



Cemla

BRASIL

COLOMBIA

MÉXICO

TOMOS

*del Centro de Estudios Misioneros
Latinoamericano*

5

Interfaces de la Misión en América Latina

MISIONEROS XAVERIANOS
ZAPOPAN-2018

ÍNDICE

Interfaces de la Misión en América Latina	7
--	----------

Tea Frigerio

Hacer visible a quien la historia ha hecho invisible	15
Dar voz a quien no tiene voz	
Hacer visible a quien la historia lo hace invisible	18
Ponernos a la escucha	21
Resaltando los hilos que tejen el texto:	
las voces, los rostros... ..	24
¿Y los Dioses de Babilonia?	33
El canto cambia de ritmo	34
¿Quién es el Siervo?	
¿Cuál es su misión?	35
La tierra de exilio	
se torna tierra de misión	39
Ser testigos:	
el nuevo rostro de la misión	40

Elisa Silva Sánchez (mmx)

Mision es compartir	
la ternura reconciliadora de Dios	45
I. Una historia olvidada	47
II. La urgencia del Evangelio	48
III. La opcion fundamental por los pobres	55
IV. Horizonte de la Misión hoy	63

Gerardo Custodio López

Antecedentes de dos culturas	
que se encuentran en Guadalupe	69
I. La vision del mundo azteca	71
1. Un pueblo religioso	73
2. Un pueblo escogido	
para una misión	76
3. La guerra sagrada	
y el sacrificio humano	77
4. La educación y los valores	82
5. Idea de Dios	86
a) ¿Era un Pueblo Politeísta?	86
b) Concepto Monoteísta:	
Aspectos masculino	
y femenino de Dios	88
II. La vision española	91

Franco Benigni

El surgimiento de la Teología India	101
I. La pluralidad teológica requerida	
por el Concilio Vaticano II	102
1. Pronunciamientos	
del Magisterio conciliar	102
2. La Exhortación apostólica	
Evangelii Nuntiandi	109
3. La Teología de la	
Liberación latinoamericana	
y la Teología India	113
II. La Teología India	115
1. Origen, contexto, personas	
e instituciones principales	115
2. Un representante significativo	
de la Teología India en México:	
Eleazar López Hernández	118

3. Características principales de la Teología India según Eleazar López Hernández	123
A. Aspectos cosmológicos de la T. I.	125
B. Aspectos antropocéntricos y humanistas de la T. I.	127
C. Rasgos divinos de la autoridad en los pueblos urbanos	129
D. El regreso del Quetzalcóatl	130
III. Consideraciones de metodología teológica	130
1. Papel de la teología en Latinoamérica	131
2. La contribución filosófica de G. Vico sobre sabiduría popular, símbolos y mitos	132
3. El símbolo en la <i>Metafísica Trascendental</i> de Gómez Caffarena	138
4. La importancia del símbolo para Lonergan	139
5. Consideraciones conclusivas	140

Francisco Xavier Martínez

La cultura en la región amazónica y en América Latina	145
1. El proceso de urbanización en el Amazonas	148
2. Tendencias socioculturales características de las ciudades latinoamericanas	154
3. Respuesta eclesial frente al fenómeno urbano	162
Consideraciones finales	167

Rafael López Villaseñor

Interfaces religiosas y

culturales de la metrópoli 171

- 1. Una visión de la**
 - multiplicidad de la ciudad 173**
 - a) Ambigüedad de la ciudad 173**
 - b) Concreción de la modernidad**
 - y del capitalismo 174**
 - c) La individualidad urbana 175**
 - d) Lugar de grandes transformaciones 178**
- 2. Pluralismos culturales de la ciudad 179**
 - a) Diversidad cultural 179**
 - b) Transformación cultural 181**
- 3. Por un nuevo sentido**
 - de lo religioso en la ciudad 184**
 - a) Pluralismo religioso 184**
 - b) “Sin religión”**
 - o mejor sin institución religiosa 186**
 - c) Re-significación religiosa 188**
 - d) El secularismo 190**
 - e) Dios habita en la ciudad 192**
- 4. Consideraciones finales 193**

Elisabeth Miguel Espinhara

El rostro de la

juventud católica brasileña 199

- 1. Algunas consideraciones sobre**
 - la Juventud Católica Brasileña (JCB) 200**
- 2. La juventud católica brasileña**
 - en el contexto de hoy 204**
- 3. Llamado del papa**
 - Francisco a la juventud católica 209**

4. Acercamiento a la juventud católica por parte de las Misioneras de Maria – Xaverianas	214
---	------------

Estevão Raschietti

Medellín 50 años	221
Medellín: el evento	223
La perspectiva: la opción por los pobres	226
El mensaje: la liberación	231
El Proyecto: las comunidades de base	235
Consideraciones: ensayo para una misión no colonial	239

Interfaces de la Misión en América Latina

Realizamos el 6º Encuentro del Centro de Estudios Misioneros de América Latina (CEMLA) en la Casa Xaveriana de Zarco en la Ciudad de México, del 19 al 23 de febrero de 2018. Estaban presentes los xaverianos y xaverianas del sur de Brasil: Rafael López V., Estevan Raschietti y Elisabete Miguel Espinhara. Del norte de Brasil (Amazonas): Xavier Martínez y Tea Frigerio. De México: Franco Benigni, Gerardo Custodio y Elisa Silva S.

Fuimos bien acogidos por el rector de la casa, el P. Agustín Albor y también recibimos el saludo del Superior Regional, Juan Antonio Flores, el cual nos sugirió elaborar algunas pistas de reflexión al final de cada artículo con el objetivo de involucrar a los hermanos y hermanas en un debate común sobre los asuntos abordados.

Acatando de buen agrado esta propuesta, comenzamos, entonces, a presentar los trabajos que elaboramos a lo largo del último año, bajo la perspectiva del tema: “Rostros religiosos y culturales de América Latina”, establecido en el encuentro anterior en Curitiba, Brasil, en marzo de 2017. A lo largo de las exposiciones y de las discusiones, nos dimos cuenta de que estamos hablando de las diversas caras de la misión, *interfaces de la misión, a partir de América Latina*, en la medida en que los diferentes rostros se tornaban protagonistas, y al mismo tiempo, ámbito (*Locus theologicus*) de la misión evangelizadora.

Tea Frigerio comenzó hablando de “Hacer visible a quien la historia hace invisible”, bajo la óptica del segundo Isaías. El profeta no tenía intención de hacer

un programa proselitista, sino que quería darle voz a Dios, para así Él dar voz a los pobres. YHWH es un Dios único con muchos rostros, que libera, da vida y condena la multiplicidad de los dioses que legitiman al sistema que esclaviza.

Elisa Silva presentó la figura de Junípero Serra (1713 – 1784), fraile franciscano que fundó las misiones en Querétaro y California, y que luchó por los derechos de los pueblos indígenas, junto a las autoridades españolas. Hoy, los pobres que necesitan ser reconocidos en sus derechos son los migrantes: México es la segunda nación con más migrantes en el mundo.

Gerardo Custodio continuó con la reflexión sobre el evento guadalupano conectándolo con las raíces culturales y religiosas anteriores al Tepeyac. El choque con la dominación española significó la destrucción de toda una civilización, mientras que la presencia de Guadalupe, les dio sentido para seguir viviendo.

Franco Benigni abordó el surgimiento de la Teología India, su método teológico y sus principales exponentes, como ejemplo de una teología con rostro propio, así como el Vaticano II planteaba, comparando algunos elementos de metodología teológica útiles para el diálogo.

Pasamos enseguida, al ámbito de la metrópolis contemporánea. Según Javier Martínez, la ciudad latinoamericana es una encrucijada que nos invita a descubrir el rostro urbano de Dios: en ella coexisten la cultura premoderna, moderna y postmoderna.

Para Rafael López, los principales retos de la actualidad emanan de la cultura urbana. El texto analiza los

diversos rostros de la metrópoli a partir de la multiplicidad cultural y religiosa, intentando responder a la pregunta: ¿cuáles son los desafíos de la pluralidad cultural y religiosa de la ciudad?

Elisabete Espinhara nos habla del reto especial y muy importante de la juventud, en particular del rostro de la juventud católica brasileña, enfatizando los esfuerzos de aproximación y de encuentro impulsados por el papa Francisco. El llamado misionero aun representa un fuerte atractivo para que los jóvenes den voz a las propias inquietudes.

Finalmente, Estevan Raschietti hace memoria de los 50 años de la Conferencia de Medellín. Ese evento “madre” de la Iglesia conciliar en América Latina, traza los ejes fundamentales para una misión orgánica, contextual y no colonial, expresión original y creativa de un Continente que mira hacia su historia como “íntimamente vinculada a la historia de la salvación”.

* * *

Reflexionando sobre los diversos rostros, interfaces de la misión en América Latina y a partir de este continente, constatamos que la palabra “misión” es usada en sentido amplio y paradigmático, al caracterizar la naturaleza estructurante de la Iglesia y la dinámica que permea todas sus actividades, según las líneas del Vaticano II, la postura fundamental de Aparecida y el fuerte impulso del magisterio del papa Francisco.

Los institutos misioneros *ad gentes* no deben tener miedo, ni celos, de esa generalización: “si todo es misión, nada es misión”. Por el contrario, deberían alegrarse con una Iglesia, que busca en los caminos de la misión, su más profunda y auténtica identidad. Al mismo tiempo,

deberían revisar sus propios proyectos y sus respectivos papeles dentro de una Iglesia “en estado permanente de misión”, superando la dicotomía entre una “iglesia misionera”, en “tierra de misión”, y una “iglesia no misionera”, en un principio establecida en su organización, pero en la mayoría de las veces, irrelevante en su contexto sociocultural. La opción por la misión debe apostar hoy por la generación de iglesias misioneras encarnadas y actuantes, y no más por la implantación efímera de estructuras religiosas de matriz europea.

Los tiempos líquidos de globalización y de post-modernidad disuelven muchas de nuestras categorías esenciales y operacionales, e invitan a retomar el trayecto misionero en su integridad, en todos sus aspectos, contextual y universal, paradigmático y programático, *ad intra* y *ad extra*, promoción humana y evangelización: una visión orgánica y descolonizadora que abarque toda la acción eclesial y todas las dimensiones del ser humano. Es en ese contexto que precisa llamar la atención de nuestras iglesias sobre la *dimensión universal de la misión*, para que ellas no caigan en la trampa de cerrarse en sí mismas (cfr. DAp 376) y, sobre todo, porque “la misión *ad gentes*” debe ser el horizonte constante y el paradigma de toda la actividad eclesial” (Benedicto XVI).

En efecto, la memoria y la acción *más allá de las fronteras*, que toda Iglesia local está llamada a promover, ofrece al discípulo misionero un testimonio atrevido de seguimiento de Jesús y de adhesión al Evangelio, de despojo y de entrega encarnada, de aproximación y de encuentro con los pobres y con los otros, de reconocimiento y de cooperación con la acción de Dios en la historia. Por otro lado, ofrece también el legado de una asimetría proselitista y colonizadora que revivimos en

estos días en contacto con las memorias de la civilización azteca. En la coyuntura en que nos encontramos, es urgente adherir a un proyecto de Iglesia señal e instrumento de fraternidad, a partir del mirar de las víctimas de la violencia institucionalizada en los procesos coloniales de ayer y hoy.

Nos comprometemos en continuar esa reflexión para el próximo encuentro del CEMLA, que será en Belém, estado de Pará, Brasil, del 18 al 22 de febrero de 2019, profundizando el tema: “Puebla 40 años – Dar desde nuestra pobreza: la misión *ad gentes*, a partir de América Latina”.



**HACER VISIBLE A QUIEN
LA HISTORIA HA HECHO INVISIBLE**

HACER VISIBLE A QUIEN LA HISTORIA HA HECHO INVISIBLE

Dar voz a quien la historia calla

Tea Frigerio

Resumen

La escucha, como obediencia a la vida, es una exigencia actual de la historia. Una historia que es robada a los pueblos, y al mismo tiempo, les es robada la obediencia a la vida. Cada vez más le es robado el derecho a tener voz, a escuchar, a la iniciativa, a discernir y a responder, a tomar decisiones. La historia que los hace invisibles es inspiración crítica que conduce a la reflexión. El profeta-poeta-místico, Segundo Isaías conduce esta reflexión. Él no tenía ningún programa proselitista-misionero: quería dar voz a quien la historia ha callado y al hacer esto, le da voz al Dios de la vida. Yahvé, es el Dios único de muchos rostros, que libera, recrea y condena la multiplicidad de los dioses legitimadores del sistema opresor. La voz de quien la historia silencia lanza luces sobre la “misión”.

ABSTRACT: *Listening as obedience to life is the current requirement of history. History that is stolen from the people and at the same time that obedience to life is stolen from them. The right to voice, to listening, to initiative, to discerning and responding, to making decisions is always stolen. History that makes invisible, is critical inspiration that leads to reflection.*

The prophet-poet-mystic Second Isaiah leads the reflection. He had no proselytizing-missionary program: he wanted to give voice to those whom history silences and in doing so give voice to God in life. Yahweh, a unique God

of many faces, who frees, rebuilds and condemns the multiplicity of gods who legitimize the oppressive system. The voice of whom history is silent, sheds light on the mission.

Comienzo la conversación con un verbo que no está de moda, ni entre nosotras misioneras y religiosas: obedecer. Es un verbo que viene del latín *ab-audire*, escuchar intensamente. Esta palabra restablece nuestra relación responsable con la vida: hablarle a la vida, escucharla, asumirla. El discípulo/a, nos dice el profeta Isaías: cada mañana, él despierta mi mente y abre mis oídos para escuchar, como lo hacen los discípulos (Is 50, 4-5).

El término democracia nos interroga y cuestiona el poder de conocer y de decidir. Ponernos a la escucha de quien la historia calla. Visibilizar a quien la historia invisibiliza, tal vez hoy es el mayor reto para nosotros que osamos ponernos en camino, al encuentro de los pueblos. Entonces los invito a escuchar conmigo:

“Mi experiencia personal ayudaría a construir una base. Y esta solo tendría sentido si sirviera para alejar la invisibilidad forzada a que los pueblos de la floresta fueron sometidos. Por consiguiente, el constante contacto con los pueblos y comunidades tradicionales -que defendía por deber de oficio y de corazón- debería desembocar en la divulgación de su cultura, resistencia y esperanza. Esa divulgación es pieza clave en la lucha contra el prejuicio que ellos sufren hasta los días de hoy. No se lucha a favor de aquellos que no se conocen. Y mientras sigan en la invisibilidad permitirá que tantas atrocidades sean cometidas hasta hoy. Algunas resultan en genocidio. Otras en etnocidio.

...

Aprendí mucho con todos ellos. Sobre los quilombolas (esclavos refugiados en grupos), por ejemplo, note que

salir de la invisibilidad era más difícil para quien, por cuestiones de sobrevivencia, se veía obligado a vivir en esa condición... Dormía en comunidades que vivenciaban íntegramente el bien vivir.

...

La convivencia con los indígenas, por otro lado, me hacían romper muchos tabús y prejuicios. El primero es que no existe el pueblo indígena brasileño. Cada uno es singular y diferente del otro... llegaba a las aldeas siempre invitado por ellos. Era señal de que algo grave estaba sucediendo, como la invasión de los madereros, grilleros (los que se apropian de tierras con escrituras falsas), mineros... Aprovechaba para aprender todo lo que pudiera durante el tiempo que estaba ahí... Ellos no entienden el sentido de "propiedad"... del respeto al curandero como enviado de Dios, como son todos los que cuidan a los demás.

...

Otra categoría normalmente olvidada son los migrantes sin tierra que llegaron al Amazonas, atraídos por la propaganda del gobierno de que había un gran proyecto... Me recuerdo de una pareja carismática en Nova Ipixuna, PA., don Claudio y doña María. Luchaban para que nadie vendiera sus árboles de castañas centenarias a los madereros... fueron muertos en una emboscada cobarde en 2011.

...

La decisión de asumir la base vino después de dar-me cuenta que lo que sabía sobre el modo de vivir de esas personas no debería quedar guardado. Se necesitaba ser proclamado, por lo menos, por respeto a esa franja de la población brasileña.”¹

¹ PONTES Felício Jr. POVOS DA FLORESTA Cultura, Resistencia e Esperança, Paulinas, São Paulo 2017 págs. 7-10

Dar voz a quien no tiene voz Hacer visible a quien la historia lo hace invisible

“Yo oí, yo vi, yo sé, por eso descendí” (Ex 3,7). La experiencia de un Dios que tiene ojos, oídos, conoce y baja, es la experiencia fundante. Es río de agua que recorre toda la experiencia del pueblo de Israel, de Jesús, de las Primeras Comunidades, de la historia de la Iglesia y, la invitación del papa Francisco a ser una Iglesia en salida, nos recuerda en donde echar nuestras raíces, de que savia beber: de la experiencia de un Dios que se puso a la escucha.

Israel, pueblo elegido y alianza, tejen en la imaginación el evento liberador, el hecho del paso del Río Jordán, la ocupación de Canaán y lo que significó asentarse para vivir en la tierra. Asentarse en un territorio, no tomar posesión de una tierra, pues esta ya estaba ocupada. Ser pueblo que recibió una ley, la de convivir con sus vecinos, de cuidar la tierra, de sustentar a los animales, de organizar su sistema económico para vivir, de tal forma que el pueblo pudiera *“vivir largamente sobre la tierra”* (Is 2, 1-5). Es volver a leer paradigmas antiguos a la luz de la sustentabilidad que trata de equilibrar lo económico con lo ecológico, enraizada en una espiritualidad fiel al Dios libertador que abomina la esclavitud y al mismo tiempo se preocupa con la tierra. Los temas de la liberación y de la creación se encuentran, no en alguna época romántica antes del inicio de la historia, sino en la realidad de la lucha humana en la historia. Esta es la espiritualidad y ética del *Oikos* en el cual habitamos y que hoy se llama “bien vivir”.

El paso del río Jordán nos conecta a la elección, a la “Tierra Prometida”, a una historia de conquista y posesión legitimada religiosamente y que sirvió a los proyec-

tos colonialistas. La tradición de la “Tierra Prometida”, por ser también extremadamente patriarcal, puede ser usada a servicio del racismo étnico y religioso. En todas las tradiciones, en las metáforas y en los símbolos, algo queda oculto, aún cuanto se intenta revelar. Así es el tema de la “Tierra Prometida”, pero, se puede trabajar preguntándose por la falta de justicia, mantenida en las ciudades cananeas sobre el surgimiento de la tradición liberadora de Yahvé entre los pobres.

El río Jordán, agua que corre, nos conecta al *agua viva* del mar de Galilea, al agua *agonizante* del mar muerto. Al mismo tiempo se vuelve metáfora de la opción humana, responsabilidad humana, praxis humana orientada a la cuestión de la sustentabilidad, de la posibilidad de que nuestros descendientes vivan largamente sobre la tierra. Esta agua en sí misma es ambigua. Ve al norte y vivirás; ve al sur y morirás. Estando delante de las aguas que conectan la vida con la muerte, Moisés simplemente dijo: *Hoy tomo como testigos contra ustedes al cielo y a la tierra; te pongo delante la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Elige la vida, y vivirás tú y tu descendencia* (Dt 30, 19).

Después de 40 años viviendo en un contexto de estrés, de falta de agua en el desierto, Moisés está consciente de que el agua del Jordán puede ser irresistiblemente seductora. Pero, en el jardín del Edén que podría ser Canaán, el pueblo debe aprender nuevamente a relacionarse, aprender que la tierra debe ser tratada con respeto. El agua fluye, da vida (Galilea), pero ella corre hacia la muerte (mar Muerto). El río entre la vida y la muerte debe ser navegado a través de opciones humanas, éticas, el tema del río Jordán es una tradición bíblica que invita a la espiritualidad del paso, dejarlo del otro lado, ir más allá, responsabilizarse por la vida. Es

tradición basada en una ética, en una ley que protege a los débiles, extranjeros y marginados. Es tema que hace resurgir a la tradición profética que dice la verdad a los poderosos. A partir de esta sensibilidad, queremos adentrarnos en la profecía de Isaías 40-55.

Israel y las Naciones, Monoteísmo e Idolatría, Pueblo elegido y las Naciones, Alianza y exclusividad de Yahvé, son lentes que direccionan nuestro mirar. Lo orientan a una lectura tradicional que lee e interpreta Isaías 40-66 como mensaje de un profeta “misionero” que convoca a los paganos a la conversión al verdadero Dios, Yahvé. Es un profeta universalista que propone un gran Israel mundial al cual se incorporan “religiosamente” los otros pueblos, dejando a sus dioses considerados “ídolos”. Camino que nos hace asumir una postura de superioridad, de una fe que los otros no tienen.

Liberarnos de esa tradición nos permite partir del sufrimiento, de la vida, de los cuerpos que elevaron sus lamentos, de la búsqueda de identidad, consolación y libertad, encontrar en este camino nuestra identidad en la alteridad y universalidad. Aprender el difícil arte de dialogar.

El largo periodo histórico de la profecía contenida en el libro de Isaías, existe hoy consenso en que son tres libros: 1º Isaías 1-39 (siglo VIII); 2º Is 44-55 (s. VI); 3º Is 56-66 (s. V). Esta división no es muy rígida o lineal, se le reconocen inclusiones, adiciones de otros periodos. La profecía contiene una memoria histórica de cada época, pero profundamente marcada por una mano redaccional final que hizo la relectura a partir de la época persa del siglo IV. Personalmente percibo un hilo conductor que pasa por todo el libro. Veremos al final cuál es.

El situarnos en un contexto socio histórico vivido por los judíos en el periodo monárquico, bajo la experiencia de destrucción y disgregación de los exilios, en la desilusión de los proyectos de reconstrucción frustrados, no nos debe hacer olvidar que es el periodo persa en que son leídas e reinterpretadas estas profecías en la óptica de la diáspora, entendida como anulación de todo proyecto de un Israel-en-su-tierra, para ser un Israel entre las naciones, en diáspora.

Ponernos a la escucha

“En mis días habrá paz y seguridad” (Is 39, 8b) son las últimas palabras del primer Isaías, que no encuentran continuidad en el *Consuelen...* (Is 40,1), inicio del segundo Isaías. Percibimos una ruptura. Es el libro de las Lamentaciones y de algunos Salmos, como por ejemplo el salmo 137 que nos ayudan a llenar este vacío.

Escuchemos:

Recuerda, Señor, lo que nos ha pasado; mira y fíjate en nuestras afrentas. Nuestra herencia ha pasado a los bárbaros; nuestras casas, a extranjeros; hemos quedado huérfanos de padre y nuestras madres han quedado viudas. Tenemos que comprar el agua que bebemos y pagar la leña que nos llevamos. Nos empujan con un yugo al cuello, nos fatigan sin darnos descanso. (Lam 5, 1-5).

Son voces de lamento, dolor, sufrimiento, pérdida, memoria de algo terrible que sucedió. Ellas encuentran respuesta en el *Consuelen...* Sigamos escuchando y si hacemos silencio y afinamos nuestro oído, unas voces llegarán hasta nosotros:

- 40, 1-2 voz femenina
- 40, 3a voz narrativa
- 40 3b-5 voz masculina

40, 6-9b narrativa con varias voces
40, 9c-11 voz masculina.

Voces que llegan de lejos *mi pueblo, su Dios*. No más profecía de juicio, de crítica, denuncia y castigo, sino profecía de consuelo. Voces que nos ayudan a reconocer el terreno donde la palabra como lluvia fértil descende y hace brotar la esperanza (Is 55, 10).

Continuamos escuchando:

- ¹ Islas, callen ante mí; naciones, esperen mi desafío. Que se acerquen a hablar, comparezcamos juntos a juicio.*
- ² ¿Quién lo ha mandado desde oriente y convoca la victoria a su paso, le entrega los pueblos, le somete los reyes? Su espada los tritura y su arco los dispersa como paja;*
- ³ los persigue y avanza seguro por sendas que sus pies no pisaban*
- ⁴ ¿Quién lo ha hecho y ejecutado? El que anuncia el futuro de antemano.
Yo, el Señor, que soy el primero, yo estoy con los últimos.*
- ⁵ Véanlo, islas, y estremézcanse, tiemblen los confines del mundo.*
- ⁸ Tú, Israel, siervo mío; Jacob, mi elegido; estirpe de Abrahán, mi amigo.*
- ⁹ Tú, a quien tomé en los confines del mundo, y llamé de las regiones más remotas, a quien dije: Tú eres mi siervo, te he elegido y no te he rechazado.*
- ¹⁰ No temas, que yo estoy contigo; no te angusties, que yo soy tu Dios:
te fortalezco y te auxilio y te sostengo con mi diestra victoriosa.*
- ¹¹ Mira: se avergonzarán derrotados los que se enardecen contra ti; serán aniquilados y perecerán los que pleitean contra ti;*

- 12 *buscarás sin encontrarlos a los que pelean contra ti; serán aniquilados, dejarán de existir los que guerrean contra ti.*
- 13 *Porque yo, el Señor, tu Dios te agarro de la diestra, y te digo: No temas, yo mismo te auxilio.*
- 14 *No temas, gusanito de Jacob, oruga de Israel, yo mismo te auxilio —oráculo del Señor—, tu redentor es el Santo de Israel.*
- 15 *Mira, te convierto en un instrumento de trillar, afilado, nuevo, dentado: trillarás los montes y los triturarás, convertirás en paja las colinas;*
- 16 *los echarás al viento, y el viento los arrebatará, el vendaval los dispersará; y tú te alegrarás con el Señor, te gloriarás del Santo de Israel.*
- 17 *Los pobres y los indigentes buscan agua, y no la hay; su lengua está reseca de sed. Yo, el Señor, les responderé; yo, el Dios de Israel, no los abandonaré.*
- 18 *Haré brotar ríos en las dunas; en medio de los valles, manantiales; transformaré el desierto en estanque y el arenal en fuentes de agua;*
- 19 *pondré en el desierto cedros, y acacias, y mirtos, y olivos; plantaré en la estepa cipreses, junto con olmos y alerces.*
- 20 *Para que vean y conozcan, reflexionen y aprendan de una vez que la mano del Señor lo ha hecho, que el Santo de Israel lo ha creado.*
- 21 *Expongan su caso, dice el Señor; presenten sus pruebas, dice el Rey de Jacob;*
- 22 *que se adelanten y nos anuncien lo que va a suceder. Nárrennos sus predicciones pasadas y prestaremos atención; anúnciennos el futuro, y comprobaremos el desenlace;*
- 23 *narren los sucesos futuros, y sabremos que son dioses. Hagan algo, bueno o malo, que nos demos cuenta y lo veamos todo.*

- 24 *Miren, ustedes son nada; sus obras, vacío; es despreciable elegirlos.*
- 25 *Yo lo hice aparecer en el norte, y ha venido; en oriente lo llamo por su nombre; pisará gobernantes como barro, como pisa el alfarero la arcilla.*
- 26 *¿Quién lo anunció de antemano para que lo supiéramos, por adelantado para que dijéramos: Tiene razón? Ninguno lo narra, ninguno lo anuncia, nadie oye el discurso de ustedes.*
- 27 *Lo anuncié yo el primero en Sión y envié un mensajero a Jerusalén.*
- 28 *Busqué; pero entre ellos no había nadie, ningún consejero a quien preguntarle para que me informara.*
- 29 *Todos juntos eran nada; sus obras, vacío; aire y nulidad sus estatuas (Is 41, 1-29).²*

¿Por qué Isaías 41, 1-29 y no otros textos, incluso más cercanos al sentir feminista, guía mis lecturas y hermenéuticas? Al leer, algo tocó mis entrañas, una empatía, el encuentro con un texto tejido con los hilos coloreados por las reflexiones que vengo tejiendo a lo largo de mi vida misionera, en compañía de ese profeta-poeta. Hui de las traducciones clásicas para acoger a Severino Croatto por su fidelidad al texto hebreo y honrando su sensibilidad a la Palabra y a los Pobres.

Resaltando los hilos que tejen el texto: las voces, los rostros...

Islas, callen ante mí; naciones, esperen mi desafío. Que se acerquen a hablar, comparezcamos juntos a juicio (Is 41,1).

² (Tradução de J. Severino Croatto – Isaías – A palavra profética e sua releitura hermenêutica Vol. II 40-55 – A Libertação é possível – Comentário Bíblico AT – Ed. Vozes, Petrópolis – Sinodal, São Leopoldo, 1998)

Pueblos/naciones/islas, se refiere al ámbito nacional del imperio babilónico o persa en su redacción final (*cf.* Is 2, 2-5; 11, 10-16). Con su canto, el profeta apunta hacia el horizonte: sus pies pisan Babilonia, es el piso desde donde él está hablando, convocando las numerosas naciones que componen el imperio caldeo donde hay israelitas dispersos. Los convoca a juicio a oír, ver al servicio de quién está puesta su profecía.

Los oprimidos y los pobres buscan agua, pero no hay, su lengua está seca de sed (Is 17^a).

A los oprimidos, pobres y sedientos, a los invisibles, él quiere hacerlos visibles. ¿Quién son ellos? Alrededor del año 550 a.C., podríamos vislumbrar en Babilonia, tres grupos de exiliados:

1º El rey y sus descendientes inicialmente prisioneros, pero después liberados y mantenidos como rehenes comiendo de la mesa del rey, como nos dice 2Re 25, 27-30.

2º Los grupos asentados en las colonias agrícolas alrededor de los canales de riego, obligados a labrar la tierra, que mantenían cierta autonomía de movimiento y organización, tal vez también de comercio (Ez 18, 7-8; 33, 31).

3º Un grupo de siervos y siervas trabajando en las construcciones babilónicas, en la agricultura y en las casas de los nobles como domésticas y esclavos.

Me parece que el profeta presta su pena y su voz al último grupo.

Acojamos la invitación del profeta Isaías a hacer silencio y a oír.

Escuchamos voces de personas cansadas, sin fuerza, sea de ancianos como jóvenes que tropiezan y caen por la fatiga; sus derechos no son tomados en cuenta (Is 40, 29-30); pobres, sedientos en busca de agua (41, 17); con miedo, objeto de la cólera de los enemigos (41, 10-12; 51, 13); al servicio de los tiranos que los desprecian y humillan (49, 7), pueblo despojado, saqueado, cautivo en cavernas, ocultos en calabozos, tan sin valor que nadie los libra ni rescata (42, 22; 51, 14; 52, 3-5); desfallecen, yacen en las encrucijadas (51, 20); siervos tan despreciados como gusanos, tratados como animales, llenos de sufrimiento y dolor (41, 8. 14; 53, 2-8); trabajan sin resultado, sin salario, por eso pasan hambre (49, 4; 51, 14; 55, 1); ni son “casa de Israel”, sin valor a los ojos de Yahvé (40, 27); entre ellos hay mujeres víctimas de la guerra, de violencia, de abusos y estupro, engendrando hijos ilegítimos rechazados por los judíos y por los caldeos (49, 21; 50, 1; 51, 18; 54, 1. 4). Voces y cuerpos que cargan las consecuencias del exilio: humillación, esclavitud o cárcel, pérdida de la tierra, de identidad cultural, dispersos y sin guía, su esperanza cuelga de un hilo, en proceso de adoptar a los dioses del imperio.

Pasaron cerca de 35 a 40 años de deportación, la generación de los exiliados está a punto de extinguirse. Los acontecimientos se van borrando, provocando erosión de la memoria histórica: Yahvé está perdiendo su señorío y asumiendo cada vez más los trazos de un Dios derrotado y vencido.

Recientes investigaciones revelan a un imperio inflado por causa de las guerras y obras de construcción. La inversión en las guerras y en los templos no produce. Se abandonan las obras en los canales y en la agricultura. Hay un desgaste generalizado causando empobrecimiento. ¿Cómo eso pudo haber afectado a los exiliados?

El profeta con su voz, nos lleva a considerar a los cautivos de Babilonia, pueblo destrozado en su integridad política y social, en el centro del poder militar y religioso que los venció, por un imperio de infinitos recursos, capaz de inmovilizar cualquier intento de liberación. Pero...

*Tú, Israel MI SIERVO, Jacob a quien **escogí**, descendencia de Abraham, mi amigo (41, 8).*

A las voces y rostros sin nombre, sin identidad, les es dado un rostro, una identidad: Israel, Jacob, descendencia de Abraham. Memoria que invita a nuestra mirada a ver más allá, a regresar al pasado, a los orígenes, Jacob/Israel del Génesis. El profeta se dirige a los judíos exiliados, pero reconoce en medio de ellos, la presencia de grupos de israelitas del norte exiliados por el imperio asirio. A todos ellos los “hace visibles”. En el exilio todos ellos son descendencia de Sara y Abraham mi amigo, cantera que fue tallada, cueva de donde fueron extraídos (51,1-2). La memoria se vuelve paradigmática: son nada, puestos para desaparecer, estériles, como al principio lo fueron Abraham y Sara. La memoria se torna esperanza fecunda, generada por las 5 acciones de Yahvé: ¡yo te escogí, te sujeté con fuerza, te llamé, no te rechacé, te ayudé, por eso, sé fuerte, no temas!

Israel-Jacob-descendencia de Abraham es mi siervo. El vocablo “*ebed*”= *siervo/esclavo* en Isaías 40-55 se encuentra 21 veces en singular, excepto en 54, 17, siempre en sentido honorífico/misión excepto 49,7; Recibe 14 veces directamente el nombre de Israel-Jacob; 5 veces se refiere al pueblo de Dios 42,1; 44, 21; hay veces que el siervo y el pueblo parecen puestos en contraposición.

La voz de Yahvé que proclama: mi siervo marca el rumbo de la reconstrucción de la identidad, a los que no

tienen identidad les es devuelta la identidad. Las vidas despreciadas, rechazadas por las naciones y por el propio pueblo; a los prisioneros cuyo precio es tan vil que nadie los quiere rescatar; a los hambrientos y sedientos bajo el sol sin piedad, sin guía, sin futuro, son “mi siervo”. Para quien busca justicia, una invitación, ver el origen de Abraham y Sara marcados por la esterilidad, de ellos brotó vida y su historia.

Las mujeres que recibieron la carta de repudio, las madres que lamentan por sus hijos e hijas nacidas de abuso, estupro, abandonadas, rechazadas, humilladas, castigadas por Dios, Yahvé les dice “mi sierva”. Quien fue desfigurado en el trabajo duro, en la tortura, en la esclavitud, es mi siervo. El surgió en tierra árida que ni lo verde brotó. El hombre que conoció el dolor, sin honra, denunciado, delatado por los propios compañeros y por eso fue preso y torturado, sentenciado llegó a la orilla de la muerte, permaneció fiel a quien no cuenta, al sueño de una vida renovada (Is 52, 13 – 53, 12).

Al devolverle la voz, al sacarlos del anonimato, marca el camino de su reconstrucción, devuelve la identidad, mi siervo, ellos son los sujetos de la acción recreadora de Yahvé,

Porque yo, el Señor, tu Dios, te agarro con la fuerza de la mano derecha, y te digo: No temas, yo mismo te auxilio. No temas, gusanito de Jacob, oruga de Israel, yo mismo te auxilio —oráculo del Señor—, tu redentor es el Especial de Israel. (41, 13-14).

Se abre una rendija que nos permite espiar y oír una declaración de amor: *tu eres mío... pues eres precioso a mis ojos, eres honrado y yo te amo* (43, 1-4). Nos permite escuchar la voz y entrever el rostro de quien pronunciaba las palabras de amor.

El profeta-poeta que había prestado su poesía a la voz de los que no contaban, ahora presta su poesía a Yahvé. El profeta-poeta no se ocupará de la religiosidad y el culto de los otros pueblos, mucho menos con su conversación, sino únicamente de las relaciones de Yahvé con su pueblo Israel-Jacob, mi siervo, mi sierva.

Después de medio siglo de opresión y de aculturación en el contexto mesopotámico, los exiliados no debían sentirse muy atraídos por el Dios que permitió la destrucción de su historia, de su tierra. Habían de estar fascinados, más bien, por los grandes dioses opresores babilónicos.

El Segundo Isaías no tiene una propuesta misionera. Su voz trata de recuperar la memoria histórica del pueblo y recuperando la memoria, lo despertaría de la apatía que lo cubría y que mataba toda esperanza. El poder babilónico legitimaba su poder en Marduc, reconocido como creador y salvador, celebrado y venerado en festivales donde su mito era narrado. Si Marduc crea y salva al pueblo cautivo no hay esperanza de liberación. La genialidad poética le presta la fuerza de su palabra para despertar la memoria histórica olvidada. Yahvé de los ejércitos, aquel que luchó lado a lado contra el faraón, señalando sus maravillas y su acción en nombre del pueblo escogerá para sí, a *Israel* que significa *lucha*. Yahvé ahora en el exilio se apropia del poder creador, modela la creación y recrea al pueblo. Si Marduc crea en la violencia, Yahvé crea con la palabra, del caos a la armonía, del desierto a un vergel, derramando agua que riega plantas majestuosas y hace florecer el desierto (41, 17-20).

La imagen del alfarero que moldea la arcilla (43,1) inspira el rostro del Dios creador que moldea un pueblo nuevo. De la arcilla, reducida a añicos, pueblo deshe-

cho, aniquilado, a un nuevo pueblo. La experiencia de ser moldeado, llamado, escogido, hace a los exiliados capaces de discernir y ser testigos de que solamente Yahvé salva, pues Él es el único salvador: *el Especial de Israel*.

¿Por qué Especial de Israel y no Santo de Israel? El paradigma de santo, sacro, indica separación, como en el contexto del Levítico 10,2ss. *Especial de Israel*, en cambio, es presencia de justicia en medio del pueblo. Santo viene cargado de sacralidad y separación. *Especial*, por su presencia única, amorosa, creadora, salvadora, liberadora, moldea al pueblo. Yahvé es el *Especial* porque al apropiarse de las prerrogativas divinas de Marduc anula su poder opresor desenmascarando el poder dominador del imperio babilónico. Es el *Especial* para Israel porque los exiliados al escogerlo escogen la liberación, la vida. La memoria despierta el antiguo derecho familiar del clan y hace percibir que Yahvé es presencia próxima, pariente, *go'el* que rescata.

El profeta-poeta invita a Israel-Jacob a discernir, a escoger entre los Dioses babilónicos legitimadores de la opresión, que los llevaría a la esclavitud. Si quieren salvación, liberación, vida, deben escoger como su único Dios a Yahvé. En esta óptica podemos acoger y contemplar las afirmaciones monoteístas del Segundo Isaías.

Ustedes son mis testigos —oráculo del Señor— y mis siervos, a quienes escogí, para que conocieran y me creyeran, para que comprendieran quién soy yo.

Antes de mí no habían fabricado ningún dios y después de mí ninguno habrá: Yo soy el Señor; fuera de mí no hay salvador (43, 10-11).

Así dice el Señor, Rey de Israel, su redentor, el Señor Todopoderoso:

Yo soy el primero y yo soy el último; fuera de mí no hay dios. (44,6).

Yo soy el Señor, y no hay otro; fuera de mí no hay dios.

Te pongo la insignia, aunque no me conoces, para que sepan de oriente a occidente que no hay otro fuera de Mí.

Yo soy el Señor, y no hay otro: artífice de la luz, creador de las tinieblas, autor de la paz, creador de la desgracia; yo, el Señor, hago todo esto.

Cielos, destilen el rocío; nubes, derramen la victoria; ábrase la tierra y brote la salvación, y con ella germine la justicia: yo, el Señor, lo he creado (45,5-8).

Notamos que, al trasladar los términos al campo religioso, ellos nunca pierden su valor histórico, social, económico y político. La profecía-poesía del Segundo Isaías mientras afirma la unicidad de Dios nos sorprende como nos revela que Yahvé, el único Dios tiene muchos rostros.

El Dios del pasado realizará aún hoy en el presente, sus maravillas (43, 16-21), por eso consuela y despierta la esperanza (40,2; 54,5-6). Yo soy tu Dios (41, 10.13): el primero y el último (44, 6.8; 45,5-6. 14-22). Innumerables veces y con riqueza de imágenes se presenta como Creador (40, 10. 15. 17-18. 22-23. 28; 42,5; 45, 12-18; 43, 1.7.15; 45,7-8; 48,6-7; 54,16). Los mitos babilónicos narraban que el hecho creador era resultado de una lucha violenta entre la diosa Tiamat y el dios Marduc. Yahvé el creador ordena, crea armonía del caos (45, 18-19); el caos primordial no es realidad negativa, es una posibilidad de la “Palabra - Dabar” crear, poner en orden, armonizar, haciendo la vida florecer y así confirmar a quien está en el caos exílico: va a nacer la vida, pues el Creador vence a las tinieblas 42,7; 45,7; 49,9); a las aguas (43,2; 43,16, 50,2; 51,10); al desierto (43,20; 44,3-4; 48,21; 51,3). Su nombre es Yahvé, el Dios del

éxodo (42,8; 44,13); el Especial de Israel, pues está en medio de su pueblo (41,21-24; 43,3.11-12; 45,20-24; 46,7; 49,25-26). Es un Dios con entrañas de misericordia y compasión (46,3-4; 49,15), que perdona (44,22; 43,25; 44,22). La imagen del Dios que castiga es substituida por el Dios que consuela (40,7-8. 10-11). Él puede reprender (42,18-25), pero al mismo tiempo es capaz de hacer declaraciones de amor, “yo te amo” (43,1-7; 44,3. 26; 51,16). Yahvé de los ejércitos, creador supremo, garantiza su energía creadora al lado de quien no cuenta, no te va a dejar, puedes contar con Él (41,2-20).

La poesía cambia de tono, el Dios guerrero es substituido por la mujer en dolores de parto que da a luz (42,13-14); el Dios guerrero asume facciones femeninas. Varios textos nos presentan a Dios como mujer. El profeta presta un vocabulario e imágenes de la Diosa madre de la cultura semita (46,3-4; 49,15). Vemos eso en los vocablos “*betem*” = vientre (44,2. 24; 46,3; 48,9; 49,1. 5. 15) y “*rehem*” = útero (46,3). No tiene miedo de la herejía, y visita las memorias antiguas populares semíticas: *Baal*, es aquel que fecunda dando lluvia y nieve (45,8; 55,10-11); *Shadday*, *Ashera*, *Astarte*, son divinidades femeninas que nutren y dan vida (42,13-14; 46,3-4; 49, 15; 48,8).

Dios, cuyo nombre es Yahvé, es padre de Abraham (41,8), de Jacob (48,1), de Abraham y Sara (51,2); de Noé (54,9); es el Yahvé de la promesa (48,19); del éxodo (43,16-20, 48,21; 51,9-10); de los ejércitos y de los profetas (44,6; 45,13; 47,4; 48,2; 51,15; 54,5). Él es el *Go 'el* – rescatador – redentor (53,3). A los que viven la experiencia de hijos ilegítimos, como quien no tienen valor, dice: no teman, soy tu pariente próximo, te voy a rescatar para darte un nombre, estás tatuado en la palma de mi mano (40,9; 41,10-14.17; 43,1.3.5; 44,2.8.21-

23; 51,7.12; 54,4.14; 43,6; 44,5; 48,19; 49,13-17). A las mujeres que sufrieron violencia y son despreciadas, rechazadas, abandonadas (49,18-21; 52,1; 54,11-12) él garantiza ser compañero y esposo (54, 5.8.10).

Al mismo tiempo en que el Segundo Isaías afirma el monoteísmo de Yahvé, el Dios que libera, da vida y condena la multiplicidad de los dioses legitimadores del sistema que esclaviza, oprime y niega la vida, Yahvé pinta en nuestra frente su presencia que será reconocida en la multiformidad de sus rostros: creador, madre, padre, compañero, esposo, pastor, pariente próximo, redentor (50,2; 52,3; 54,5). Notamos que la raíz *g' l-go 'el* traducida como *redentor* está presente 17 veces a lo largo de su poema.

¿Y los Dioses de Babilonia?

Todos juntos eran nada; sus obras, vacío; aire y nulidad sus estatuas (41, 29).

Al acompañar la lectura de los textos donde el profeta debate con las divinidades babilónicas, nos damos cuenta que él recorre varios caminos. Hace uso de la ironía, los despoja de sus atributos y denuncia su validez por servir al poder dominador.

Mientras se describen las divinidades, que el profeta llama ídolos, percibimos la voz de quien fabricó las estatuas, tal vez algún esclavo artesano, obligado por su dueño a hacerlas. El artesano conoce todo el proceso de la fabricación, desde que escoge el material hasta fijarlas para que no se caigan, y utiliza su arte para ridiculizar. Él afirma: ¡obra humana, nada! ¡La ironía vence al miedo!

Con su canto y poesía que ironiza, los despoja de sus atributos. Yahvé es el único Dios, el Especial de Israel, creador, salvador, libertador, redentor, madre que alimenta y da la vida, compañero, esposo, padre y hermano. Al afirmar así la identidad de Yahvé, los exiliados confirman su propia identidad. Ironizando denuncia su falsedad: ellos legitiman el poder imperialista, dominador, opresor, excluyente: no son dios, sino ídolos, fetiches.

En el Deutero Isaías el “monoteísmo” esta enraizado en la espiritualidad fiel al Dios libertador que abomina la esclavitud y al mismo tiempo, se preocupa con la tierra. Surge nuevamente la pregunta profética por la falta de justicia mantenida por los imperios. Es el despertar de la memoria del surgimiento y de la relectura de la tradición libertadora de Yahvé entre los pobres.

El canto cambia de ritmo

El profeta, al mirar el escenario internacional, pone a Yahvé como pastor que conduce la historia y que confía el pastoreo a Ciro:

¿Quién lo ha mandado desde oriente y convoca la victoria a su paso, le entrega los pueblos, le somete los reyes? Su espada los tritura y su arco los dispersa como paja (41,2).

Cuando llegue la liberación, ¿a quién atribuirla? ¿A Yahvé o a Marduc? ¿Quién será el Dios del nuevo imperio? Para Ciro no parece que tenga dudas: *Marduc escribió en todos los países alrededor, en busca de un gobernador recto... y pronunció el nombre de Ciro... para que fuera el gobernador del mundo entero... Él le indicó el camino de Babilonia, caminando a su lado como verdadero amigo (Cilindro de Ciro).*

El Deutero Isaías no duda: es Yahvé que lleva a Ciro, aún si este no lo conoce (44,28; 45,1-7). Un extranjero es el ungido, es el pastor. Cuando se sueña en la liberación, no importa si al principio se llega con una forma medio imperialista. Lo que el profeta quiere transmitir es que la historia no está fuera de control, porque Yahvé la conduce y orienta.

Parece que hacia el final del ministerio de Isaías, su canto cambia de ritmo:

Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, que trae la buena nueva, que pregonera la victoria, que dice a Sión: ¡Ya reina tu Dios! (52,7)

Canto que invita a mirar los pies del mensajero, que viene rápido sobre los montes, no es más con paso militar sino con paso de danza, de siervo anunciando el *shalom*, el bienestar, la salvación. Son términos que no tienen nada de abstracto, sino que anuncian el fin del cautiverio, estar bien, liberación, shalom, vida en plenitud.

La utopía es la renovación de la alianza, no más según el modelo del palacio o del templo, sino en la visión utópica de la sociedad tribal (55,1-5).

El Tercer Isaías al leer o al continuar, dependiendo de la opción que hicimos, mantendrá esta línea de pensamiento, en la crítica al culto vacío (58); al dar continuidad a la misión del Siervo (cap. 61), haciendo el quinto canto del Siervo de Yahvé.

¿Quién es el Siervo? ¿Cuál es su misión?

En fidelidad al profeta-poeta-místico, que está detrás del Segundo Isaías, los invito a continuar en la escucha de la voz del *Siervo*.

Normalmente son presentados cuatro Canticos del Siervo de Yahvé. Actualmente esta tradición está siendo discutida como podemos ver en seguida:

- o 4 Cánticos: 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 53,1-12
- o 5 Cánticos: los mismos, pero agregando 42, 5-9
- o 7 Cánticos: 42,1-4; 49,1-6; 49,7; 49,8-13; 50,4-10; 53,1-12
- o A los 4 Cánticos se propone agregarle: 51,13; 51,4-6; 51,9-16; 61,1-4; 61,1-12; 63,7-14; 66,1-11.
- o Había una corriente que afirmaba que los Cánticos fueron escritos e insertados en una época posterior. Actualmente esta línea de pensamiento está superada.

La discusión permanece abierta en cuanto a la identidad del *Siervo*. Reflexionando a partir de los Hechos 8,34ss “de quien el profeta habla: ¿de si mismo o de otro?”. Percibimos que es una pregunta que ha resonado a través de los siglos. Actualmente tenemos cuatro teorías:

Personaje colectivo: el pueblo de Israel es el siervo de Yahvé (41,8; 44,1.2.21; 45,4; 49,3. Esta tesis se confronta con la constatación que a veces el Siervo y el pueblo se contraponen (49,5-6; 53,8). Algunos autores, manteniendo la interpretación colectiva reconocen que el Siervo puede ser un grupo profético, un “resto”.

Personaje individual: a veces el Siervo es presentado con rasgos de una persona individual, hasta queriendo reconocerlo en una figura histórica y los nombres que se proponen son muchos. Otros, manteniendo esta posición, se orientan para el propio Segundo Isaías o en un contemporáneo suyo de quien se perdió toda noticia.

Personaje mixto: ni la primera ni la segunda teoría son válidas, sino una mezcla de dos posiciones. Esta interpretación es muy superficial, para sostenerla se necesita quitar los cánticos de su contexto literario. Los cánticos son homogéneos en el contexto literario, pero no son heterogéneos entre ellos. Observamos que el Segundo Isaías no habla de *un Siervo*, sino de *varios siervos*: es Israel, sobre todo en (caps. 40-48), un grupo escogido (49,1.6.7-13; 52,13-53,12); el profeta (50,4-11); Ciro (42,1-9); Dios (43,23-24).

Personaje mesiánico: todos los que sostienen las posiciones anteriores no niegan que Jesús sea la plena realización de los poemas. Aquí nos referimos a los autores que los aplican exclusivamente a Jesús. Su posición se apoya en numerosas citas que encontramos en el Nuevo Testamento: Mt 12,18-21; 8,17; Lc 22,37; Hech 8,32ss; 1Pe 2,22. 24. Recordamos que el profeta Isaías es el más citado del Nuevo Testamento y las primeras comunidades recurrían a él para comprender el misterio de Jesús de Nazaret.

Cualquiera que sea la orientación que escojamos, no puede olvidar que la experiencia expresada en términos personales refleja la experiencia de sufrimiento, inseguridad, incertidumbre, dolor y esperanzas colectivas. Experiencia que efectivamente está enraizada en el momento histórico de los exiliados, sus tensiones, conflictos políticos, destierro, sueño...

Al inicio de su profecía el profeta presentaba a Ciro como potencial liberador, escogido por Yahvé (45,1.4; 44,28). Este lenguaje debía aparecer sospechoso y responsable de represalias a los oídos babilónicos, como también provocador de divisiones dentro del grupo de los exiliados. Levantamos la hipótesis que los cánticos

reflejen la experiencia de un personaje, identificado con el *Siervo*, denunciado por los suyos de tendencias filobabilónicas y por eso, hecho prisionero, encarcelado, con el riesgo de morir. Sobre todo, el cuarto cántico expresa esta experiencia histórica 52,13-53,12.

En su voz, no obstante, escuchamos algo más, un canto nuevo: un resto fiel.

... el Señor consuela a su pueblo y se compadece de los desamparados. Decía Sión: me ha abandonado el Señor, mi dueño me ha olvidado. ¿Puede una madre olvidarse de su criatura, dejar de querer al hijo de sus entrañas? Pero, aunque ella se olvide, yo no te olvidaré. Mira, en mis palmas te llevo tatuada... (49,13-21).

Los sótanos del cautiverio en Babilonia hicieron surgir estas palabras. La comunidad judía deportada había sufrido terriblemente durante el desastre de la destrucción de Jerusalén y en la masacre del pueblo. La experiencia del destierro había provocado desánimo, incredulidad, llevándolos a afirmar: *¡Dios nos abandonó, se olvidó de nosotros!* Este detalle, no era el pensamiento común. Entre ellos un grupo fiel comenzó a reflexionar a partir de su nueva situación.

Una nueva situación, pues los jefes de entonces, en tierra ajena, perdieron sus privilegios, obligados a trabajar para el poder extranjero. El esplendor babilónico, el culto a los dioses que legitimaban el poder parecían más poderosos, los ritos llenos de misterio fascinaban y la tentación era grande.

Un resto fiel despierta, va a buscar luz y fuerza en la memoria de los antepasados: Yahvé siempre se puso del lado de los excluidos y empobrecidos, dando vida.

La memoria reavivada se transforma en fuente de agua viva que brota vivificando y restaurando en los exiliados, animo y esperanza. Ellos leen la situación con los ojos de la fe: Dios liberador es también creador, Dios redentor, Dios crea y recrea a partir del caos. Los trazos de Dios guerrero vuelven a cobrar sentido en los rasgos de ternura y cariño de Dios – Madre que carga a su hijo, a su hija tatuada en su propio ser.

La tierra de exilio se torna tierra de misión

Miren a mi siervo, a quien sostengo; mi elegido, a quien prefiero. Sobre él he puesto mi Espíritu, para que promueva el derecho en las naciones. No gritará, no clamará, no voceará por las calles. No romperá la caña quebrada, no apagará la mecha vacilante. Promoverá fielmente el derecho, no vacilará ni se quebrará, hasta implantar el derecho en la tierra, y su ley que esperan las islas. (42,1-4).

Mientras unos se dispersan, otros sueñan en regresar, un resto vuelve a tomar el camino de la fidelidad a la alianza: ser pueblo de Dios que encuentra en la Ley la orientación de una vida solidaria, basada en la justicia y en el derecho (2,1-5). No vendrán más las naciones a él pidiendo consejo. Israel está hoy entre las islas, las naciones, para ser luz que juzga, que da calor y esperanza a todos los que claman por mejor vida (60,1-9).

El vientre que engendró no puede olvidarse del fruto de sus entrañas. El seno que con amor de misericordia dio a luz, va a acoger a quien reconoce su falta de amor y volverá a crearlo para una nueva misión.

Escúchenme, islas; presten atención, pueblos lejanos: Estaba yo en el vientre, y el Señor me llamó; en las entrañas maternas, y pronunció mi nombre...Y ahora habla el

Señor, que ya en el vientre me formó siervo suyo... te hago luz de las naciones, para que mi salvación alcance hasta el confin de la tierra. (49, 1-7).

La misión de Israel era ser luz para las islas, siendo pueblo de Dios. Al querer ser como las naciones, Israel traicionó su misión, perdió su identidad por causa de la infidelidad. Reducido a nada, disperso entre las naciones, sin identidad, en los sótanos de Babilonia, un grupo, semilla de Israel, se ve a sí mismo con una nueva identidad: la de siervo y sierva. Descubre que fue reintegrado en su misión de ser luz, ser juicio, ser salvación para las naciones (61,1-3.8-11).

Ser testigos: el nuevo rostro de la misión

Olvidarse de Yahvé fue el inicio de la ruina. Israel necesita tomar el camino que abandonó, recorrer el camino de siervo-sierva, discípulo-discípula.

Mi Señor me ha dado una lengua de discípulo, para saber decir al abatido una palabra de aliento... El Señor me abrió el oído: yo no me resistí ni me eché atrás... El Señor me ayuda... Tengo cerca a mi defensor, ¿Quién de ustedes respeta al Señor y obedece a su siervo? (50,4-10).

Las palabras del profeta se vuelven para el resto fiel, ánimo, luz, fuerza, identidad y misión. *Escúchenme, los que van tras la justicia, los que buscan al Señor: Miren la roca de la que fueron tallados, la cantera de donde los extrajeron; miren a Abrahán, su padre; a Sara, que los dio a luz. (51, 1-2).*

La elección no es más un privilegio, seguridad o garantía de una búsqueda triunfalista de poder y dominio sobre los otros pueblos. La elección retoma la

dimensión de la alianza a ser vivida en la fidelidad. La elección vuelve a ser compromiso con el derecho y la justicia (Gn 18,19). La elección es de nuevo un llamado a vivir y ser testigo de una sociedad solidaria, donde la vida sea el centro, una sociedad de hermanos y hermanas sin exclusión.

Jesús, asumiendo el título de Siervo sufriente vive la misión en solidaridad con los últimos: ... *nuestros sufrimientos que él lleva sobre sí, nuestros dolores que él cargaba... por sus heridas fuimos curados... mi Siervo justificará a muchos* (52,13-53,12).

La comunidad cristiana, discípula de Jesús, recibe de él su identidad de ser sierva, recibe la misión de ser luz para los pueblos, recibe la herencia de ser vida para generar vida.

Las comunidades cristianas serán eso cuando se acojan como hermanas, renunciando cada una a sus dogmas y privilegios reconociendo su misión de siervas. La misión de unir su voz a la voz de los que creen en Jesús de Nazaret, despojarse de su ropa y vestirse del compromiso de ser testigo solidario eliminando las exclusiones y haciéndose generadora de vida.

PREGUNTAS PARA REFLEXIONAR

Me hice compañera del Profeta que identificamos como Segundo Isaías, y al llegar hasta aquí, ustedes aceptaron caminar con nosotros, por eso los invito a reflexionar:

1. *Hacer visible a quien la historia ha hecho invisible. Dar voz a quien la historia calla: identificar los rostros de los (in)visibles en los contextos de misión.*

2. *La “tierra de exilio” se vuelve “tierra de misión”: ¿qué reflexión provoca ese enunciado? ¿Qué actitudes y prácticas podrían darse sentido a la misión, a nuestro carisma misionero?*
3. *¿Cuándo y cómo el Dios vivo se puede volver un ídolo?*
4. *¿Puede haber un monoteísmo plural?*

Tea Frigerio – mmx

Bibliografía

SCHOKEL L.Alonso, SICRE DIAZ J.L. – Profetas – Borla – Città di Castello 1984

CROATTO Severino – Isaias – A palavra profética e sua releitura hermenêutica Vol. II 40-55 – A Libertação é possível – Comentário Bíblico AT – Ed. Vozes, Petrópolis – Sinodal, São Leopoldo, 1998

MESTERS, Carlos – A missão do povo que sofre – Tu és meu servo! Petrópolis, Vozes 1994
Estudos Bíblicos n. 89 – Petrópolis, Vozes 2006



**MISION ES COMPARTIR LA TERNURA
RECONCILIADORA DE DIOS**

MISION ES COMPARTIR LA TERNURA RECONCILIADORA DE DIOS

San Junípero Serra misionero incansable

Elisa Silva Sánchez (mmx)

INTRODUCCIÓN

A través de la vida de un incansable misionero, san Junípero Serra, canonizado hace dos años, y que dejó una huella en la historia de la evangelización en México y Estados Unidos, hemos querido rescatar esta figura, (aún si lleva consigo algunos malentendidos y anacronismos), recorriendo un poco su itinerario misionero en las tierras de Querétaro y California. Queremos hacer un tentativo de reflexión sobre los retos pastorales y misioneros, que esos mismos lugares, donde Él evangelizó, nos llaman a actuar urgentemente, a través del clamor de tantos hermanos/as migrantes que sufren por el paso por estas tierras. De manera especial nos damos cuenta que el recorrido misionero que san Junípero hizo hace dos siglos y medio, es el mismo recorrido que hoy, miles de mexicanos y centroamericanos, realizan cada día.

ABSTRACT: *Rescuing the life of St. Junipero Serra (1713-1784), an indefatigable missionary who has made a mark in the history of evangelization in Mexico and the United States, we want to follow his itinerary in the lands of Queretaro (Mexico) and California, even if this involves some ambivalence and contradictions. We want to make an attempt to reflect on pastoral and missionary challenges in the same places that he evangelized, which call us to act urgently, through the cry of so many migrants who suffer in the passage through these lands. In a special way, we realize that the missionary road that Saint Junipero did two and a half centuries ago is the same route that today, thousands of Mexicans and Central Americans, do every day.*

Ante esta realidad nos preguntamos hoy: ¿Cuántos Misioneros como san Junípero encuentran nuestros hermanos migrantes por este camino que lleva hacia el Norte? O como decimos en México *hacia el otro lado*. Cómo estamos dando respuesta a nivel de Iglesia o de Congregación a esta crisis humanitaria que vive hoy nuestro país y tantos otros países de América Latina. Nos quedan tantas cuestiones abiertas y tanta impotencia ante este drama. Sin embargo, vemos que la figura de este gran misionero sigue siendo un modelo actual para tantos discípulos y misioneros de Jesús que luchan por los derechos y la dignidad de los más pobres de la tierra.

*Junípero buscó defender la dignidad
de la comunidad nativa,
protegiéndola de cuantos la habían abusado.
Abusos que hoy nos siguen provocando desagrado,
especialmente, por el dolor que causan
en la vida de tantos.*

*Tuvo un lema que inspiró sus pasos
y plasmó su vida: supo decir,
pero especialmente supo vivir
diciendo: «siempre adelante».*

*Esta fue la forma que Junípero encontró
para vivir la alegría del Evangelio,
para que no se le anesthesiara el corazón.
Fue siempre adelante, porque el Señor espera;
siempre adelante, porque el hermano espera;
siempre adelante, por todo lo que aún
le quedaba por vivir.*

*Que, como él ayer, hoy nosotros podamos decir:
«siempre adelante».*

(Homilía del papa Francisco, en Washington D.C., 23 sep. 2015)

I. UNA HISTORIA OLVIDADA

San Junípero Serra fue un misionero movido por dos amores, el amor al Evangelio y el amor a los habitantes de nuestras tierras mexicanas.

Esta historia misionera, es poco conocida, aún en nuestras escuelas y en la historia de nuestra nación. Es una misión escrita en el corazón de aquellos que no escriben la historia oficial, pero, que la dejan plasmada en el corazón de sus hijos por generaciones. Generaciones que han recibido una fe a través de estos primeros misioneros audaces, una fe vivida y enseñada a sus hijos. Un legado espiritual y evangélico digno de proclamar.

Por siglos se conoció en Europa una aventura americana que se resumía la vida de los migrantes europeos: españoles, portugueses, ingleses, irlandeses, ya fueran católicos o protestante, sin embargo, existe una historia misionera católica poco conocida que comienza en España, llega a México, (la nueva España) y prosigue la ruta del pacífico hacia la baja y la alta California, realizada a través de la fundación de diferentes misiones y la evangelización, sobretodo, de comunidades indígenas. Fray Junípero Serra, un misionero cuya labor y devoción lo llevó a trabajar en la Sierra Gorda del Estado de Querétaro y en el Altiplano de la Alta California, en la que vivió una parte importante de esta historia.

Con una multitudinaria participación de fieles, el papa Francisco canonizó el 23 de septiembre del 2015, en el Santuario Nacional de la Inmaculada Concepción de Washington, al franciscano español, que se considera como el primer santo hispano, en la nación estadounidense en la que dentro de pocos años, la mitad de la población será de origen hispano.

“Con su vida y obra nos ha ayudado a entender por qué quiso compartir con nosotros un pedazo de cielo a través de sus esfuerzos de evangelización”, indicó Monseñor Francis J. Weber, titular del Apostolado Histórico del Centro de Archivos en la Misión de San Fernando para la Arquidiócesis de Los Ángeles.

En un encuentro del papa Francisco con el Pontificio Colegio Norteamericano, el día 2 de mayo del 2015, destacaba tres rasgos fundamentales de la espiritualidad de nuestro santo franciscano:

1. *Su ardor misionero* que le llevó a dejarlo todo por Jesús, para adorarlo, para seguirlo, para encontrarlo en el rostro de los pobres, para anunciarlo a aquellos que no han conocido a Cristo, y por esto, no se sienten abrazados por su misericordia

2. *Su devoción a María bajo la advocación de Nuestra Señora de Guadalupe*, presente en cada una de las 21 misiones por él fundadas en la costa californiana, y que constituye en la actualidad la raíz común del continente americano, “Sabemos que antes de regresar a California quiso ir a consagrar su vida a Nuestra Señora de Guadalupe, y a pedirle, para la misión que estaba por iniciar, la gracia de abrir el corazón de los colonizadores y de los indígenas”.

3. *Su testimonio de santidad*, que en su vida fue consolidando cada vez más su propia pertenencia a Cristo y a su Iglesia.

II. LA URGENCIA DEL EVANGELIO

“Siempre adelante”

FUNDACIÓN DE LAS MISIONES EN QUERÉTARO

Junipero era un gran hombre, con una ideología distinta a la de muchos habitantes de la Nueva España,

pues trataba a los nativos novohispanos como hermanos, acercándolos así a Dios y a su adoración, además de que aprendió las lenguas locales y jamás usó la fuerza como medio. Llegó al Puerto de Veracruz, caminó hasta la Ciudad de México por 99 días sin escala, lo que le provocó heridas graves en su pierna izquierda, que lo afectaría hasta el final de sus días.

Permaneció en Ciudad de México unos meses. Después de un tiempo, se ofreció para ir como misionero a la Sierra Gorda de Querétaro, para trabajar en las misiones franciscanas y fundar otras más.

Durante los años que se hizo cargo de estas misiones, este bajito e incansable franciscano recorrió 4500 kilómetros, *casi siempre a pie, siempre cojo*, siempre en el nombre de Dios, que había venido a salvar a todos los hombres, sin excepción. Andando también, con su amigo y compañero el padre Francisco Palou, llegaron a la Sierra Gorda, donde vivían los indios Pames. Era una zona cálida e insalubre, en donde permaneció nueve años.

Hay que tener presente que los misioneros, como san Junípero Serra, san Francisco Xavier, san Guido María Conforti, Eusebio Francisco Kino, fray Bartolomé de las Casas, etc., tenían una conciencia profunda y aguda del tesoro que era para ellos y para el mundo, el Evangelio. Por lo tanto, ellos veían la urgencia para que Jesús y su Evangelio, pudiera ser conocido, acogido, amado y vivido. No hay duda que para ellos la misión era algo de vida o muerte. Las misiones que fundó san Junípero, con este espíritu misionero, en el Estado de Querétaro fueron:

Jalpan de Serra (la defensa de la fe). La Misión de Santiago de Jalpan, dedicada al apóstol Santiago,

fue construida entre los años de 1751 y 1758 por fray Junípero Serra. Fue la primera de las cinco misiones en construirse en esa zona y su principal propósito fue, al igual que el de el resto de las misiones el de fortalecer la fe cristiana.

Concá (la victoria de la fe). La misión de San Miguel Concá, dedicado a san Miguel Arcángel, se atribuye a fray Antonio de Murguía. Su construcción comenzó en el año de 1754, tres años más tarde que la misión de Jalpan, sin embargo fue la primera en ser concluida. Este templo es el más pequeño de los cinco construidos en la Sierra Gorda, pero probablemente sea el más mezclado pues su ornamentación de grandes flores y follajes, y lo tosco de sus esculturas, muestra claramente la mano del artista pamé en su estructura.

Tilaco (la fe ingenua). La Misión de San Francisco del Valle de Tilaco, dedicada a san Francisco de Asís, fue construida entre los años de 1754 y 1762, la construcción estuvo al mando de fray Juan Crespi.

Tancoyol (la misericordia) Atribuida a fray Juan Ramos de Lora y dedicada a Nuestra Señora de la Luz, esta Misión fue construida entre los años 1761 y 1767. La presencia indígena se encuentra en las columnas interiores, donde se encuentra un jaguar y personajes de rasgos olmecas.

Landa (La Ciudad de Dios) El templo de Santa María del Agua de Landa, dedicado a la Purísima Concepción, es quizá el más bello y con más hermoso ornamento de los cinco de la Sierra Gorda. Fue construido entre los años de 1761 y 1764, principalmente por Fray Miguel de la Campa.

De esta forma, en Landa, queda representada la ciudad de Dios reunida en torno a la Virgen para defender a la Iglesia. La realización de la misión de Landa y el fin de su construcción marca el final de la conquista espiritual de la Sierra Gorda.

Con esto, las misiones dieron nueva vida a una amplia región que había permanecido prácticamente aislada por muchos años. Las misiones, construidas en puntos estratégicos de la Sierra, dejan ver el sentimiento generoso de sus constructores, indígenas pamés y los frailes franciscanos. En las fachadas de los templos, también se observa que el trabajo fue pacífico y voluntario, razón por la cual las estructuras son tan hermosas.

ALTA CALIFORNIA MISIÓN Y COLONIZACIÓN

En la segunda mitad del S.XVIII, la corona española, planteó como uno de sus objetivos principales en el continente americano, la colonización de los territorios de la Alta California. Para iniciar la ocupación de estos territorios, partió una doble expedición, a la vez terrestre y marítima, al mando de Gaspar de Portolá, en 1769. El punto de partida fue la península de la Baja California donde los Jesuitas, ya expulsados del Reino por decreto del Rey, habían consolidado varias misiones a mediados del siglo XVII, sobre todo en la Baja California.

La dirección de la labor misionera comenzada en la Alta California, en 1769, fue encomendada a fray Junípero Serra, quien había exitosamente desarrollado las misiones de la Sierra Gorda queretana como vimos antes.

Los indígenas de la Alta California se encontraban separados en diferentes pueblos, hablando distintas lenguas, además, de no estar siempre asentados en las mismas áreas, es decir, eran semi-nómadas. Al contra-

rio que los aztecas, mayas, olmecas y demás culturas prehispánicas mesoamericanas, no habían desarrollado una civilización, por lo cual constituían sociedades muy primitivas.

“La empresa colonizadora y evangelizadora de España en la Alta California comenzó, en el verano de 1769, con la llegada a la actual ciudad de San Diego, de la expedición de Portolá. A esta expedición se les unió fray Junípero Serra, quien el 16 de julio de aquel año, fundaba la primera de las misiones franciscanas en el actual Estado de California, la misión de *San Diego de Alcalá*. El 3 de junio de 1770, Gaspar de Portolá tomaba posesión del puerto de Monterrey en nombre del rey Carlos III. El mismo día, Serra fundaba la *misión de San Carlos Borromeo*. San Carlos se convirtió en el centro principal desde donde el padre Serra dirigió, hasta su muerte en 1784, las misiones californianas.”¹

En 1773 ya había cinco misiones asistidas por diecinueve franciscanos y casi quinientos bautizados. “Ese año fray Junípero tuvo que trasladarse a la ciudad de México para reunirse con el virrey Bucareli y tratar de resolver por medio del diálogo los problemas que habían surgido entre los misioneros y los representantes del Rey en California. Serra consiguió en México algo muy importante para la labor de los frailes: que el gobierno, el control y la educación de los bautizados perteneciera exclusivamente al clero secular.” A Serra se le reconoce, por haber obtenido una *Declaración de derechos de los pueblos indígenas*, en donde se manifiesta en contra

¹ Cfr. FLORES MEZA Luis Antonio, «El Trabajo de Fray Junipero Serra en las misiones de la Sierra Gorda de Querétaro y las del Alta Californiana entre los años 1750 y 1784». 6 de septiembre 2016. En Grado Cero prensa (un espacio para la difusión de las ciencias sociales y la filosofía).

de la explotación colonial y la violencia. Documentos que evidencian este logro se encuentran en la Misión de Santa Bárbara. Incluso los historiadores críticos admiten que él y sus compañeros misioneros «fueron protectores y defensores de los indígenas ante la explotación colonial y la violencia»

En el extremo norte de la península, donde se encuentra actualmente la ciudad de San Francisco, se construyó un presidio en septiembre del año 1776, justo a los pies del actual puente del Golden Gate. Cerca de la fortificación, en el centro de la citada península, se fundaba la *misión de San Francisco de Asís*. En 1793 se concluyó definitivamente la construcción de la misión.

Por otro lado, la ciudad que actualmente tiene la población más grande de California, Los Ángeles, nació como un pueblo de colonos, el 4 de septiembre de 1781, a unos quince kilómetros de la *misión de San Gabriel*.

Siguiendo su lema, “siempre adelante, nunca retroceder”, Junípero Serra dirigió la fundación de nueve misiones, entre 1769 y 1782: *San Carlos, San Antonio, Santa Clara, San Diego, San Gabriel, San Luis Obispo, San Francisco de Asís, San Buenaventura y San Juan Capistrano*. Los indios llamaban al padre Serra cariñosamente el Viejo, pues llegó a California con 56 años de edad. Cuando el “Bendito Padre”, como también se le conoció, murió en la misión de San Carlos, el 28 de agosto de 1784, alrededor de seiscientos nativos cristianos acudieron a su funeral. Considerándolo como santo y fueron muchos los que se llevaron trozos de su hábito.

UNA ACCIÓN MISIONERA COLONIZADORA

Esta acción misionera no estuvo exenta de barbaries. Así lo ha reconocido la Iglesia pidiendo perdón

por la crueldad y los abusos de los líderes coloniales e incluso de algunos misioneros, reconociendo que este proyecto colonial perturbó y en algunos casos destruyó formas de vida tradicionales.²

En el caso de Junípero Serra encontramos muchos malentendidos y anacronismos. Se Lee ha reprochado a Junípero Serra de haber permitido que se hayan infligido castigos corporales a los indígenas que no respetaban la ley. Hoy podemos considerar que este comportamiento no es muy evangélico, pero en aquella época la sociedad aceptaba los castigos corporales en cualquier parte del mundo, México, Europa, Estados Unidos etc. Los mismos religiosos se infligían una disciplina para expiar sus pecados.

No podemos tampoco olvidar que después de 1833, los misioneros fueron expulsados, y de allí en adelante los indios vivieron una verdadera tragedia. Muchos pueblos indígenas fueron casi extinguidos a causa de epidemias, enfermedades transmisibles, por defender sus tierras, etc.

Durante el proceso de canonización de Junípero Serra, un grupo de indígenas se opusieron por las barbaries que sufrieron sus antepasados. No olvidemos que fray Junípero Serra fue también un instrumento de la colonización española. Si por un lado los franciscanos obligaron a bautizarse a los indígenas a quienes consideraban paganos, por otro lado, los religiosos también levantaron la voz contra los abusos de los soldados españoles y apreciaban el valor de las culturas nativas.³

² BERNARDO PÉREZ ANDREO, Escritos de Fray Junípero Serra. Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM, Ed. Espigas, Murcia 2015

³ JAIME GONZALEZ, BBC Mundo, Los Ángeles, 22 de septiembre 2015

III. LA OPCION FUNDAMENTAL POR LOS POBRES

“Ellos me han robado el corazón”

LOS POBRES DE AYER

De los nativos, san Junípero una vez dijo: *“Ellos me han robado el corazón”*. Su labor de evangelización siempre se desarrolló entre los más pobres, como las comunidades de la Sierra Gorda de Querétaro, donde trabajó 9 años, destacando por sus dotes de predicador, su inteligencia y ternura. Su ejemplo puede ser hoy motivo de renovados esfuerzos e iniciativas por la educación, la justicia y la paz en estas regiones.

El testimonio de amor, servicio, educación y pobreza del nuevo santo es una referencia obligada que debe motivar a mexicanos y a estadounidenses a ver más por la promoción y atención de los más pobres. La canonización de fray Junípero Serra es un evento que impacta la conciencia, la historia y la identidad de ambas naciones a partir del testimonio cristiano, y es una invitación a que caminemos con fe y alegría para encontrar, ayudar y consolar a quienes sufren.⁴

Fray Junípero comprendió que su vocación era la de ser un misionero que se debía a los pueblos que no conocen a Cristo. Trataba de atraer a sus oyentes, aprendiendo a hablar con ellos en su propio lenguaje. “Su intuición es que Dios habita en los nativos, en sus labios y en sus corazones”. Convencido de esa apertura que tenían a los valores religiosos, es lo que hizo que priorizara más su dedicación apostólica hacia ellos, como él dirá: “Hay competente número de cristianos que alaban a Dios, cuyo

⁴ IBÁÑEZ Oscar Fidencio, 2015 www.yoinfluyo.com/columnistas/oscar.../12812-el-caminar-de-fray-junipero-serra Septiembre 2015.

Santo Nombre es en la boca de los mismos gentiles más frecuente que en la de muchos cristianos”.⁵

Fray Junípero conocía los escritos y la experiencia del misionero dominico, *Bartolomé de las Casas*, en América Central. Al igual que de las Casas, san Junípero fue audaz y elocuente en la lucha contra las autoridades civiles para defender la humanidad y los derechos de los pueblos indígenas. En ese sentido, su Memorando de 1773, o Representación al virrey colonial de la Ciudad de México, es probablemente la primera «*declaración de derechos humanos*», publicada en Norteamérica, donde proponía «*recomendaciones prácticas detalladas para mejorar el bienestar espiritual y material de los pueblos indígenas de California*».

«*La canonización del padre Serra será una señal importante en esta nueva era de la globalización y del encuentro cultural*». Los misioneros de esa primera generación eran creativos, y fueron los primeros aprendices de las culturas y de los pueblos indígenas que servían. Ellos aprendieron sus idiomas, costumbres y creencias y sembraron las semillas del Evangelio para «crear una rica civilización cristiana, expresada en poemas y obras de teatro, en pinturas y esculturas, en canciones, oraciones, devociones, en la arquitectura e incluso en leyes y políticas».⁶

LOS POBRES DE HOY

La obra de san Junípero nos permite volver sobre uno de los acontecimientos de inculturación del Evan-

⁵ <http://espiritualidadfranciscana.org/2017/08/el-infatigable-misionero-de-la-california-fray-junipero-serra/>

⁶ Cf. FLORES MEZA Luis Antonio, «El Trabajo de Fray Junipero Serra en las misiones de la Sierra Gorda de Querétaro y las del Alta Californiana entre los años 1750 y 1784». 6 de septiembre 2016. En Grado cero prensa (un espacio para la difusión de las ciencias sociales y la filosofía)

gelio que mejor pueden mostrar el camino de la verdad de una fe que se hace carne en la historia de los hombres y que se propone y expone con la propia vida. Como fray Bartolomé de las Casas, fray Junípero Serra fue *llevado por dos amores, el amor al Evangelio y el amor a los habitantes de aquellas tierras*. Esos dos amores los desgarraron.

Pensando en esta obra evangelizadora, el Documento de Aparecida nos recuerda una situación que sigue siendo un reto para nosotros misioneros de hoy: *“Los discípulos, quienes por esencia somos misioneros en virtud del Bautismo y la Confirmación, nos formamos con un corazón universal, abierto a todas las culturas y a todas las verdades, cultivando nuestra capacidad de contacto humano y de diálogo. Estamos dispuestos con la valentía que nos da el Espíritu, a anunciar a Cristo donde no es aceptado, con nuestra vida, con nuestra acción, con nuestra profesión de fe y con su Palabra. Los emigrantes son igualmente discípulos y misioneros y están llamados a ser una nueva semilla de evangelización, a ejemplo de tantos emigrantes y misioneros, que trajeron la fe cristiana a nuestra América”*.⁷

El continente Americano vive actualmente uno de los dramas mundiales, una tragedia humana que forma parte de un fenómeno global, el desplazamiento de miles de personas, hombres, mujeres y niños que salen de sus países, por tantas causas. Esta problemática migratoria ha llegado a ser declarada como “crisis humanitaria”, cuyo origen es el no reconocer al otro como mi prójimo, el no respetar sus derechos humanos y el no reconocer su dignidad como ser humano y como hijo de Dios. El escenario internacional de hoy en día nos muestra que

⁷ Documento de Aparecida n. 377

las políticas migratorias de varios países experimentan una crisis xenófoba, que promueve el cierre de fronteras. *«La realidad de las migraciones no se ha de ver nunca solo como un problema, sino también y sobre todo, como un gran recurso para el camino de la humanidad»*. Papa Benedicto XVI.⁸

Esta situación analizándola análogamente no es muy diferente a aquella que vivió san Junípero en sus misiones, en un tiempo donde la colonización de los países europeos imponía sus leyes sin importar los derechos y la dignidad de la gente. Entrando en la historia de este gran Santo: ¿No recorrió él, una de las rutas migratoria actuales, por donde pasa la *Bestia*? ¿No es la misma ruta del tren transpacífico que lleva a bordo miles de migrantes cada año, hacia la frontera de Estados Unidos, llenos de sueños por alcanzar una vida mejor? Si, exactamente, es la misma ruta. Y nos preguntamos: ¿Cuántos misioneros se encuentran hoy en la ruta que antiguamente trazó san Junípero Serra? ¿Quiénes son hoy y donde están los misioneros que viven el espíritu del Buen Samaritano y se solidarizan con estos hombres, mujeres y niños que caen en manos de traficantes, policías, asaltantes que los golpean, los despojan de lo poco que llevan hasta llegar muchas veces a privarlos de su vida? ¿Somos misioneros en salida, que como el Buen Samaritano, como san Junípero salen por el camino de estos hermanos que sufren, que viven en el destierro, para dar respuesta a su pobreza y a sus sufrimientos? ¿Quién se juega hoy su vida como san Junípero, para que se respete la dignidad y los derechos humanos de cada uno de ellos?

⁸ Papa Benedicto XVI; Alocución, Angelus, 14 de enero de 2007

Ante esta realidad Jesús sigue cuestionándonos a nosotros sus misioneros de hoy que queremos realizar una opción por lo pobres pero por miedo, cobardía, falta de tiempo, falta de audacia o de ardor misionero seguimos haciendo discernimientos sin fin para seguir preguntándonos ¿Quién es mi prójimo?

También el papa Francisco en diferentes ocasiones nos recuerda esta opción fundamental por el pobre y por el que sufre: *“Basta recorrer las Escrituras para descubrir cómo el Padre bueno quiere escuchar el clamor de los pobres: «He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he escuchado su clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos. He bajado para librarlo [...] Ahora, pues, ve, yo te envío...” (Ex 3,7-8.10), y se muestra solícito con sus necesidades: «Entonces los israelitas clamaron al Señor y Él les suscitó un libertador» (Jc 3,15). Hacer oídos sordos a ese clamor, cuando nosotros somos los instrumentos de Dios para escuchar al pobre, nos sitúa fuera de la voluntad del Padre y de su proyecto, porque ese pobre «clamaría al Señor contra ti y tú te cargarías con un pecado» (Dt 15,9). Y la falta de solidaridad en sus necesidades afecta directamente a nuestra relación con Dios: «Si te maldice lleno de amargura, su Creador escuchará su imprecación» (Si 4,6).”*⁹

En ocasión de la visita del papa Francisco a Rio de Janeiro para la Jornada Mundial de los Jóvenes (JMJ), Leonardo Boff escribe: «Con un proyecto de Iglesia pobre, humilde, despojada de atributos de poder, que dialoga con el pueblo, el Papa se inscribe en la herencia de la teología de la liberación nacida de la escucha del grito de los oprimidos».¹⁰

⁹ Evangelii Gaudium n. 187

¹⁰ L.Boff, « pape Francois s’inscrit dans l’héritage de la Théologie de la libération », dans Le Monde 25.7.2013.

Reacción análoga por parte de Marcelo Barros monje benedictino teólogo y biblista: «Es posible ver en las palabras y en los gestos del papa Francisco signos de aprobación de la teología de la liberación [...]. Lo que es importante es ver que él es sensible y atento a los problemas que esta teología señala y denuncia en el mundo entero».¹¹

El Papa en la encíclica *Laudato Sii* nos dice: «*Quisiera advertir que no suele haber conciencia clara de los problemas que afecta particularmente a los excluidos. Ellos son la mayor parte del planeta, miles de millones de personas. Hoy están presentes en los debates políticos y económicos internacionales, pero frecuentemente parece que sus problemas se plantean como un apéndice, como una cuestión que se añade casi por obligación o de manera periférica, si es que no se les considera un mero daño colateral [...] pero hoy no podemos dejar de reconocer que un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres*».¹²

Esta sensibilidad hacia el pobre y el migrante la encontramos en las orientaciones pastorales que nos deja el *Pontificio Consejo para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes*: «*A lo largo de toda la historia, la Iglesia ha estado cerca de los pueblos en movimiento de muy distintas formas. Por medio de diversos proyectos y servicios se les ofreció asistencia directa proporcionándoles alojamiento, alimentación, atención médica y programas de reconcilia-*

¹¹ M. Barros, « le Temps de l'Évangile : le pape et la théologie de la libération », dans *Culture et foi*, décembre 2013

¹² *Laudato sii* n. 49

*ción, así como diferentes formas de defensa. Mediante estas intervenciones el objetivo de la Iglesia es ofrecer a los refugiados, a los desplazados internos y a las víctimas de la trata, una oportunidad para recuperar su dignidad humana trabajando de forma productiva y asumiendo los derechos y los deberes del país que los recibe, y sin olvidar nunca alimentar su vida espiritual».*¹³

INICIATIVAS DE APOYO DE LA IGLESIA MEXICANA AL SERVICIO DE LOS MIGRANTES

Actualmente estamos siendo testigos de la mayor crisis migratoria a nivel mundial, los factores económicos, la inestabilidad social y política han influido en las tendencias mundiales. Hoy en día son más de 40 millones de desplazados, mientras que el número de refugiados y solicitantes de asilo ha superado los 24 millones. Las causas: pobreza, guerrillas, tráfico de personas, persecución, guerra,... En el 2015 el 48% de migrantes en el mundo eran mujeres.

México es un país de migrantes: de origen, tránsito, destino y, cada vez más, de retorno de migración internacional. Actualmente es la segunda nación con más migrantes en el mundo.

61 millones de migrantes residen en Estados Unidos, 45.3 millones son legales y 15.7 millones son ilegales. Estos cientos de miles transitan cada año a través de México con el objeto de llegar a Estados Unidos, en su trayecto los migrantes centroamericanos o mexicanos corren diferentes riesgos: la falta de agua por el intenso

¹³ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PASTORAL DE LOS EMI-GRANTES E ITINERANTES, «Acoger a Cristo en los refugiados y en los desplazados forzosos» Orientaciones pastorales, p. 5, junio 2013

calor, extorsión por parte de traficantes o autoridades, asaltos y robos, asfixia en un vehículo de transporte, falta de alimento, caídas del tren (la bestia), atropellamiento o accidente, cansancio, fatiga, enfermedad o pérdida del camino, entre otros. En este trayecto con frecuencia han sido víctimas de: discriminación, xenofobia, negación de servicios y recursos judiciales, abuso de autoridad.

Ante esta situación la Iglesia de México pretende ofrecer una ayuda concreta y un acompañamiento más cercano a través de: centros de atención, albergues, comedores, caritas parroquiales. Se han dividido los esfuerzos en tres zonas: la región Norte de México con 31 centros de atención, la región Centro con 11 centros y la región Sur con 24 centros.

A través de esta red de casas de migrantes, coordinadas por congregaciones de la vida consagrada y de caridad católica en Estados Unidos, la iglesia ofrece un servicio pastoral a los migrantes; así mismo, se mantiene una presencia constante en los campos de detención, desde la frontera sur hasta la frontera norte, como también en el territorio de Estados Unidos.

Estas casas han sido capaces de establecer redes a través de las cuales comparten información, capacitación y se brindan apoyo mutuo en favor del migrante. Por otro lado, hay un trabajo incluyente y exhaustivo que traspasa fronteras al converger con organizaciones católicas, universidades y organismos internacionales en Estados Unidos y Canadá.¹⁴

¹⁴ Cifras del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los refugiados (ACNUR) y de las Encuestas de Migración en las Fronteras Norte y Sur (EMIF Norte y EMIF sur)

Las personas que colaboran en estas casas son en su mayoría voluntarios, que se apoyan de la comunidad parroquial o fieles que ofrecen su tiempo y servicio.

Sería un signo profético que más misioneros y voluntarios se involucraran para asistir a esta población de hermanos que están tan abandonados y que además son tan discriminados. Ya que las personas que están en este servicio son insuficientes, pues muchas veces los albergues llegan a estar llenos con más de 300 personas por día.

La Iglesia hace un llamado a toda la comunidad católica, a los estudiantes, a los trabajadores y a los empresarios a promover acciones concretas en beneficio de todas estas personas que sufren.¹⁵

IV. HORIZONTE DE LA MISION HOY

“El ser humano: lugar del encuentro con Dios”

¿PORQUE SAN JUNÍPERO SERRA

ES UN MODELO DE MISIONERO PARA NUESTRO TIEMPO?

Poco después de la muerte de san Junípero Serra, el guardián del Colegio de San Fernando escribía al Provincial de los Franciscanos en Mallorca: «Murió como un justo, en tales circunstancias que todos los que estaban presentes derramaban tiernas lágrimas y pensaban que su bendita alma subió inmediatamente al Cielo a recibir la recompensa de su intensa e ininterrumpida labor de 34 años, sostenido por nuestro amado Jesús, al que siempre tenía en su mente, sufriendo aquellos inexplicables tormentos por nuestra redención. Fue tan

¹⁵ Cfr. MIRANDA GUARDIOLA Alfonso Gerardo, Secretario General de la CEM y Obispo Auxiliar de Monterrey, en «Revista Ad Gentes», OMPE México, N. 588 Mayo-Junio 2017, p. 39

grande la caridad que manifestaba, que causaba admiración no solo en la gente ordinaria, sino también en personas de alta posición, proclamando todos que ese hombre era un santo y sus obras las de un apóstol».¹⁶

San Junípero es y seguirá siendo para todo cristiano un modelo de misionero. Cuando salió camino a la Alta California, tenía casi 60 años. Es verdaderamente un ejemplo que nos muestra que la Misión está al alcance de todos, también de los más ricos en edad. El papa Francisco a través de la canonización de san Junípero quiere donar nuevamente el gusto por la misión a todos los cristiano sin importar la edad. Porque la Misión no es solo de los jóvenes, ¡Es de todos!

San Junípero quedará en la historia de nuestros países como un ejemplo que el Papa quiere donar a las comunidades hispanas, a una América donde los “Latinos” están siempre más presentes y donde este Santo se presenta como uno de nosotros, que habla la misma lengua y que proviene de un ambiente hispano que se mezcló en nuestras tierras, para dejar su sangre en nuestro suelo. Un verdadero ejemplo de inculturación del Evangelio. Un ejemplo misionero no solo de ayer sino también de hoy y de siempre.

Un misionero que sigue cuestionando al mundo actual a través del corazón del discípulo y misionero comprometido, que quiere vivir el Evangelio, defendiendo los derechos y la dignidad de cada persona, simple y sencillamente porque cada ser humano lleva en su interior el sello indeleble del ser hijo/a de Dios. ¿Cuánto vale el ser humano como tal, independientemente de

¹⁶ Cfr. S. VICEDO, ofm. «Beato junípero Serra apóstol de Sierra Gorda y California 1713-1784» en Santoral Franciscano

la raza, condición sociocultural o económica? Sabemos muy bien que las cosas se valoran por el precio que se paga por cada una de ellas. En este sentido el ser humano ha sido redimido (comprado) por Jesucristo mismo: Él ha pagado con su sangre para poder ser su único dueño, para que nadie lo manipule o lo pisoteé.

Este hecho nos dice que el ser humano es algo precioso y de un valor incalculable para Dios; de lo contrario, no tendría sentido su encarnación, su pasión y su resurrección. Podríamos decir que el ser humano vale la sangre de Cristo; este es su verdadero valor, esta es su dignidad. Esto es lo que nos hace ver la dignidad humana como el bien más precioso que la persona puede poseer. El ser humano no vale por lo que tiene sino por lo que es.

El misterio de la encarnación nos hace tomar conciencia de que el ser humano es la medida de las cosas porque Dios se hizo ser humano, y precisamente por esto, el ser humano es ese lugar de encuentro con Dios. Es por esta razón que cuando un ser humano, donde quiera que sea, no puede vivir con dignidad, para nosotros cristianos no es solamente un problema socio-económico-político, sino un problema de fe, porque nosotros no podemos creer en la encarnación del Señor sin exaltar el bien del ser humano en todas sus dimensiones. En este sentido podemos terminar diciendo que el ser humano tiene una dignidad sagrada desde donde se deben plantear las relaciones de convivencia humana. De hecho, el respeto a la dignidad humana de la persona, para el cristiano, constituye el criterio fundamental a la hora de juzgar cualquier estructura, sistema o programa social. Este es el horizonte de nuestra misión en el mundo de hoy.¹⁷

¹⁷ Cfr. CRUZ REYES Joel, mccj, «Volver a la Biblia y al Evangelio» «Revista Ad Gentes», OMPE México, N. 588 Mayo-Junio 2017, p. 15

PREGUNTAS PARA REFLEXIONAR

1. ¿Qué aspectos de la vida y misión de Junípero Serra debemos rescatar hoy?
2. ¿Cómo evaluar nuestras prácticas realizadas “con buenas intenciones” sin un análisis más profundo del contexto?
3. Su vida y su misión nos hace reflexionar de cómo presentar la propuesta del Evangelio en el mundo de hoy, ¿Cómo justificar?
4. ¿Cómo estoy comprometido con la pastoral del migrante si por donde yo vivo existe el paso de tantos hermanos y hermanas itinerantes?

Reiteramos nuestra confianza en nuestra Madre y Señora de Guadalupe, de quien sabemos que a nadie deja solo o desamparado, sino que otorga un abrazo lleno de amor y de consuelo

Guadalajara, 19 de noviembre de 2017
PRIMERA JORNADA MUNDIAL POR LOS POBRES

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

- PALOU, FRANCISCO. «*JUNÍPERO SERRA Y LAS MISIONES DE LA CALIFORNIA*». ED. DASTIN. MADRID, 2003.

- OLTRA PERALES E., «*VIDA DE FRAY JUNÍPERO SERRA, NARRADA PARA EL HOMBRE DE HOY*». VALENCIA, 1988,

- FLORES, FRAY CÉSAR. «*LA OBRA MISIONERA DE FRAY JUNÍPERO SERRA SEGÚN SUS CARTAS E INFORMES*».

- WEBER FRANCIS J. «*LAS MISIONES DE CALIFORNIA*». 1961.

- CHAUVET FR. FIDEL DE JESÚS, «*LOS FRANCISCANOS EN MÉXICO (1523-1980) HISTORIA BREVE*». MÉXICO, 1981.



**ANTECEDENTES DE DOS CULTURAS
QUE SE ENCUENTRAN EN GUADALUPE**

ANTECEDENTES DE DOS CULTURAS QUE SE ENCUENTRAN EN GUADALUPE

Gerardo Custodio López

INTRODUCCIÓN

El 14 de agosto de 2017, fue expuesta al público en Guadalajara una escultura que presenta aspectos culturales de la historia mexicana y han creado polémica y opiniones variadas.¹ Las culturas se encuentran y se mezclan plasmando símbolos que dan vida a los pueblos. Dicha escultura presenta rasgos de María de Guadalupe, de serpientes y calaveras. Su interpretación depende del conocimiento de lo que hay en la raíz de nuestra historia mexicana. Tanto puede ser halagada por los aspectos que la componen como puede ser criticada por sobreponer elementos que parecen denigrar el sentido de la religiosidad de la mayoría.

Este es un ejemplo de lo que ha sido la historia de los pueblos. México había formado una historia propia a lo largo del tiempo antes de la llegada de los europeos en el S. XVI. Otra cosa resultó después de esa invasión. Dos culturas se encuentran. Una quiere imponerse sobre la otra y la domina, borrando los valores locales, que, sin conocerlos, los desecha.

El evento guadalupano posee otros elementos que ayudarían a entenderlo mejor. No basta quedarse con la propia opinión, que puede ser limitada. Entendiendo los antecedentes propios de las dos culturas que se encuentran o se sobreponen: la náhuatl y la española, nos

¹ Cfr. Periódico Milenio Jalisco de esa fecha. El autor de la escultura es Ismael Vargas.

ayudará a valorar con más precisión la llegada de María de Guadalupe, y al mismo tiempo, a discernir los símbolos que de ello se derivan.

ABSTRACT

On August 14, 2017, a sculpture that represents cultural aspects of Mexican history was shown to the public in Guadalajara and created controversy and multiple opinions. Cultures meet and mix, shaping symbols that give life to nations. Such sculpture presents traits of Maria de Guadalupe, of serpents and skulls. Its interpretation depends on the knowledge of what is at the root of our Mexican history. It can either be praised for the different facets that comprise it or criticized for juxtaposing elements that seem to denigrate the religiosity of the masses.

This is an example of what the history of nations has been. Mexico had created its own history through time prior to the arrival of the Europeans in the XVI century. But something else happened after the European invasion: Two cultures met. One of them imposes itself over the other and dominates it, erasing the local values, and discarding them without even knowing them.

The event of Guadalupe possesses several elements to help us understand what just happened. It is not enough to have your own opinion, because it can be limited. Understanding the antecedents specific to the two cultures that meet and juxtapose – the Nahuatl and the Spanish – will help us more precisely appreciate the arrival of Maria de Guadalupe and, at the same time, discern the symbols that derive from it.

I. LA VISION DEL MUNDO AZTECA

Los aztecas estuvieron conectados a grupos de los que recibieron una rica tradición como fue el sentido de lo divino que dio origen a un estilo de vida que impregnó todas sus costumbres y creencias. Estaban convencidos de ser el pueblo escogido por Dios, un pueblo con una misión que consistía en alimentar al sol con la sangre humana obtenida en los sacrificios. Las víctimas eran en su mayoría cautivos de guerras. Sus valores eran transmitidos a los descendientes en la casa y en la escuela.

El pueblo azteca fue una sociedad relativamente reciente. De hecho, sus fronteras eran más bien políticas que culturales. Mesoamérica estaba constituida por los territorios de México y la mayor parte de Centroamérica. Poseían características similares que hacían posible que las culturas en desarrollo mantuvieran cohesión y unidad. Pero a la vez, estos grupos fueron adquiriendo experiencias propias y únicas de acuerdo a las condiciones de vida que llevaban. Esto originó que aparecieran pueblos culturalmente distintos.

Los historiadores concuerdan que los Olmecas son el grupo original de Mesoamérica. Las grandes ciudades olmecas son del siglo XIII a.C y mantuvieron un control cultural y político por 900 años aproximadamente.²

La sociedad olmeca empezó a fragmentarse en grupos autónomos en el año 900 d.C. marcando el final de la era clásica. Los habitantes de Tula y sus alrededores

² Cfr: Ignacio Bernal, "Formación y desarrollo de Mesoamérica" en El Colegio de México, Historia General de México I (México, 1981), 125-164.

comenzaron a identificarse como los Toltecas³. Al mismo tiempo, los que habitaban el valle central de México se llamaron “Chichimecas”. Ellos eran cazadores que fueron influenciados culturalmente por sus vecinos los toltecas. Así, la sociedad olmeca quedó dividida en diferentes pueblos⁴. No obstante sus diferencias, las lenguas usadas provenían de una lengua madre que fue el Náhuatl, por lo que se les identificó como Nahuas.⁵

Dentro de estos grupos, los Mexicas o Aztecas⁶ fueron los últimos en llegar a esa zona. Por mucho tiempo, los mexicas estuvieron al servicio de grupos fuertes como los Colhuas y los Tepanecas⁷. Los aztecas se abrieron paso haciendo alianzas, luchando, conquistando y desplazando poco a poco a sus enemigos, hasta convertirse en los más fuertes del valle central de México que decidieron hacer una ‘nueva historia’ donde ellos aparecieran como los principales protagonistas. “Se guardaba su historia. Pero entonces fue quemada; cuando reinó

³ “Estos Toltecas, como se dice, eran Nahuas... eran ricos, porque su destreza pronto los hacía hallar riqueza. Por esto se dice ahora acerca de quien pronto descubre riquezas ‘es hijo de Quetzalcóatl y Quetzalcóatl es su príncipe’. Así era el ser y la vida de los Toltecas”. Miguel León Portilla, Los Antiguos Mexicanos a Través de sus Crónicas, (México: FCE, 1983), 33-34

⁴ Aparte de los Toltecas y Chichimecas, los otros grupos son: los Colhuas, Tepanecas, Otomies, Acolhuas y Mexicas (Aztecas). Ellos tenían en común una tradición, el concepto de Dios, la creación y estructura del universo y la creación del ser humano. Los aztecas adoptaron al dios guerrero Huitzilopochtli como dios principal y, por ende, desarrollaron esa característica.

⁵ El máximo desarrollo de esta cultura fue en Teotihuacán (siglo IX d. C.), teniendo a Quetzalcóatl como el dios principal. Con la caída de Teotihuacán, la gente se dispersó y fundó ciudades como Tula.

⁶ “Azteca, Mexica, Colhua-Mexica, Tenochca, Teo-Chichimeca son nombres para designar al mismo pueblo. El nombre Azteca es erróneamente aplicado a la mayoría de los indios mexicanos”. Frederick Peterson, Ancient Mexico: An Introduction to Pre-Hispanic Cultures (New York: Capricorn Book Edition, 1962), 85.

⁷ Cfr. Pedro Carrasco, “La sociedad mexicana antes de la conquista” en El Colegio de México, Historia General de México I (México, 1981), 175

Itzcóatl, en México... no conviene que toda la gente conozca las pinturas.”⁸

Los aztecas impusieron su potestad para mantener una estructura de dominio. Fue una estructura cosmogónica de poder por parte del estado.⁹

El imperio estaba formado con el fin de explotar a otros grupos. Estaba compuesto por alrededor de treinta provincias, cada una con una plaza central para cobrar los tributos... los aztecas estaban dirigiéndose hacia una centralización dictatorial y política, basado en un estilo de imperio jerárquico y en un sistema de esclavitud o de trabajos forzados, administrado por una burocracia autócrata.¹⁰

1. Un pueblo religioso

El valor que el pueblo azteca le dio a la religión constituyó la pieza clave que influyó en toda su organización social y, en general, en toda su historia. “Toribio de Motolinía dijo cuando recién llegó a la nueva tierra: ‘Nos encontramos entre gente muy religiosa’. Bernardino de Sahagún declaró: ‘La religión es la mayor preocupación de la gente’. Y Clavijero añadió: ‘La gente tiene una idea sobre el supremo Dios.’”¹¹

Su estructura de pueblo residía en la convicción de ser los protegidos de la divinidad. Con tal creencia, ellos debían dedicarse con todas sus fuerzas a servir a su dios Huitzilopochtli. Esto constituyó el corazón de su

⁸ Informantes Indígenas de Sahagún, “Códice Matritense de la Real Academia” Vol. VIII, fol. 192v. Citado en León Portilla *Los Antiguos Mexicanos*, 90-91.

⁹ Cfr. Broda, Carrasco, Matos, *The Great Temple of Tenochtitlán*, (Univ. of Ca. 1987), 138-139.

¹⁰ Peterson, *Ancient Mexico*, 116.

¹¹ Charles Braden, *Religious Aspects of the Conquest of Mexico* (Durham, 1930), 20-21.

civilización. Las acciones del azteca estaban relacionadas de alguna manera a su creencia religiosa.¹² “Era una teocracia militar; un pueblo con una misión; una ciudad, Tenochtitlán;¹³ una señal: el águila y el nopal con las tunas rojas, símbolo de los corazones humanos.”¹⁴

El culto a Huitzilopochtli tendría que practicarse en los templos del imperio. Era su orgullo pero también se ganaron el desprecio de los pueblos sometidos, los cuales esperaban el momento de liberarse de la opresión¹⁵. Los aztecas creían ser colaboradores de los dioses, responsables de la supervivencia del universo, en que “el pecado más grave es la falta en la colaboración con el plan divino”.¹⁶

No todos los grupos dominados recibían con gusto al dios azteca Huitzilopochtli como divinidad principal.¹⁷ Pero ellos les impusieron su voluntad.

La religión, como poderoso cemento, unió los varios elementos de la sociedad. El incuestionable poder de la religiosidad azteca, impuso una visión única del mundo sobre todo al pueblo... mediante sus ritos regulaba la vida de sus miembros. Era por la religión que la ciudad y el pueblo eran uno.

¹² Cfr. Caso, *El Pueblo del Sol*, 117

¹³ Tenochtitlán es el nombre de la primera ciudad fundada por los aztecas, y después se le conoció como México-Tenochtitlán.

¹⁴ Alfonso Caso, *El Pueblo del Sol* (México: Fondo de Cultura Económica, 1987), 118.

¹⁵ Cfr. Elizondo, *La Morenita*, 41.

¹⁶ Caso, *El pueblo del Sol*, 122.

¹⁷ Otros pueblos tenían a Quetzalcóatl como dios principal. Él era amante de la paz y de la perfección moral. Esta era la tradición tolteca. Así que cuando las creencias aztecas les fueron impuestas, como fue el sacrificio humano, ellos esperaban que la religión fuera regenerada por Quetzalcóatl “quien prometió regresar en el año de su nombre ‘Ce Acatl’ que correspondía al 1519 de la llegada de los españoles.” Caso, *El Pueblo del Sol*, 39.

La religión le dio al pueblo una faceta medieval; y solo a través de la religión la sociedad podía ser entendida.¹⁸

La religión regía al pueblo, dándole un tinte particular a la vida personal y a su visión del mundo.¹⁹ Sus creencias les hicieron ganarse un lugar en la historia, y su imperio estaba comenzando a consolidarse cuando fueron vencidos por un puñado de extranjeros. “Una vez rota esta estructura por los invasores, no fue sorpresa que todo cayera en ruinas.”²⁰

La gente llevó la religión hasta su extremo. Multiplicaban sus dioses/as particulares. La vida estaba llena de mitos, escrúpulos y supersticiones sobre su destino.²¹ Desde su nacimiento, el individuo quedaba señalado por la suerte para el resto de su vida. No obstante las limitaciones de la religiosidad azteca,²² aparece como un sistema religioso consistente.

¹⁸ Jacques Soustelle, *Daily Life of the Aztecs on the Eve of the Spanish Conquest* (Stanford, 1961), 94-95.

¹⁹ Cfr. Peterson, *Ancient Mexico*, 125.

²⁰ Soustelle, *Daily Life of the Aztecs*, 119.

²¹ “Los aztecas usaban una mezcla de magia y religión para obtener buenas cosechas, larga vida, salud, riqueza, buenos hijos y felicidad... Los mexicanos no distinguían, en materia de espiritualidad, entre objetos animados y los inanimados. El más allá existía como parte del mundo material, cuando cosas raras sucedían, los indios pensaban que eran tanto naturales como sobrenaturales, una mezcla peculiar de diferentes aspectos de la realidad.” Peterson, *The Ancient Mexico*, 125-26.

²² “Los aztecas eran ecléticos en materia religiosa.” Soustelle, *Daily Life of the Aztecs*, 21. Adoptaron dioses y diosas de otros pueblos. Sus creencias religiosas estaban empapadas de superstición. Era un pueblo religioso, pero a la vez muy frágil y de tendencia politeísta. “Su culto era en cierta forma, para calmar el enojo de sus deidades... procurando alcanzar su protección mediante la penitencia y su religiosidad.” Elizondo, *La Morenita*, 24. Una religión en que “solo el sacrificio a los dioses los inclina benévolos para resolver las necesidades humanas.” Caso, *El Pueblo del Sol*, 124.

2. Un pueblo escogido para una misión

Los aztecas tuvieron que pasar por muchas pruebas hasta que su dios Huitzilopochtli les concedió una tierra definitiva. Eran los escogidos para cumplir una misión de consecuencias universales.

Yo les iré sirviendo de guía, yo les mostraré el camino. Enseguida los Aztecas comenzaron a venir hacia acá... y cuando vinieron los Mexicas, ciertamente andaban sin rumbo, vinieron a ser los últimos. No fueron recibidos en ninguna parte. Por todas partes eran reprendidos. Nadie conocía su rostro, por todas partes les decían: ¿quiénes son ustedes? ¿de dónde vienen?... Pero México no existía todavía. Aun había tulares y carrizales donde ahora es México.²³

La profecía era que ellos obtendrían una tierra. Ellos interpretaban los sucesos naturales como señales dadas por la divinidad.

Una vez Quauhcóatl llamó y juntó a los mexicanos y les dijo las palabras de Dios; 'y así siguiéndolo por entre plantas acuáticas y juncos, de pronto al lado de una cueva, vieron el águila posada en un nopal, devorándola con gusto... y Dios llamándolos dijo: 'oh mexicanos, es aquí'. Ellos lloraron y clamaron, al fin hemos sido dignos y merecidos; con asombro hemos visto la señal, nuestra ciudad será aquí'. Esto sucedió en el año 'ome ácatl', dos caña, 1325 de nuestra era.²⁴

Fue después de 150 años de peregrinar por el centro del país que encontraron un pedazo de tierra con la señal que los líderes religiosos interpretaron como reve-

²³ Informantes de Sahagún, "Códice Matritense de la Real Academia de la Historia," Fol. 196. Citado en León Portilla Miguel, Los Antiguos Mexicanos, 38-39.

²⁴ Soustelle Daily Life of the Aztecs, 3

lación del dios Huitzilopochtli²⁵ de que era la tierra prometida para ellos. Así, el pequeño grupo azteca fundó su ciudad México-Tenochtitlán²⁶ en el 1325 d.C.

Su poder se fue extendiendo hacia el sureste del país. Esa era su misión. Su mismo sentido de Dios²⁷ les hizo verlo como un mandato el cual tenía consecuencias cósmicas; es decir, creían que si no cumplían su misión un cataclismo podría destruir la presente era o sol.

3. La guerra sagrada y el sacrificio humano

Pueblos con diferentes puntos de vista aseguran que una guerra puede tener rasgos sagrados. Así lo definieron los aztecas. Una primera explicación la ofrece Alfonso Caso:

La lucha era ante todo un medio para agarrar prisioneros; los guerreros procuraban no matar en el campo de batalla. La guerra no era un mero instrumento político, era sobretodo un rito religioso, un acto santo.²⁸

Matar al enemigo no era la razón de la guerra. Los dioses planeaban los enfrentamientos predeterminando al ganador. La intención azteca no era someter al enemigo masacrando la población, sino más bien, el ser portadores de la voluntad de Huitzilopochtli. “Tan pronto como su voluntad resultaba obvia para todos, la guerra

²⁵ Huitzilopochtli... fue también uno de los cuatro hijos del dios supremo Ometéotl.

²⁶ “El nombre México significa probablemente ‘en el ombligo de la luna’.” Peterson, *Ancient Mexico*, 85.

²⁷ Cfr. León Portilla, *Los Antiguos Mexicanos*, 92-93.

²⁸ Caso, citado en Soustelle, *Daily Life of the Aztecs*, 101

perdía su objetivo.”²⁹ “Era su sentimiento religioso, fruto de la revelación... de que solo Él es Señor de cada vida y solamente Él la puede dar o quitar.”³⁰

Llevaban al campo de batalla la imagen de su Dios como signo de protección. Los enemigos temían a ese Dios y la batalla se tornaba más fácil para los aztecas. Según estos, los enemigos no podían vencerlos debido a la presencia de Dios y porque ya los dioses escogían al triunfador. La guerra no podía dar inicio si había desequilibrio de fuerzas o que alguno tomara por sorpresa al otro haciendo que la lucha fuera desapareja.³¹

Los jóvenes se preparaban para ser excelentes guerreros,³² y colaborar así con los dioses para mantener la vida; sin la guerra, el futuro se hacía enigmático. “Ya no había guerra”³³ era una frase significativa para la gente, que quiere decir que a nadie le importa el orden del universo ni que la catástrofe fuera inminente. Sin guerra, la misma voluntad divina quedaba relegada a un segundo plano y todo perdía sentido.

En conclusión, la guerra era clave en la vida azteca, como parte dinámica que permitía la manutención del mundo. Alimentar a los dioses era alimentar al universo, y por la guerra se iniciaba este proceso. El segundo paso fue el sacrificio humano.

²⁹ Soustelle, *Daily Life of the Aztecs*, 210-211.

³⁰ Xavier Escalada, *Santa María Tequatlaxupe* (México, 1978), 9.

³¹ Cfr. Soustelle, *Daily Life of the Aztecs*, 208.

³² “El continuo entrenamiento de los hombres valientes de México para determinar el valor de cada uno.” Diego Durán, *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar*, editado por Fernando Horcasitas y Doris Heyden, (Norman: Univ. Oklahoma Press, 1971), 93.

³³ Expresión del texto del “Nican Mopohua” donde se narra las apariciones de Guadalupe en el Tepeyac

La idea de sacrificio es común a muchas religiones a lo largo del tiempo. Celebrar con sus bienes está, de alguna manera, en la mente del hombre primitivo, relacionado con la aceptabilidad del sacrificio. Más apreciaba la ofrenda, más eficaz sería el sacrificio; para los aztecas, el don más precioso era la vida misma.³⁴

En el mito de la creación de la presente era, los dioses se reunieron para crear al ser humano. Los dioses delegan a Quetzalcóatl para la obra. El va al 'Mictlán' o región de los muertos y obtiene los huesos de los ancestros. Los muele y sangrándose su miembro, extrajo la sangre necesaria para infundirles la vida,³⁵ mientras tanto los dioses hacían penitencia para que llegara la vida. Un niño (Oxomoco) nació y cuatro días después una niña (Cipactonal).³⁶

“El hombre es fruto de los dioses, con su sacrificio, merecieron que la humanidad volviera a vivir. Por ello, se les llamó ‘macehuales’ que significa merecido y regresado a la vida por la penitencia.”³⁷ Por el 1521, macehual se refería a la “persona que no pertenecía a las categorías sociales, pero que tampoco era esclavo, más bien, gente común.”³⁸

³⁴ W. Stanley Rycroft, *Religion and Faith in Latin America*, (Philadelphia: the Westminster Press, 1958), 70.

³⁵ El texto original dice: “Quetzalcóatl sangró sobre él su miembro. Y enseguida hicieron penitencia los dioses... Y dijeron: han nacido, ¡oh dioses!, los macehuales (los merecidos por la penitencia) porque por nosotros hicieron penitencia (los dioses).” Manuscritos de 1558, “Leyenda de los Soles” En León Portilla, *La Filosofía Náhuatl*, 118

³⁶ *Cfr.* Manuscritos de 1958, Fol. 75-76. Citado en León Portilla, *Los Antiguos Mexicanos*, 18-20.

³⁷ Miguel León Portilla, *Aztec Thought and Culture* (Norman: Univ. Oklahoma Press, 1963), 111.

³⁸ Soustelle, *Daily Life of the Aztecs*, 70.

En otro mito de la creación, el dios Nanahuatzin se arrojó al fuego para dar vida al sol, pero el sol aún no se movía. Los dioses dijeron: “no se mueve el sol, ¿Cómo en verdad haremos vivir a la gente? Que por nuestro medio se robustezca el sol, sacrificuémonos, muramos todos.”³⁹ ¿Cómo responderían los aztecas ante la bondad divina? Los dioses se habían sacrificado, ¿Cuál sería la respuesta? ¿Había alguna manera de devolverle la vida a los dioses y por ende, salvar la creación?

Los aztecas desarrollaron su propia mística estableciendo ritos y cultos para honrar a su dios Huitzilopochtli. Otros pueblos amaban y preferían a Quetzalcóatl, el dios de la paz, quien exterminaría el sacrificio humano. Alrededor del siglo X d.C. los Toltecas... introdujeron el sacrificio humano a vasta escala... Ellos adoraban a Tezcatlipoca, el ‘espejo ahumado’ quien favorecía la práctica del sacrificio humano.”⁴⁰ Los seguidores de Quetzalcóatl sacrificaban víboras y pájaros. Topiltzin (el sacerdote llamado Quetzalcóatl) vivió en el 935 d.C.⁴¹

Para un hombre, su primera obligación era proveer alimento a nuestra madre y a nuestro padre la tierra y el sol; evadir eso era traicionar a los dioses y al mismo tiempo a la humanidad, porque lo cierto sobre el sol lo era también de la tierra, la lluvia, el crecimiento y todas las fuerzas de la naturaleza. Nada nacía, nada perduraría excepto por la sangre de los sacrificios.⁴²

³⁹ Informantes de Sahagún, Códice Matritense, Fol.180. En León Portilla, Los Antiguos Mexicanos, 23.

⁴⁰ Ana Benson Gyles y Chloe Sayer, Of Gods and Men, the Heritage of Ancient Mexico, (New York: Harper and Row, 1980), 59.

⁴¹ *Cfr.* Ibid, 60-61.

⁴² Soustelle, Daily Life of the Aztecs, 97.

El miedo de sucumbir ante las tinieblas, llevó a los aztecas a la desesperación. Virgilio Elizondo, hablando de la evolución del sacrificio dice:

Comenzando por la idea de unidad total del universo y sentido de sacrificio por todos, llevó a los aztecas a la noción de sacrificio humano. Los dioses crearon el mundo y se sacrificaron para darle vida y movimiento al mundo. Ahora ellos necesitaban el precioso líquido para continuar su movimiento y asegurar la vida-movimiento de la gente. El sacrificio humano era una obligación sagrada.⁴³

El sacrificio humano no era inspirado por avaricia, odio, perversión, crueldad o celos, sino por amor a su Dios y a la humanidad. Era un honor sacrificarse por el bien de la comunidad. A través de este sacrificio que garantizaba la unión con el mismo sol.⁴⁴ La víctima se hacía compañero del águila “Quauhteca”, uno de los que acompañaban al sol desde el amanecer hasta su ocaso, en una procesión de resplandor y gozo, y luego reencarnado como colibrí, que vive para siempre entre las flores.⁴⁵ Hacia el comienzo del siglo XIV, los aztecas empezaron a aumentar el número de los sacrificios.⁴⁶

⁴³ Elizondo, *La Morenita*, 22.

⁴⁴ Cfr. Caso, *El Pueblo del Sol*, 95.

⁴⁵ Cfr. Soustelle, *Daily Life of the Aztecs*, 44.

⁴⁶ “En México, el sacrificio humano a larga escala fue instituido por los aztecas probablemente alrededor del 1450, cuando el mal tiempo destruyó las cosechas y causó cuatro años de angustia nacional.” Peterson, *Ancient Mexico*, 145. “Zumarraga dijo que en Tenochtitlán 20,000 eran sacrificados anualmente; Gomara declara que el número excedía 50,000; Acosta dice que en ciertos días más de 50,000 eran sacrificados. Las Casas niega que el número fuera tan grande y lo puso de alrededor de 100.” Ibid, 146. “Los romanos durante su culmen vertieron más sangre en sus circos y coliseo como pasatiempo que lo que los aztecas hayan sacrificado a sus ídolos.” Elizondo, *La Morenita*, 26. El número de sacrificios se incrementó ochenta años antes de la conquista. Cf. Broda, Carrasco, Matos, *The Great Temple*, 150ss.

A la víctima se le vestía como al dios venerado haciendo real la memoria de lo que los dioses habían hecho por la humanidad. “Las víctimas, aún siendo de los enemigos, los convertían en objeto de veneración y estima... eran seres consagrados al culto sacrificial.”⁴⁷ Una vez llevado a cabo el sacrificio, en algunas solemnidades, el cuerpo sacrificado era cortado en pedazos y comido. Esa comunión hacía posible llegar a ser una sola carne con Dios, lo cual comprometía al que lo comía, a servirlo.

4. La educación y los valores

La educación comenzaba en la casa porque era un medio de acceso a los valores culturales heredados de los antiguos.⁴⁸ Era obligatoria y el gobierno supervisaba el progreso de los estudiantes y proveía los maestros que fueran idóneos en la guía de los alumnos. La escuela recurría a duros castigos, pues era una educación rígida y severa.⁴⁹

La mujer también participaba en el aprendizaje de sus tradiciones. Ellas eran educadas en edificios distintos. Desde temprana edad la niña era llevada al templo-escuela para su educación hasta que alcanzara la edad permitida para el matrimonio.⁵⁰

El Código Mendoza⁵¹ dice que había dos clases de escuelas para la educación de los hombres. La prime-

⁴⁷ Escalada, *Maria Tequatlaxupe*, 9.

⁴⁸ *Cfr.* Elizondo, *La Morenita*, 18.

⁴⁹ *Cfr.* Soustelle, *Daily Life of the Aztecs*, 169.

⁵⁰ *Cfr.* Peterson, *Ancient Mexico*, 110.

⁵¹ El Código Mendoza fue compilado por el 1541 por orden del virrey Antonio Mendoza, y preserva información histórica sobre la fundación de Tenochtitlán, la Confederación azteca, los tributos que imponían los aztecas, y sus sistemas de educación, leyes, organización jurídica etc.

ra, el ‘Calmecac’, era una especie de templo-monasterio que recibía a jóvenes de 15 años aproximadamente.⁵² Los sacerdotes se encargaban de la educación de los que se preparaban para servir como sacerdotes o en alguna oficina gubernamental. La segunda escuela, ‘Telpochcalli’, recibía a jóvenes que deseaban ser guerreros.⁵³ Los guerreros de experiencia enseñaban a sus estudiantes el arte y sentido de la guerra.

Los jóvenes tenían un templo-escuela donde aprendían a desarrollar artes domésticas y aprender la religión. Unas se consagraban de por vida al servicio de los templos. Pocas mujeres tenían la oportunidad de llegar a ser sacerdotizas de alto rango las cuales debían vivir en castidad perpetua.⁵⁴

Los mejores maestros, los hombres sabios eran los “Tlaminime”. Ellos eran los expertos de la tradición. Su tarea era enseñar y conducir a los alumnos al más alto nivel que consistía en lograr “un rostro sabio y un corazón fuerte”. En el pensamiento náhuatl, el rostro y el corazón simbolizan el logro humano de crecimiento y desarrollo. La persona nacía ‘sin rostro’ o anónima, y era enseñada a través de su conducta, a adquirir ‘un rostro’, o sea, a sí mismo, e integrarse en la vida de la comunidad.⁵⁵

⁵² “Aceptaba solo hijos escogidos de los nobles y a los muchachos más inteligentes de otras clases sociales.” Peterson, *Ancient Mexico*, 109.

⁵³ “Había también un estricto entrenamiento moral, con instrucción en religión, historia, costumbres, canto, danza, instrumentos musicales y especial atención a su ser ciudadano.” Ibid., 107.

⁵⁴ Cf. Soustelle, *Daily Life of the Aztecs*, 169-170.

⁵⁵ Cf. Elizondo, *La Morenita*, 16-18.

En casa, los padres eran los encargados de la educación de sus hijos. La meta era que fueran obteniendo un cierto nivel de control personal y a distinguir los valores de la vida:

Los nahuas tenían dos principios fundamentales en la educación dentro del hogar: control personal inculcado mediante una serie de austeridades a las que el niño-a debía acostumbrarse; y conocimiento personal y de aquello a lo cual debía aspirar, todo ello infundido por los constantes consejos de los padres.⁵⁶

Los padres enseñaban los valores familiares como respeto a los ancianos y ser un buen ciudadano. “El padre es quien pone un espejo delante de los niños/as, así pueden aprender a conocerse y llegar a ser maestros de sí mismos. Corazones fuertes y rostros sabios eran la señal de una persona educada.”⁵⁷ “Aun cuando fuera pobre o miserable; aun cuando su padre y su madre fueran los pobres de los pobres, no se veía su linaje, solo se atendía a su género de vida, a la pureza de su corazón bueno y humano, firme.”⁵⁸

Otra meta era enseñar a los jóvenes a leer y escribir en los libros de las pinturas. Mesoamérica parece ser única en el continente en poseer libros de pinturas prehispánicas llamados códices.⁵⁹ Por la lectura podían entrar en contacto con el mundo de los antepasados. Y por la escritura, mediante imágenes, comunicaban sus experiencias incluso lo que va más allá de lo material. A la gente se les enseñaba a leer y escribir todo por pinturas,

⁵⁶ Cfr. León Portilla, *Aztec Thought*, 136.

⁵⁷ Elizondo, *La Morenita*, 16-17.

⁵⁸ Códice Florentino, libro III, fol. 67. Citado en León Portilla, *La Filosofía Náhuatl*, 230.

⁵⁹ El Código en México denota una pintura india o una fuente histórica antigua basada en una pintura india.

como: eventos, guerras, victorias, fechas y otros detalles.⁶⁰ “La lectura de códices era hecha por los Tlacuilos y su interpretación era limitada a sacerdotes y nobles.”⁶¹ El P. Mario Rojas dice: “La gente era experta en leer las pinturas. Ellos pensaban que Dios era un gran pintor.”⁶²

Los utensilios para expresar esa interioridad y comunicarse era por colores, estilos, luces, tintas, pinturas etc. El color era básico en un códice, dándole calidad o simbolizando a las deidades.⁶³ Ellos simbólicamente podían crear un paraíso lleno de flores donde la persona era transportada por pájaros de ricos plumajes hacia el mundo de la divinidad.⁶⁴ La representación por imágenes les era familiar y ejercía fuerte influencia en ellos.⁶⁵

El buen pintor es sabio; Dios está en su corazón. Pone la divinidad en las cosas. Conversa con su propio corazón. El conoce los colores; los aplica y los sombrea. Dibuja pies y caras. El les pone sombras logrando la perfección. Pinta los colores de todas las flores como si fuera Tolteca.⁶⁶

⁶⁰ Cfr. Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, vol.I (México, 1867-80), 257.

⁶¹ Peterson, *Ancient Mexico*, 233.

⁶² Mario Rojas, *Versión Literal del Nican Mopohua* (México, 1978), 45-46. n.215. En la escuela, a la gente se le enseñaba a interpretar las pinturas, o al menos tenían la noción de como leer.

⁶³ Cada dirección tenía un color; el negro era amenaza; el amarillo simbolizaba el sacrificio; el azul representaba la turquesa; algunos dioses eran identificados por el solo color.

⁶⁴ “La escritura mexicana consiste en una alta abstracción convencional y significativos símbolos.” Peterson, *Ancient Mexico*, 235.

⁶⁵ Para más información, Cfr. Peterson, *Ancient Mexico*, capítulo XIII, pp. 231-247.

⁶⁶ Códice Matritense de la Real Academia, libro VIII, fol.117 v. Citado en León Portilla, *Aztec Thought*, 272-73.

5. Idea de Dios

Los aztecas creían en la existencia de un Ser supremo pero en la práctica tenían un gran número de deidades en su panteón. De acuerdo a la tradición antigua, había un solo Dios, pero hacían múltiples representaciones con distintos dioses. Veamos detenidamente.

a) ¿Era un Pueblo Politeísta?

La gente proyectaba una imagen antropomórfica sobre los dioses de tal manera que “cada imperfección humana se transforma en un dios capaz de vencerla; cada cualidad humana se proyecta en una divinidad en la que adquiere proporciones sobrehumanas o ideales.”⁶⁷ Esto, dice J. Oman, “representó un verdadero progreso humano.”⁶⁸

Los aztecas son uno de los siete grupos venidos del mítico lugar del norte llamado Chicomoztoc.⁶⁹ Al ser conquistados por pueblos más poderosos los obligaron a aceptar los dioses y cultos de sus vencedores.⁷⁰ Si esos dioses eran más poderosos debían ser incluidos y venerados como propios.

La necesidad de un templo para conmemorar a los ídolos venerados en aquella tierra, parece que fue sentida por el rey Motecuhzoma. Motivado por el entusiasmo religioso, él ordenó que fuera construido el templo (a los ídolos) dentro

⁶⁷ Caso, *El Pueblo del Sol*, 12. También, John Oman, *The Natural and The Supernatural* (Cambridge: C. V. P., 1931), 390-404.

⁶⁸ *Cfr.* John Oman, Review de R. Otto, *Religious Essays*, *The Journal of Theological Studies*, 33 (1932), 288.

⁶⁹ Chicomoztoc significa ‘las siete cuevas’ o ‘siete linajes’. Se dice que cuando los aztecas estaban a la cúspide de su poder, Tlacáélel, su líder guerrero, envió a un grupo a buscar ese mítico lugar. No encontraron nada.

⁷⁰ *Cfr.* Peterson, *Ancient Mexico*, 127.

del templo de Huitzilopochtli. Lo llamaron 'Coateocalli' que significa 'templo de muchos dioses' porque dentro, en un cuarto, había un sinnúmero de dioses de los otros pueblos.⁷¹

Cuando los aztecas se establecieron, una enorme cantidad de templos fueron levantados para el culto. La gente también adoptaba dioses personales y familiares. Bernardino de Sahagún habla de las innumerables celebraciones para honrar las deidades aztecas. "El pueblo no admitía que el Dios local estuviera sujeto a otro, ni que fuera solamente una advocación de un ser superior."⁷²

Los sacerdotes enseñaban sobre un ser supremo y sus variadas representaciones. En teoría, todos estaban de acuerdo, pero en la práctica, el pueblo tenía muchísimos pequeños dioses. La gente que no estaba acostumbrada a hacer razonamientos abstractos seguían con sus devociones privadas. "Son patentes los esfuerzos de los sacerdotes por reducir las divinidades múltiples a aspectos diversos de una misma divinidad."⁷³ Los españoles catalogaron a los aztecas como politeístas. Al ser conceptualizados como idólatras se requirió su inmediata destrucción. Esa fue la justificación que dieron para derribar todo monumento azteca.

Es difícil asegurar si el pueblo azteca fue politeísta o no,⁷⁴ pero su trasfondo religioso sí propició el hecho de que los mexicanos aceptaran nuevas ideas en

⁷¹ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, vol. 1, 456.

⁷² Caso, *El Pueblo del Sol*, 17.

⁷³ *Ibid.*, 16.

⁷⁴ "El que entrase en las iglesias católicas sin entender su religión y lengua pensaría que tenemos tantos dioses como imágenes; y según las diferencias de nombres, figuras y advocaciones que damos a Cristo y su Madre, los multiplicaría a millares y dudaría atribuir divinidad a los Santos, viéndolos

materia religiosa. ¿Qué motivó a la gente indígena de aquel tiempo a aceptar y creer en un ‘Dios desconocido’ tan rápidamente?⁷⁵ ¿Era solo una costumbre de aceptar un Dios más en sus templos porque significaba un protector más?

Los dioses, los protectores de los españoles deben ser grandes, mucho más que los propios. La fuerza de un pueblo no es más que la expresión del poder de sus dioses. El indio pedirá ser cristiano para congraciarse con ‘los dioses cristianos’, para poseerlos siendo poseído, para firmar una alianza pacífica con ellos.⁷⁶

b) Concepto Monoteísta:

Aspectos masculino y femenino de Dios

En la cultura náhuatl-azteca se percibe la creencia en un solo Dios cuyo nombre es Ometéotl. Es un dios dual, que va más allá de las aguas y de los cielos, y da sostén a cuanto existe. Creían que todo había sido creado por el dios dual, masculino y femenino. Ometéotl significa dos-Dios. Un solo Dios superior a todo ser humano.⁷⁷ Por ejemplo, el poeta-rey Netzahualcóyotl, promovía la idea de adoptar a un Dios invisible, una pura idea, sin representación alguna. Esto iba de acuerdo con la tradición tolteca, base de la teogonía náhuatl-azteca.

sobre los altares; dedicados templos a su nombre; dados a ellos patronazgos de ciudades y villas; protección a cada uno contra ciertas enfermedades para ciertas cosas y a favor de ciertos gremios, con la circunstancia de que en tal parte su imagen es más milagrosa que en otra. Con todo lo cual nos daría por idólatras extravagantes y desatinados y así lo hacen los protestantes. Pues, ni más ni menos hicieron los españoles con los indios.” Servando Teresa de Mier, El Heterodoxo Guadalupano, vol. III (México: UNAM, 1981), 52. Obras Completas.

⁷⁵ Los aztecas habían construido un templo al “Dios Desconocido”.

⁷⁶ Dussel, Historia de la Iglesia, 125.

⁷⁷ Cfr. Caso, El Pueblo del Sol, 19.

Tuvo por falsos a todos los dioses que adoraban los de esta tierra, diciendo que no eran sino estatuas... había un solo Dios y que este era el hacedor del cielo y de la tierra y sustentaba todo lo hecho y criado por Él, y que estaba donde no tenía segundo... que jamás se había visto en forma humana ni en otra figura.⁷⁸

El concepto dual de Dios se conservó en la mayoría de los pueblos de México. Era un Dios masculino-femenino, ambos aspectos en un mismo ente.⁷⁹ Diferenciaban sus dos facetas dándole nombres masculinos y femeninos, y haciendo representaciones de ambos sexos de la divinidad. Dios primeramente engendró hijos y por ellos creó el mundo.

Madre de los dioses, padre de los dioses, el Dios viejo. Él-ella es el fundamento del universo y como padre y madre simultáneamente genera y concibe primero a los dioses y luego las demás cosas existentes.⁸⁰

Los códices de la teogonía náhuatl mencionan la existencia de dioses y diosas, en parejas,⁸¹ excepto con Ometéotl, el Dios supremo que vive en el Omeyocan;⁸² un solo ser pero con la capacidad de usar los dos sexos. Tiene dos caras al mismo tiempo: femenina y masculina. Él-ella concibe y engendra dentro de sí, haciéndola de padre y madre. “Señora y Señor de nuestra carne,”⁸³ las dos naturalezas de Ometéotl es aún más evidente en

⁷⁸ Fernando Alva Ixtlixochitl, *Historia Chichimeca* vol. 2, (México, 1981), 243.

⁷⁹ Cfr. Peterson, *Ancient Mexico*, 126

⁸⁰ Códice Florentino, libro VI, fol.71 v. Citado en León Portilla, *Aztec Thought*, 32.

⁸¹ Cfr. Raphael Girard, *Historia de las Civilizaciones Antiguas de México* (Madrid, 1976), 607-760.

⁸² Cfr. Caso, *El Pueblo del Sol*, 19.

⁸³ León Portilla, *Aztec Thought*, 30.

esta línea; él-ella es simultáneamente Señor y Señora de nuestra carne.” “Este Dios y Diosa engendró cuatro hijos.”⁸⁴ Ellos son: Tezcatlipoca Rojo, Tezcatlipoca Negro, Tezcatlipoca Azul (Huitzilopochtli) y Tezcatlipoca Blanco (Quetzalcóatl). Sus nombres dependen de la acción que ejecuta dentro del contexto de las principales fuerzas de la naturaleza: agua, tierra, fuego y viento.⁸⁵ Sus nombres femeninos son: Tonantzin, Coatlicue, Cihuacóatl y Toci.⁸⁶

Coatlicue sería la madre de los dioses: Sol, Luna y Estrellas. Sus pechos cuelgan exhaustos porque ha amamantado a los dioses y a los hombres, porque todos ellos son sus hijos, y por eso se le llama ‘Nuestra Madre’ Tonantzin; ‘la madre de los dioses’ Teteoinan; ‘Nuestra abuela’ Toci.⁸⁷

Al aparecer el nombre de Tonantzin como una de las diosas, Campbell dice: “La población indígena aceptó a Guadalupe como la milagrosa encarnación de Tonantzin, diosa azteca de la tierra y de la fertilidad, nuestra señora Madre, quien como Guadalupe era asociada a la luna.”⁸⁸ La mayoría de los autores están de acuerdo en afirmar que la Señora aparecida en el Tepeyac fue vista por los Indios como la diosa Tonantzin. Pero en el Nican Mopohua, donde se relata la aparición de María en el Tepeyac, no aparece el nombre de Tonantzin.

Concluyendo, los pueblos prehispánicos consideraban al sol como equivalente de la vida, su Dios supremo. La misión del ser humano consiste en conservarlo

⁸⁴ Joaquín García Icazbalceta, “Historia de los Mexicanos por sus Pinturas”, vol.3, 228. Citado en León Portilla, *Aztec Thought*, 33.

⁸⁵ Cfr. León Portilla, *Los Antiguos Mexicanos*, 34, 118, 139.

⁸⁶ Cfr. Elizondo, *La Morenita*, 22-23.

⁸⁷ Caso, *El Pueblo del Sol*, 72-73.

⁸⁸ Campbell, “The Virgin of Guadalupe”, 7.

para que diera vida al universo. El sol equivale al guerrero victorioso que derrota o hace huir a sus contrarios. La luna y las estrellas despejan las sombras. Juntos favorecen la luz. Sus rayos penetran la tierra fecundándola lo que permite el crecimiento del maíz y de las plantas y así, el desarrollo de la vida en general.

II. LA VISION ESPAÑOLA

Los aztecas se dieron cuenta que cada pueblo puede entender la realidad de manera distinta, sobre todo, cuando entraron en contacto con el mundo europeo. Eso sucedió el 22 de abril de 1519 cuando Hernán Cortés y los suyos arribaron a las costas mexicanas, y dos años después, el 13 de agosto de 1521 los invasores derrotaron a los aztecas.

España era una de las naciones más avanzadas de la historia. Había desarrollado conocimientos en la navegación, domesticación de caballos, habilidad en el uso de la rueda, el uso de sofisticadas armas de guerra. España era única por sus siete siglos de lucha y contacto con los musulmanes.⁸⁹ Los españoles trataron de purificar el catolicismo de los conceptos y prácticas musulmanas y, después de expulsarlos, se identificaron a sí mismos como un pueblo escogido: Dios los elegía para conservar la integridad de la fe católica. El gobierno se sintió responsable en proteger la religión y a su vez, la religión oficial apoyó al gobierno. Ellos estaban, pues, listos para defender la fe y al rey mediante la guerra santa y la conversión de los infieles.

La religión era expresada a través de claros conceptos. “Lo que tu hacías no era tan importante como lo

⁸⁹ Cfr. Elizondo, *La Morenita*, 29.

que decías y (la forma) cómo lo decías.”⁹⁰ Lo válido era lo ordenado, nítido y claro de la expresión. El énfasis recaía en la forma correcta de comunicarse, y en el uso preciso de la palabra. Por el contrario, no se confiaba en las emociones y los sentimientos. La preferencia de la razón sobre la voluntad contribuyó a la disociación del pensamiento: espíritu y materia, superior e inferior, alma individual y sentido de grupo.⁹¹

El proyecto español se resume en tres palabras: conquista, civilización y evangelización. El papa Alejandro VI con la bula “Inter Caetera” en 1493, aprobó que España colonizara y evangelizara el hemisferio occidental. En 1508, Julio II con su bula “Universalis Ecclesiae” les concedió la tarea evangelizadora de los países que acababa de someter, y el rey pudo, de esa manera, incorporar la nueva tierra bajo su autoridad.⁹²

La evangelización fue incompleta.⁹³ Las dos metas a seguir: conquistar más tierra para España y salvar almas trajeron resultados contradictorios. El misionero Motolinía cuenta:

No obstante que los españoles conquistaron esta tierra por la fuerza de las armas... el maravilloso poder de Dios se manifestó durante la conquista, y esa vasta tierra fue ganada por pocos hombres... Dios milagrosamente torció los planes de los Indios... Dios los llevó al seno de la Iglesia y bajo el rey de España; por lo que los conducirá a Él mismo, a quienes están aún lejos de la Iglesia y no permitirá que en esta tierra

⁹⁰ Elizondo, *La Morenita*, 35.

⁹¹ Cfr. Ibid., 29-37.

⁹² Carlos Bravo, “Evangelización, difícil inicio”, *Christus* 638 (México, 1990), 15. Sept.

⁹³ “Fue una evangelización incompleta de acuerdo a las intenciones de dominio y del celo por salvar el mayor número posible de almas.” Ibid. 16.

más almas se pierdan y se condenen y que las idolatrías no se practiquen más.⁹⁴

Víctor Codina sintetiza los elementos que se acompañaron mano a mano, dice: “evangelio - espada (esclavitud); reino de Dios - reino de Castilla; en el nombre de Dios - masacres; amor y respeto - sin derechos; misioneros - soldados; conquista espiritual - avaricia de oro; fe - exterminación de la idolatría; conversión - sobrevivencia; hijos de Dios - súbditos del rey”.⁹⁵

Tan pronto como los españoles pisaron el suelo mexicano quedaron muy impresionados de la forma como la religión impregnaba todos los aspectos de la civilización,⁹⁶ pero cuando presenciaron el sacrificio humano quedaron escandalizados.

La ciudad de México estaba tan bien fortificada que parecía que ningún poder humano sería capaz de tomarla... Ninguno de los señores indígenas creía que hubiera poder en el mundo que tomara México... Pero Dios entregó la ciudad en manos de su pueblo debido a los numerosos pecados y abominaciones que eran cometidos en la ciudad.⁹⁷

Los españoles trataron de imponer sus propios valores. La conquista acabó con todo, los templos y los grandes edificios fueron demolidos por los vencedores y las piedras de los edificios aztecas fueron usadas

⁹⁴ Toribio de Motolinía, *History of the Indians of New Spain*, vol. 1 (Richmond, 1951), 139.

⁹⁵ Cfr. Víctor Codina, “La Nueva Evangelización de América Latina” *Christus* 638 (México, 1990), 30. Sept.

⁹⁶ Cfr. Francisco Javier Clavijero, *Historia Antigua de México* (México: Porrúa, 1982), 571-578. Colección Sepan Cuantos, 29.

⁹⁷ Motolinía, *History of the Indians* Vol. 1, pp.272-73.

para levantar nuevas construcciones.⁹⁸ Ellos, teniendo diferentes conceptos de religión, erradicaron las creencias locales para implantar las suyas. Los misioneros y los soldados se consideraban los dueños de la verdad y cuanto estuviera fuera de sus conceptos pertenecía al mal. Los ritos locales, ceremonias, tradiciones etc. eran simplemente idolatría.⁹⁹

La cultura local recibía a todos los poderosos dioses extranjeros en sus templos, mientras que los recién llegados estaban atados a sus propios valores religiosos. Dichos conceptos eran rígidos debido a la historia de siglos de dominación musulmana y al esfuerzo de mantener la integridad de la religión en sus ideas y en su práctica.¹⁰⁰ La religión y la actitud de los conquistadores no podían coexistir con creencias distintas y para que el cristianismo pudiera desarrollarse, cualquier otra religión debía ser erradicada. Así pues, ellos hicieron lo posible por eliminar cualquier señal de religión local.¹⁰¹

Los extranjeros entendieron toda esa multitud de representaciones como demonios y no como dioses. Pensaban que los paganos no tenían dioses sino ídolos malignos y de esa manera, el diálogo entre las dos culturas, náhuatl y española era imposible. El antagonismo entre estas culturas llegó a ser más evidente cuando los españoles presenciaron el rito del sacrificio humano y el cuerpo era cortado en partes y comido. Ellos asegura-

⁹⁸ Como el palacio del obispo, Cf. Eduardo Hoornaert, *Guadalupe, evangelización y dominación* (Lima: CEP, 1979), 9. E iglesias católicas, Cf. Miguel Civeira Taboada, "La Ciudad de México en 1531" *Histórica* II (México, 1988), 6.

⁹⁹ Cf. Robert Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico* (México, 1968), 37, 38, 248.

¹⁰⁰ Cf. Dussel, *Historia de la Iglesia*, 86.

¹⁰¹ Cf. Soustelle, *Daily Life of the Aztecs*, 116.

ban que eso era canibalismo. El canibalismo consiste en comer carne humana para alimentarse. Eso no movía a los aztecas a comerla, sino que esa práctica se encuentra dentro de un contexto de rito ceremonial.¹⁰² La víctima encarnaba al Dios que se honraba, por lo tanto, después del sacrificio, el cuerpo de la víctima se convertía en la carne de Dios y al comerla, el pueblo creía realmente entrar en comunión con Dios, llegando a ser parte de la divinidad. Este tipo de religiosidad era tan ajeno para los europeos que la describían con repugnancia.

El misionero franciscano Bernardino de Sahagún relata lo que significaba para los aztecas la comunión con Dios:

En la fiesta de Huitzilopochtli, hacían harina y la amasaban para formar lo que sería el cuerpo del dios. Se encontraban presentes cuatro sacerdotes. Ya formado el cuerpo del dios, era 'matado'. Un guerrero le atravezaba el corazón con un dardo. Enseguida hacían pedacitos el pan-cuerpo de Huitzilopochtli; el corazón era para el rey y luego el cuerpo y los huesos, que eran partidos por los ministros del dios, los repartían por los barrios entre los indios que se habían 'confesado'. Ellos creían que era el cuerpo de dios (Teocualo). Al comer el cuerpo del dios, se comprometían a venerar y servir de una forma mas completa al dios.¹⁰³

Otro punto de contraste es el concepto de guerra. Eran dos pueblos guerreros. Los conquistadores vieron el porcentaje de población dedicado a las batallas y a la captura de víctimas para el sacrificio. Soustelle narra la sorpresa que se llevaron los aztecas:

¹⁰² Cfr. Peterson, *Ancient Mexico*, 149. Caso, *El Pueblo del Sol*, 98. Soustelle, *Daily Life of the Aztecs*, 98.

¹⁰³ Sahagún, *Historia General*, Libro III, C. 1, nn. 2-3.

Los españoles y los mexicanos no pelearon el mismo tipo de guerra. Todas las reglas tradicionales de pelear que instintivamente obedecían los mexicanos, fueron violadas también instintivamente por los invasores. Lejos de negociar antes de la batalla, (ellos) llegaron a México con pacíficas palabras y de repente cayeron sobre los guerreros que danzaban en el patio del templo de Huitzilopochtli y los masacraron.¹⁰⁴

Los aztecas luchaban tratando de agarrar prisioneros como víctimas para el sacrificio. Perder la batalla significó la destrucción de toda su civilización, incluyendo sus dioses, creencias, organización política y su sociedad. Los perdedores esperaban un fuerte regateo que fijara la cantidad que debían pagar como tributo a los vencedores. Pero ellos mataron tantos guerreros como pudieron, haciendo una guerra a su estilo, pues debía haber un solo estado: la monarquía, y una sola religión: la católica.¹⁰⁵ Fue un choque de ideologías, una guerra con dos conceptos distintos. Cada lado tenía su estilo, poder, armas, reglas y razón de ser. Esta desigual y definitiva batalla resquebrajó el imperio. Fue una derrota total porque su mundo dejó de existir. Fue el choque de dos culturas que tenían diferentes creencias, organización y visión de la realidad.¹⁰⁶

CONCLUSIÓN

Toda cultura crea e identifica lo que le es significativo. Para los aztecas, las palabras, colores y símbolos tenían un alto sentido que luego fue demolido desde sus raíces.¹⁰⁷ “Destruye esos símbolos y destruyes a la gente. Acaba con lo que tiene sentido y la gente es dominada o

¹⁰⁴ Soustelle, *Daily Life of the Aztecs*, 213.

¹⁰⁵ *Cf.* Ibid., 214.

¹⁰⁶ *Cf.* Elizondo, *La Morenita*, 64.

¹⁰⁷ *Cf.* Mier, *El Heterodoxo Guadalupano*, vol. 3, p. 179.

desencantada o se rinde y muere.”¹⁰⁸ Este contexto cultural y religioso que estaba fuertemente mezclado sirvió de trasfondo donde un nuevo mensaje estaba por brotar, un nuevo proyecto, una nueva sociedad. Y dado que la gente estaba en un estado de desesperanza y privados de sus tradiciones, el evento de Guadalupe trajo una luz de conexión con su pasado, es decir, el evento significaría esperanza y vida, una razón para seguir viviendo.¹⁰⁹

PREGUNTAS PARA REFLEXIONAR

1. ¿Qué valores rescatas de la cultura náhuatl?
2. ¿Qué paralelismos encuentras con otras culturas? (Por ejemplo, con el Pueblo de Israel).
3. Identifica los obstáculos que impiden el diálogo con la cultura del otro.

¹⁰⁸ Andrés Guerrero, *A Chicano Theology* (Maryknoll: Orbis, 1987), 112.

¹⁰⁹ Existen tres artículos del CEMLA, del mismo autor, que se completan con este artículo: *Los Pobres son evangelizados*, Tomo 2, pag. 13-28. *Dos modelos de misión*, (en colaboración con Carlos Mongardi) Tomo 3, pags 9-30. *La Inculturación del mensaje Guadalupano*, Tomo 4, pags 121-135.



EL SURGIMIENTO DE LA TEOLOGÍA INDIA

El surgimiento de la Teología India

En el contexto del pluralismo teológico
indicado por el Concilio

Franco Benigni

ABSTRACT: The article wants to show an example of inculturated theology, presenting the work of the Zapotec Presbyter of Mexico Eleazar López Hernández who reads in light of the theological theory of the Seeds of the Word, the wisdom and traditions of his People, and indicates parameters of theological inculturation. The article has a first part, which studies the theological opening of the Second Vatican Council and the consequent invitation to the inculturation of the Gospel. The article, in the third part, indicates some elements of theological methodology useful for the dialogue about the method of theology.

El concilio Vaticano II ha abierto una nueva temporada para la Iglesia, en campo teológico, litúrgico y pastoral. Auspicia, implícita y explícitamente, un pluralismo teológico que fue el *locus theologicus* en donde pudieron desarrollarse las varias teologías inculturadas, entre ellas la Teología de Liberación y la Teología India. Aquí queremos investigar las premisas teológicas que asientan el Concilio y el Magisterio episcopal y pontificio inmediatamente siguiente, con el sínodo de los Obispos de 1974 y la sucesiva exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, y que abren de hecho a la “elaboración plural” de la teología. Una vez acertada la legitimidad de la pluralidad teológica, seguiremos el nacimiento de la Teología India y su planteamiento teológico con relación a la Teología de la Liberación, individuando sus características principales en un autor mexicano, el P. Eleazar López Hernández, para luego concluir con ob-

servaciones sobre el método teológico usado por las nuevas teologías, incluso la Teología India.

I. La pluralidad teológica requerida por el Concilio Vaticano II

1. Pronunciamientos del Magisterio conciliar

En la mañana del jueves 11 de octubre de 1962, frente a poco menos de 3000 padres conciliares,¹ Juan XXIII pronunció el discurso de apertura de uno de los concilios ecuménicos más importantes de la historia universal, por el número de los obispos presentes, por la amplitud de las tierras representadas y por las futuras consecuencias para la vida de la Iglesia, es decir, litúrgicas, teológicas y pastorales.

En su discurso el Papa afirmó:

“Otro es, en efecto, el depósito de la Fe, es decir las verdades que están contenidas en nuestra venerada doctrina, otro es el modo con el cual esas son anunciadas, siempre, sin embargo, en el mismo sentido y en la misma acepción”.²

Ahora, si bien el Concilio no fue convocado para tratar problemas teológicos, sin embargo “resultó el

¹ Fueron exactamente 2594 según Hubert Jedin (coord.) *Manual de Historia de la iglesia*, 10 vols. Herder, Barcelona, 1966, tomo IX, p.168

² *Discurso del Santo Padre Juan XXIII*, 11 de octubre de 1962, http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html consultado el 13-11-17. Cualquier traducción al español es de quién escribe, a menos que se indique diversamente. Mientras que la versión española aquí reportada de los documentos conciliares proviene de la página de internet de la Santa Sede: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_it.html

Concilio más teológico de la historia de la Iglesia”.³ En efecto el Concilio se mostró consciente de la necesidad de revisar el método teológico⁴ y promovió un regreso *crítico* a las fuentes de la teología, es decir, la Escritura apoyada por la Tradición, procediendo con un análisis crítico depurador de las mismas.

En la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* el Concilio expresa claramente esta idea:

*Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada.*⁵

Y más adelante:

Por otra parte, los teólogos, guardando los métodos y las exigencias propias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de su época; porque una cosa es el depósito mismo de la fe, o sea, sus verdades, y otra cosa es el modo de formularlas conservando el mismo sentido y el mismo significado. Hay que reconocer y emplear suficientemente en el trabajo pastoral no solo los principios teológicos,

³ Martínez Fernández, Luis, *Los caminos de la teología. Historia del método teológico*, BAC, Madrid, 1998, p. 313

⁴ Por ej. en la *Optatam Totius*, n.14, cuando se habla de la formación de los futuros sacerdotes y se hace referencia a la necesidad de armonizar los estudios de teología y filosofía.

⁵ *Gaudium et Spes*, n. 44 http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html consultado el 13-11-17

*sino también los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo en psicología y en sociología, llevando así a los fieles a una más pura y madura vida de fe.*⁶

El Concilio insiste sobre la dimensión histórica de la teología. Prueba de eso es lo que se lee en la Constitución Dogmática *Dei Verbum* al n. 12, a propósito de la comprensión histórica del texto de la Sagrada Escritura:

*Conviene, además, que el intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia según la condición de su tiempo y de su cultura, según los géneros literarios usados en su época. Pues para entender rectamente lo que el autor sagrado quiso afirmar en sus escritos, hay que atender cuidadosamente tanto a las formas nativas usadas de pensar, de hablar o de narrar vigentes en los tiempos del hagiógrafo, como a las que en aquella época solían usarse en el trato mutuo de los hombres.*⁷

El Concilio nos habla de pluralismo teológico en la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, en el Decreto sobre el Ecumenismo *Unitatis Redintegratio* y en el otro Decreto *Ad Gentes*.

En la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* se afirma la legitimidad de las escuelas católicas de seguir sus tradiciones teológicas, a propósito de la mariología: “Así, pues, siguen conservando sus derechos las opiniones que en las escuelas católicas se proponen libremente acerca de Aquella que, después de Cristo, ocupa en la

⁶ *Gaudium et Spes*, n. 62 http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html consultado el 13-11-17

⁷ *Dei Verbum*, n. 12

santa Iglesia el lugar más alto y a la vez el más próximo a nosotros”.⁸

Y en la *Unitatis Redintegratio*:

*Guardando la unidad en lo necesario, todos en la Iglesia, cada uno según el cometido que le ha sido dado, observen la debida libertad, tanto en las diversas formas de vida espiritual y de disciplina como en la diversidad de ritos litúrgicos, e incluso en la elaboración teológica de la verdad revelada; pero en todo practiquen la caridad. Pues con este proceder manifestarán cada día más plenamente la auténtica catolicidad y la apostolicidad de la Iglesia.*⁹

En *Ad Gentes* encontramos el tema de la inculturación, con referencia a las culturas, a la filosofía y sabiduría de los pueblos, compaginándolas con la Escritura, los Padres y el Magisterio.

Para conseguir este propósito es necesario que en cada gran territorio sociocultural se promuevan los estudios teológicos por los que se sometan a nueva investigación, a la luz de la tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios, consignadas en las Sagradas Escrituras y explicadas por los Padres y el Magisterio de la Iglesia. Así aparecerá más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía y la sabiduría de los pueblos, y de qué forma pueden compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con las costumbres manifestadas por la divina revelación.

Con ello se descubrirán los caminos para una acomodación más profunda en todo el ámbito de la vida cristiana.

⁸ *Lumen Gentium*, n. 54

⁹ *Unitatis Redintegratio*, n. 4

*Con este modo de proceder se excluirá toda clase de sincretismo y de falso particularismo, se acomodarán la vida cristiana a la índole y al carácter de cualquier cultura, y serán asumidas en la unidad católica las tradiciones particulares, con las cualidades propias de cada raza, ilustradas con la luz del Evangelio. Por fin, las Iglesias particulares jóvenes, adornadas con sus tradiciones, tendrán su lugar en la comunión eclesiástica, permaneciendo íntegro el primado de la cátedra de Pedro, que preside a la asamblea universal de la caridad.*¹⁰

Aquí entran en el debate teológico dos términos, cultura e inculturación, usados anteriormente en los documentos de la Iglesia en otro sentido. Por esto aquí queremos especificar el sentido nuevo en el cual los usan, de aquí en adelante, los textos magisteriales aquí citados. Por lo que se refiere a inculturación es muy clara la definición de A. Roest Crolius:

*La inculturación de la fe es la integración de la experiencia cristiana de una iglesia local en la cultura del pueblo en que reside, de tal modo que esa experiencia no solo se expresa conforme a lo específico de dicha cultura, sino que además llega a convertirse en una fuerza que la anima, orienta y renueva, creando en ella una nueva unidad de comunión enriquecedora para ella misma, pero también para la Iglesia universal.*¹¹

En cuanto al término cultura es entendido en el sentido de la antropología cultural, según la definición de Edward Tylor (1832-1917): “La cultura es todo un

¹⁰ *Ad Gentes*, n.22

¹¹ A. Roest Crolius, “What is so new about Inculturation?”: *Gregorianum* 59 (1978) 724-737; cit. en: Andrés Torno Cubillo, *Inculturación. Teología y método*, Descleé de Brower, Universidad de Comillas, Madrid, 2001, p. 184

complejo que incluye los conocimientos, las creencias, el arte, la moral, las leyes, las costumbres y todas las demás disposiciones y hábitos adquiridos por el hombre, en tanto que miembro de una sociedad”.¹²

Así que se puede decir que el Concilio, sobre la relación fe y cultura, substancialmente hace estas tres afirmaciones: 1) En primer lugar el Concilio acepta la pluralidad de las culturas considerándolas desde la perspectiva teológica de la Iglesia como Pueblo de Dios. 2) Afirma el respeto a la pluralidad de las culturas considerándolas desde la perspectiva del diálogo inter-religioso. 3) Sostiene la necesidad que las “Iglesias Particulares” se relacionen con las culturas.¹³

El pensamiento del Concilio es así resumido por Martínez Fernández: “Aun reconociendo la dificultad de las aplicaciones prácticas – difícil pluralismo en el núcleo esencial de los dogmas... o inaceptable pluralismo que los relativice..., o el también inasumible pluralismo que llegue a convertirse en un verdadero *sincretismo*¹⁴...– el

¹² Edward Tylor, *Primitive Culture*, cit. Andrés Torno Cubillo, *Inculturación. Teología y método*, Descleé de Brower, Universidad de Comillas, Madrid, 2001, p. 20

¹³ Cfr. Andrés Torno Cubillo, *Inculturación. Teología y método*, Descleé de Brower, Universidad de Comillas, Madrid, 2001, p. 104

¹⁴ En cursivo en el texto. El término *sincretismo* puede tener más de una acepción. Fundamentalmente individuamos dos, una en el sentido de la Teología y la otra de las otras ciencias humanas. En el primer sentido “se utiliza en forma polémica para designar la unión de diversas tradiciones y concepciones religiosas... Cuando se conservan partes de la cultura local en su significado religioso y no se va más allá de una fusión con elementos cristianos se produce el sincretismo”. (Horst Rzepkowski, voz *Sincretismo*, en: *Diccionario de Misionología*, Verbo Divino, Estella Navarra, 1997). Mientras que, según la historia de las religiones, “al día de hoy ‘sincretismo’ es utilizado como categoría exploradora en el estudio del encuentro histórico de las religiones y de los fenómenos que este comporta: aculturación, teocracia, superposición, integración, transformación, adaptación, armonización.

Concilio nos insta a sumir los valores de la pluralidad, enriquecedora de la unidad”.¹⁵

Las razones de la insistencia son las siguientes: la primera es la necesidad del diálogo con el mundo, diálogo que se había cortado con la Ilustración, cuando se abrió una valla entre fe y razón, teología y filosofía, Iglesia y mundo, y que se hizo más profunda en los años del *Syllabus* y luego al tiempo del modernismo y de la encíclica *Pascendi*. Sin embargo, como cualquier diálogo, tiene que ser respetuoso, y aunque podamos hablar de un *diálogo profético*,¹⁶ sin embargo, tiene que darse con el profundo respeto de los valores en los cuales creen los interlocutores; dicho en términos más teológicos, en la perspectiva de la *diakonía* de las verdades, o *lógoi spermatikoi*, *semina Verbi*, que el Espíritu ha sembrado en las culturas humanas. Una forma específica es el *diálogo ecuménico* con las Iglesias y confesiones religiosas que conservan muchos elementos de la única Iglesia de Cristo.

Finalmente, la necesidad del diálogo con el mundo contemporáneo proviene del hecho indiscutible que el destinatario del Evangelio es el hombre concreto, “de carne y huesos” como dice Unamuno al comienzo de su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, y no un “universal abstracto”, es decir, destinatarios son los hombres y las mujeres de nuestro tiempo para que tengan vida eterna (*Cfr.* Juan 3,16).¹⁷

Sincretismo queda, sin embargo, un concepto general y analógico...” (Paul Poupard, sous la direction, *Dictionnaire des Religions*, Press Universitaire de France, Paris, 1984, voz *Syncretisme*)

¹⁵ Martínez Fernández, Luis, *Los caminos de la teología. Historia del método teológico*, BAC, Madrid, 1998, p. 326

¹⁶ *Cfr.* Stephen B. Bevans – Roger P. Schroeder, *Teologia per la Missione oggi. Costanti nel contesto*, Queriniana, 2010, pp. 550 ss.

¹⁷ *Cfr.* Martínez Fernández, Luis, *Los caminos de la teología. Historia del método teológico*, BAC, Madrid, 1998, p. 328

2. La Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*

En la primera década del postconcilio, un momento fundamental para el tema que nos interesa, fue el IV Sínodo de los obispos de 1974 dedicado a la Evangelización. La exhortación apostólica del papa Pablo VI, publicada el año siguiente, *Evangelii Nuntiandi*, plantea, en el n. 20, la tarea fundamental de:

*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, tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios.*¹⁸

Con la *Evangelii Nuntiandi* se puede hablar de nuevo enfoque del problema. En efecto, el término es siempre usado en el sentido de la antropología cultural y no hay referencia al sentido individual de cultivo personal, que por algunos es llamado elitista;¹⁹ este era el uso prevalente del n. 53 de la *Gaudium et Spes*; mientras que en el documento del Papa Montini, las culturas son consideradas como condición vital del ser humano y entonces punto de contacto con el individuo concreto. Sobre todo la *Evangelii Nuntiandi* especifica que Evangelio y evangelización no se deben identificar con cultura, sino que más bien habrá siempre que distinguirlos, ya que el Evangelio de Dios es Jesús mismo y no las teologías sobre Él.²⁰ Y más adelante repite el concepto ampliándolo:

¹⁸ *Evangelii Nuntiandi* n.20

¹⁹ Cfr. por ej. Andrés Torno Cubillo, *Inculturación. Teología y método*, Desclé de Brower, Universidad de Comillas, Madrid, 2001, p. 121

²⁰ Cfr. *Evangelii Nuntiandi* n.7

El Evangelio y, por consiguiente, la evangelización no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas. 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.²¹

Es necesario que la Iglesia se inculture y asuma lengua, signos y símbolos del pueblo concreto al cual se dirige, sin desvirtuar y vanificar el contenido del Evangelio:

La evangelización pierde mucho de su fuerza y de su eficacia, si no toma en consideración al pueblo concreto al que se dirige, si no utiliza su “lengua”, sus signos y símbolos, si no responde a las cuestiones que plantea, no llega a su vida concreta. Pero, por otra parte, la evangelización corre el riesgo de perder su alma y desvanecerse, si se vacía o desvirtúa su contenido, bajo pretexto de traducirlo; si queriendo adaptar una realidad universal a un espacio local, se sacrifica esta realidad y se destruye la unidad sin la cual no hay universalidad.²²

²¹ *Evangelii Nuntiandi* n.20

²² *Evangelii Nuntiandi* n.63

El lugar de la inculturación será la iglesia local, con el mundo simbólico y los lenguajes de las, de vez en vez, respectivas culturas:

*...guardar inalterable el contenido de la fe católica que el Señor confió a los Apóstoles: traducido en todos los lenguajes, revestido de símbolos propios en cada pueblo, explicitado por expresiones teológicas que tienen en cuenta medios culturales, sociales y también raciales diversos, debe seguir siendo el contenido de la fe católica tal cual el Magisterio eclesial lo ha recibido y lo transmite.*²³

La exhortación apostólica montiniana nos dibujó, en 1975, un cuadro optimista y confiado hacia un futuro esperanzador. Ahora bien – se observa – en los países de África y Asia, ajenos a la cultura cristiana, se está dando un fuerte proceso innovador de inculturación del cristianismo, adaptándose el Evangelio a las expresiones propias de esas culturas. Viceversa, en los países en donde el cristianismo es ya conocido, sobre todo en Europa, asistimos a un aumento de la distancia cultural con la sociedad civil: “...la situación se ha vuelto malamente compatible con las estructuras de plausibilidad del cristianismo, o sea, con el conjunto de supuestos básicos sobre la vida y el mundo requeridos para captar la validez de los planteamientos de la fe”.²⁴ El problema, entonces, es y permanece cultural.

Los obstáculos presentes en la Iglesia para un cambio serio de perspectiva, en el proceso de inculturación de la fe hoy en día serían tres: el etnocentrismo, la suficiencia cognitiva y la unidad de la Iglesia entendida como uniformidad.

²³ *Evangelii Nuntiandi* n.65

²⁴ Andrés Torno Cubillo, *Inculturación. Teología y método*, Descleé de Brower, Universidad de Comillas, Madrid, 2001, p. 170

El etnocentrismo, en este caso, consiste en dar por supuesto que nuestros paradigmas culturales y por ende filosóficos y teológicos son los únicos válidos, o los mejores; la suficiencia cognitiva es juzgar que nuestro conocimiento de Dios y las prácticas religiosas que de ello derivan han de llevarse a cabo del mismo modo por todos los que creemos en el Evangelio; el tercer obstáculo sería confundir la unidad substancial de la Iglesia que celebra y reconoce a su único Señor, con la uniformidad cultural.²⁵

En efecto, si el Concilio y la *Evangelii Nuntiandi* discernen las “leyes de la evangelización”, el pueblo de Dios tiene la vocación de complementar esa acción con el método inductivo, es decir partiendo de la realidad de su trabajo, interpretando los signos de los tiempos de esta sociedad y de su propia vida. Aquí es donde interviene el concepto y la acción de praxis teológica que trata de solucionar el “desacuerdo entre la fe popular y la teología docta”,²⁶ ya que – como afirma la Conferencia de Puebla – la “Iglesia nace del pueblo”, aun salvando la ambigüedad de la expresión, como dice E. Vilanova.²⁷

Y esto es justamente el papel de las teologías incul turadas. En efecto, “...hasta ahora la evangelización y la Iglesia en México – escribían los Obispos mexicanos ya

²⁵ Cfr. Andrés Torno Cubillo, *Inculturación. Teología y método*, Descleé de Brower, Universidad de Comillas, Madrid, 2001, pp. 192-193

²⁶ Jules Lebreton, (Tours, 1873 – Neuilly-sur-Seine, 1956) cit. en: Evangelista Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, 3 vols. Herder, Barcelona, 1987, vol. III p. 916

²⁷ “La Iglesia nace del pueblo”. Sin duda hay que eliminar la ambigüedad de la expresión, pero una vez hecha la aclaración que garantiza la trascendencia de la palabra de Dios, enuncia en modo excelente el régimen del modo de encarnación de dicha palabra...” Evangelista Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, 3 vols. Herder, Barcelona, 1987, vol. III p. 981

hace algunos años – se realizan solo con moldes culturales europeos occidentales. O sea, el lenguaje, los símbolos, los modos de ‘ser cristiano’, pertenecen a las culturas europeas, aunque en algunos casos los textos litúrgicos o rituales se han traducido a lenguas indígenas”.²⁸

3. La Teología de la Liberación latinoamericana y la Teología India

En América latina la principal inculturación de la fe en el postconcilio, ha sido una tarea propia de la Teología de la Liberación, (de aquí en adelante TdL).

Su punto de arranque fue la Conferencia general del episcopado latinoamericano celebrada en Medellín en 1968, y por ende la lectura del Vaticano II en clave, no europea, sino latinoamericana, determinada también por la situación opresiva de inseguridad política y económica de la gente.

Las características de la TdL son conocidas. Aquí brevemente recordamos las que nos parecen principales:

El cristianismo está centrado en el obrar, la praxis, y tiene que ser primeramente amor al prójimo puesto en obra. En frase de M.-D. Chenu, “la pobreza ya no es tema de una moral de resignación, sino el resorte de una esperanza evangélica y teológica”.²⁹

²⁸ Comisión Episcopal para Indígenas, *Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena en México*, Conferencia del Episcopado Mexicano, México D. F. 1988, p. 73

²⁹ M.-D. Chenu, cit. en: Evangelista Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, 3 vols. Herder, Barcelona, 1987, vol. III p. 993

El punto de partida de la TdL es la fe vivida, en otras palabras, la praxis de fe. Más exactamente la reflexión teológica parte de la fe como principio formal y de la praxis como principio material.

Fundamentales son: la perspectiva histórica, el lugar geográfico de elaboración y el “lugar” social de los destinatarios; esto lleva a esa Teología a considerar como prioritario el problema de esta época en la sociedad latinoamericana, es decir el de la opresión de los pobres. En palabras de Clodovis Boff la TdL es “Teología de la liberación integral que subraya la liberación histórica”.³⁰

A la base de la TdL antes de encontrar al teólogo, encontramos a “decenas de miles de comunidades cristianas que viven su fe y piensan en clave de liberación”: por lo cual el teólogo será solo el “ramaje del árbol”, lo que es más visible, pero atrás de ello están “ramas, troncos y raíces”, constituidos por los cristianos y por las muchísimas comunidades.³¹

Y finalmente, para la TdL la ideología es positiva en sí, y está implícita en cualquier estructura y sistema social. Se trata entonces de buscar una ideología cristiana.³²

³⁰ C. Boff, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, 2 vols., Trotta, Madrid, 1990, tomo I, p. 80. Como subraya el mismo C. Boff, esa definición tiene que ver con las observaciones de la Instrucción *Libertatis Conscientiae* del 22-3-1986, cfr. *Il Regno Documenti*, n.9, 1986

³¹ Cfr. C. Boff, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, tomo I, cit., pp. 91ss.

³² La influencia de la obra de Louis Althusser *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* es evidente: “La reflexión de Althusser opera una cortante distinción entre discurso científico y discurso ideológico, en donde este último está entendido en su conexión estructural con las formas históricas a la cual los individuos se encuentran inconscientemente sujetos”. Pier Aldo Rovatti, (a cura di) *Dizionario Bompiani dei Filosofi Contemporanei*, Bompiani, Milano, 1990, voz “Althusser Louis”. Estas estructuras, según Althusser, son inevitables agentes represivos.

Ahora bien el método inculturado de la TdL ha favorecido el nacimiento de la Teología India. En efecto “este proyecto teológico, como lucha por la dignidad y derechos de pueblos oprimidos y dominados, se identifica como parte de la ‘teología latinoamericana de la liberación’ ”.³³

Si bien es cierto que hay Autores que no concuerdan con esta tesis, como escribía el Cardenal Javier Lozano Barragán, Arzobispo-obispo emérito de Zacatecas, de todos modos el proceso de inculturación y de liberación, aun en modalidades distintas, es común a las dos teologías, ya que “se debe leer la Biblia como un instrumento de liberación al servicio de la justicia y de la vida”.³⁵

II. La Teología India

1. Origen, contexto, personas e instituciones principales

La Teología India (de aquí en adelante T. I.) surge en América Latina aproximadamente en el año 1990, con la finalidad de decir la fe cristiana con las expresiones culturales propias de los pueblos originarios de América.³⁶

³³ Eleazar López Hernández, cit. en: Juan F. Gorski, “El desarrollo histórico de la ‘Teología India’ y su aporte a la inculturación del Evangelio”, en AA.VV. *Desarrollo histórico de la Teología India*, ed. Abya-Yala, Quito, 1998, p. 16

³⁴ Cfr. Lozano Barragán en *Teología india*. Primer Encuentro taller latinoamericano. México. (Cenami-Abya-Yala) 1991, p. 169 http://inculturacion.net/phocadownload/Autores_invitados/Lozano_La_teatologia_india.pdf consultado 26-11-17

³⁵ Ibidem

³⁶ Cfr. Juan F. Gorski, “El desarrollo histórico de la la ‘Teología India’ y su aporte a la inculturación del Evangelio”, en AA.VV. *Desarrollo histórico de la Teología India*, Ed. Abya-Yala, Quito, 1998, pp. 9 ss.

Sin embargo sus raíces remotas están en una nueva evangelización que unos misioneros, enviados a las zonas indígenas mesoamericanas y andinas en los años 1955-1960, quisieron emprender, valiéndose de la colaboración de catequistas autóctonos que ellos habían preparado. Esto ayudó a los misioneros a percibir la necesidad de un buen conocimiento de la lengua y de la cultura local.

Vinieron los años del Concilio y luego la Conferencia de Puebla, que propiciaron el nacimiento de las instituciones eclesiales cuya finalidad fue el impulso a una profunda reflexión teológico-pastoral. Nació así el Departamento de Misiones del CELAM (DEMIS) en 1966. En los años sucesivos se instituyeron varios otros centros regionales y nacionales para acompañar la pastoral indigenista. En Bolivia, Perú, Ecuador, Guatemala y sobretodo México se desarrolló siempre más la reflexión teológica sobre el tema.

Las principales instituciones que han ejercido su influencia sobre el crecimiento de una Teología inculturada en el ámbito indígena, han sido el CENAMI (Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas) de México y el CIMI (Conselho Indigenista Missionário) de Brasil. La reflexión teológica nació como “teología indígena”, caminando juntamente con la TdL, y luego se desenvolvió como “Teología India”. La Conferencia de Santo Domingo en 1992 indicó en modo claro la característica “multiétnica y pluricultural” del continente americano.³⁷ Esto impulsó a la teología a la reflexión

³⁷ Cfr. *Santo Domingo, Conclusiones*, 244: “América Latina y el Caribe configuran un continente multiétnico y pluricultural. En él conviven en general pueblos aborígenes, afroamericanos, mestizos y descendientes de europeos y asiáticos, cada cual con su propia cultura que los sitúa en su respectiva identidad social, de acuerdo con la cosmovisión de cada pueblo, pero buscan su unidad desde la identidad católica”.

sobre la problemática indígena. Era el tiempo en el cual la Iglesia en América Latina estaba preparándose a la celebración de los 500 años de la evangelización; sin embargo, ¿cómo se podía celebrar un evento que había impuesto una dominación extranjera y destruido las culturas de los pueblos autóctonos?

La respuesta no fue tanto una lamentación por los dolores sufridos, sino más bien la idea de la “teología India”. Las personas involucradas pertenecían a la Iglesia católica y a movimientos ecuménicos. Los participantes indígenas eran sacerdotes católicos, pastores de varias confesiones cristianas y laicos trabajadores de los campos o ya urbanizados.

Las principales instituciones que participaron en el crecimiento y la difusión de esa Teología, además de las ya arriba citadas, fueron el CETA (Centro de Estudios Teológicos de la Amazonia) el IPA (Instituto de Pastoral Andina) y el IDEA (Instituto de Estudios Andinos) de Perú, el ecuménico CTP (Centro de Teología Popular) de Bolivia, el AELAPI (Articulación Ecuménica Latinoamericana de Pastoral Indígena), el metodista CEPITA (Consejo Ecumenico de Pastoral Indígena y Andina) de Bolivia, el de las confesiones protestantes ecuménicas CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias) el ENDEPA (Coordinadora Pastoral de Aborigen de Argentina) y la ASETT (Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo). La principal editorial de esta teología es la Abya-Yala de Ecuador y una revista muy comprometida en esa dirección es *Missiologia* de RELAMI (Rede Latinoamericana de Missiólogos y Missiólogas). Los eventos que han ayudado a crecer la Teología India son los varios talleres, como los de la CLAR (Conferencia Latinoamericana de Religiosos) y los encuentros, como los del DEMIS-CELAM y el Encuentros Latinoamericano

de Pastoral Indígena en el CEPROLAI, en donde se ha promovido su profundización.³⁸

Existe también la teología India India,³⁹ sin embargo aquí nos enfocaremos solamente a la Teología India propiamente dicha.

2. Un representante significativo de la Teología India en México: Eleazar López Hernández

Uno de los teólogos más significativos de la Teología India es el Sacerdote católico Eleazar López Hernández que, afirma, no es “teólogo, ni hijo de teólogo... solo un campesino de por ahí y un pastor que el Señor tomó de detrás del rebaño” y al cual le dijo “ve y profetiza a mi pueblo”.⁴⁰

Para conocer la T.I. es muy importante conocer lo que él nos narra de sí mismo en su libro sobre la T. I.,⁴¹ ya que su experiencia personal de su cultura y religiosidad zapotecas, son las que “matrizan” su teología. Nacido en 1948 en Juchitán, Oaxaca, mexicano zapoteca del sur de

³⁸ Cfr. Juan F. Gorski, “El desarrollo histórico de la la ‘Teología India’ y su aporte a la inculturación del Evangelio”, en AA.VV. *Desarrollo histórico de la Teología India*, Ed. Abya-Yala, Quito, 1998, pp. 13 ss.

³⁹ “La Teología india-india – explica J. Lozano Barragán – exige la deseangelización, pues reflexiona solo sobre la religión indígena”. En: Javier Lozano Barragán, *La teología india*, en: Pontificia Comisión para la América Latina, Reunión Plenaria. Actas. *Realidades, problemas, perspectivas o propuestas pastorales en orden a la Nueva Evangelización a la luz de la Exhortación Apostólica Ecclesia in America*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001, pp. 159-175.

⁴⁰ Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 10

⁴¹ Cfr. Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, pp. 10 ss.

México, undécimo hijo de doce, empezó a los cinco años a ayudar a sus padres en el trabajo del campo y de ellos aprendió como cuidar la tierra para que diera sustento y alimento a su familia. Su idioma maternal fue el de sus antepasados, el *Didxazá* de los *Binnguenda* (ancianos) o *Binnigula'sa'* (ancianas). De su padre, “patriarca del barrio” aprendió también las historias de los zapotecas y de su madre, partera del pueblo, “la mística y religiosidad de los sencillos”.

La religiosidad que se vivía en su pueblo estaba constituida por una “zapotequización” de la religión católica, con *velas* (fiestas), peregrinaciones, *ramiadas* (limpias rituales) *metidas de baúl* (enfloramientos), regadas de flores en honor de los santos y otras prácticas, ritmadas por las fases de la luna y los momentos sobresalientes del trabajo de los campos, como siembras y cosechas. La presencia de la institución eclesiástica era casi nula, ya sea por falta de clero, (“el párroco era un viejecito simpático que apenas podía celebrar misa y los sacramentos dentro del templo mayor”), ya sea porqué el calendario litúrgico de la Iglesia tenía menos importancia que las fiestas de la religiosidad popular, ya sea porqué los ministros que guiaban esa religiosidad eran completamente autónomos. La forma de reconocimiento social y de consiguiente socialización, se daba en el ámbito mismo de ese ordenamiento religioso en forma de pequeñas fraternidades de servicios y solidaridad, como por ej. mayordomos(as), capitanes(as), *guzanas* (las que han dado a la luz), *guzana gola* (madres grandes, ancianas). La continuidad de la cultura se reflejaba a través de esos cargos de servicio y guía de la comunidad.⁴²

⁴² Es interesante notar que casi cincuenta años después de la experiencia personal de la cual nos habla Eleazar López, eran las mujeres las que habían

Paulatinamente, con la llegada de unos jóvenes laicos y sacerdotes, la comunidad empezó a girar alrededor de la parroquia. Así hizo su primera comunión y empezó a ser monaguillo; porque le atraía los colores rojo y blanco, “seguramente porque – afirma convencido el Autor – “mi alma mesoamericana alcanzaba a percibir en ese color rojo el sol del amanecer, como símbolo de la divinidad”.⁴³

Su vida cambió radicalmente cuando las carreteras transístmicas y panamericana conectaron los pueblos del sur de Oaxaca con el resto del País. Empezó en este modo su distanciamiento afectivo de su cultura y de su gente, así como empezaron hacer varios de los jóvenes para salir de la pobreza, aún a costa del abandono de su identidad cultural.

De todos modos, la fuerte presencia de los laicos y sacerdotes jóvenes que se dedicaban a la juventud, hizo de tal manera, que el joven Eleazar López entró al seminario de Xalapa, Veracruz, en el 1961. En aquel tiempo en la diócesis de Tehuantepec no existía seminario. Muy distinguido alumno, fue enviado a estudiar filosofía en el seminario de Montezuma, en New México, USA. Allí fue en donde, gracias a buenos maestros, se posesionó de la filosofía y del pensamiento occidental. Presentó el “*de universa*” rigurosamente en latín, aunque ya no fuera requerido como condición para la aprobación, obteniendo el “*summa cum laude*”. Terminó “con una mentalidad

conservado más el idioma zapoteco, elemento fundamental de la cultura, en su modo de hablar a los niños y en su modo de vestir. Cfr. Marinella Miano Borruso, *Hombre, mujer y muxe' en el istmo de Tehuantepec*, Instituto Nacional de Antropología, México, D.F. 2002, p.124

⁴³ Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 14

perfectamente occidental”, menospreciando su propia cultura e identidad indígena.

Regresa a México en el '69, en donde se encuentra con la *Teología de la Liberación*, por cuyo mérito se reencontra con sus raíces culturales, planteándose el problema del papel de la Iglesia ante los pueblos indios, justamente cuando los indígenas, en una dinámica paralela, se ponían en polémica con la Iglesia por su largo abandono.⁴⁴ En los años sucesivos de preparación teológica al sacerdocio, colaboró de varias formas a programas pastorales de educación de los jóvenes istmeños. En 1974, don Arturo Lona lo ordenó sacerdote, junto con unos compañeros, en su pueblo natal. La ordenación sacerdotal favoreció el uso de la lengua zapoteca en la liturgia. De allí en adelante la actividad del padre Eleazar López Hernández se fue intensificando al servicio de la Pastoral Indígena, y se abrió a la dimensión internacional, participando a la Primera Conferencia de Pueblos Indígenas de Vancouver en 1975 y luego, en 1992, a la Asamblea del ASETT en Nairobi.

Desde 1989 ha colaborado con el CENAMI en el “resurgimiento”⁴⁵ de la T. I. Fungió como intermediario con don Samuel Ruíz en los diálogos de paz en San Andrés Larraizar, al tiempo del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN, en 1994.

Muy humildemente se declara “cartero de su pueblo”, simple *tlacuilo* (escribano) y defensor de la palabra

⁴⁴ Cfr. Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, pp. 17 ss.

⁴⁵ Cfr. Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 24

de su pueblo. No ha escrito, afirma, “obras teológicas personales”, ha dado voz a su pueblo que por largo tiempo no tuvo voz. En sus escritos de T. I. “desde luego busca dar razón de la esperanza del pueblo, no en el sentido racionalista, sino en el sentido humano integral, es decir, para comunicar el gozo de saber que Dios está en medio de nuestro pueblo y que Él/Ella lleva adelante un proyecto de vida para todos”.⁴⁶

El padre Eleazar tiene justamente la perspectiva misma del teólogo de la Liberación, así como la describía C. Boff. Más que un “estudioso o intelectual de escritorio”, el teólogo es un “intelectual orgánico”, un “teólogo militante”.⁴⁷ En efectos, afirma Eleazar López, “yo entiendo mi servicio teológico como el abono que se pone a la semilla y que al nacer la planta, desaparece en la tierra. Es un aporte que se integra a la teología que producen las comunidades, los equipos y las personas identificadas con los pueblos indígenas, por quienes yo trabajo”.⁴⁸

La T. I. se ha encontrado con críticas y dificultades. Una es que usa un “lenguaje mítico y simbólico, que no parece universal”, y que no pasa de ser la sabiduría de un pueblo. Otra crítica, que es más bien una acusación, la clasifica como “teología de la violencia” en cuanto conexa con la Teología de la Liberación, que estaría a su vez contaminada de marxismo. También hay quienes temen que la T. I. “ponga en riesgo la unicidad de la Revelación”, “temen que ponga en riesgo la unicidad de Cris-

⁴⁶ Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 25

⁴⁷ C. Boff, *Epistemología y método de la Teología de la Liberación* in *Mysterium Liberationis*, tomo I, cit., p. 97

⁴⁸ Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 26

to”.⁴⁹ La respuesta a esta acusación es que la T. I. rechaza una teología imperial o de poder y una eclesiología piramidal que no acepten los *logoi spermatikoi* presentes en las culturas indígenas y que impidan el pleno desarrollo de sus capacidades humanas y sociales. En efecto, lo que hace es poner seria atención a las *Semillas del Verbo* presentes en esas culturas. La T. I. ha empezado su camino en la Iglesia, recibiendo reconocimientos en las diócesis por los mismos Pastores de la Iglesia; pero se necesita que encuentre menos resistencias y se arraigue en la Iglesia.⁵⁰

3. Características principales de la Teología India según Eleazar López Hernández

Aquí queremos ahora indicar las principales características de esta teología siguiendo al P. Eleazar, exponente principal en México.

Los Pueblos de América habían desarrollado, antes de los últimos 500 años, su propia sabiduría y teología, a lo largo de 30 milenios.⁵¹ Ahora bien, de parte de los habitantes de Mesoamérica, las condiciones para una inculturación del mensaje cristiano, al momento de la llegada de los europeos en el 1492, eran favorables. Sin embargo, a pesar de las posiciones dialogantes de algunos de los religiosos católicos, como Bernardino de Sahagún, Toribio de Benavente, más conocido como Motolinía, Bartolomé de las Casas,⁵² Juan de Zumárraga, Vasco de

⁴⁹ Cfr. Eleazar López Hernández *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 26.

⁵⁰ Cfr. Eleazar López Hernández *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 28

⁵¹ De este tema el CEMLA ya se ha interesado y ha profundizado en varios artículos de los años anteriores.

⁵² A propósito de la importancia en la evangelización de América de Bartolomé del Obispo de Chiapas, vale la pena ver AA.VV. *Symposium. Fray Bar-*

Quiroga y unos otros, prevaleció la ignorancia, con la consecuente cerrazón frente al Otro, y el fundamentalismo con la consecuente incapacidad de inculturación del Evangelio en la cultura americana. Dicho sea de paso, el mismo problema se arrastrará con la cuestión de los Ritos Chinos en el siglo XVII, a pesar de los pasos que se habían dado en la reflexión teológica de la época; también esa será otra oportunidad perdida.⁵³

En efecto, la Teología de la época pensaba la misión como obediencia al mando de Cristo; esto es 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. El respeto de la cultura no entraba en los criterios de evangelización de la época.⁵⁴

Vale la pena notar – dice Eleazar López – que no existe una única T. I. sino varias, que se desarrollan según el Espíritu les inspire.⁵⁵ Su trabajo teológico se da

tolomé de las Casas. Trascendencia de su obra y doctrina, Universidad nacional Autónoma de México, 1985

⁵³ Véanse por ej. las líneas directrices para los Misioneros en China e Indochina de Propaganda Fide en 1659: “No hagan ninguna tentativa, ni busquen de ninguna manera persuadir aquellos pueblos a cambiar sus costumbres, su manera de vivir, sus hábitos, cuando no sean abiertamente contrarios a la religión y a la moral. No hay nada más absurdo que querer llevar Francia o España o Italia u otra parte de Europa a China. La Fe tienen que llevar, no todo esto; una Fe que no rechaza ni ofende el modo de vivir y las costumbres de ningún pueblo, cuando no sean cosas depravadas, sino más bien que esas cosas sean conservadas y protegidas”. Istruzione di Propaganda Fide in *Memoria Rerum* Vol. III/2 pp. 697-704. En: Josef Metzler, *La Congregazione «de Propaganda Fide» e lo sviluppo delle missioni cattoliche* (ss. XVIII al XX). Consultado en el sitio http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/11177/1/AH%C3%8D_IX_ESTUDIOS_09.pdf el 8-12-17

⁵⁴ Cfr. F. B. 4 CEMLA, p. 112

⁵⁵ Cfr. Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p.7

según lo visto, oído, conocido, en las comunidades, a lo largo de toda su vida. Su tarea es de ser un “cartero de la palabra” para con sus hermanos. El lenguaje que él usa es de tipo simbólico, más que discursivo racionalista, dice el Autor, o como también podríamos decir, analítico-deductivo. Se trata de usar las categorías propias de nuestros pueblos, es decir la antigua sabiduría de los habitantes de la América prehispánica. Esto puede proporcionar un “denominador común” a las diversas teologías indias con respecto al proceso racional y al método teológico.

A. Aspectos cosmológicos de la T. I.

La situación existencial donde se ha fraguado la identidad religiosa de Mesoamérica ha sido el nomadismo, es decir una condición de vida que depende principalmente de la fecundidad de la tierra y por lo tanto del ciclo de las estaciones. En este modo, la naturaleza llega a ser el medio a través del cual el hombre entra en contacto con Dios, que es la energía originaria de la vida, representada como Fuego, Jaguar, Serpiente que dona la vida como Madre providente para el sustento humano. En este contexto, por lo tanto, no existe la necesidad del trabajo, ya que solo es suficiente acudir a la Madre que alimenta.⁵⁶

Esta *Weltanschauung* comporta por un lado una actitud contemplativa hacia la Naturaleza, considerada *sacramentum* de Dios, y por otro una aceptación confiada de la realidad de la vida también en los aspectos problemáticos, como el dolor, la enfermedad y la muerte. Aquí Dios aparece como el Solo estable y permanente aden-

⁵⁶ En una perspectiva de fenomenología comparada de las religiones se puede hacer referencia a la *alma mater* del mundo grecorromano.

tro de las cosas cambiantes de este mundo y cuyos hijos somos nosotros. Sin embargo este Dios cósmico tiene también una faceta más difícil de comprender, es decir su capacidad destructiva, representada en los volcanes, terremotos, inundaciones y huracanes. Muchos gestos y actitudes presentes todavía en nuestros días, como por ejemplo, pedir permiso al Dueño del monte para cortar un árbol o cazar un animal, tienen que ver con el deseo de los antenados de no descontentar a Dios, por quebrar voluntariamente sus antiguas leyes y provocar así su venganza.

Implícito está, en esta visión del mundo, un compromiso ecológico con la Naturaleza: el hombre no es el dueño, más bien es el administrador de la Creación que es Morada Divina. Los humanos, afirman los antiguos mitos, eran una reducida familia que vivía en una cueva, de la cual salieron para habitar el mundo. Entonces fue cuando los humanos empezaron a hablar cada grupo distintos idiomas y por lo tanto a no entenderse. De allí a los conflictos y a las guerras el paso fue breve. De aquí se entiende también la hermandad de los humanos con los seres de la misma Creación. Y aquí tiene su raíz el *nagualismo*. Se trata de la convicción por la cual cada hombre que viene a este mundo tiene una contraparte animal: es el *nagual* o *tona*. En virtud de este “paralelismo gemelar” lo que le sucede al *nagual* le sucede también al *cuate* humano. Por eso el compromiso ecológico que la T. I. tiene con la Naturaleza se fundamenta en la relación de cada persona para con ella.⁵⁷

⁵⁷ Cfr. Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, pp. 33 ss.

B. Aspectos antropocéntricos y humanistas de la T. I.

Hace cinco o seis mil años, aproximadamente, la mayor parte de los pueblos del continente americano pasaron de la vida nómada a la vida sedentaria. Esto conllevó a un cierto cambio de relación del hombre con la Naturaleza, principalmente a través de una especie de “domesticación” de ella: la fuerza natural de la fecundidad de la tierra y de los animales llega a ser guiada por la mano del hombre que, al mismo tiempo, inventa instrumentos para secundar esa fuerza reduciendo la fatiga para conseguir lo que necesita para la vida y para canalizar las fuerzas potencialmente destructivas del agua, del fuego, del frío y del calor. Se construyen habitaciones que mejor protegen al ser humano, y, con el tiempo, se dará lugar en Mesoamérica a un sistema de control de los lagos y del agua dulce. Esto comporta que el hombre tenga conciencia de su capacidad y participe junto con su padre Dios a la obra de la Creación. Eleazar López Hernández sostiene que esto se puede ver en los mitos de esta época agrícola que hablan de colaboración entre los Dioses y el hombre, como, por ej., cuando los humanos ayudan a Quetzalcóatl y a su *Cuate* Tezcatlipoca, frente a la caída del cielo sobre la tierra, a levantarlo. Este mito se repite, con variantes, en toda Mesoamérica. En este modo Dios se hace, de Padre Todopoderoso, un Hermano o un Compañero de camino que necesita a veces la ayuda de los humanos para construir la *Casa Grande* de todos y para todos.

Se empieza de esta manera a considerar al otro necesitado como un enviado por el Otro: los mitos de este período presentan frecuentemente al pobre, al enfermo, al caminante, al forastero, al diferente, como enviados

por Dios, y por esto los albinos, los deformes, los bizcos eran llamados hijos de Dios y tenían especiales atenciones. “Dios no habita en templos, sino que vive en el corazón de mi hermano el hombre”,⁵⁸ afirma Netzahualcōyotl⁵⁹ (1402-1472), llegando así a un vértice humanista en la reflexión filosófico-teológica nahua. No cabe duda que “el ideal quetzalcoáltico tiene que ver con la humanización de Dios y el endiosamiento del hombre”.⁶⁰

Pero no hay solo esto, sino también que Dios llega a hacerse papa, mandioca, plátano, pero sobre todo maíz, el Zintéotl, o Dios del maíz. Dios llega a ser el mismo alimento producido por la comunidad. La acción del sabio Netzahualcōyotl programó la posesión comunitaria de la tierra, su explotación no agresiva por medio de adecuada tecnología productiva, proporcionó un concepto de Dios que se preocupa por el crecimiento de su pueblo y ofreció un ejercicio de la autoridad entendida como servicio justamente a imagen del Dios Cuidador de los Humanos. La cercanía con la concepción bíblica de Dios no podría ser mayor.

⁵⁸ Cit. en: Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 38

⁵⁹ Netzahualcōyotl nació en Tezcoco en 1402, hijo del rey Ixtlilxōchitl y murió en 1472. Vivió una vida azarosa, viendo la muerte violenta del padre muerto por mano de los vecinos de Azcapotzalco, 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. Con este sabio filósofo, la profundidad del pensamiento del México prehispánico llega tal vez a su acmé. Cfr. Miguel León Portilla, *El Pensamiento Nahuatl*, en: Laureano Robles (editor) *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Trotta, 1992, pp.94 ss.

⁶⁰ Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 38

C. Rasgos divinos de la autoridad en los pueblos urbanos

En Mesoamérica el sistema político de la época prehispánica era de “ciudades-estado”. Su gobierno estaba encargado a una sola persona, que reunía en sí la autoridad política y religiosa. Su autoridad era casi absoluta, aunque había mecanismos para garantizar que el ejercicio de su poder fuera en promoción y defensa de la vida de la comunidad. Su nombre era Talacaélel entre los Nahuas, Xuaana’ entre los Zapotecas, Inca entre los Quechuas. El ideal a perseguir era Quetzalcóatl, modelo de sabio-justo al servicio del pueblo.

Sin embargo paulatinamente, cuando la autoridad tuvo la necesidad de luchar por la solución de conflictos, adquirió rasgos guerreros. En esta época es cuando Dios es representado como el Sol que nace todos los días y lucha hasta el ocaso goteando mucha sangre para dar al mundo la vida. Por ende, la autoridad va asumiendo los rasgos del guerrero y tal tiene que ser para conservar la sobrevivencia y la libertad de su pueblo. También en esta perspectiva se van justificando los sacrificios, ya que si el Sol derrama su sangre por los humanos, también estos deben estar dispuestos a ofrecer la suya. El mismo mito evocado en el escudo nacional mexicano, mito de origen del pueblo Azteca, reenvía a esta concepción de la divinidad, ya que los Aztecas, hijos del Sol, devoraron la serpiente, símbolo de los agricultores que todavía no se habían estructurado en centros urbanos, como viceversa habían hecho los Aztecas en Tenochtitlán.⁶¹ La autoridad suprema de estas ciudades-estado es de tipo pastoril,

⁶¹ Cfr. Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, pp. 40 ss.

es decir modelada sobre la figura del pastor que apacienta el rebaño y lo cuida de los peligros a costa de su sangre.

D. El regreso del Quetzalcóatl

El mito del regreso de Quetzalcóatl es interpretado por el padre Eleazar como un repensar la perspectiva teológica del poder cuando esta pisotea al pobre y no es expresión de los cuidados pastoriles de Dios para con su pueblo.

Los mitos de regreso del héroe son comunes en la fenomenología de las religiones y representan una instancia de intervención divina cuando nadie puede ya otorgar la ayuda necesaria. En la teología cristiana esto se hizo certera promesa enucleada en el artículo del Credo, cuando rezamos “vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos...”.

Quetzalcóatl, dejó el pueblo Azteca de las grandes ciudades y se fue hacia el oriente desde donde regresaría cuando el mal sería grande. La teología de los campesinos suplantó en este modo la teología del poder, poniendo de nuevo al centro de los cuidados de Dios al pobre en socorro del cual regresaría un día la Serpiente Plumada.⁶² Como es sabido, este fue el motivo por el cual a la llegada de los españoles muchos pueblos pensaron en el retorno de Quetzalcóatl.

III. Consideraciones de metodología teológica

El caso de la T. I. presentado por E. López, y ejemplificado aquí, es muy significativo. El Autor ha medi-

⁶² Cfr. Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, pp. 42 ss.

tado atentamente las fuentes de la cultura de su pueblo y ha elaborado sus reflexiones dándole vueltas y vueltas en su corazón a su teología. Es la que Casiano llama la *volutatio cordis*.⁶³ El P. Eleazar piensa y repiensa, con total concentración y paciente asimilación, en los hechos y los acontecimientos narrados por los textos y la tradición viva de su pueblo, a la luz de una teología cristiana de la Historia. Esto es evidente por la referencia constante a la Revelación y por la búsqueda que él hace de las *semina verbi*.⁶⁴ Quisiera ahora aquí proceder a unas consideraciones acerca del método usado por la T. I. en general, lo de decir la fe cristiana con las expresiones culturales y simbólicas propias de los pueblos originarios de América.⁶⁵

1. Papel de la teología en Latinoamérica

El papel principal de la teología en Latinoamérica, según Juan Carlos Scannone, es “rescatar el “logos” de la sabiduría cristiana. Se trata de un “logos” sapiencial, popular, e históricamente nuevo, - dice Scannone - que fue por mucho tiempo marginado por la cultura de las élites ilustradas, que lo despreciaban como salvaje, ignorante y atrasado”.⁶⁶ En efecto, en la última Conferencia General del CELAM, en Aparecida, se resaltaron los valores de esta sabiduría popular junto con la religiosidad popu-

⁶³ Cfr. Juan Casiano, *Conferentiae*, X, 7

⁶⁴ Cfr. Eleazar López Hernández, *La Teología India. Antología*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 26

⁶⁵ Cfr. Juan F. Gorski, “El desarrollo histórico de la la ‘Teología India’ y su aporte a la inculturación del Evangelio”, en AA.VV. *Desarrollo histórico de la Teología India*, Ed. Abya-Yala, Quito, 1998, pp. 9 ss.

⁶⁶ Juan Carlos Scannone, *Teología, cultura popular y discernimiento. Hacia una teología que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación*, cit. en: Antonio Ernesto Palafox Cruz, *Elementos históricos-epistemológicos para una teología pastoral desde América Latina*, Universidad Pontificia de México, 2017, p.565

lar. Esto se dio sea en el discurso inaugural de Benedicto XVI, sea en los Documentos de la misma Conferencia. La religiosidad popular es el “lugar teológico” donde más se ha inculturado la fe cristiana y más se expresa el sentido de Dios, la confianza y la gratitud en su Providencia, la devoción a Cristo Crucificado y a la Virgen María.⁶⁷ La categoría que rescata el teólogo argentino es la de “sabiduría popular”, cuyo principio no es tomado del pensamiento clásico griego, que tiene su *arké* en la metafísica y en su cuestionamiento ontológico, sino más bien del cuestionamiento ético en su atención por el “otro”. “... No se encuentra ante todo en la filosofía académicamente elaborada, sino en otros ámbitos del vivir y del pensar: el religioso, el político y el poético”.⁶⁸ Se encuentra en el ámbito del “nosotros estamos”. El punto de partida de esta reflexión es un “estar arraigado a la tierra”, es decir a la comunidad en su dimensión social, ética y religiosa; y no es a partir de una actitud técnico-científica, más bien del “nosotros estamos arraigados a la tierra”.⁶⁹

2. La contribución filosófica de

G. Vico sobre sabiduría popular, símbolos y mitos

La sabiduría popular hoy es tomada en cuenta como *locus theologicus* gracias al trabajo de teólogos,

⁶⁷ Cfr. Vª Conferencia General del CELAM, Aparecida, 2005, Documento Conclusivo, Discurso inaugural de Su Santidad Benedicto XVI y luego en el documento mismo los nn. 7, 37, 43, 79, 93 etc.

⁶⁸ Juan Carlos Scannone, *Teología, cultura popular y discernimiento. Hacia una teología que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación*, cit. en: Antonio Ernesto Palafox Cruz, *Elementos históricos-epistemológicos para una teología pastoral desde América Latina*, Universidad Pontificia de México, 2017, p. 570

⁶⁹ Cfr. Antonio Ernesto Palafox Cruz, *Elementos históricos-epistemológicos para una teología pastoral desde América Latina*, Universidad Pontificia de México, 2017, p. 576

como Eleazar López y Scannone, que estamos citando, de Lonergan y Libanio, a los cuales haremos referencia más adelante y muchos otros teólogos, especialmente de la TdL, que han profundizado un método alternativo, abierto al pluralismo auspiciado por el último Concilio, así como ya se ha mencionado.

Sin embargo, esto ha sido posible porque, a nivel de investigación sobre el método en teología como en filosofía, ya se venía dando una reflexión de tipo histórico que quitaba al método deductivo de la neo-escolástica del siglo XIX la prerrogativa de la unicidad del método en teología. Aquí no es mi intención indicar los pasos de este proceso, sino más bien indicar a un Autor que fue el primero en indicar los errores a los cuales nos induce la exclusividad del método analítico deductivo aplicado a todas las ciencias humanas, y específicamente a la historia, a la filosofía, y, sobretodo, por lo que a nosotros aquí interesa, a la teología. Conociendo las aportaciones de este Autor nos resultará fácil entender la fundamentación de la posibilidad del uso de la sabiduría popular y de las tradiciones humanas en cualquier campo del saber.

Su destino fue en su tiempo el olvido. Fue rescatado por los filósofos solamente en el siglo XX, pero cuyo influjo en la evolución del método de estudio de las ciencias humanas es indiscutible. Estoy hablando de Juan Bautista Vico.⁷⁰ Escribió la *Nueva Ciencia*, la cual sería un nuevo modo de investigación del intelecto humano

⁷⁰ Giambattista Vico (1668-1744) nació y murió en Nápoles. Fue un oscuro abogado del Reino de Nápoles, desmembrado de la Corona española, mientras ese reino empezaba a languidecer. Católico declarado en la época de los Descartes y Bacon, en un tiempo en el cual la cultura se hacía antirreligiosa, escribió la *Scienza Nuova*, descubrió la “dialéctica de la historia”, que luego F. Hegel y K. Marx harán famosa.

sobre la historia, las culturas y las sociedades humanas, así como la investigación de Bacon y de Galileo, la “vieja ciencia”, que aspiraba a un conocimiento lógico-matemático omnicomprendivo de la realidad, y que se consideraba la razón completa y madura, lo era sobre el mundo de la naturaleza material.⁷¹ Será esa actitud, típica de Voltaire, que Vico llamará la “jactancia de las naciones y de los doctos”,⁷² (hoy la llamaríamos, en nuestro caso, eurocentrismo) y que todavía persiste en campo, ya no filosófico, creo, sino teológico, en las pretensiones sistematizantes y absolutizantes de cierta teología.

Vico indica seis especies de conocimientos; entre estos aquí nos interesa indicar el tercero y el cuarto, que son, respectivamente, *Historia de las ideas humanas* y *Crítica filosófica de las tradiciones religiosas*.⁷³ La primera disciplina se enfoca a las más antiguas creencias religiosas, porque estas nos transmiten las ideas que son fundamentales para el hombre. En esta primera fase, distingue entre lo que es natural o primitivo y lo histórico – hoy diríamos que distingue entre antropológico y cultural.

La segunda tiene que individuar el fondo de Historia primitiva en los antiguos mitos que luego se desarrollaron en la posteridad. Esto le impulsa a analizar las tradiciones más antiguas para descubrir en ellas lo esencial para él, es decir el arranque de la Historia.

⁷¹ Bacon, Descartes, Leibnitz y Espinoza perseguían un ideal cognoscitivo que tuviera de la matemática la simplicidad y de la lógica el rigor.

⁷² Giambattista Vico, *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano, 1959, p. 81. En el original italiano que estamos citando dice “du spezie di borie... una quella delle nazioni l'altra quella de' dotti”.

⁷³ Giambattista Vico, *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano, 1959, respectivamente pp. 9 y 166

“Distanciándose del objetivismo griego –que consideraba la poesía como una conmovedora imitación de la realidad con finalidades catárticas –escribe Reale-Antiseri- Vico subraya la creatividad, la originalidad, la alogicidad y la autonomía de la poesía con respecto a la razón y a sus manifestaciones. Por lo tanto “no es embellecimiento consciente, inventado por escritores sofisticados, ni consiste tampoco en una sabiduría secreta que se expresa de una forma nemotécnica, sino la forma directa de la expresión colectiva y compartida de nuestros remotos antepasados”.⁷⁴ Ya que “los poetas fueron el sentido y los poetas-teólogos fueron el intelecto de la humana sabiduría”.⁷⁵

Por eso los mitos no son, como pretendía Voltaire, “desvaríos de salvajes e invenciones de tunantes”,⁷⁶ sino “auténticas y rigurosas historias de las costumbres de los antiquísimos hombres...” que las civilizaciones antiguas elaboraban.⁷⁷

Y la poesía es elaboración de “universales fantásticos”,⁷⁸ imágenes o mitos con los que resumía y transmi-

⁷⁴ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 3 volúmenes, tomo II, *Del Humanismo a Kant*, Herder, Barcelona, 1995, p. 555

⁷⁵ Giambattista Vico, *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano, 1959, p. 393

⁷⁶ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 3 volúmenes, tomo II, *Del Humanismo a Kant*, Herder, Barcelona, 1995, pp. 555; De los mitos “nasce una grave confutazione dell’errore de’ mitologi ultimi, i quali credono che le favole sieno storie sagre, corrotte dalle nazioni gentili e sopra tutti da’ greci”. G. Vico *La scienza Nuova*, cit. p. 66

⁷⁷ Cfr. :“La favella poetica, com’abbiamo in forza di questa logica poetica meditato, scorse per così lungo tratto dentro il tempo istorico, come i grandi rapidi fiumi si spargono molto dentro il mare e serbano dolci l’acque portatevi con la violenza del corso...” Giambattista Vico, *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano, 1959, p. 178

⁷⁸ Giambattista Vico, *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano, 1959, p.160

tía las experiencias de los hombre de aquellos tiempos. “Universales imposibles” pero “creíbles”,⁷⁹ son los términos con los cuales Vico indica las conceptualizaciones que, a través de las formas retóricas, como metáforas, metonimias, sinécdoques, expresan en una sola imagen concreta, verdaderas concepciones metafísicas.⁸⁰ “Vico otorga autonomía propia a estas primitivas formas culturales, dice Reale-Antiseri en el sentido de que toda etapa de nuestra historia posee su propia lógica y su atractivo, y no es legítimo considerarla en función de la etapa sucesiva, al igual que el invierno, aunque sirve de preparación para la primavera, posee su propio atractivo y su autonomía”.⁸¹

Ahora, es necesario preguntarnos cuál es el fundamento filosófico por el cual el letrado napolitano puede afirmar que en los mitos y en la poesía se manifiesta la verdad metafísica. Una primera respuesta nos habla de su análisis fenomenológico de la experiencia humana, es decir el hecho que las emociones tiene su conexión con símbolos e imágenes, como se ha dicho. Pero otra argumentación consiste en la afirmación de Vico que “la verdad, o estructura teórica que la filosofía elabora... se articula... como... sabiduría vulgar, (*saggezza delle nazioni*)”⁸² como participación en la sabiduría ideal” – entendida en sentido cristiano y ya no platónico – “que primero guió a los hombres de una manera indistinta, y luego, de un modo cada vez más claro. Ésta es la **idea eterna** que acompañó a los hombres antes de que tu-

⁷⁹ Giambattista Vico, *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano, 1959, p.161

⁸⁰ Giambattista Vico, *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano, 1959, pp. 166 ss.

⁸¹ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 3 volúmenes, tomo II, *Del Humanismo a Kant*, Herder, Barcelona, 1995, p. 555

⁸² Nota de quién escribe.

viesen conciencia de ello”.⁸³ Y esta idea eterna consiste en aquel conjunto de valores -justicia, verdad, bondad, belleza, sacralidad de la vida, orden y armonía del cosmos, etc.- que inciden sobre la mente humana y por ende provocan a los humanos a establecer las instituciones históricas que, a su vez, preservan esos valores y cuya permanencia histórica, también, no sería explicable sin esos mismos valores. Más bien, sin ellos, ni la sociedad humana sería posible, ni la historia explicable.

En efecto el azar, como pretendían, Epicuro, Hobbes y Maquiavelo no explica el orden que, aunque gradualmente, se ha ido imponiendo con el establecerse de las instituciones políticas, jurídicas y religiosas de las antiguas civilizaciones. Tampoco el Hado, como sostenían los filósofos estoicos antiguos y modernos, (la referencia es a Spinoza) no explica la libertad que de hecho encontramos en la historia, ya que tenemos ejemplos de civilizaciones que se extinguieron y pueblos que desaparecieron poco después de haber empezado su camino en la historia. Hay que admitir – dice Vico– una luz eterna, una razón eterna, la idea eterna que en los hombres nos guía a formas más humanas de convivencia y a una comprensión siempre más adecuada de conocimiento de Dios. Dicho en términos teológico en uso actualmente, se trata del desarrollo de las *semillas del Verbo*, que el Espíritu ha sembrado en las culturas humanas.

⁸³ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 3 volúmenes, tomo II, *Del Humanismo a Kant*, Herder, Barcelona, 1995, pp. 544

3. El símbolo en la *Metafísica Trascendental* de Gómez Caffarena

Vale la pena completar el tema de los símbolos como vehículos del conocimiento teológico de Vico con las observaciones de José Gómez Caffarena, en su *Metafísica Fundamental*, que distingue entre señal, signo y símbolo.⁸⁴ Mientras la señal es algo arbitraria, como los colores del semáforo, y el signo es significativo solo por el valor que se le da en un conjunto, y entonces su referencia no es directa, por el contrario el símbolo es un “existencial” ya que tiene una relación “natural” de tipo análogo con el objeto simbolizado. “Relación natural” significa de semejanza, de contigüidad, y, en cierta manera, de analogía.

“Si quisiéramos buscar el origen de simbolizaciones concretas, tendríamos, con la actual Psicología profunda, que descender a estructuras preconscientes, quizá en buena medida comunes a todo sujeto humano (en este sentido «trascendentales»), pero ciertamente configuradas concretamente en cada uno por la historia personal y en cada comunidad por la propia tradición cultural”. Ahora bien, continúa el filósofo español, “la captación, que puede ser simplemente vivida y no... explicitada, de esa simbolicidad global, es un momento decisivo en la formación de una conciencia plenamente humana”.⁸⁵ De hecho la función del símbolo en la vida es de importancia decisiva, ya que es lo que despierta la emotividad

⁸⁴ Cfr. Gómez Caffarena, José, *Metafísica fundamental*, Sígueme, Madrid, 2006 (2ª), pp. 141 ss.

⁸⁵ Gómez Caffarena, José, *Metafísica fundamental*, Sígueme, Madrid, 2006 (2ª), p. 143

⁸⁶ Bernard Lonergan, *Método en Teología*, Sígueme, Salamanca, 1988, p. 9

y la canaliza, da a la conciencia su sentido y mantiene el vínculo afectivo de las comunidades.

4. La importancia del símbolo para Lonergan

“La teología –escribe Lonergan en la Introducción a su “discurso del método” en teología– es una mediación entre una determinada matriz cultural y el significado y función de una religión dentro de dicha matriz”.⁸⁶ Y especifica que si entendemos la cultura en un sentido empírico, como un conjunto de significaciones y valores que dan forma a un determinado modo de vida, entonces la teología llega a ser un proceso evolutivo donde esta escribe su método. Y hoy el método de la teología ha de enfrentarse no solo con la filosofía contemporánea sino también con el carácter histórico de la praxis contemporánea. El carácter histórico de la T. I. nos invita a considerar el símbolo como *locus theologicus*.

El símbolo no usa el código lógico-deductivo, de tipo lógico-silogístico, sino el de la imagen y del sentimiento, de figuras representativas, que no quieren “demostrar” sino “mostrar” a través de la abundancia de múltiples significados. Por lo tanto, no respeta la regla del *tercio excluido* y admite la *coincidentia oppositorum*. Es por eso que el símbolo “tiene el poder de reconocer y de expresar lo que el discurso lógico detesta: la existencia de tensiones internas, de incompatibilidades, de conflictos, de luchas y de destrucciones”.⁸⁷ La razón es que el símbolo es anterior a la lógica, como ya hemos visto que decía Vico, e integra lo concreto, lo contradictorio, lo dinámico para los que son extraños a la lógica dialéctica. Sin embargo, complementa y plenifica la lógica y la dia-

⁸⁷ Bernard Lonergan, *Método en Teología*, Sígueme, Salamanca, 1988, p. 70

léctica, y también esto lo decía Vico contra la jactancia de los doctos y de las naciones, justamente porque responde a las necesidades de la idea eterna, es decir, según Lonergan, “satisface a una necesidad que no se puede satisfacer por esos procedimientos refinados”. En efecto explicar el símbolo es ir más allá del símbolo, es “realizar el tránsito de la significación elemental de una imagen o representación, a una significación lingüística”.⁸⁸

Ahora bien, anunciar el Evangelio en el ámbito de la T. I. es comunicar adentro de un marco cultural en donde la significación simbólica tiene justamente los códigos que hemos indicados.

5. Consideraciones conclusivas

Del discurso que hemos hilado hasta aquí resulta que la T. I. nace en el contexto de la pluralidad de teologías auspiciadas por el Concilio Vaticano II. Su método es prevalentemente el método de la sabiduría tradicional prehispánica y de la religiosidad popular.

Ahora bien, el método en teología se articula según dos “polos” la Revelación y la Fe, o mejor dicho, la *intelligentia fidei*, es decir la fe que trata de entender.⁸⁹

En cuanto al primer “polo”, cuando decimos Revelación queremos significar que la Teología nos es en primer lugar un reflexionar sobre una doctrina, sino sobre una verdad que se ha hecho evento-acontecimiento-adviento en la historia. La Teología debe responsabilizarse acerca de un objeto que se ha dado y que ha culminado

⁸⁸ Bernard Lonergan, *Método en Teología*, Sígueme, Salamanca, 1988, p. 70

⁸⁹ Cfr. Joseph Doré, *La raison théologique selon G. Colombo*, Teologia, 1/1996, p. 13

en Jesucristo. Consecuentemente para nosotros aquí en nuestro continente “...el punto de partida y criterio fundamental en dicha búsqueda es el principio cristológico-antropológico de *Gaudium et Spes*... el designio de Dios sobre América Latina, el misterio del hombre latinoamericano... (que) solo se esclarecen en el misterio de Jesucristo, Verbo encarnado”.⁹⁰

En cuanto al segundo “polo”, el de la *intelligentia fidei*, se presentan, con base en lo dicho, dos imperativos de la tarea de la Teología que son: asumir teológicamente la condición humana y ejercer teológicamente la razón humana. Por lo tanto este segundo “polo” de la teología es la inteligencia de la fe cómo acogida de la verdad en la historia.

Ahora bien, si la teología tiene que poner de manifiesto cómo la Revelación, dada en la historia por Gracia, puede y debe ser recibida por el hombre en su historia con aquella actitud de compromiso que es la *intelligentia fidei*, entonces aquí es donde se encuentra la sabiduría tradicional, la religiosidad popular, el lenguaje simbólico de los mitos prehispánicos de la T. I.

Si el acontecimiento del cual se ocupa la Teología es historia, entonces el teólogo deberá también ponerse en “posición histórica” para ser alcanzado por la Revelación. En otras palabras, si él se reconoce comprometido “al interior” de la condición humana, eso lo llevará a sentir su responsabilidad frente a los interrogantes de la cultura y frente a las necesidades de la comunidad humana. Su manera de ser frente al mundo tendrá que ser “teologal”, es decir, un ser según la fe.

⁹⁰ Juan de Dios Olvera Delgadillo, *Metodología Cristológica y Reflexión Pastoral en América Latina*, Centro de publicaciones del CELAM, Santafé de Bogotá, 1993, p. 106

Comprometido en la historia, al teólogo le toca aclarar, sistematizar y llevar a nivel de reflexión lo que, en esta condición humana le llega de su fe. En esto consiste el ejercer teológicamente la razón. Esta razón está constituida también por lo que se ha dicho por la religiosidad y sabiduría popular.

Esto presupone que la teología no considere la razón y las sabidurías humanas como enemigos o sustitutos o un algo paralelo de la fe, y menos las considere como instancias externas a la fe. Esto supone que el teólogo siempre se dé la tarea de expresar la característica de conocimiento, inteligencia, razón que son internos a la fe. Resultan dos consecuencias para el ejercicio teológico de la razón: en primer lugar al teólogo pertenece situarse siempre al interior de la comunidad eclesial, en este caso latinoamericana, – en su doble aspecto jerárquico y comunitario - y al interior de la Tradición en su doble aspecto de continuidad y desarrollo.⁹¹

En efecto “...la teología y todo tipo de discurso teológico padecieron la incomodidad del imperio del cientismo” de la racionalidad cartesiano-kantiana. Viceversa “la valorización del lenguaje simbólico y estético abre prometedoras posibilidades al discurso teológico y religioso... y ...tiene posibilidades venturosas de trabajar (ese) lenguaje... de modo que salga al paso de la modernidad agostada por el cientismo y por la funcionalidad inmediata de la tecnología”.⁹²

⁹¹ Cfr. Joseph Doré, *La raison théologique selon G. Colombo*, Teologia, 1/1996, pp. 14-15

⁹² J. B. Libanio, Alfonso Murad, *Introducción a la Teología. Perfil, enfoques, tareas*. Dabar, México D. F. 2009, p. 31



LA CULTURA EN LA REGIÓN AMAZÓNICA Y EN AMÉRICA LATINA

LA CULTURA EN LA REGIÓN AMAZÓNICA Y EN AMÉRICA LATINA

Desafío a la Misión en la actualidad

Francisco Xavier Martínez

Resumen

El actual proceso de urbanización creciente en el mundo se convierte en uno de los retos más importantes para la acción evangelizadora y misionera de la Iglesia. El presente artículo pretende aproximarse al fenómeno urbano tal y como se da en el Amazonas (se entiende con esta palabra, toda la región amazónica de florestas y ríos) y en Latinoamérica, para evidenciar mejor los retos locales, y puedan así, surgir algunas pistas para el camino de la acción misionera en el continente. Se describe primeramente el proceso de urbanización del Amazonas en sus aspectos histórico y sociopolítico. En segundo lugar, se analizan las tendencias socioculturales que serían características de las ciudades latinoamericanas, relacionando ciudad y modernidad, y considerando la ciudad actual definida por la globalización de la economía y por la sociedad informatizada. En tercer lugar, viene la respuesta de la Iglesia frente al fenómeno urbano subrayando los aportes de las grandes Conferencias del Episcopado latinoamericano. Por último, se ofrecen algunos aspectos, a nuestro modo de ver, de obligada referencia para el trabajo eclesial y misionero en las ciudades. Como conclusión, se apela por un “espíritu contemplativo” capaz de discernir las “señales de nuestro tiempo urbano”, así como también la urgencia de recuperar el tema de la “formación permanente” en vista de una respuesta nuestra a los desafíos actuales y para una “nueva figura de xaveriano”.

Abstract:

The current process of increasing urbanization in the world today has become one of the most important challenges for the Church's evangelizing and missionary activity. This article intends to approach the urban phenomenon as it occurs in the Amazon and Latin America to better highlight the local challenges and thus to emerge some clues for the path and missionary action in this continent. In a first moment it described the process of urbanization of the Amazon in its historical and socio-political aspects. In a second point it is reflected on sociocultural tendencies that would be characteristic of the Latin American cities, relating city with modernity and considering the present city determined by the globalization of the economy and the informational society. In a third moment the ecclesial response is presented in front of the urban phenomenon emphasizing the contributions of the great Conferences of the Latin American Episcopate. Finally, we offer some aspects and clues, as we see it, of forced reference to the ecclesial and missionary work in the cities. In conclusion, it calls for a "contemplative spirit" capable of discerning the "signs of our urban time", as well as for the urgency of us to recover the theme of "permanent formation" in order to respond to the current challenges that point to our repositioning and for the "new figure of Xaverian".

Es innegable la expansión urbana en todo el planeta. Las diferentes estadísticas corroboran tal movimiento: mientras que 30% de la población mundial vivía en ciudades en la mitad del siglo XX, se calcula hoy que esa proporción ya pasa el 50%, de la mitad de la población mundial y, para 2030, se estima que será el 70%. En 1950, Nueva York era la única ciudad que contaba con más de 10 millones de habitantes, los datos de 2016 afirman que las megalópolis ya alcanzaron el número de 36 en el mundo.¹

¹ Cfr. DEMOGRAPHIA Centro de estudios urbanos de EUA. Relatório de 2016 disponível em: <http://cdn.plataformaurbana.cl/wp-content/>

América Latina es la región más urbanizada del mundo en desarrollo. La transición urbana aconteció de forma acelerada en la segunda mitad del siglo XX. En 1950, el 58.6% de la población latina todavía vivía en medio rural y solamente el 41.4% estaban en las ciudades. En 1965, la población urbana, 53,3%, ya había rebasado a la población rural de 46.7%. En el año 2010, con los últimos censos, la población urbana del continente llegó al 78.8% y la rural bajó a 21.4%. Se presume que, en el 2050, las personas viviendo en las ciudades lleguen a 86.6% contra 13.4% en el medio rural.

La ciudad no es simplemente un espacio físico, sino sobre todo, un horizonte cultural, que crea un estilo de ser, un modo de vivir y convivir, una nueva cultura. Ya en 1990, san Juan Pablo II, en la encíclica *Redemptoris Missio*, en el capítulo cuarto donde habla de los inmensos horizontes de la misión *ad gentes* alertaba:

Hoy la imagen de la misión *ad gentes* quizá está cambiando: lugares privilegiados deberían ser las grandes ciudades, donde surgen nuevas costumbres y modelos de vida, nuevas formas de cultura, que luego influyen sobre la población. Es verdad que la «opción por los últimos» debe llevar a no olvidar los grupos humanos más marginados y aislados, pero también es verdad que no se pueden evangelizar las personas o los pequeños grupos descuidando, por así decir, los centros donde nace una humanidad nueva con nuevos modelos de desarrollo. El futuro de las jóvenes naciones se está formando en las ciudades (37b).

El papa Francisco en su exhortación apostólica “*Evangelii Gaudium*”, al inicio de su pontificado en 2013, enumera algunos desafíos del mundo actual, entre los que aparece el reto de las culturas urbanas. Ahí se propone una mirada contemplativa “para tener un diálogo parecido como el que el Señor tuvo con la samaritana, junto al pozo de donde ella sacaba agua

para saciar su sed”. Conscientes de que en estas culturas nuevas “el cristiano ya no acostumbra ser promotor o generador de sentido, sino que recibe de ellas otros lenguajes, símbolos y paradigmas que ofrecen nuevas orientaciones de vida, muchas veces en contraste con el Evangelio de Jesús” (EG 73).

Sin embargo, este desenfrenado proceso urbanizador, más en concreto el crecimiento descontrolado de muchas ciudades, es cuestionado y señalado como factor de deterioro de la calidad de vida humana y de degradación social y ambiental. Escribe el papa Francisco en su encíclica *Laudato Si*:

Hoy advertimos, por ejemplo, el crecimiento desmedido y desordenado de muchas ciudades que se han hecho insalubres para vivir, debido no solamente a la contaminación originada por las emisiones tóxicas, sino también al caos urbano, a los problemas del transporte y a la contaminación visual y acústica. Muchas ciudades son grandes estructuras ineficientes que gastan energía y agua en exceso. Hay barrios que, aunque hayan sido construidos recientemente, están congestionados y desordenados, sin espacios verdes suficientes. No es propio de habitantes de este planeta vivir cada vez más inundados de cemento, asfalto, vidrio y metales, privados del contacto físico con la naturaleza (44).

Queremos en este artículo, aproximarnos al fenómeno urbano tal como se da en el Amazonas y en América Latina para evidenciar mejor los retos locales y puedan así, surgir algunas pistas para el camino y la acción misionera en este continente.

1. El proceso de urbanización en el Amazonas

La urbanización de los estados amazónicos atravesó dos fases históricamente distintas: la primera es anterior a 1960. Ese proceso nacía y se desarrollaba predomi-

nantemente por los ríos; ya en la segunda fase, la explotación mineral y los grandes proyectos estimularon el crecimiento urbano con el auxilio de las carreteras después de 1960.

Para algunos autores² solo es posible hablar de desarrollo urbano en el Amazonas a partir de la economía del caucho (1850-1920) cuando las ciudades de Belem y Manaus se destacaron en la región con la urbanización de calles, construcción de monumentos, formación de nuevos barrios y la implantación de servicios idénticos a los estructurados en los demás centros urbanos de Brasil. Antes de eso, encontramos fortificaciones ibéricas y las aldeas misioneras transformadas en villas durante la administración del Marqués de Pombal, situadas en los valles bajos del Amazonas y afluentes, en los lugares de mayor densidad de población indígena.³ La dinámica desencadenada por la economía del hule proporcionó el surgimiento de nuevas aglomeraciones urbanas que condujo al desarrollo de una estructura urbana primaria, evidenciando las diferencias entre las ciudades grandes y pequeñas.

Es en estos tiempos cuando se registra una intensa urbanización regional desencadenada por la geopolítica del gobierno militar visualizando un nuevo proyecto para la región: el Plan de Integración Nacional, con-

uploads/2016/05/demographia-world-urban-areas.pdf. Acesso em: 29/11/2017.

² Cfr. PEREIRA, José C. M. A Urbanização da Amazônia e o papel das Cidades Médias na Rede Urbana Regional. In: CARDOSO, Ana C. D. (Org.). *O rural e o urbano na Amazônia: Diferentes Olhares em Perspectiva*. Belém: UFPA, 2006.

³ Cfr. CORRÊA, Roberto Lobato. A periodização da rede urbana da Amazônia. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, v. 4, p. 39-68, jul/set, 1987.

cebido en la década de los 60's e implantado como tal en 1970 por el decreto de ley N° 1.106. Intentando ocupar la región amazónica, el gobierno favoreció la expansión de la frontera agropecuaria iniciada en el sureste, y tuvo en la implantación de núcleos urbanos, una estrategia explícita.

Proporcionó incentivos fiscales y créditos a intereses bajos para atraer empresas, implantando redes de infraestructura y de ciudades, favoreciendo la migración para formar un mercado de mano de obra local con una frontera urbana antes que la propia frontera agrícola llegara a la región.⁴

Muchas formas de urbanización surgieron en el Amazonas, desde el crecimiento explosivo de antiguas ciudades localizadas a la orilla de los ríos hasta la generación de nuevas y de innumerables pueblos fuertemente inestables. Eran procesos de urbanización espontáneos y, en los años 70's, un proceso explícitamente dirigido por medio del urbanismo rural, que creó ciudades o fortaleció proyectos de colonización a lo largo de los nuevos ejes de circulación, para atraer la implantación y organización del mercado de trabajo.

En ese nuevo proyecto fue fundamental la creación de la Zona Franca en Manaus y la tentativa de promover el desarrollo de una ciudad estratégicamente localizada en el extremo norte del país y en plena economía de extracción. Como resultado, la zona amazónica fue la región que registró las mayores tasas de crecimiento urbano en el país entre 1970 y 2000, con una población que aumentó de 35% en 1970, 40% en

⁴ Cfr. BECKER, Bertha K. *Geopolítica da Amazônia: a nova fronteira de recursos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

1980, 61% en 1996, 29% en 2000, alcanzando 72% en 2007 y 99,5% en 2010.

En fin, los núcleos urbanos fueron la base lógica de expansión de la frontera. Por ese intenso proceso, la región fue denominada como *floresta urbanizada*.⁵

La investigadora Bertha Becker enumera una serie de características propias de la urbanización de esta región: ritmo galopante de crecimiento, descentralización de la urbanización, íntima relación de ciudad y campo, gran variedad de situaciones, carencia generalizada de equipos y servicios, e importancia de la dimensión política.⁶

La mayoría de los nuevos núcleos urbanos que aparecieron en la década de los 90's, son fruto de asentamientos urbanos en lugares inadecuados para habitar, localizados en la periferia o también, dentro del perímetro urbano, como el caso de las ciudades, y con difícil acceso en el caso de los pueblos. De forma general, esos núcleos carecen de servicios para ser atendida la población. Según datos de una investigación de 1997⁷, entre el 60% y el 80% de la expansión urbana de las grandes ciudades del Amazonas es realizada en faenas (trabajos comunitarios) en las favelas, sin ningún sistema de saneamiento y sin medio de transporte adecuado... Muchas veces, las casas están desprovistas de cualquier sistema de in-

⁵ Así se expresa en varias de sus obras Bertha K. Becker, doctora en geografía por la Universidad Federal de Río de Janeiro, investigadora de la región amazónica y fallecida en julio de 2013.

⁶ Cfr. BECKER, Bertha K. *Amazônia-Geopolítica na Virada do III Milênio*. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2004.

⁷ Cfr. BROWDER J. O. e GODFREY B. J. *Rainforest Cities, Urbanization, development, and globalization of the Brazilian Amazon*. New York: Columbia University Press, 1997.

fraestructura adecuada, ni equipos de servicio en general. Esto se da tanto en las grandes metrópolis como en los pequeños núcleos urbanos de la región. En tiempos más recientes, nuevas migraciones surgidas de los proyectos de minería y construcción de hidroeléctricas acentuaron este cuadro de alta precariedad en el acceso a los bienes y servicios públicos urbanos.⁸ La cuestión del saneamiento básico (agua potable, tratamiento de drenaje sanitario, basura, manejo de aguas pluviales urbanas...) continúa siendo un grave reto y problema en muchas ciudades de la región amazónica.⁹

La exclusión social puede ser vista como una característica de la urbanización en el Amazonas, resultante de ese proceso de expansión urbana no planeada y que se refleja en la propia estructura de los núcleos urbanos. Siendo que las actuales instituciones y administraciones políticas en las diferentes esferas, debido a la corrupción generalizada y a otras causas, continúan reproduciendo procesos de urbanización excluyente. Se saben las consecuencias de la segregación urbana, inseguridad, violencia, privatización del espacio urbano, etc.

La ciudad de Altamira, en el estado de Pará, es una de las afectadas por la construcción de la presa hidroeléctrica en Belo Monte, y pasó a liderar el ranking de los municipios más violentos de Brasil, según el Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas (IPEA) y por el Fórum Brasileiro de Segurança Pública con datos de 2015.¹⁰

⁸ Cfr. Caderno CEMLA 3, p. 44-48. Ver también, FLEISCHFRESSER, V. *Amazônia, Estado e Sociedade*. Campinas-SP: Autores Associados, 2006.

⁹ Cfr. CAMPANHA DA FRATERNIDADE ECUMENICA 2016. *Casa comum, nossa responsabilidade*. Brasília, Edições CNBB, 2016.

¹⁰ Informação disponível em: <https://exame.abril.com.br/brasil/as-30-cidades-mais-violentas-do-brasil-segundo-o-ipea/>. Acesso em: 07/12/2017.

Esos espacios urbanos surgidos de la negligencia, se vuelven caldo de cultivo de las redes internacionales del tráfico de drogas instaurando criminalidad y un alto índice de violencia en las ciudades. La vulnerabilidad de la floresta, la pobreza de la población amazónica y la localización próxima a los principales productores de coca (Bolivia, Colombia, Perú) ponen a la región en la trama de los carteles de las drogas, destacando el papel de Brasil como lugar privilegiado para la distribución de cocaína para Europa.¹¹

Surgieron núcleos urbanos o fueron creados a cada cambio de proyecto para la región. Hoy, un nuevo patrón de desarrollo regional se hace urgente, capaz de mejorar las condiciones de vida de sus pobladores, superando las amenazas de sustentabilidad.¹²

Al centro del nuevo estándar de desarrollo, afirma Bertha Becker, el desafío por superar es el falso dilema entre desarrollo y conservación, erróneamente catalogados como destrucción y preservación intocable de la floresta. Producir para conservar se está volviendo la meta de ese nuevo estándar de desarrollo. Y las ciudades son condiciones clave para hacerlos viables.

La ciencia y la tecnología pueden y deben contribuir para vencer el reto de la utilización social y económica sustentable del patrimonio natural y cultural del Amazonas en beneficio de las poblaciones regionales, del país y del planeta.¹³

¹¹ Cfr. DE OLIVEIRA COUTO, A. C. *A geografia do crime na metrópole, das redes ilegais à "territorialização perversa" na periferia de Belém*. Belém: UEPA, 2014.

¹² Cfr. Caderno CEMLA 4, p. 49-52.

¹³ Cfr. BECKER, Bertha K. *A urbe amazônica, a floresta e a cidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2013, p. 51-61.

2. Tendencias socioculturales características de las ciudades latinoamericanas

Hablar de la ciudad, hoy, es distanciarse en mucho del modelo de la *polis* griega que representaba el lugar de encuentro, del debate cívico y de la vida política, o de la *urbe* romana, que simbolizaba un valor estético y la opulencia del poder de la época y también de la ciudad medieval que constituía el lugar del intercambio y del artesanado. Ella es en la actualidad, un rediseño de la ciudad industrial del inicio de la era moderna, cuando se desarrollan las relaciones entre el Estado, la economía y la sociedad, no solo en ámbito local, sino también en dimensión nacional e internacional, volviéndose el *locus* de la vida contemporánea en gran parte del mundo.

Desde Georg Simmel (1858 – 1918), Max Weber (1864 – 1920) y Wirth (1897 – 1952), los científicos sociales se han volcado sobre la especificidad del fenómeno urbano.

Los cambios de escenarios van exigiendo revisión de conceptos y de ejes analíticos usados en los estudios urbanos, teniendo en vista que la ciudad, en las últimas décadas, presenta nuevas dinámicas y nuevos actores, determinados por la globalización de la economía y de la sociedad de la informática. Este contexto hizo del mundo planetario una aldea global, generando alteraciones en las formas de organización del trabajo, en la estructura de consumo, en las prácticas sociales y culturales y en las costumbres de la ciudad, constituyendo una nueva cultura urbana.¹⁴

¹⁴ Cfr. BORIN, M. “Apresentação: Cidade e Modernidade”. In: *Ponto e vírgula*, 7 (2010) pp. 28-31.

En la evaluación del tema urbano, es necesario considerar que se trata de la ciudad capitalista en el actual periodo de monopolios, de la llamada acumulación flexible, de la reestructuración productiva, de la globalización financiera, de la metropolización creciente, de los flujos planetarios del capital por un lado y por el otro, es de desplazamiento poblacional de los subalternos por todo el mundo, del cierre de fronteras, de avance tecnológico e informático, del Estado al mínimo en la propuesta neoliberal, de la existencia de segmentos de la población apartados del mundo económico mundializado, “excluidos”, formas de segregación, de pobreza, en incontables y diversas manifestaciones.¹⁵

Según el sociólogo mexicano José de J. Legorreta,¹⁶ en la actualidad, la gran mayoría de los estudios sociológicos sobre las ciudades occidentales (entre las cuales se incluyen las latinoamericanas) no se realizan al margen de una comprensión implícita o explícita de la modernidad, dado que esta ha sido la realidad cultural e institucional predominante por lo menos desde el S. XIX. En este sentido, el análisis de la ciudad se ha hecho una especie de “puerta de ingreso” para comprender la modernidad; del mismo modo, el estudio de la modernidad se ha constituido una condición imprescindible para una mayor comprensión de las ciudades en el mundo contemporáneo donde las latinoamericanas no son la excepción.¹⁷

¹⁵ Cfr. PARDINI, M. “Cidade, vulnerabilidade e território”. In: *Ponto e vírgula*, 7 (2010) pp. 32-48.

¹⁶ Doctor en Ciencias Sociales y Políticas por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México y doctor en Teología Sistemática por la facultad de Teología de Granada en España.

¹⁷ Cfr. LEGORRETA, J. “La ciudad latino-americana: aproximaciones sociológicas”, en: LEGORRETA J. (Dir.) *10 palabras clave sobre pastoral urbana en América Latina*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2007, p. 15.

La modernidad entró en crisis a partir del último tercio del siglo pasado que no sería un “réquiem” por la modernidad o el umbral de una nueva época (posmodernismo), sino la expresión de otra etapa de la modernidad. Entre las expresiones más usuales encontramos “modernidad radical” (Giddens), “modernidad líquida” (Bauman), “modernidad reflexiva” (Beck), “desmodernización” (Touraine) o simplemente “modernidad” (Habermas).¹⁸

La pregunta que se impone es averiguar si la correlación mostrada entre ciudad e modernidad es útil para explicar la realidad urbana en América Latina o si podemos hablar de modernidad en este continente.

La modernidad, como afirma Giddens, se ha convertido en una realidad de carácter casi mundial, pero no es una realidad ideal; es más bien un conjunto de procesos que asumen formas diferentes según las tradiciones, estructuras e intereses de cada sociedad en particular, de modo que la resultante no ha sido un modelo homogéneo para todos (a pesar de la perspectiva etnocéntrica europea con que surgió el discurso y el imaginario de la modernidad), sino modernidades múltiples, donde la experiencia latinoamericana constituye una de ellas.

En el génesis de la modernidad latinoamericana, tres elementos han desempeñado un papel destacado:

- 1) Procesos modernizadores intencionados y realizados por algunas elites regionales en diversos momentos de la historia.
- 2) Presiones externas, sobre todo de carácter económico.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 21.

- 3) Consecuencias no esperadas e incluso desconocidas por las dos anteriores.¹⁹

En perspectiva, esto nos lleva a afirmar que la modernidad en este continente, no es puramente endógena ni puramente impuesta; más bien, es una mezcla, es híbrida, como también es el espacio simbólico/territorial en el cual se ha expresado con mayor intensidad: la ciudad.

Este carácter ambiguo, desigual y contradictorio de la ciudad latinoamericana, Legorreta trata de explicarlo mediante 5 tendencias socioculturales expresadas dialécticamente en forma de binomios.

Tradición – Modernidad

Según el pensamiento sociológico de los clásicos (Durkheim e Weber, entre otros) frente a la modernidad se puede decir que las sociedades tradicionales son aquellas donde todavía existe la influencia y la presencia de instituciones y estilos de vida derivados de la industrialización, de la ciudadanización y de la secularización; sin embargo, hoy esa explicación adolece de una visión poco dialéctica, etnocéntrica y plural.

En efecto, cualquier aproximación a las ciudades latinoamericanas pone de manifiesto que en ellas coexisten “tradición” y “modernidad” de maneras distintas. Por ejemplo, en las creencias religiosas y en los sistemas de valores, fácilmente se encuentran prácticas religiosas de matriz indígena o campesina (casi toda la “religiosidad popular”) en competencia o combinadas con formas “particulares” de religión de acuerdo con el individua-

¹⁹ Cfr. GIROLA, L. “Tiempo, tradición y modernidad”, in: *Sociológica* 58 (2005) 36-39.

lismo moderno, así como creencias y prácticas oficiales de la Iglesia Católica. En esta “arena urbana”, las tradiciones no solo sobreviven, sino que también se articulan con otras que podríamos identificar como modernas o incluso como posmodernas (movimientos espirituales centrados en el desarrollo y bienestar del individuo). La misma cosa sucede en la esfera de los valores y modos de vida. Podría decirse que en la ciudad se da una “encrucijada cultural donde coexisten la cultura pre-moderna, moderna y posmoderna.”²⁰

Global – Local

La globalización no se sitúa simplemente en el periodo histórico de la modernidad (más en concreto de la modernidad radical), sino que es su consecuencia, en tanto que la modernidad ha proveído de las condiciones socio institucionales y el imaginario cultural para hacerla posible.

Según Legorreta, en las discusiones sobre la globalización se han dado dos afirmaciones falsas: una es que la globalización consiste únicamente en un conjunto de procesos económicos; la segunda es que la globalización homogeniza a los individuos y a las culturas. A respecto del primero, se trata de un reduccionismo, aun si lo económico tiene su papel fundamental, la globalización también involucra otras dimensiones. En cuanto a la supuesta homogenización, podemos decir que esa es una tendencia que coexiste irremediabilmente con el particularismo de las localidades, aun reconociendo una fuerte influencia, este no desaparece ni queda olvidado en una supuesta “cultura global”; al contrario, con fre-

²⁰ MERLOS, F. “Pastoral atípica”, em: LEGORRETA, J. (Dir.) *10 palavras chave sobre pastoral urbana em América Latina*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2007, p. 314.

cuencia la tensión se ha llevado a la exageración de las particularidades y al fundamentalismo. La experiencia, sin embargo, muestra mas bien que la exclusión entre global y local dista mucho de ser el rasgo dominante, ya que también es evidente la complementación y, sobre todo, el sincretismo.

El panorama sociocultural e institucional que manifiestan las ciudades latinoamericanas es híbrido; en él coexisten en tensión particularidades étnicas, regionales o nacionales con otras muchas particularidades y tradiciones entre las que se incluyen, por supuesto, las generadas por la propia modernidad (individualismo, el conocimiento científico tecnológico, la rentabilidad, etc).

Mientras tanto, unas veces la dialéctica entre lo global y lo local no queda al margen de las relaciones de poder y las desigualdades. Con frecuencia, los grupos de poder político, económico o cultural se ha apropiado ideológicamente de algunos valores de la modernidad globalizada como instrumentos de dominación; entonces sí, la dinámica global-local se vuelve correlativa del binomio imposición/resistencia. Esta situación explica en gran medida la existencia de un número significativo de movimientos sociales reivindicativos de una supuesta identidad profunda en América Latina.²¹

Inclusión – Exclusión

La globalización como proceso histórico social ambivalente entre homogenización y diferenciación, entre universalidad y localismo, no elimina las desigualdades y contradicciones del tejido social, sino que más bien las

²¹ Cfr. LEGORRETA, J. “La ciudad latinoamericana: aproximaciones sociológicas”, p.31.

redimensiona generando nuevas desigualdades y acentuando la tensión entre “excluidos e incluidos.”²²

Las ciudades latinoamericanas constituyen un caso peculiar de polarización entre exclusión e inclusión porque cargan con un pasado no resuelto de pobreza y marginación social, étnica, política y cultural. Territorialmente esto es evidente en todas las ciudades latino-americanas, donde el “paisaje” urbano común presenta enclaves residenciales protegidos al lado de zonas de favelas; o exclusivos centros comerciales donde al lado sobreabunda el comercio informal; zonas empresariales que inciden significativamente como protagonistas en la economía global, al lado de localidades marginadas. La misma dinámica de contraste sucede también entre ciudades.

Aún que lo económico haya sido un elemento clave en los procesos de inclusión-exclusión en las ciudades latinoamericanas, los aspectos culturales, políticos y sociales no han jugado un papel menor.²³ La irreversibilidad y ampliación de la dinámica globalizante en la cual se dan esos procesos, han hecho, para bien o para mal, que los excluidos ya no puedan prescindir de la globalización.

Homogeneidad – Pluralismo

La globalización llegó de la mano de la desterritorialidad y del pluralismo. La primera noción se refiere

²² Cfr. BAUMAN, Z. *Globalização, as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999 e *Danos colaterais. Desigualdades sociais numa era global*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. Ver también, Caderno CEMLA 3, p. 78-87.

²³ El sociólogo chileno Jorge Larraín identifica cinco características de la identidad latinoamericana, que al parecer de Legorreta, operan como mecanismos de regulación y ordenamiento de los procesos de exclusión en vastas zonas del Continente. Cfr. LARRAÍN, J. *Identidad y modernidad en América Latina*, México 2004, p. 235-252. Para un análisis de los procesos de exclusión actuales en el contexto brasileño, ver, SOUZA, J. *A elite do atraso, da escravidão à lava jato*. São Paulo: Leya C.P. 2017.

a aquella experiencia propia de la modernidad global por la cual las relaciones sociales y la construcción de identidades suceden “desenraizadas” de una localidad o contexto específico, mientras que las propias “localidades físicas” se ven penetradas y transformadas por influencias sociales remotas. Debido a este fenómeno las ciudades latinoamericanas han experimentado cambios profundos no solo en la distribución, comunicación y fragmentación del espacio, sino también en la manera como sus habitantes se relacionan *con* la ciudad y *en* la ciudad, con los otros y consigo mismo.²⁴

La noción de pluralismo se refiere a aquella situación de acelerada y masiva mezcla e interacción de diferentes estilos de vida, valores, creencias y cosmovisiones, típica de la modernidad globalizada. Indudablemente las grandes ciudades constituyen la sede por antonomasia del pluralismo tanto por su enorme volumen cuanto por su gran heterogeneidad. El pluralismo ha sido promovido fuertemente por los medios masivos de comunicación y así, lo urbano como actitud y mentalidad ha dejado de ser necesariamente coincidente con los habitantes de la ciudad. Hoy, instalados en la cultura digital y mediática con la proliferación de nuevas tecnologías comunicacionales e informacionales, se está hablando del nacimiento de un “nuevo sujeto” con exigencias y características propias.²⁵

Cultura urbana – Interculturalidad

La cultura urbana tiende a ser cada vez menos un factor derivado del territorio y de la densidad demográ-

²⁴ Cfr. TOMLINSON, J. *Globalización y cultura*. México: Universidad Iberoamericana, 2001, pp. 60 e 125-126.

²⁵ Cfr. PUNTEL, J. “Midiatização/Mediatização. Novo cenário contemporâneo”, em: BRIGHENTI, A. (Org.) *Pastoral urbana. Categorias de análise e interpelações pastorais*. Brasília: Edições CNBB, 2010 pp. 253-254.

fica y más de las nuevas condiciones de la modernidad radical donde el “imaginario” constituye un papel importante en la representación e institución de lo social y de interculturalidad.²⁶

Más que cultura urbana, entendida como un todo homogéneo, lo que realmente se da es la coexistencia e interacción recíproca de múltiples culturas en un mismo espacio, de ahí la necesidad de mencionar las ciudades contemporáneas como ciudades multiculturales. Las ciudades latinoamericanas se muestran en todo sentido como ciudades multiculturales donde coexisten en tensión diversidades étnicas, regionales y socioeconómicas.

El pluralismo también supone la interacción e interpenetración entre culturas, lo que ineludiblemente facilita una especie de “contaminación” cognoscitiva, simbólica y de sentido. Esta “danza” de múltiples constelaciones culturales carentes de un solo centro se expresa de manera objetiva y subjetiva en las ciudades latinoamericanas. Lo peculiar es que no nos situamos frente a un imaginario, sino ante una efervescente danza de imaginarios que, en su interacción o exclusión, se construyen y reconstruyen permanentemente con efectos de toda índole sobre el mundo material.

3. Respuesta eclesial frente al fenómeno urbano

El Vaticano II con su constitución pastoral *Gaudium et Spes*, podemos decir que marca el inicio de esta reflexión (GS 6, 54). Después le siguieron otros documentos magisteriales y en América Latina se dieron encuentros, seminarios y espacios de reflexión sobre la te-

²⁶ Cfr. BRAVO, B. “Imaginarios urbanos”, en: LEGORRETA, J. (Dir.) *10 palabras clave...* pp. 47-78.

mática. Nosotros aquí queremos resaltar las afirmaciones fundamentales hechas por las grandes Conferencias del Episcopado latinoamericano.

La Conferencia de Medellín (1968) en la introducción señala la nueva época histórica que se vislumbraba y hace dos referencias al fenómeno urbano (III,2 y X,10). Aún si en Medellín no se profundizó propiamente en la realidad urbana, algunos teólogos pastoralistas iniciaron esa reflexión.²⁷

La reflexión de Puebla (1979) sobre la cultura fue decisiva para la reflexión posterior sobre pastoral urbana. En Puebla se asume la opción de evangelizar la cultura (385) y la transforma en la gran opción pastoral de la Iglesia latinoamericana (394-396). Con su referencia a la ciudad (429-433), Puebla es el primer documento de la Iglesia latinoamericana en asumir la cultura urbano-industrial y la vida urbana como reto pastoral. La Conferencia propuso encuentros a nivel continental, nacional y regional para evangelizar a las grandes metrópolis.

La Conferencia de Santo Domingo (1992) en el contexto de la nueva evangelización, pone a la ciudad como lugar de la evangelización de la cultura (255-262) y propone un cumplido número de retos y líneas pastorales, entre las cuales están: inculturar el Evangelio en la ciudad y en la persona urbana; reorganizar las estructuras parroquiales para responder a lo urbano; promover la formación de laicos y crear ministerios conferidos a los laicos para la evangelización de las grandes ciudades; programar una pastoral diversificada según los diferentes

²⁷ Tal es el caso de Segundo Galilea. Cfr. ¿A dónde va la pastoral? Bogotá: Paulinas, 1974 y “Pastoral y lenguaje” en: *Pastoral y lenguaje*, AA.VV. Bogotá: Indo-American PressService, 1973.

espacios de las ciudades; multiplicar las pequeñas comunidades y las comunidades eclesiales de base; evangelizar a los grupos de influencia en las ciudades para transformar los lugares de miseria que se dan en ellas, etc.

La Conferencia de Aparecida (2007) retoma el tema de manera explícita dedicándole varios números (509-519). Sigue el método pastoral latinoamericano: ver, juzgar y actuar, presentando primeramente la realidad sociológica de las grandes urbes, después un juicio teológico de la realidad urbana y, por último, señala algunas líneas de acción. Los números 509-513, describen las principales características de las ciudades contemporáneas y resumen la posición histórica de la Iglesia frente a las urbes y los retos que se presentan a la tarea evangelizadora. Los números 514-516 son una reflexión teológica sobre las ciudades, y los números 517-519 se refieren a la acción donde se recomienda una pastoral urbana más misionera. Se presentan quince orientaciones para formar agentes de pastoral e integrar los elementos de una pastoral orgánica en la ciudad. Son orientaciones ricas e inspiradoras entre las cuales remarcamos la necesidad de considerar nuevos estilos y lenguajes para encarnar el Evangelio en las ciudades; fomentar la descentralización evangelizadora; comprender la parroquia como comunidad de comunidades; cuidar la pastoral de acogida para los que llegan a la ciudad; poner atención especial al mundo del sufrimiento y dolor urbano, etc.

A la luz del magisterio eclesial queremos proponer, llamar la atención o enfatizar algunos aspectos que a nuestra manera de ver son de obligada referencia para una acción eclesial y misionera en las ciudades.

- El primer aspecto se refiere a la dimensión teológica del fenómeno urbano. Aparecida dedica espacio y

propone una visión positiva de la ciudad al afirmar la presencia de Dios en ella (514). Es urgente comprender el fenómeno urbano sin el prejuicio negativo sobre la ciudad, rescatando su potencialidad y su capacidad de revelar a Dios en el tiempo presente.²⁸

- Un segundo aspecto se refiere a la aproximación sociológica a las ciudades, o en palabras del pastoralista brasileño Agenor Brighenti, “conocer analíticamente la ciudad”.²⁹ La apertura interdisciplinar se concibe como mediación fundamental para poder responder a los retos de la ciudad hoy. Se impone, por tanto, una actitud dialogal, así como tomar en serio el papel de “interlocutores” de los que viven en las urbes, poniéndonos en camino para encontrar juntos al Dios que anunciamos.
- El tercer aspecto es la necesidad de vivir el pluralismo cultural y religioso como hecho irreversible y apuesta irrenunciable. Definitivamente, tenemos que asumir el contexto plural en el cual hoy se mueve la humanidad. Así mismo, asumir ese pluralismo en las urbes con la singularidad y particularidad de cada una, descubriendo lo que se ha llamado de “ciudades invisibles” dentro de una misma urbe y las “subculturas” dentro de las culturas.³⁰ Eso implica que no se puede hablar de una acción eclesial y misionera uniforme y válida para todas las realidades, sino de una diversificación capaz de acoger las diversidades y responder con creatividad a las diferencias.

²⁸ Cfr. GALLI, C.M. *Dios vive en la ciudad: hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida*. Buenos Aires: Agape Libros, 2014, pp. 155-181.

²⁹ Cfr. BRIGHENTI, A. *Pastoral Urbana. Categorias de análise e interpretações pastorais*. Brasília: Edições CNBB, 2010, p.27.

³⁰ Cfr. BRAVO, B. *Pastoral Urbana: simbólica urbana y simbólica cristiana*. México: Credo Ediciones, 2013, pp. 153-218.

- Un cuarto aspecto es la visión de género que debe acompañar a toda acción pastoral y misionera en las ciudades, como también la reflexión sobre la misma. No solo porque la mitad de la población de las ciudades son mujeres sino también por la situación histórica de confinamiento al ámbito privado, y por la continuidad de imaginarios patriarcales que no ven la participación de la mujer en la vida social y política de la urbe y refuerzan prácticas de violencia machista contra ellas. Así mismo, en lugares como el Amazonas es importante considerar la especificidad de los pueblos indígenas,³¹ de los afrodescendientes y pobladores de las márgenes de los ríos, históricamente marginados y violentados, siendo despreciadas y silenciadas sus prácticas culturales.³²
- Un quinto aspecto es la conversión cristológica a los pobres o como dice Aparecida: “Atención especial al mundo del sufrimiento urbano” (517j), en este contexto de violencia creciente y desigualdad social. En este sentido el teólogo Jon Sobrino escribe:

“En cuanto a la Iglesia [...] nunca se hizo del pobre la realidad central eclesial, ni arriesgó su vida por ellos, como su fundador hizo. Muchas veces los discriminó y hasta cooperó para su opresión. En su teología, raras veces teorizó la parcialidad esencial de Dios para con el pobre y la ultimidad de este frente a Dios.”³³

³¹ Según el último Censo IBGE de 2010, en el Amazonas brasileño, el 20% de la población indígena vive en núcleos urbanos.

³² Cfr. MELO SAMPAIO, P. (Org.) *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora AÇAÍ/CNPq, 2011. SOUZA, M. *Amazônia indígena*. Rio de Janeiro: Record, 2015.

³³ SOBRINO, J. “Teologia e realidade”, em SUSIN, L. C. (org.), *Terra prometida. Movimento social, engajamento cristão e teologia*. Petrópolis: Vozes/Soter, 2001, p. 303.

- El último aspecto, emanado del magisterio del papa Francisco, es la conversión ecológica, acoger el reto de la “ecología integral” (LS 137-162), frente a un paradigma hegemónico mundial que sobrepasa las esferas, económica, política, social, cultural hasta las prácticas individuales de las personas (106-114). Se exige generar y posibilitar esta “experiencia comunitaria” en nuestros espacios y estructuras de vivencia de la fe en un mundo urbano marcado por ambientes de movilidad, individualidad y adhesión selectiva.³⁴ Importante el papel de los medios en este contexto como comunicación de esa “experiencia comunitaria” y como instrumento de elaboración de “contra-narrativas” frente a las “narrativas oficiales” (versiones, muchas veces) al servicio de intereses económicos, políticos y personales, de oligarquías y grupos de poder.

Consideraciones finales

El papa Francisco en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* nos invita a “recuperar un espíritu contemplativo” (264), característica que hace parte de nuestra tradición xaveriana.³⁵ Actitud que nos ayuda a discernir las señales de los tiempos y a descubrir, en la multiplicación de las ciudades, en la formación de las megalópolis y en la figura cultural que allá se esta gestando, un cambio de época e indicios de una nueva etapa histórica.

Estamos llamados a cultivar la contemplación de “las señales de nuestro tiempo urbano” de manera interdisciplinar y permanente, a aprender a leer la ciudad para dialogar con ella y descubrir la presencia de Dios en

³⁴ Cfr. PORTELA, J. “Cidade, território e evangelização”, em BRIGHENTI, A. *Pastoral urbana. Categorias de análise e interpelações pastorais*. Brasília: Edições CNBB, 2010, pp. 73-88.

³⁵ Cfr. Carta Testamento, n° 10.

ella, el “rostro urbano de Dios”.³⁶ Desde la ciudad social con sus ambigüedades y contradicciones: violencia, exclusión, corrupción, crimen organizado, consumismo... necesita construir la ciudad teologal. De la ciudad terrena, antigua, se necesita levantar la ciudad nueva, la nueva Jerusalén (*cfr* Ap 21, 2-4), la ciudad-comunidad sin indiferencia y misericordiosa.

La cultura urbana, en este contexto amazónico y latinoamericano nos reta a pensar en objetivos, estructuras, estilo, métodos evangelizadores, en fin, a reposicionarnos y abandonar el cómodo criterio: “siempre se hizo así”. Para eso se hace necesario una atención, “un cuidado especial en lo que dice respecto a la formación permanente a nivel personal, regional y general” (RMX 89). Es urgente para nosotros recuperar el tema de la formación permanente, como nos invitan los documentos de la Congregación de los últimos años, no solo como respuesta a los desafíos actuales de la misión y del mundo de hoy, sino como fidelidad también al carisma y a la propia vocación, en el camino de tomar opciones en la Congregación y en la búsqueda de la “nueva figura de xaveriano”.³⁷

PREGUNTAS PARA REFLEXIONAR

1. ¿Qué se entiende por Pastoral Urbana?
2. ¿Qué reacciones provoca esta reflexión sobre la cultura urbana?
3. ¿Vislumbramos caminos concretos para nuestra acción misionera? ¿Como cuáles?

³⁶ *Cfr.* Merlos, F. “Pastoral atípica”, en LEGORRETA, J. (Dir.), *10 palabras clave...* pp. 325-330.

³⁷ *Cfr.* COSUMA 2015, *A formação permanente: mentalidade e prática em vista do primeiro anúncio*. Quaderni iSaveriani, 90.



**INTERFACES RELIGIOSAS
Y CULTURALES DE LA METRÓPOLI**

Interfaces religiosas y culturales de la metrópoli

Rafael López Villaseñor

RESUMEN:

La urbanización es fruto de la globalización, que formó una amplia movilidad humana, en busca de mejores condiciones de vida. La ciudad pasó a ser un modo de vivir y convivir, en una nueva cultura con su multiplicidad de interfaces. Muchos de los desafíos de la actualidad emanan de la cultura urbana. El texto analiza las interfaces de la metrópoli a partir de la multiplicidad cultural y religiosa, responde a la pregunta: ¿cuáles son los desafíos de la pluralidad cultural y religiosa de la ciudad? Para desarrollar la temática, consideramos la ambivalencia y la multiplicidad de la ciudad como una cultura híbrida, dinámica y cambiante, que une múltiples formas, valores y estilos de vida que afectan a todas las realidades. La ciudad es multicultural, no porque esté abierta a la diversidad y a la tolerancia; sino por el crecimiento desenfrenado de las metrópolis, que crea aumento de exclusión y de desigualdad social. En la ciudad las prácticas religiosas sufrieron impactos destructores, colocando al individuo en el centro de las ofertas de consumo de todo tipo religioso de bienes simbólicos.

ABSTRACT:

Urbanization is the product of globalization, which created a vast human mobility looking for a better life. The city became a way of living and living together in a new culture with its multiplicity of interfaces. Many of today's challenges stem from the urban culture. The text analyzes the interfaces in the metropolis from the perspective of the cultural and religious multiplicity, and answers the following question: What are the challenges

of the cultural and religious pluralism in the city? To develop this topic, we consider the ambivalence and multiplicity of the city along with a hybrid culture, changing and dynamic, that ties multiple forms, values and lifestyles that affect all realities. The city is multicultural not because it is open to diversity and tolerance, but because of the intemperate growth of the metropolis, which increases exclusion and social inequality. Religious practices suffered destructive consequences in the city, placing the individual at the center of all kinds of religious offers of symbolic goods.

La actual urbanización mundial se deriva de la globalización, del capitalismo y del consumismo, como resultado de la centralidad económica mundial, que llevó a la migración del campo a la ciudad, de los países pobres a los ricos. Por lo tanto, el éxodo acelerado hacia las grandes ciudades, en busca de mejores condiciones de vida, alimentó concentraciones poblacionales creando nuevos desafíos para ser enfrentados. Sin embargo, la ciudad antes de ser un espacio físico y urbano, es un espacio social y cultural, que crea un contexto de ser, un modo de vivir y convivir, una nueva cultura con una multiplicidad de facetas. También nosotros Xaverianos y Xaverianas desarrollamos la mayoría de nuestras actividades formativas, pastorales y misioneras en las grandes ciudades.

Muchos de los desafíos concebidos en la actualidad proceden de la nueva cultura urbana. Por eso, nuestro trabajo pretende desarrollar las diversas interfaces, rostros de la ciudad a partir de la multiplicidad cultural y religiosa. En un primer momento, analizamos la ambivalencia y la multiplicidad de la ciudad con una cultura híbrida, dinámica e inconstante, que une múltiples formas, valores y estilos de vida, que afectan a todas las realidades. La ciudad es multicultural, no porque esté abierta a la

diversidad y a la tolerancia; sino por el crecimiento desenfrenado de los grandes centros urbanos, que produce al mismo tiempo oportunidades y desigualdades sociales, vida y muerte. Igualmente, las prácticas religiosas sufrieron impactos destructores, poniendo al individuo en el centro de las ofertas de consumo religioso.

1. Una visión de la multiplicidad de la ciudad

a) Ambigüedad de la ciudad

La ciudad es un fenómeno considerado ambiguo desde la antigüedad. Desde los tiempos bíblicos (*cfr.* 4,17; 11, 1-9) aparece una visión, en general, negativa de la ciudad. Los padres de la Iglesia en sus escritos presentan un análisis bastante negativo, por ejemplo, san Atanasio¹ considera la ciudad extremadamente negativa, pues, en su tiempo, la ciudad era el símbolo de la muerte. En ella había miseria, marginación, corrupción. San Agustín² tiene una opinión y una evaluación más positiva de la “ciudad del hombre”, en la medida en que se refleja en la “ciudad de Dios”, considerada como definitiva. En san Anselmo,³ encontramos una crítica feroz a la ciudad, en la medida en que representa el desorden, la quiebra del orden feudal. Sin embargo, es a partir de los “burgos” que se abrirá una nueva fase para la vivencia de la libertad. Como observamos con estos pocos modelos, la ciudad es un fenómeno humano al menos, ambivalente, y no se puede simplemente considerar contraproducente o causante de males.⁴

¹ *Cfr.* Atanasio. “Sur l’Incarnation du Verbe”, *Sources Chrétiennes*, Cerf, Paris, 1946, pp. 207-317.

² *Cfr.* F. M. T. Ramos. *A ideia de Estado na doutrina ético-política de S. Agostinho*. São Paulo: Loyola, 1984, p. 354.

³ *Cfr.* Anselmo. “Cur Deus Homo”, *Obras Completas*, BAC, tomo I, por Julien Alameda, Madrid, 1952, pp. 742-891.

⁴ FERRARO, B. Pastoral urbana hoje. *Revista Vida Pastoral*. Julho-Agosto de 1990. São Paulo: Paulus, pp. 2-13.

En el Medievo europeo la ciudad era una entidad política y administrativa, así como el agrupamiento de casas cercadas con murallas, que ofrecían seguridad de invasiones externas a los residentes. La sociedad estaba organizada y constituida por feudos, alrededor de castillos, de reyes y de nobles, lo que se conocía como ciudades estados independientes.

En la actualidad, la ciudad sigue siendo considerada ambigua por que origina vida y muerte, seguridad y violencia, certezas y dudas, individualismo y pluralismo, entre otros aspectos. “Da lugar a una especie de ambivalencia permanente, porque, al mismo tiempo que ofrece a sus habitantes infinitas posibilidades, interpone también numerosas dificultades al pleno desarrollo de la vida de muchos. Esta contradicción provoca sufrimientos agudos” (EG 74). Pero es también, lugar de anonimato, de superficialidad en las relaciones sociales, de falta de participación, creando un ambiente constante de inseguridad y fobia.

b) Concreción de la modernidad y del capitalismo

La ciudad es resultado de la centralidad económica, que llevó la migración hacia las ciudades, acarreando grandes cambios culturales, sociales y religiosos, sin embargo, las tradiciones religiosas y populares se mantienen durante algún tiempo, pero influyen poco o nada en las generaciones nacidas en las metrópolis. La urbanización se ha convertido en un fenómeno mundial. Nunca antes habían ocurrido tantas novedades al mismo tiempo, que llevan a tantas transformaciones en la vida social, familiar y religiosa.

Podemos pensar en la ciudad a partir de varios criterios, los cuales incluyen población, densidad urbana, etc.; el estatuto legal de la ciudad, no obstante, aun cuan-

do su definición sea clara, no es precisa, siendo objeto de diversas discusiones. La población de una ciudad varía entre los pocos cientos de habitantes, hasta decenas de millones de habitantes. No hay un patrón mundial que defina la ciudad. Pero, antes de ser un espacio físico, lo urbano es un espacio social y cultural, que crea una forma de ser, un modo de vivir y convivir, una nueva cultura. Es el ambiente, donde viven seres humanos que tienen sus necesidades, sus sueños, sus proyectos de vida. Es el ambiente modificado, alterado y construido.

La ciudad es un nuevo espacio social, que tiene una nueva civilización, un nuevo modo de vivir y actuar, en la cual las personas buscan ser felices de manera individual y privada, procurando cada vez más el bienestar económico, privado, particular, subjetivo y religioso. La cultura de la ciudad es “híbrida, dinámica y cambiante, pues mezcla múltiples formas, valores y estilos de vida y afecta a todas las colectividades” (Dap 58). Ella es fruto de grandes migraciones de población, en su mayoría pobre, que se estableció alrededor de las ciudades en los cinturones de miseria. La vida se desdobra al mismo tiempo en diversos espacios, pero de manera individual, siendo una vida bastante agitada y estresante, lo que lleva muchas veces a buscar comodidad y sentido para la vida, con un tipo de religiosidad individualista y sentimentalista.

c) La individualidad urbana

La persona en la ciudad encuentra una serie de alternativas derivadas de la característica pluralista de la ciudad, respecto de las cuales necesita tomar inmediatas decisiones de elección. Es natural y procedente la cuestión: ¿A qué iglesia ir? ¿Qué religión o qué divinidad veneran? Pues la ciudad ofrece innumerables opciones de productos y de religiones que se encuentran en el seno de

esas opciones de mercado religioso. La elección religiosa del individuo no es solo una cuestión de fe, o de institución, sino de ventajas, privilegios y comodidades.

Para el sociólogo Zygmunt Bauman⁵ “las ciudades se transformaron en espacios de problemas causados por la globalización”, donde el giro de la rueda del enfrenamiento entre modelos globales y enigmas locales, que crean muros de separación a través de manifestaciones tecnológicas y arquitectónicas de áreas urbanas, dando origen a las versiones de condominios privados y calificados como la representación de la mixofobia; es decir, el miedo de mezclarse. Dentro de las estructuras urbanas, brota el clima de pesimismo, donde la vida cotidiana tiene la sensación de “peligro” y la “necesidad de protección”. Bauman profundiza la sensación de caos de la arquitectura urbana en el mundo globalizado desconfiado, medroso y extremista en relación a las relaciones, comida, tabaco, sexo, además de los grandes beneficios comerciales de la industria del miedo pautada en estrategias de marketing de seguridad personal.

El mundo globalizado provocó migraciones para las ciudades, las cuales no consiguen recibir adecuadamente a los nuevos habitantes, garantizando empleo, educación, salud, seguridad, entre otros servicios, causando inseguridad e informalidad. Por lo tanto, la clase media se auto-excluye, aumentando la mixofobia, instaurando el reto de vivir lado a lado con desconocidos y con marginados, en lugares influenciados por fenómenos globales, que no podemos controlar. Por lo tanto, existe la ilusión de control, usada para vender condominios privados, “cápsulas defensivas” acompañados de la promesa de

⁵ Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Confiança e medo na cidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

distinción social que termina siendo una forma de auto-exclusión social, con muros altos y alarmas con el propósito de alejar la presencia de los indeseados. El precio que se paga es una paranoia de mixofobia que se reproduce a sí misma.⁶ Al contrario, en la ciudad, deberíamos ser educados para la mixofilia en el sentido de crear modelos de interacción social, que acepte la apertura y la valorización de lo diferente y de lo desigual.

Los ricos se vuelven cada vez más ricos, mientras que los pobres, más pobres, realidad que aumenta el miedo y la inseguridad, en la búsqueda sin fin de una falsa seguridad, al menos y al parecer, traer seguridad contra todo lo que le sea “extraño” es peligroso. Por lo tanto, “hoy se formulan predicciones temerosas y fatalistas, y el progreso representa la amenaza de un inexorable e inevitable cambio que no promete paz ni descanso, sino crisis y tensiones continuas, sin un segundo de tregua, una especie de “juego de la silla” en el que un segundo de distracción puede llevar a la derrota irrevocable, a la exclusión sin apelación”.⁷ Por lo tanto, “el extranjero es, por definición, alguien cuya acción es guiada por intenciones que, como máximo, se puede intentar pronosticar, pero que nadie jamás conocerá con certeza”.⁸ Los miedos son representados por las reacciones xenófobas, de los rencores contra extranjeros, que muchas veces, son vistos como peligrosos. “Los extranjeros tienden a parecer tanto más aterradores, cuanto más distantes, desconocidos e incomprensibles los vemos”.⁹ La convivencia pacífica en la ciudad está lejos de ocurrir, sin embargo,

⁶ Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Sobre educação e juventude*. Conversas com Riccardo Mazzeo. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

⁷ BAUMAN, Zygmunt. *Confiança e medo na cidade*. pp 52-53.

⁸ Ibidem p 37.

⁹ Ibidem p. 42.

podemos ser diferentes y vivir juntos, podemos aprender el arte de vivir con la diferencia, respetándola y aceptándola. Se trata de un aprendizaje que se puede hacer poco a poco en la ciudad.¹⁰

Paradójicamente, la cultura urbana también es cultura de masa, es decir, la individualidad fue rescatada, pero la persona fue masificada. Porque “la propia noción de individuo y su concentración en sí mismo corresponde a una idea masificada, cada vez más globalizada”;¹¹ en que los dinamismos del deseo individual, parecen constituir el núcleo de la individualidad trabajados en procesos publicitarios, fuertemente masificados, en que cada individuo tiene la falsa convicción de ser único en el deseo, pero es masificado en su contexto. El fenómeno de la moda, por ejemplo, es uno de los más reveladores de este campo paradójico. Se vive una cultura en la que las personas están convencidas de la individualidad inalienable, que es una constitución masificada, originada por procesos globales que, no reconocen a los individuos como sujetos, sino solo consumidores, como número.

d) Lugar de grandes transformaciones

La ciudad es el lugar en que ocurren confusas transformaciones socioeconómicas, culturales, políticas y religiosas que impactan en todas las dimensiones de la vida. Formada por ciudades satélites, favelas, vecindades, barrios periféricos (*cf.* DAp 510). En ella conviven diferentes categorías sociales, tales como las élites económicas, sociales y políticas, como la clase media como la gran multitud de los pobres. Coexisten binomios que la desa-

¹⁰ Ibidem p. 85.

¹¹ DUQUE, J. M. Transmissão da fé em contexto pós moderno. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano 45, Número 126, p. 179-204, Mai./Ago. 2013 p. 208.

fían cotidianamente: tradición y modernidad; globalidad y particularidad; inclusión y exclusión; personalización y despersonalización; lenguaje secular y religioso; homogeneidad pluralidad, cultura urbana y multiculturalismo (Dap 512). La ciudad es el lugar de las oportunidades, pero produce exclusión social y empobrecimiento como resultado de las contradicciones de partes inmensas de la población en condiciones precarias.

2. Pluralismos culturales de la ciudad

a) Diversidad cultural

En la ciudad contemporánea se conforma una heterogeneidad cultural, con distintos grupos humanos, diversos intereses, múltiples formas de organizar y producir las identidades culturales. Por lo tanto, las grandes ciudades y metrópolis constituyen una región multicultural. Es extenso y complejo el elenco de las diversidades culturales que las caracterizan. No solo como consecuencia de la inmigración interna y extranjera, sino también como resultado de la diversidad que las caracteriza. La ciudad de São Paulo, por ejemplo, en su diversidad, encontramos la mayor población libanesa fuera del Líbano, la mayor comunidad japonesa fuera de Japón y la tercera mayor ciudad italiana fuera de Italia, además del mayor número de nordestinos fuera del nordeste brasileño. En fin, “la ciudad se ha convertido en el lugar propio de las nuevas culturas que se están generando y se imponen, con un nuevo lenguaje y una nueva simbología” (Dap 510).

La diversidad cultural aparece, no solo por el acento al hablar, sino también por la gastronomía y las costumbres con los rasgos propios de la cultura de origen. Por lo tanto, en muchas de las grandes ciudades encontramos barrios con características de italianos, españoles,

árabes, alemanes, judíos, orientales, rusos, ucranianos, entre otras culturas. En las décadas recientes, también la inmigración latinoamericana dio nuevos colores a las ciudades brasileñas, como bolivianos, peruanos, chilenos, haitianos, venezolanos, entre otros pueblos. Igualmente, la cultura gastronómica de los diferentes grupos culturales puede ser conocida en los restaurantes típicos, que muestran la fisonomía multicultural de las ciudades. Además de la diversidad religiosa, que, desde la sinagoga a la mezquita, del templo protestante y evangélico a la gran diversidad de iglesias católicas organizadas con diversas devociones que expresan la cultura de los diversos grupos.

Dentro del pluralismo cultural, siempre existió cierta dificultad de la inserción de la cultura de los afro-brasileños. Grupo étnico con fuerte identidad cultural, privado de ciudadanía y derechos humanos, fue desde su llegada al país, uno de los mayores contribuyentes al desarrollo económico y cultural de Brasil. Pero por el origen histórico, geográfico e identificación étnico-cultural diversa de los grupos dominantes nacionales, continúa la cultura afro siendo excluida y marginada, con resultados sociales desastrosos como analfabetismo, desempleo y violencia. En la ciudad el desempleo asume el carácter de rechazo e inutilidad. Los desempleados terminan siendo marginados. Sin embargo, no podemos olvidar que tenemos como contribución de la cultura afro-brasileña,¹² la construcción de la identidad nacional, la gastronomía, la religión con los 'orixás' (divinidades afro), la música con la samba, que pasaron a ser símbolo de la cultura brasileña. Sin embargo, el prejuicio alrededor a las culturas "minoritarias" sigue siendo una presencia que marca las

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

sociedades. Podemos destacar el prejuicio dirigido a los negros, a los nordestinos, a los indios, a los homosexuales, entre otros grupos minoritarios, que forman parte del complejo tejido cultural, integrante de la ciudad.¹³

La ciudad se presenta como multicultural no porque esté abierta a la diversidad y a la tolerancia;¹⁴ sino por el crecimiento desenfrenado de los grandes centros urbanos, provocado por las inmigraciones y el éxodo rural en busca de mejores condiciones de vida, lo que creó el aumento de la exclusión y de la desigualdad social presente en estas grandes ciudades. Por lo tanto, cada metrópoli tiene particularidades, especificidades como creencias, culturas y valores específicos propios. “Para ser ciudadano, el individuo contemporáneo, globalizado, elevado a la condición de un ser global virtual, debe primero insertarse en su *locus*, identificándose como miembro de una comunidad real, sabedor y consciente de su cultura local”.¹⁵ Por lo tanto, la multiplicidad cultural, social y religiosa es la marca de los espacios urbanos.

b) Transformación cultural

La ciudad transformó al hombre y el hombre se fue transformando en la medida que fue edificando el ambiente urbano. Así, la ciudad no es un simple espacio físico, sino un horizonte cultural, que crea un estilo de ser, un modo de vivir y convivir, una nueva cultura.

¹³ PEIXOTO, Paulo de T. Peixoto. *Multiculturalismo, transculturalismo e heterogênesse urbana: Composições da diversidade para a produção do transconhecimento. Visões nº.7 - p. 2* - julho / dezembro 2009. p 51.

¹⁴ MARTINS, J. A Cidade Multicultural Disponível in: <https://secities.net/media/objects/articles/the-multicultural-city/pt-br/> Acesso 23/06/2017.

¹⁵ JUNIOR, Bruno W. & HAAS, Ingrid Freire. Multiculturalismo e cidade: A diversidade cultural na política social urbana. Disponível in: http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=8922. Acesso 24/06/2017.

“La sociedad metropolitana gira en torno al individuo aislado en el espacio privado y, anónimo en el espacio público”.¹⁶ El ciudadano vive su rutina diaria en la competencia y en la eficacia de aquello que lo sostiene y lo subsidia para la vida personal, profesional y social. La urbanización se produjo simultáneamente con el proceso de racionalización religiosa, fruto de la modernidad. Una de las consecuencias es que muchos de los habitantes de las ciudades nacieron en el campo y están marcados por una mentalidad cultural, religiosa, popular y tradicional, pero que ya no son conservados por las nuevas generaciones, pues los padres no tienen la garantía de poder transmitir sus patrones culturales a sus hijos.

La metrópoli es el espacio del ciudadano en tránsito, de la necesidad de pertenencia a varios espacios, entre los cuales están, locales de vivienda, trabajo, ocio, culto y enseñanza. El habitante de la ciudad es el hombre de la multipertenencia, un ser fragmentado,¹⁷ que crea sueños, por ejemplo, encontramos pobres que se convirtieron en cantantes, artistas, jugadores de fútbol, ricos y famosos. En la ciudad las oportunidades aparecen. Es el lugar del trabajo, de la búsqueda de curaciones y tratamientos especiales. Es la esfera del encuentro con la alteridad, el espacio de posibilidad de nuevas relaciones y de realización personal. Pero también es el lugar de desafíos continuos, como la falta de saneamiento básico, de áreas verdes y de diversión, de medios de transporte colectivo suficientes. Encontramos escuelas públicas destruidas, servicios de salud ineficaces, viviendas precarias. Incluso, la ciudad es el lugar de la compra y venta, de

¹⁶ PASSOS, João Décio (2009). A religião e as contradições na metrópole. P 33

¹⁷ LORO, Tarciso Justino. Perspectivas para a Pastoral Urbana. *Revista de Cultura Teológica* - v. 14 - n. 55 – abril /junho de 2006 p, 113.

las exposiciones permanentes de productos de todo tipo. Casi todo puede ser visto y consumido, aunque sea solo por la mirada. Hay siempre alguien ofreciendo algo para vender: golosinas, pronósticos de la suerte, té, libros, comestibles, carros, casas, entre otros. En la ciudad, todo se compra y se vende: religión, cultura, sexo, diversión, salud, música, entre tantos otros productos.¹⁸

La realidad urbana favorece el individualismo, el subjetivismo y el consumismo, reforzando la autonomía en relación a la familia, vecindad, religión y etnia. El individuo cree ser el principio y el fin de la vida moral. Incluso la religión pasa a ser asunto privado. Hasta puede ser creado un vacío existencial, por el consumismo. La inseguridad y la violencia pueden traer desencanto por la ciudad, sofocar la esperanza, provocando pánico, fobia y ansiedad. También la cultura y la veneración al cuerpo, el bienestar estético, pasa a ser una exigencia. Existe en la ciudad la proliferación de gimnasios y centros de estética. Es el tiempo del culto al cuerpo. La estética visual y la eterna juventud. Las personas son evaluadas por la utilidad, la productividad y la juventud. Por lo tanto, el anciano va perdiendo lugar, por la improductividad.¹⁹ En otras palabras, las nuevas culturas continúan formándose en las enormes geografías humanas donde “el cristiano ya no suele ser promotor o generador de sentido, pero recibe de los otros lenguajes, símbolos, mensajes y paradigmas que ofrecen nuevas orientaciones de vida (...). Una cultura inédita palpita y está en elaboración en la ciudad “(EG 73).

¹⁸ Ibidem p 116.

¹⁹ Ibidem p. 117-118

3. Por un nuevo sentido de lo religioso en la ciudad

a) Pluralismo religioso

La religión urbana es cada vez más heterogénea, precisamente porque la ciudad también está cada vez más formada por una “pluralidad indicativa de personas”. Personas de diferentes grupos sociales, con diferentes intereses, ideales y materiales. Por eso, en sus textos, Max Weber²⁰ relaciona clases, grupos de status y capas sociales de las más diversas. De la misma manera, diversos y distintos contextos urbanos tienen razones sociales, políticas y económicas convergentes, o mucho más, divergentes para adherirse a este y no otro modelo religioso. Son estos intereses de clases de las capas sociales que pueden determinar la opción religiosa.

También en la ciudad las prácticas religiosas sufrieron el impacto del mundo urbano, con una lógica desparramadora, colocando al individuo en el centro de las ofertas vertiginosas de consumo de todo tipo de bienes materiales y simbólicos.²¹ Todo ello, repercute en las preocupaciones de la adhesión institucional religiosa, lleva a la crisis de las instituciones; cada uno siente el derecho de hacer de la vida personal “lo que le da la gana”, sin el control de las instituciones. La persona se siente libre para asistir a un culto evangélico, participar a una ceremonia budista o a un ritual afro-brasileño sin constreñimiento y posteriormente, participar en una misa.

La ambivalencia religiosa vivida actualmente, se manifiesta en la recuperación de la perspectiva politeísta de

²⁰ Cf. WEBER, Max. *Ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p 153,

²¹ CARRANZA, Brenda. *Catolicismo Midiático*. Aparecida: Ideias letra. 2011. p 31.

la antigüedad, como posibilidad de orientación humana, sea en la línea de la pluralidad de los horizontes de sentido, como en la diversidad de divinidades, sea en la línea holística de la referencia unitaria a una energía inmanente que determina, muchas veces bajo la forma de implacable destino de la vida de los sujetos. Vivimos más que un proceso cultural de secularización en sus diversas manifestaciones, una práctica de consumación de variadas sacralizaciones o divinizaciones que retoman los problemas permanentes de la sacralización indebida del mundo.²²

El elemento religioso es mediado por diferentes estilos de vida, por costumbres unidas al sentido del tiempo, del territorio y de las relaciones, que difiere del estilo de las poblaciones rurales. “En la vida cotidiana, muchas veces los cíclicos luchan por sobrevivir y, en esta lucha, se esconde un sentido profundo de la existencia que habitualmente comporta también un profundo sentido religioso” (EG 72). Tal vez, sea la razón del crecimiento expresivo de las iglesias pentecostales, que ha sido interpretado, por muchos, como un fenómeno metropolitano, de una metrópoli que se cansó con el proyecto de la modernidad, trayendo de vuelta los viejos dioses de la naturaleza y de la historia. El mundo metropolitano es el lugar privilegiado para volver al encantamiento, encendiendo la búsqueda de lo sagrado en las más variadas versiones y denominaciones religiosas.²³

²² DUQUE, J. M. Transmissão da fé em contexto pós moderno. *Perspectiva Teológica* p. 212.

²³ PASSOS, Décio. *Teogonias urbanas: o re-nascimento dos velhos deuses. Uma abordagem sobre a representação religiosa pentecostal*. Tese de doutorado em Ciências Sociais, PUC. São Paulo, 2001. p 127.

b) “Sin religión” o mejor sin institución religiosa

Las personas “sin religión”, también son más numerosas en los municipios urbanos, marcados tanto por el pluralismo religioso y cultural, como por las ofertas religiosas; en las periferias de las grandes ciudades alcanzan un porcentaje más alto del promedio brasileño. El mundo urbano es el espacio de afirmación de la religión difusa y de la negación de la religión institucionalizada. Negación como retirada de la visibilidad del espacio público y de símbolos religiosos, en el inevitable proceso de secularización, relegándola al espacio de las intimidades individuales y confesionales. Afirmación que acoge en el mismo movimiento secularizador la pluralidad religiosa en las más variadas expresiones. Es el espacio de creación y recreación religiosa, donde lo tradicional y lo nuevo se encuentran, se enfrentan y se funden activamente.²⁴ Para algunos estudiosos,²⁵ se trata de un proceso de reencantamiento que trae de vuelta a los viejos dioses, en una especie de revancha de la sociedad secularizada. Un fenómeno de emergencia de la cultura popular que, en el centro urbano, permite que el elemento religioso participe en los procesos culturales, como agente de significación e interferencia en la realidad.²⁶ La religión delinea

²⁴ Cf. PASSOS, João Décio (2009). A religião e as contradições na metrópole. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio; PASSOS, João Décio (org.). *A fé na metrópole, desafios e olhares múltiplos*. São Paulo: Paulinas, 2009. P. 22

²⁵ Para aprofundar o tema ver: HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido, a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008. BAILLIARD, George. *O dádalo, para finalizar o século XX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994. PIERUCCI Antônio Flávio, Reencantamento e dessecularização. A propósito do auto-engano em sociologia da religião. In: *Novos Estudos Cebrap*, n. 49, nov., 1997, p. 99-117. VATTIMO, Gianni. *Acreditar em Acreditar*. Lisboa: Relógio D'Água Editores 1988. BERGER, Peter. “A dessecularização do mundo; uma visão global”. In: *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro: Iser, v.21 (1) 2001, p 9-24.

²⁶ PASSOS. *Teogonias urbanas..*, p 12-13.

el paisaje de la metrópoli con sus templos y cultos, lugar de un abundante mercado religioso.²⁷

La ciudad parece ser menos religiosa, en el sentido institucional. Quien migra a la metrópoli debe escoger su religión, que puede ser la misma, reinterpretada en función del contexto urbano, puede ser otra o, simplemente quedarse “sin religión”. “En la sociedad rural, la iglesia Católica es el centro de convergencia, en la gran ciudad es uno de los muchos ‘servicios’, que la ciudad ofrece”.²⁸ En el campo y en las pequeñas ciudades, la religión pasa por la tradición cultural, expresada por la voluntad de los padres y de los superiores en general. Las relaciones humanas se dan en un fuerte entrelazamiento entre la persona, el ambiente familiar y el grupo cultural. En la metrópoli, el individuo construye el propio camino, que representa cierto llamamiento a la libertad individual y autonomía en las decisiones y opciones. En este sentido aparece la paradoja que actualmente es revelada, muestra la tensión entre individualismo extremo y masificación implacable, que plantea la cuestión de la relación entre pertenencia comunitaria y autoafirmación

²⁷ Para Peter Berger, la característica clave de todas las situaciones pluralistas, cualesquiera que sean los detalles de su telón de fondo histórico, es que los ex monopolios religiosos ya no pueden contar con la sumisión de sus poblaciones. La sumisión es voluntaria y, por lo tanto, por definición, no es segura. De ello se deduce que la tradición religiosa, que antiguamente podía ser impuesta por la autoridad, ahora tiene que ser puesta en el mercado. Ella tiene que ser “atractiva” para una clientela que ya no está obligada a “consumir”. La situación pluralista es también una situación de mercado. En ella, las instituciones religiosas se convierten en agencias de consumo. Y, de todos modos, gran parte de la actividad religiosa en esta situación viene a ser dominada por la lógica del mercado. Las instituciones religiosas se adaptan a la sociedad urbana moderna cambiando el dogmatismo y la rigidez por el diálogo en la definición de normas y valores concordantes. BERGER *Dossiê do sagrado...* p. 149.

²⁸ ANTONIAZZI, Alberto. A Igreja Católica face à expansão do pentecostalismo. In: ANTONIAZZI, Alberto (org.). *Nem anjos nem Demônios, Interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p 84.

del individuo, que encuentra en la realización individual el sentido de la existencia.²⁹

En las palabras de Peter Berger,³⁰ la característica clave de todas las situaciones pluralistas, cualesquiera que sean los detalles de su trasfondo histórico, los antiguos monopolios religiosos ya no pueden contar con la sumisión de sus poblaciones. La sumisión es voluntaria y, por lo tanto, por definición, no es segura. De ello se deduce que la tradición religiosa, que antiguamente podía ser impuesta por la autoridad, ahora tiene que ser colocada en el mercado. Ella tiene que ser “atractiva” para una clientela que ya no está obligada a “consumir”. La situación pluralista es también una situación de mercado. En ella, las instituciones religiosas se convierten en agencias de consumo. Y, de todos modos, gran parte de la actividad religiosa en esta situación viene a ser dominada por la lógica del mercado. Las instituciones religiosas se adaptan a la sociedad urbana moderna, cambiando el dogmatismo y la rigidez por el diálogo en la definición de normas y valores generales.

c) Re-significación religiosa

A pesar de todo, la religión no desapareció con los diversos cambios causados por la cultura post-moderna, al contrario, hubo una re-significación religiosa urbana, que muchas veces se da afuera de la institución. La modernidad conoció una fermentación religiosa. Ahora la persona hace la experiencia individual de Dios en su corazón, en sus propios sentimientos, en sus propias emociones religiosas sin necesidad de un vínculo con

²⁹ Cfr. DUQUE, J. M. Transmissão da fé em contexto pós moderno.

Perspectiva Teológica p. 214

³⁰ BERGER, Peter. *O dossel sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985. p 149.

la institución. Siente la presencia y el amor de Dios de modo sensible. La experiencia se vuelve más intensa por la comunicación con otras experiencias. Si la misma experiencia es vivida simultáneamente por miles o cientos de miles de personas, la experiencia se transforma en una plenitud de alegría y emoción: lloran, gritan, golpean las palmas, usan el cuerpo... La subjetividad y el individualismo están también incorporados en el discurso y en la práctica de las Iglesias evangélicas pentecostales, respondiendo y confirmando, en clave simbólica, ese modo de vivir moderno y post-moderno establecido por la sociedad capitalista

Las creencias y las vivencias religiosas en la metrópoli son para dar solución a los problemas, no siempre buscando el significado último de la existencia, sino cuestiones inmediatas, requiriendo respuestas objetivas, eficientes y pragmáticas. La creencia en Dios, en el mundo urbano, sigue aumentando. Sin embargo, lo que cambió fue la propia concepción de Dios. No se trata más de un Dios creador, personal, externo y tenido como autoridad máxima. La concepción de Dios que más crece es la de una energía o principio vital, pero que se encuentra por todas partes. Un deísmo más que un teísmo.³¹ Además, se buscan soluciones inmediatas, muchas veces de manera mágica, sin una comunidad religiosa. En este sentido, entendemos el florecimiento de las nuevas comunidades y de los Nuevos Movimientos Religiosos, no institucionalizados de manera rígida en los grandes centros urbanos; es decir, asociaciones religiosas y corrientes de espiritualidad surgida en los dos últimos siglos sobre bases ya

³¹ GUEIRRERO, Silas. Problemas Urbanos e eficácias rituais. In SOARES, Afonso Maria Ligorio & PASSOS, João Décio (ORG). *A fé na metrópole, desafios e olhares múltiplos*. São Paulo: Paulinas, 2009. p 374

de religiones antiguas, tradiciones esotéricas, gnósticas o en el pensamiento original de sus fundadores.

d) El secularismo

Si por un lado hubo una resignación religiosa en la ciudad, por otro lado, hubo un alejamiento, creemos que ese cambio es fruto del pluralismo religioso y de la secularización,³² aunque el concepto de secularismo nace en el contexto europeo, no obstante, cuando se habla de la religión, se ha convertido en la tradición judío-cristiana. Para Stefano Martelli,³³ el término designa los procesos de laicización, la autonomía en relación a la esfera religiosa, que surgieron en Occidente a partir de la disolución del feudalismo. Sin embargo, no hay unanimidad sobre el concepto de secularización entre los diferentes autores desde los orígenes del término. La secularización, cualquiera que sea su entendimiento, no ocurre de la misma forma y al mismo tiempo en todas partes; pero emerge, o no, en ciertos grupos y lugares, de acuerdo con cada contexto y sus influencias; alcanza a las sociedades y los individuos de manera diferente.

Según el pensamiento del filósofo italiano Gianni Vattimo,³⁴ la categoría de la secularización constituye un

³² La religión dentro de la secularización debe ser pensada en tres niveles: institucional, cognitivo y de comportamiento. En términos institucionales representó la sustitución en el amplio campo de diferentes funciones, de la institución religiosa a instituciones autónomas. En términos cognitivos, secularización significó el proceso de racionalización de las explicaciones de la realidad. Y por fin, en términos de comportamiento, significó la privatización de la propia experiencia religiosa. No hay extinción de la religión, sino su desplazamiento hacia la esfera del sujeto (GUERRIERO, Silas. A visibilidade das novas religiões no Brasil In: MUNIZ, Beatriz de; MARTINHO, Luiz Mauro Sá (org.). *Sociologia da religião e mudança social*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 168).

³³ MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995 p 275.

³⁴ VATTIMO, Gianni. *Acreditar em Acreditar*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1998 p 76.

momento significativo, en lo que se refiere a la filosofía, sea aquella reflexión ligada a la experiencia religiosa. Dentro de este contexto la secularización se constituye en una palabra clave. “Es un fenómeno históricamente verificable e incontrovertido”.³⁵ Reencontrarse con el cristianismo implica, ante todo, la tarea de repensar los contenidos de la revelación en términos secularizados. Hay un sentido positivo de la secularización, al proponer nuevamente la cuestión de Dios como pregunta por el sentido en la realidad contemporánea.

La secularización, iniciada en la encarnación, continúa en proceso en la modernidad y tiene como posibilidad, además de regresar a la religión a su lugar central en la sociedad post-metafísica y a educar al ser humano para “la superación de la esencia original violenta de lo sagrado y de la propia vida social”.³⁶ La amenaza de la sociedad técnica y científica sobre el sujeto, es desde el punto de vista religioso como una disolución de los valores sagrados, por parte de un mundo cada vez más materialista, consumista, en el que conviven diversos sistemas de valores que parecen posibilitar una verdadera moralidad y donde el juego de las interpretaciones parece imposibilitar cualquier acceso a la verdad.³⁷ Dentro de la idea de secularización, los individuos pueden cuestionar muchas de las posturas de la iglesia, como, por ejemplo, la moral religiosa tradicional y la concepción cristiana de Dios y del ser humano. En el primer caso, parece que hay una aceptación general de valores cristianos. Sin embargo, eso no quiere decir que el mundo pasó a ser mucho mejor que en el pasado, pero el anticlericalismo moderno fundado en la razón científicista e historicista acabó. Por

³⁵ MARTELLI. *A religião na sociedade pós-moderna* p. 27

³⁶ VATTIMO, Gianni. *Acreditar em Acreditar* p 41.

³⁷ Ibidem p. 48.

eso la Iglesia Católica predica una moral familiar y sexual fundamentada en la necesidad de defender la imagen de “creyentes verdaderos”, diferentes de los creyentes tibios. Con el debilitamiento de la moral religiosa, proveniente de la secularización, “el sexo se vuelve más libre, pero sobre todo porque tiende a perder aquella aura sagrada”.³⁸

En términos específicos de religión, secularización no es el abandono de la experiencia y de la tradición, es una transformación de valores por el pluralismo religioso y una religiosidad sin institución. Por eso, Vattimo afirmó que “una cultura secularizada no es una cultura que haya simplemente echado sobre la espalda los contenidos religiosos de la tradición, sino continúa viviendo con marcas, modelos ocultos, profundamente presentes”.³⁹ En otras palabras, la secularización puede ser también, la presencia de lo religioso de forma no religiosa. Una re-significación de la religiosidad tradicional. Sin embargo, en la modernidad, el impacto de la secularización ha sido más fuerte en los hombres que en las mujeres, en personas de mediana edad que en muchos jóvenes o ancianas, en las ciudades que en el campo, en clases directamente vinculadas a la clase industrial más que las ocupaciones más tradicionales, en protestantes y judíos más que en católicos.⁴⁰

e) Dios habita en la ciudad

A pesar del contexto urbano, la fe nos enseña que “Dios habita en la ciudad” (Sal 47,9), identificando la ciudad desde la mirada contemplativa,⁴¹ de la mirada de

³⁸ Ibidem p. 50-55.

³⁹ VATTIMO, G. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio d'Água, 1992 p 47.

⁴⁰ BERGER PETER. *O dossel sagrado*. p 120.

⁴¹ “Dios habita en la ciudad” (Sal 47,9), la expresión forma parte de un salmo de júbilo y alabanza a Dios por la victoria sobre los enemigos de Jeru-

fe que descubra a Dios que habita en las casas, en las calles, en las plazas (EG, 71); en medio de las alegrías, deseos y esperanzas, como también en medio de los dolores, tristezas y sufrimientos. Las sombras que marcan el cotidiano de las ciudades, como la violencia, la pobreza, el individualismo y la exclusión, no pueden impedir que busquemos y contemple al Dios de la vida en los ambientes urbanos. Por lo tanto, no debemos olvidar que las ciudades son lugares de libertad y de oportunidad para todos, porque la gente tiene una variedad amplia de posibilidades en todos los sentidos. Igualmente, en las ciudades es posible experimentar vínculos de fraternidad, solidaridad y universalidad. Los individuos son constantemente llamados a caminar siempre más al encuentro del otro, al convivio con lo diferente, a aceptarlo y ser aceptado por él (DAP 514).

4. Consideraciones finales

En las grandes ciudades encontramos los mayores desafíos de nuestra época, como la violencia, el miedo, la inseguridad, la fragilidad de los individuos, entre muchos otros, pero también encontramos las mayores oportunidades como la educación, el empleo, la asistencia médica entre otros aspectos. Como cristianos debemos generosamente, adaptarnos a las diferentes costumbres y a las distintas condiciones de vida, colaborando con todos, a fin de ser signos de esperanza en la sociedad fragmentada.

salén; el salmista es consciente de que la victoria se debe a la acción de Dios, que protege y socorre al pueblo. La misma temática aparece en los salmos 46 y 48. Además del aglomerado de casas y lugar de convivencia, la ciudad es imagen de la “casa de Dios”, de la reunión del pueblo alrededor de Dios, como la familia en torno al padre; Jerusalén es vista como la habitación de Dios con su pueblo, la sede de la justicia, de la fraternidad y de la paz. En el Nuevo Testamento, la ciudad terrena es imagen de la “ciudad celeste”, a la que todos están peregrinando (Hb 13,14). Babilonia ciudad corrompida y pecadora, es contrapuesta a la nueva Jerusalén, ciudad redimida y fiel, morada de Dios con su pueblo (*cf.* Ap. 18 y 21).

En la ciudad existe una cultura pluralista, que se manifiesta por medio de complejas transformaciones socioeconómicas, culturales, políticas y religiosas, que crean impacto en todas las dimensiones de la vida y de la acción pastoral. Esos diferentes aspectos causan inseguridades y contradicciones como vida y muerte, seguridad y violencia, certezas y dudas, personalismo y pluralismo. Al mismo tiempo que ofrecen infinitas posibilidades, interponen también numerosas dificultades al pleno desarrollo de la vida. Además de los miedos representados por las reacciones xenofóbicas, por los rencores contra los pobres y marginados. Además de la cultura de lo efímero, todo se presenta como transitorio y provisional: las relaciones humanas, el empleo, las alianzas, los matrimonios, y los pactos. Existe un clima de miedo e incertidumbre respecto al futuro.

También la ciudad es menos religiosa, en el sentido institucional. El que migra a los grandes centros urbanos debe elegir de nuevo la religión, que puede ser la misma, o puede ser reinterpretada en función del contexto urbano, incluso puede ser otra religión o iglesia, también puede quedarse “sin religión”. Por lo tanto, el individuo construye el propio camino religioso, que representa el llamamiento para la libertad y la autonomía en las diversas opciones y decisiones religiosas. Las motivaciones pragmáticas existenciales están en la base de la elección de la religión, como la necesidad de resolver problemas personales: desempleo, enfermedad, desavenencias familiares están presentes en la opción de la iglesia o religión. La diversidad y el pluralismo religioso permiten al individuo tener acceso a una experiencia religiosa individual, privada, y subjetiva, inclusiva a la movilidad religiosa. Cada uno hace la creencia y la religión según sus necesidades inmediatas. El valor último es el propio individuo.

La multiplicidad cultural urbana favorece el individualismo, el subjetivismo y el consumismo, reforzando la autonomía en relación a la familia, vecindad, religión y etnia. El individuo es el principio y el fin de toda acción. En la diversidad de la cultura urbana se alimentan los lazos superficiales, transitorios, especializados y desconectados en las vecindades y en las calles. Con ello, los lazos extensos familiares se han vaciado, dejando a los individuos solos con sus propios recursos, además de pocos amigos transitorios e inciertos, creando cambios de paradigmas en el comportamiento. Como consecuencia, existe la soledad y el individualismo que llevan a las personas a los refugios de las nuevas tecnologías, sufriendo más seriamente de enfermedades, debido a la ausencia de soporte social de amigos y parientes.

La ciudad lleva la marca de la pluralidad: cada grupo, familia, persona tiene un modo propio de ser y de vivir en el mundo urbano, que no se limita solo al espacio físico, sino también al aspecto social, cultural y religioso. La pluralidad marcada también en las múltiples contradicciones, por un lado, la ciudad produce riquezas y bienestar para una porción de personas, por otro lado, traen segregación social y exclusión para un buen número de la población, obligada a sobrevivir en condiciones precarias e inhumanas.

En fin, los Misioneros Xaverianos y Xaverianas, frente a las innumerables interfaces culturales y religiosas, somos desafiados en la acción misionera al crecimiento de la sensibilidad y del compromiso concreto con la promoción humana y con la justicia; creyendo en la opción preferencial por los pobres y alejados, como orientación fundamental de vida y del compromiso de la acción misionera, viendo el mundo desde el punto de vista de los pobres y excluidos en las periferias geográficas y existen-

ciales. Incluso los Xaverianos y Xaverianas desarrollamos la mayoría de nuestras actividades formativas, pastorales y misioneras en las grandes metrópolis.

PREGUNTAS PARA REFLEXIONAR

1. ¿Nuestro modo de hacer pastoral y misión se encuadra en los parámetros de la ciudad hoy?
2. ¿Cuáles son las alternativas para hacer frente a los desafíos de la vida en la metrópoli a la luz del Evangelio?
3. En un mundo individualista, subjetivista y consumista, ¿cómo hacer del mundo una sola familia?
4. ¿Qué valores reconocer en la ciudad y en el mundo plural que ella engendra?



**EL ROSTRO DE LA
JUVENTUD CATÓLICA BRASILEÑA**

EL ROSTRO DE LA JUVENTUD CATÓLICA BRASILEÑA

Elisabeth Miguel Espinhara

Introducción

La evangelización de la juventud en un contexto brasileño nos desafía a todos. La juventud está fuertemente marcada por la nueva cultura con rápidas transformaciones. La Iglesia en la persona del Papa desea escuchar e ir al encuentro de esta juventud que busca siempre nuevos espacios para expresarse también a través de su fe cristiana. Nosotras, Misioneras de María, siempre tuvimos junto a la juventud una presencia significativa y buscamos sumar fuerzas para responder con creatividad a estos nuevos y grandes retos juveniles, tratando de llevarlos a una entrega de sí a Cristo y a la misión.

La orientación es trabajar en red con otras congregaciones, organismos, laicos, laicas, en fin, con todos los medios favorables para realizar el sueño de una Iglesia misionera.

ABSTRACT:

The Evangelization of Youth in a Brazilian context challenges us all. It is strongly marked by a new culture with rapid transformations. The Church in the person of Pope Francis wishes to listen and to meet this Youth who always seeks new spaces to express themselves through their Christian faith. We, Missionaries of Mary, have always had a significant presence with Youth and we seek to join forces to respond creatively to these new and great youth challenges, seeking to lead them to a commitment to Christ and mission. The orientation is to work in Network with

other congregations, organizations, laity, lay people, with all the favorable means to realize the dream of a Church all missionary.

1. Algunas consideraciones sobre la Juventud Católica Brasileña (JCB)

Mirando el pasado vemos con alegría que la JCB marcó la historia de este país con su militancia. “la Iglesia católica es una de las organizaciones que tienen más experiencia acumulada y sistematizada en el trabajo con la juventud”.¹

Nos centraremos en los ámbitos de la juventud en general, dentro del escenario, destacaremos los pasos que hicieron huella de la JCB y que sirven a nuestro propósito en este trabajo.

Resaltamos que el “periodo así llamado de años dorados”, fue muy significativo para la militancia de la JCB. Los años 50 y 60’s fueron marcados por una juventud rebelde y soñadora. Sus sueños estaban muy ligados a lo social. Después de la guerra, era normal esa actitud de nuestra juventud que para muchos quedó en nostalgia. Y fue en ese periodo que notamos un fuerte crecimiento de la Acción Católica de Brasil, y dentro de ella, el rostro de la JCB fue muy relevante. La Acción Católica desarrolló una metodología creativa que pudo así enfrentar los retos de aquella modernidad. Fue ahí que surgió el método ver, juzgar y actuar, usados hasta el día de hoy. También en este periodo, ya se aplicaba la organización en red, claro, sin la presencia de la tecnología y sin los medios.

¹ CNBB, *Evangelização da Juventude: Desafios e perspectivas pastorais*. (Doc. 102), n. 49, 2017.

En esta realidad el adulto que acompañaba a la juventud, promovía el protagonismo de los mismos en las diferentes ramas de la Acción Católica: JOC, JUC, JIC, JEC, JAC.² En esa metodología, fe y vida caminaron juntas. Y esa dinámica para muchos de nosotros acompañantes de los jóvenes nos falta mucho en los días de hoy.

Ya los años 70's, estuvieron marcados por el movimiento de encuentros para jóvenes. Una característica de estos, fueron los encuentros de fin de semana, con un proceso que se inspiraba en los Cursos de Cristianidad. El encuentro subrayaba los testimonios conmovedores de líderes generalmente adultos. Se hacían cantos alegres, había intercambio de experiencias con fuerte cuño emocional y de experiencia de Dios. Uno de los objetivos de estos encuentros era buscar soluciones a los problemas personales de los jóvenes. Con un buen éxito inicial, luego aparecieron las dificultades causadas por la falta de propuestas de continuidad. Los jóvenes se unían fuertemente en el movimiento, pero sin la sustentabilidad para continuar el camino por mucho tiempo. Aun así, esa propuesta era todavía la más atrayente para los jóvenes de los años 70.

La década de los 80 fue un tiempo de profundos cambios también en el territorio brasileño. Después de un largo periodo de dictadura militar, emergen nuevas organizaciones de la sociedad civil y política, y no fue diferente en la JCB. Es aquí que podemos contemplar el periodo de la Pastoral orgánica de la juventud. Un nuevo tiempo caracterizado por el regreso de la juventud a las calles pidiendo democracia. Se deja a un lado el yo personal y se mira de nuevo lo colectivo. Las pláticas juve-

² *Cfr.* *ibid.*, n. 269.

niles en los grupos eran sobre todo de confrontación de ideas. Esa era una juventud que le gustaba leer y discutir sus ideas. Hubo también el aumento de la conciencia crítica. De esa nueva generación hacían parte los jóvenes católicos que querían ser protagonistas del propio crecimiento. Surge en esta fase la pastoral de la juventud organizado a nivel diocesano, regional y nacional. Es bueno recordar un momento profundo promovido por el Sector Juventud de la CNBB que realizó un encuentro nacional con representantes de jóvenes de todo el país. A partir de ahí, se dieron grandes pasos en la evangelización de los jóvenes con varios tipos de organizaciones: PJ (pastoral de la juventud), PJR (pastoral de la juventud rural), PJMP (pastoral de la juventud del medio popular). Se subraya en este periodo el protagonismo juvenil que pasa a liderar a otros jóvenes y sus proyectos.

Es importante resaltar también el encuentro promovido por el Sector Juventud del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) con participantes de jóvenes de varios países del continente. Y regresa con fuerza el método: ver, juzgar y actuar, que había quedado en las sombras en los años anteriores. Más aún, aquí se encuentran también dificultades en la evangelización de la juventud tales como: instrumentalización de la fe por parte de algunos líderes, poca atención a la formación integral, dificultades en respetar las etapas de crecimiento en la fe. Hubo una tentativa del Sector Juventud de la CNBB en organizar las varias expresiones de la juventud católica brasileña: Renovación Carismática, Movimiento de Focolares y Movimiento Comunión y Liberación, pero sin éxito, debido a la dificultad en encontrar pistas que los ayudase a viabilizar sus propuestas.

En los años 90's, surgió un nuevo rostro juvenil, muy ligado al subjetivismo y al sentimiento. Lo que

marca en este periodo es el debilitamiento de las pastorales juveniles, tal vez porque de parte de la Iglesia no hubo una gran inversión en la juventud como en la década anterior, aún si en la Conferencia de Santo Domingo se reafirmó la opción preferencia por los jóvenes. Fuerte en esta época fue la acción de los movimientos que trabajaban con la juventud, como: Renovación Carismática Católica, Movimiento de Encuentros y el Movimiento de Comunión y Liberación, Focolares, “Nuevas Comunidades” como Canción Nueva, Shalom y otras. Aquí se destaca el uso de las redes de comunicación en la evangelización de los jóvenes.

El Sector Juventud de la CNBB, teniendo la preocupación en articular todos los movimientos y Congregaciones que ejercían un trabajo pastoral, realizaron un encuentro nacional anual, con el objetivo de sumar fuerzas en la evangelización de la juventud, visto que hasta entonces, estas trabajaban de forma dispersa. Y aumentó en este escenario juvenil otras pastorales: catequética, Confirmación, escuelas católicas (AEC – Asociación de escuelas católicas). Todo eso con el sueño de tener una organización más articulada y orgánica, sin perder el foco de las diferentes expresiones juveniles.

Varias publicaciones nacieron de estos encuentros y otras reflexiones, destacando: Civilización del amor, Tarea y esperanza, Pastoral de la Juventud en Brasil (Estudios de la CNBB, n. 44), Marco Referencial de la Pastoral de la Juventud de Brasil (Estudios de la CNBB, n. 76), Texto base de la Campaña de la Fraternidad 1992. Actualmente se puede constatar diversos institutos que suman fuerzas en favor de la evangelización de la juventud.

A pesar de eso, la articulación y el trabajo en red de todos en pro de los jóvenes queda aún un gran reto

para todos nosotros. Los caminos recorridos a lo largo de estos años son para nosotros una fuente muy rica en este proceso de evangelización de la juventud.³

2. La juventud católica brasileña en el contexto de hoy

Hoy vemos una gran diversidad en el rostro de la Juventud Católica Brasileña. En este trabajo es pertinente citar solo tres expresiones de este rostro: Los jóvenes de la Renovación Carismática Católica (RCC), Pastoral de la Juventud (PJ) y la Juventud Misionera (JM).

Hablando del contexto actual de esa JCB, se puede decir que ella no vive más caracterizada por la estructura social tradicional donde los valores y normas eran transmitidos de generación en generación. Hoy este patrimonio religioso está fuertemente amenazado por la estructura actual.⁴

Mirando nuestro contexto de hoy, percibimos que ellos traen consigo las características de los jóvenes como cualquier otro. Las pesquisas muestran que los jóvenes en general conservan en sus listas de valores: la solidaridad, el temor de Dios y la igualdad de derechos. Para muchos de ellos, el sexo antes del matrimonio no es un problema. Y la gran parte de esta población está en contra del aborto. Al hablar de nuestros jóvenes católicos nos damos cuenta que para los jóvenes de la PJ lo importante es poner las manos en la masa para transformar el mundo.⁵

³ Cfr. *ibid.*, p. 133-148.

⁴ Cfr. WENDEL, Helena e MARTONI BRANCO, Pedro Paulo (Org.). *Retratos da Juventude Brasileira: Análises de uma pesquisa nacional*. Ed. Fundação Perseu Abramo, 2005, p. 268.

⁵ Cfr. https://istoe.com.br/314126_A+NOVA+JUVENTUDE+CATOLICA+BRASILEIRA acesso em 2 de novembro 2017.

Para los jóvenes de RCC, lo esencial es responder al llamado de Dios y ser un constructor de la civilización del amor.⁶

Para la JM, el valor principal a ser cultivado es el ser misionero, llevar el mensaje de Cristo a otros jóvenes, incluyendo la oración diaria y las donaciones para la misión.⁷

No importa cual sea su rostro católico, esa juventud convive con problemas serios en la sociedad, tales como: violencia, desigualdad, falta de oportunidades, desempleo, etc. Esa realidad es bien resaltada en el discurso del papa Francisco que dice: “el desempleo juvenil, la informalidad y la falta de derechos laborales no son inefables, al contrario, son el resultado de una previa opción social, de un sistema que da más valor al lucro que al ser humano”.⁸

En Brasil, al referirse a la evangelización de la juventud se usa el término *Sector Juventud* para así contemplar los diversos rostros de la JCB. La CNBB contó 61 movimientos que colaboran hoy en la evangelización de la juventud. Aun así, todavía es poco para llegar a todos los rincones de Brasil. Las encuestas señalan que disminuyó considerablemente la población católica brasileña, y es evidente que en esta se encuentra una gran masa joven.⁹

⁶ Cfr. <http://rccjovem.com.br/conheca/quem-somos/> acceso em 2 de novembro.

⁷ Cfr. <http://jmissionaria.blogspot.com.br/p/diretrizes-e-orientacoes.html> em 2 de novembro 2017.

⁸ HUMMES, Claudio. *Grandes Metas do papa Francisco*. Ed. Paulus, 2017, p. 21.

⁹ Cfr. <http://www.vermelho.org.br/noticia/187202-1> acesso em 2 de novembro 2017.

Sin duda alguna que este contexto pone a la persona en una situación de vulnerabilidad, pues el individuo depende mucho de la sociedad. Muchos consideran que la juventud de hoy vive más que en épocas vulnerables. Oyendo las noticias constatamos cuantos millones de jóvenes en el mundo viven en situación de riesgo. Son tantos que pierden la familia, bienes y perecen en las calamidades de varios tipos, naturales o causadas por la guerra. En Brasil también se destacan los jóvenes refugiados que vienen de lugares de desesperación en busca de una nueva patria.

Nuestra realidad está marcada también por el sufrimiento del joven que sale de casa para trabajar o estudiar, y encuentra situaciones de violencia física o verbal.

Otras veces el joven causa sufrimiento a sí mismo, con las drogas o con el suicidio, tal vez porque la sociedad actual no ofrece esperanza o muchas perspectivas para el futuro.

Tantos jóvenes no tienen como estudiar la universidad. Y aquellos que cursan un nivel superior, no saben si al terminar trabajarán en el campo escogido. Y qué decir de la falta de oportunidad que llevó a tantos jóvenes a morir, víctimas de las drogas o a terminar sus días en una prisión.

Tratándose de salud, ¿cuántos de nuestros jóvenes pueden contar con un plan de salud consistente? Nuestro sistema de salud pública es precario, y no consigue dar el sustento digno a la población, sobre todos a los más necesitados.

En el mundo de la educación, los datos son bien desafiantes. Se constata un gran número de jóvenes que

no tienen acceso a la escuela. Dentro de los que van a la escuela muchos tienen dificultades en aprender por causa de desnutrición y de profesores poco calificados.

En tierras brasileñas, una gran masa de jóvenes pobres cuenta con una educación pública de baja calidad y todavía tienen que trabajar y estudiar para ayudar en el presupuesto familiar o mantener sus propios estudios. Ellos se ven en la dificultad de poder entrar en la universidad. Y para los que si consiguen lugar, el sueño de un empleo en su área de estudios no siempre es posible.¹⁰

El sueño hace parte de la juventud. En medio de tantas dificultades, el sueño prevalece y es eso que los impulsa a continuar adelante. Es interesante resaltar las investigaciones que muestran que nueve de cada diez jóvenes incluyen en sus sueños tener una profesión perfecta que pueda ayudar a transformar la sociedad.¹¹

La juventud actual no puede ser pensada sin las redes sociales y sin estar conectados.

Este espacio cibernético¹² ofrece grandes posibilidades para que los jóvenes puedan encontrar soluciones para ciertos problemas de su mundo. Son capaces de gran altruismo para transformar tantas realidades desafiantes para ellos. Con audacia y creatividad, van construyendo a su alrededor un espacio de frutos y conquistas. Aunque en este mundo virtual se mezclan lo real y lo ficticio, es

¹⁰ Cfr. *Evangelização da Juventude*, p. 127-132.

¹¹ Cfr. <http://educacao.estadao.com.br/noticias/geral,pesquisa-mostra-quais-os-sonhos-dos-jovens-brasileiros,731894> acceso em 2 de novembro 2017.

¹² Para profundizar este tema, consultar el artículo de Rafael López, *Os desafios da animação missionária vocacional no ciberespaço*. Em CEMLA caderno n. 1, 2014.

en él que podemos encontrar nuevas maneras de llegar al corazón de la JCB.

Podemos sintetizar así el contexto juvenil actual:

- o Desigualdad de ingreso: muchos jóvenes viven en familias con ingresos per cápita, por debajo del salario mínimo.
- o Los problemas juveniles más frecuentes son: una precaria educación, desempleo, espacio, la cultura y el descanso, el embarazo en la adolescencia, las drogas, el alcoholismo, el suicidio, la violencia, evasión escolar, analfabetismo, el trabajo informal con bajos ingresos.
- o Sufren el impacto de la cultura contemporánea que lleva a algunas tendencias.
- o Centralización de las emociones y relativización de los valores y de las tradiciones.
- o Necesitan de estímulos constantes para mantener la atención.
- o Hay tendencia en desacreditar fuertemente el compromiso definitivo. Se escoge lo pasajero.
- o La nueva cultura, que hace crecer el miedo a escoger, aumentando y acentuando la dificultad en hacer un proyecto de vida a largo plazo. Lo que importa es lo inmediato.
- o Prefiere las relaciones más abiertas ligadas a las redes sociales.
- o Enfoca más la subjetividad llevando a los jóvenes a centrar más su atención en sus problemas personales.
- o En la sociedad actual, crece la igualdad de condiciones entre el hombre y la mujer. Muestra que la mujer viene ocupando más espacios en el mundo del trabajo, en la política y en las decisiones en general, aún si todavía estamos lejos de un ideal en este contexto.

- o Se tiene mayor inclinación por las pequeñas transformaciones en lugar de las grandes revoluciones y conquistas.
- o Se ve un mayor crecimiento en la tendencia al sincretismo religioso y a las varias formas religiosas ecuménicas.
- o Los jóvenes aparentan tener dificultades en vincularse a una institución, y a una estructura parroquial o de autoridad.
- o Se percibe una búsqueda imperativa de la felicidad, haciendo crecer la cultura de la impaciencia, de la intolerancia, de la falta de respeto, de la búsqueda angustiosa del consumismo.
- o Para muchos, lo importante es ser feliz ahora y a cualquier costo.
- o En este contexto se fragilizan los lazos familiares. El joven se siente solo al escoger los valores fundamentales de su vida. en muchos hogares se perdió la figura de la autoridad.
- o Pero podemos encontrar aquí una generación creativa, idealista, generosa, capaz de un gran altruismo, que busca espacios y oportunidades, que persigue sus sueños y busca maneras creativas de realizarlo.¹³

3. Llamado del papa Francisco a la juventud católica

Fe, amor y esperanza. Esas palabras hicieron eco en la playa de Copa Cabana en Río de Janeiro, en ocasión de la visita del Papa a Brasil en la Jornada Mundial de la Juventud. ¿Serían esos los deseos del Papa para la JCB? ¿Jóvenes que caminen con fe, sin jamás perder la esperanza, donándose con amor en la construcción de un mundo mejor? Si, podemos creer que sí. Más adelante

¹³ Cfr. *Evangelização da Juventude*, p. 127-132.

el papa Francisco pide: “el corazón de ustedes, corazón joven, quiere construir un mundo mejor. Los jóvenes en los caminos, son jóvenes que quieren ser protagonistas de cambio. Por favor, no dejen para otros el protagonismo del cambio. Ustedes son aquellos que tienen el futuro. Ustedes... A través de ustedes entra el futuro al mundo. También a ustedes les pido para que sean protagonistas de este cambio”.¹⁴

En este cambio, les pide a los jóvenes que sean factores de la civilización del amor. ¡Que hagan ruido! Eso es ser joven. Pero que ese ruido sea para mostrar al mundo que la juventud quiere vivir. Pero no una vida sin perspectiva. ¡Algo que valga la pena! Francisco parece esperar mucho de los jóvenes. Donación, compromiso, transformación y misionariedad.

La Iglesia es la madre de la juventud, recuerda Francisco. En ella, ellos deben sentirse amparados, protegidos y amados. Ella es una madre para ustedes y en ella pueden florecer. Él insiste también que los jóvenes no dejen que nadie les robe la esperanza. Al contrario, ellos mismos deben ser portadores de esta esperanza para otros jóvenes. Pues la mejor manera de llegar al corazón de un joven, es el propio joven siendo protagonista en la evangelización de otros jóvenes. Nadie más apto para llevar la Buena Nueva a los jóvenes que el propio joven. Francisco insiste en esa misionariedad presente en el corazón de la JCB. ¡Salir! Una vez más el Papa les pide a los jóvenes: “Muestren con la vida que vale la pena gastarse por los grandes ideales, valorar la dignidad de cada ser humano y apostar en Cristo y en su Evangelio”.¹⁵

¹⁴ Cfr. <https://jovensconectados.org.br/15-frases-marcantes-do-papa-francisco-no-brasil.html> acesso em 14 de novembro 2017.

¹⁵ Ibid

Los jóvenes, por su condición de ser joven, son aptos para atender al llamado del papa Francisco de salir con valentía, dejando la propia comodidad para encontrar las grandes periferias del mundo (EG 20). En eso los jóvenes reciben el elogio del Papa: “Cabe reconocer que, en el contexto actual de crisis del compromiso y de los lazos comunitarios, son muchos los jóvenes que se solidarizan ante los males del mundo y se embarcan en diversas formas de militancia y voluntariado” (EG 106).

El papa Francisco les pide también que los jóvenes impulsen a la Iglesia para lo “Nuevo”. Que haga salir de las estructuras y costumbres pasadas que no son fuentes de vida nueva (EG 108). Para Francisco, la Iglesia se renueva en la juventud. Y el tema de la Iglesia en salida, tan precioso, a los ojos de Francisco es pedido también para la juventud. “¡Qué bueno es que los jóvenes sean «callejeros de la fe», felices de llevar a Jesucristo a cada esquina, a cada plaza, a cada rincón de la tierra!” (EG 106). Y también para ellos va esa invitación: “No dejemos que nos roben la fuerza misionera” (EG 109).

Es propio de la generación actual, no solo del joven, la mentalidad del consumo. En su carta *Laudato Si*, Francisco insiste que la espiritualidad cristiana pide un comportamiento alternativo a ese de la sociedad contemporánea, o sea, cuidar, amar, preservar; adoptando un estilo de vida sobrio, profético, contemplativo. También a los jóvenes, que son capaces de tan grande altruismo (LS 222).

En una cultura que insiste que el matrimonio “tradicional” está rebasado, el Papa les pide a los jóvenes que sean osados en comprometerse con el amor definitivo en el matrimonio. Que ellos deben descubrir la riqueza y el valor de ese sacramento. (AL 205).

El tema de la esperanza vuelve en su mensaje del Papa para la XXXII Jornada Mundial de la Juventud de 2017: “En realidad, tengo en el pecho, que ustedes, jóvenes, puedan caminar, no solo haciendo memoria del pasado, sino teniendo también valor en el presente y esperanza en el futuro”.¹⁶

En JMJ en Cracovia, el Papa pide a los jóvenes de moverse para crear una cultura de la paz y de la fraternidad. De ir contracorriente, en este mundo marcado por la división, guerra y diversos tipos de violencias causadas también por la intolerancia religiosa.¹⁷

Otro petición de Francisco a los jóvenes es para que salgan del “sofá”, símbolo de la comodidad. De estar apacibles, sin preocupaciones por los demás. En zona de confort. El Papa habla de una parálisis que necesita ser cambiada. La generación del “sofá” debe dar lugar a otra, comprometida, soñadora, que camina y está en constante búsqueda de la verdadera felicidad. “El sofá-felicidad es la parálisis silenciosa que más nos puede arruinar, porque poco a poco, sin darnos cuenta, nos encontramos adormecidos, pasmados y tontos en cuanto a los demás – tal vez los más vivos, pero no los mejores – deciden el futuro por nosotros”.¹⁸

Él continua su discurso pidiendo a los jóvenes que se lancen a la calle atrás de Jesús. Como buenos caminantes misioneros. Porque así lo hizo Jesús y sus discípulo-

¹⁶http://br.radiovaticana.va/news/2017/03/21/mensagem_do_papa_para_a_xxxii_jmj_2017_-_texto_integral/1300031 acceso em 15 de novembro 2017.

¹⁷ Cfr. <http://www.acidigital.com/noticias/texto-discurso-do-papa-francisco-na-vigilia-da-jmj-cracovia-2016-96822/> acceso em 16 de novembro 2017.

¹⁸ Ibid

los. “En todos los campos donde se encuentren, el amor de Dios los invita a llevar la Buena Nueva, haciendo de la propia vida un don para Él y para los demás”.¹⁹

Francisco termina su mensaje a los jóvenes pidiendo que sean constructores de puentes. Ante todo, entre ellos mismos. Pero estos deberán llegar a todos los rincones de la tierra. Y los jóvenes deben ser los protagonistas de este proyecto.

En este trayecto, Francisco presenta a los jóvenes a María como modelo de discípula misionera. Es en esta escuela que los jóvenes deben entrar a hacer parte de un “Sí” como empezó con la joven María de Nazaret. Mujer de fe y de decisión. Joven que ciertamente dejó el “sofá” de la comodidad, del confort, de la seguridad. Con un “Sí” generoso se puso luego en “camino”, con mucho valor y con decisión. Estas actitudes son pedidas por el Papa a los jóvenes.²⁰

Es en este sentido que el Papa Francisco anuncia a los jóvenes una preocupación peculiar con el mundo de la juventud: ¿cómo están viviendo su fe? ¿cómo están elaborando su proyecto de vida? ¿qué espacio tienen en su vida el discernimiento vocacional? Todo eso será reflexionado en un Sínodo que ya está en camino con el tema: “Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional”. Así anunció el Papa en octubre de 2017 en la ciudad del Vaticano, sobre este acontecimiento importante para la juventud, o sea, el encuentro con los jóvenes católicos, pero también de otras Iglesias cristianas y hasta jóvenes

¹⁹ Ibid

²⁰ Cfr. <https://pt.aleteia.org/2017/03/21/papa-francisco-propoe-este-de-safo-aos-jovens-para-a-jmj-panama-2019/> acesso em 16 de novembro de 2017.

no cristianos de todo el mundo, preparando el Sínodo de los Obispos de 2018.²¹

El Papa dijo en aquella mañana que la Iglesia católica quiere ponerse a la escucha de los jóvenes, con un corazón abierto. Que está atento a la sensibilidad, a la fe, a las dudas y acepta también las críticas de los jóvenes.²²

Será una gran ocasión para toda la Iglesia, y es claro que también para nosotros que actuamos en la evangelización de la juventud, para que también hagamos un discernimiento personal sobre nuestra manera de aproximarnos a los jóvenes con la propuesta específica de la vida misionera consagrada.

4. Acercamiento a la juventud católica por parte de las Misioneras de María – Xaverianas

Nuestro servicio misionero a la Iglesia de Brasil, se ha realizado en el acompañamiento de las varias comunidades a donde somos enviadas, pero sobre todo en nuestra colaboración en los varios organismos misioneros: COMIRE, COMIAR, COMIDI, COMIPA. Y ligados a estos están la IAM (Infancia y Adolescencia Misionera) y JM (Juventud Misionera).

Entre las varias expresiones de la JCB, nosotras, Misioneras de María optamos por la Juventud Misionera. Varias congregaciones tienen un trabajo con JM, pero ligadas al propio carisma. Hasta el momento no tenemos

²¹ Cfr. <http://www.agencia.ecclesia.pt/noticias/vaticano/vaticano-papa-convo-ca-jovens-crentes-e-nao-crentes-para-preparar-sinodo-de-2018/> acceso em 16 de novembro de 2017.

²² Cfr. Ibid

ningún vínculo en este sentido. Colaboramos con la JM unida a POM.²³

La JM es “un servicio de animación misionera ofrecido por la Obra de Propaganda Fide para despertar, avivar, formar y mantener el espíritu misionero universal de los jóvenes y ayudarlos a realizar su propia misión local y universal”.²⁴

El recorrido de JM se inicia desde la infancia, pues muchos miembros de la JM hicieron parte de la IAM, fueron animadores o de alguna forma conocieron la obra. Puede decirse que hay cierta continuidad, aún si los grupos de IAM y JM caminan independientes uno de otro.²⁵

La obra de la Propagación de la fe tiene como objetivo animar, suscitar, despertar en todo el pueblo de Dios el espíritu universal y misionero y tiene la misión de evangelizar y fortalecer la fe. La IAM y JM son ex-

²³“Las obras misioneras pontificias son un instrumento precioso para suscitar en cada comunidad cristiana, el deseo de salir de las propias fronteras y de la propia seguridad, haciéndose a lo largo, con el fin de anunciar el Evangelio a todos. A través de una espiritualidad misionera profunda vivida día a día y con un esfuerzo constante de formación y animación misionera, donde se involucran adolescentes, jóvenes, adultos, familias, sacerdotes, religiosos y religiosas, obispos para que, en cada uno, crezca un corazón misionero” http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/missions/documents/papa-francesco_20170604_giornata-missionaria2017.html acceso em 29 de novembro 2017.

²⁴<http://jmissionaria.blogspot.com.br/p/diretrizes-e-orientacoes.html>) acceso em 27 de novembro de 2017.

²⁵ El Congreso Nacional que se llevó a cabo en Recife, en septiembre de 2017, “reafirmó su compromiso con la Infancia y Adolescencia Misionera y con la Juventud Misionera, en unión con las demás expresiones juveniles, a fin de que niños, adolescentes y jóvenes sean protagonistas de la misión donde quiera que estén”.

http://br.radiovaticana.va/news/2017/09/12/mensagem_do_4%C2%BA_congresso_mission%C3%A1rio_nacional_%C3%A0s_comunidades/1336308 acceso em 28 de novembro 2017.

presiones concretas de la Iglesia Misionera, y junto con tantas otras organizaciones que hacen parte de las POM.

Para muchos, la JM es un movimiento, una pastoral. Todavía ella no se encuadra de esa manera. Es verdad que ella es un grupo de jóvenes comprometidos con la comunidad, pero que tiene como objetivo animar misioneramente, rezar por las misiones y hace viable el envío a las misiones *ad gentes*. Tanto la JM como la IAM, hacen parte del Consejo Misionero de cada diócesis (COMIDI). De esta manera, los frutos que la misión de la Iglesia recibe con esta presencia es muy significativa. Ellos tienen a sus patronos: San Francisco Xavier y Sta. Teresita. El lema es: “Joven evangelizando joven”. Su saludo es “joven misionero, siempre solidario”.²⁶ Ellos como la IAM tienen la espiritualidad del sacrificio por las misiones. Renunciar a algo en pro de la misión. En realidad, funciona de manera muy sencilla: el resultado de la renuncia va a un cofre que después la POM envía para proyectos misioneros mantenidos por la Iglesia. Ellos son solidarios con todas las situaciones que necesitan la luz del Evangelio.

“El joven misionero debe tener claro el carisma misionero, principalmente en la misión fuera del país y *ad gentes*: debe haber pertenecido a las POM, conociéndolas, difundiéndolas y disponiéndose a llevar la dimensión misionera a otras personas”.²⁷

En São Paulo, la JM camina al lado de varias otras expresiones de la Juventud Católica. Todavía es una tímida presencia entre ellas, así como toda la dimensión misionera por aquí.

²⁶ Cfr. <http://jmissionaria.blogspot.com.br/2012/04/o-que-e-juventude-missionaria.html> acceso em 29 de novembro 2017.

²⁷<http://jmissionaria.blogspot.com.br/2012/04/o-que-e-juventude-missionaria.html> acceso em 2 de novembro 2017.

Estar injertas en la Iglesia local es parte importante de nuestra acción en Brasil. Más allá de motivar, animar a JM y IAM, hemos colaborado en proyectos que posibilitan el envío de los jóvenes para hacer experiencias breves de misión fuera de sus realidades parroquiales y hasta fuera del país.²⁸

Aquí en São Paulo estamos fuertemente insertas en los organismos ligados a las POM. Actualmente sumamos fuerzas en dos proyectos misioneros del Regional Sur 1 de la CNBB. Uno en tierras brasileñas, o sea, la misión que está presente hace 21 años en la Amazonia. Y recientemente está ganando fuerza el Proyecto en Pemba Mozambique.²⁹ Nuestro empeño es ayudar a esta Iglesia de São Paulo a crecer misioneramente y enviar también a jóvenes a estas dos misiones. Para ello estamos plantando ahora. Y que Dios pueda concedernos muchos frutos misioneros.

Conclusión

El llamado del papa Francisco: “No quiero una Iglesia tranquila, quiero una Iglesia misionera”, nos ha impulsado fuertemente a buscar maneras creativas para hacer concreto este deseo. En estos dos últimos años, tuvimos la alegría de llevar niños, jóvenes y adultos para realizar una breve experiencia misionera más allá de sus propias parroquias. Cuatro experiencias misioneras fueron realizadas en “Red” en la diócesis de Limera. En la primera participaron veinticinco misioneros, en la segunda, cincuenta, en la tercera, sesenta y en la última fueron cien misioneros de São Paulo y otros tantos de la

²⁸ Cfr. <http://www.pom.org.br/o-sonho-missionario-de-duas-jovens-da-periferia-de-sao-paulo/> acceso em 29 de novembro 2017.

²⁹ Cfr. <https://noticias.cancaonova.com/brasil/regional-da-cnbb-planeja-missao-em-mocambique-na-africa/> acceso em 29 de novembro 2017.

misma diócesis. Oyendo los testimonios de los jóvenes y de otros misioneros y misioneras, el refrán que hizo eco fue el mismo: “como es bonito participar de la Iglesia misionera. Ir al encuentro de las personas, compartir nuestra fe. Enriquecerse con el don de la fe del otro”. ¡Eso es misión! “Toda la Iglesia es misionera y la obra de evangelización es deber fundamental del Pueblo de Dios” (AG 35).

Así vamos sembrando aquí y allí, creyendo que la semilla es buena y que va a dar sus frutos. Y como escribió un autor desconocido: “No me busquen para la cosecha, pues estaré siempre sembrando”.

Me gustaría concluir recordando algunos párrafos de la carta que el papa Francisco escribió a los jóvenes brasileños en ocasión del cierre del “Proyecto Ruta 300”,³⁰ que se concluyó el 29 de julio del 2017 con una gran fiesta en el Santuario Nacional de Nuestra Señora Aparecida:

“María es señal de esperanza que los animará con un gran impulso misionero. Los invito también a dejar que sus corazones sean transformados por el encuentro con Nuestra Madre Aparecida. Que ella transforme las “redes” de su vida – redes de amigos, redes sociales, redes materiales y virtuales- realidades que tantas veces se encuentran divididas, en algo más significativo: ¡que se conviertan en una comunidad! ¡Comunidades misioneras en salida! “Comunidades que son luz y fermento de una sociedad más justa y fraterna”.³¹

³⁰“Con gran placer les presento este proyecto “300 años de bendiciones con la Madre Aparecida, Juventud en Misión”.<http://jovensconectados.org.br/rota300/sobre/> acesso em 29 de novembro 2017.

³¹http://pt.radiovaticana.va/news/2017/08/01/papa_francisco_carta_aos_jovens_brasileiros_/1328190 acesso em 29 de novembro 2017.

MISIONEROS XAVERIANOS

TOMOS del Centro de Estudios Misioneros Latinoamericano

