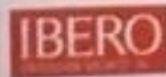


# VOCES



DIÁLOGO MISIONERO CONTEMPORÁNEO

**Bienal Teológica 2012**  
**X Coloquio de la UITCAM**  
**(1ª parte)**



Universidad La Salle

UIC UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL



**Revista de Teología Misionera  
de la Escuela de Teología  
Universidad Intercontinental**

Publicación Semestral de la Escuela de Teología  
de la Universidad Intercontinental

Año 20 / No. 38 / 2013

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL



UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

# VOCES

*Diálogo misionero contemporáneo*

BIENAL TEOLÓGICA (2012)

X COLOQUIO DE LA UITCAM

*“LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS EN LA ALDEA  
GLOBAL”*

*A cincuenta años del Concilio Vaticano II  
y cuarenta de la obra “Teología de la liberación”*

*(1ª PARTE)*

Carlos Méndez Álvarez (Compilador)

Arturo Rocha (Editor)

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL  
ESCUELA DE TEOLOGÍA

UIC

P. Juan José Corona López  
RECTOR

P. Martín Cisneros  
ESCUELA DE TEOLOGÍA

VOCES  
Diálogo misionero contemporáneo

FUNDADOR  
Sergio-César Espinosa González

DIRECTOR  
Martín Cisneros Carboneros

EDITOR  
Arturo Rocha Cortés

CONSEJO EDITORIAL  
Sergio-César Espinoza González  
Emilio Fortoul Ollivier  
Martín Cisneros Carboneros  
Juan José Corona López  
Gabriel Altamirano Ortega  
Roberto Jaramillo Escutia  
Francisco Merlos A.  
Eduardo E. Sota García  
Ignacio Martínez Báez  
Antonio Mascorro

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo es una publicación de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental (UIC). La revista es semestral y fue impresa en septiembre de 2013. Editor responsable: Arturo Rocha Cortés. Número de Certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04 - 2004 - 081713002200 - 102. Número de Certificado de Licitud de Título: *En trámite*. Número de Certificado de Licitud de Contenido: *En trámite*. Asignación de ISSN: 1870-784X. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. Imprenta: Editorial Ducere, S. A. de C. V., Rosa Esmeralda 3 bis, Col. Molino de Rosas, C.P. 01470, México D.F., tel. 56 80 22 35. La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares. Distribuidor: Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México D.F.

**BIENAL TEOLÓGICA (2012)**  
**X COLOQUIO DE LA UITCAM**

**1ª PARTE**

Palabras Preliminares  
*P. Martín Cisneros* 7

Prólogo  
*Carlos Mendoza* 9

Introducción  
*Javier Quezada del Río* 13

Saludo de apertura  
*Don Felipe Arizmendi* 21

LOS CAMBIOS SOCIALES

México: desafíos de los signos de los tiempos para  
nuestra acción cristiana  
*Pietro Ameglio* 29

LOS CAMBIOS RELIGIOSOS

El fenómeno religioso en contexto urbano  
*Benjamín Bravo* 45

Aportes demográficos para recrear el paisaje religioso  
en México  
*Renée de la Torre / Cristina Gutiérrez Zúñiga* 59

LOS CAMBIOS ECLESIALES

Vaticán II: A return to Galilee  
*Virgil Elizondo* 79

Apuntes sobre la recepción creativa del Concilio  
Ecuménico Vaticano II por la Iglesia de América  
Latina y el Caribe  
*Miguel Concha Malo* 85

Los desafíos actuales: la voz provocadora de Dios  
*Juan Manuel Hurtado López* 109

## **OTRAS VOCES**

Por una teología del cine: algunas reflexiones desde  
una hermenéutica analógico-icónica  
*Dr. Juan Antonio Gómez García* 123

El Cerrito del Tepeyac: rico símbolo místico  
de espiritualidad guadalupana  
*Mons. Salvador Diez de Sollano y Ortega* 137

**SOBRE LOS AUTORES** 147

## PALABRAS PRELIMINARES

*P. Martín Cisneros*

EN EL MARCO DE LOS VEINTE AÑOS de la revista *Voces*, nos unimos a la UITCAM para “conmemorar dos aniversarios que marcaron la experiencia cristiana católica del siglo XX en el mundo y en América Latina, como recepción creativa de la fe, a partir de un concepto teológico clave para la hermenéutica de la existencia cristiana en estos tiempos inciertos de la modernidad tardía: los signos de los tiempos” (objetivo de la Bienal 2012).

Confiamos en que la intuición de Geraldina Céspedes en el Congreso Continental de Teología (2012, en São Leopoldo - RS, Brasil) se vaya consolidando: “es necesario que tomemos el ejemplo de la creatividad de las mujeres tejedoras, su manera de trabajar distintos hilos de sus historias y de su belleza, tejiéndolos para transformarlos en algo diferente”.



*N. del E.:* En éste y en el número siguiente de *Voces* en que publicamos las ponencias de la UITCAM, omitimos, y sólo en estos textos, los *abstracts* y *keywords*, toda vez que se les resume en la introducción intitulada: “Los signos de los tiempos en la aldea global”.





## PRÓLOGO

Carlos Mendoza Álvarez

LA TEOLOGÍA NACE EN LA CULTURA OCCIDENTAL como el ámbito donde fe y razón se encuentran, sentadas a la misma mesa del banquete preparado por la Sabiduría divina. A lo largo de dos milenios de cristianismo, los comensales que han compartido el pan y la sal han sido numerosos, abrevando su sed con el vino nuevo *que alegra el corazón humano, para dar razón de la esperanza* a todos los invitados al banquete de bodas del Cordero.

Pero desde la crisis modernista de hace cien años, la fe católica no alcanzaba a escuchar con tanta atención el clamor del mundo moderno con sus ansias de emancipación, libertad y autonomía como lo hizo el Concilio Vaticano II. Porque si bien en otras épocas de la cristiandad antigua y medieval existieron experiencias de respetuoso diálogo entre la fe como adhesión filial al misterio del Dios viviente, por un lado, y las preguntas inconmensurables de la razón, por el otro, la modernidad nació con un afán de desapego de su raíz creyente. Y la Iglesia se protegió en el ámbito sagrado, creyendo que así podría evitar ser cuestionada en su identidad propia.

Dentro de tal dinamismo histórico de secularización, el mundo moderno se emancipó a tal grado que se desentendió de la *fuerza* de la existencia en aras del proyecto prometeico de la razón instrumental que fue ganando terreno en el mundo de la ciencia, la política, las artes y la ética. El clímax de tal desentendimiento entre la fe católica y la razón moderna fue, precisamente, la crisis modernista que siguió al Concilio Vaticano I.

Tuvo que pasar un siglo para que la Iglesia católica se abriera a la escucha serena del *pathos* moderno, integrando en la "vuelta a las fuentes" y en el *aggiornamento* del Concilio Vaticano II todo el ímpetu de la caridad apostólica propio de la proclamación del Evangelio dirigida a las personas y sociedades emancipadas del siglo XX. En la historia de la cultura moderna occidental, todo un acontecimiento eclesial de renovación bíblica, litúrgica, pastoral y teológica hizo posible el Concilio Vaticano II. Sigue en vigor este ánimo como actitud de diálogo respetuoso y crítico entre Iglesia y mundo, orientado

a *discernir los signos de los tiempos* por los que Dios no cesa de comunicar su designio compasivo para la humanidad y la creación toda.

El *daimon* propio de los pueblos latinoamericanos y caribeños hizo posible que surgiera, desde entonces, una recepción creativa de aquella innovación de la Iglesia conciliar en estas tierras. Centró su atención en la comprensión de la historia mundana como único camino de salvación, donde Dios no cesa de dialogar por medio de su Palabra con la humanidad, según lo recordó de manera magistral la Constitución *Dei Verbum* sobre la revelación divina. De esa manera, la Iglesia en esta región del planeta se fue inculturando en sus prácticas de seguimiento de Cristo como camino de liberación humanizante y divinizadora, a la luz y con la fuerza de la *Ruah* divina, tomando rostro y palabra mestiza, india, negra, juvenil y urbana, en la diversidad de actores que caracterizó la recepción creativa del don de Dios por los sujetos emergentes de las sociedades moderno tardías.

La *Bienal teológica 2012*, organizada en otoño de ese año por la Unión de Instituciones Teológicas Católicas en México (UITCAM), fue el momento académico oportuno para plantear una *memoria prospectiva* de tal acontecimiento eclesial en el marco de un nuevo contexto epocal.

En efecto, los desafíos culturales, sociales y económicos a los que se enfrentó el Concilio hace medio siglo se han radicalizado de manera inédita *en los tiempos de la globalización y la exclusión*. Y es preciso decir también que los actores sociales y eclesiales de innovación alcanzaron ya la mayoría de edad en su compromiso de seguimiento de Cristo y de pertenencia a la Iglesia, ubicados en el corazón de la cultura posmoderna.

La Iglesia en América latina y el Caribe ha realizado en estos últimos cincuenta años lo que recientemente un connotado teólogo español llamó “la recepción creativa más acabada del Concilio Vaticano II que hizo una iglesia particular”.

Esta revista recoge la mayoría de las ponencias presentadas durante la *Bienal teológica 2012*. Se trata de una reflexión nacida de la vida y la experiencia de inserción de mujeres y hombres creyentes ubicados en el corazón de las culturas latinoamericanas y caribeñas. Experiencia vivida por actores tan diversos como religiosas, laicos o

---

ministros ordenados que decidieron unir sus pasos a los de las comunidades pobres, juveniles, indias, urbanas y migrantes que acompañaban en su descubrimiento del rostro del Dios de la vida revelado por Jesús de Nazaret en sus palabras y en su praxis del Reino de Dios. No obstante el carácter testimonial de las ponencias, los lectores podrán constatar también el grado de reflexión crítica sobre la fe vivida que acompaña estos relatos. Porque la teología sin sustrato vital y sin sentido crítico se vuelve insípida como la sal de la parábola evangélica.

El décimo coloquio de la UITCAM que aquí se presenta en su aspecto discursivo es un signo fehaciente de la vitalidad de la reflexión teológica que se realiza hoy por hoy en el mundo académico en México. Ha sido fruto de un arduo pero feliz esfuerzo para asumir un rico y necesario *pluralismo teológico* de la Iglesia católica en México, enraizado ciertamente en la experiencia de revelación del Dios viviente a partir de los márgenes de la sociedad. Dicha reflexión teológica *in fieri* se hace invitando a todos a la conversión de la mente y del corazón para abrir siempre un espacio al otro, por más diverso o extraño que parezca, para hacer camino de seguimiento de Cristo animados por la fuerza de su Espíritu mediante la promoción de la justicia, de la paz y de la reconciliación.

La colaboración de las ocho instituciones de enseñanza superior en teología católica en México que se plasma en este consorcio académico es un fruto sabroso de un árbol en crecimiento. Al mismo tiempo, conlleva una tarea que exige nuevas estrategias, a fin de hacer posible que la sociedad posmoderna alcance a vislumbrar el don de Dios en el horizonte de una historia fragmentada, a veces rota, donde el clamor de las víctimas, como el de Abel, sigue subiendo al cielo en espera de la salvación venida de Dios.

Sirvan estas páginas para incentivar en las personas que lean las conferencias la perenne tarea de *crear para comprender y comprender para creer*, como decía san Agustín, propia de la fe adulta y comprometida. Porque al fin y al cabo la teología busca suscitar vivencias de compasión e interpretaciones razonables por las que el pueblo de Dios se hace uno, en su mente y corazón, con el infinito deseo divino de dar vida a su creación.



## INTRODUCCIÓN

### “LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS EN LA ALDEA GLOBAL”

*Javier Quezada del Río*

HEMOS DECIDIDO PRESENTAR LAS MEMORIAS del décimo coloquio de la Unión de Instituciones Católicas de México en un orden muy sencillo. En primer lugar, colocamos las participaciones que tienen que ver con la situación actual en cuanto a los cambios sociales, religiosos y eclesiales; seguidas de las exigencias que el Concilio Vaticano II presenta a la iglesia contemporánea; luego, las que tocaron temas de frontera: teología feminista, migración, medios de comunicación y sociedades mediáticas; finalmente, dos conferencias sobre dos de los principales actores eclesiales: los ciudadanos y los miembros de la vida religiosa.

Las ponencias del coloquio fueron organizadas y revisadas para su publicación por escrito, pero a veces fue inevitable conservar cierto tono de oralidad que puede ser un poco raro en la lectura de las memorias.

Varios temas se pueden considerar tangenciales pues aparecen una y otra vez en los diferentes textos, pero en esta presentación decidimos sólo describir brevemente cada uno, dejando al lector la tarea de obtener ese común denominador que bien pudiera constituir la oferta en sí del coloquio, pero que, sin duda, puede ser tomado desde muy diversos puntos de vista.

Algunas conferencias definitivamente no son teológicas, como *Aportes demográficos para recrear el paisaje religioso en México*, de Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga; otras lo son menos y alguna es más abstracta; pero todas, en conjunto, dan una idea muy clara de las preocupaciones de la Iglesia actual en relación con la aldea global.

El primer texto, correspondiente a los cambios sociales que viven las sociedades contemporáneas, es de Pietro Ameglio, que tituló *México: desafíos de los signos de los tiempos para nuestra acción cristiana*.

Ameglio, como era de esperarse por la temática que aborda, toca fibras muy sensibles. Dice que hay varios actores que luchan por un México más justo, entre ellos los familiares de las víctimas y los que consideran que el actual presidente es fruto de un fraude electoral.

Para él, el hecho de que haya ochenta y tres mil muertos y más de veinticinco mil desaparecidos, significa que el país está en una guerra sin cuartel y quien calla se convierte en cómplice de los narcotraficantes. El narcotráfico da empleo directo a más de seiscientos mil mexicanos; ha echado raíces en todos los estratos sociales de todos los pueblos y ciudades del país. Los líderes sociales son objeto de persecución y asesinato tanto por parte de los cárteles como del mismo gobierno.

Ante este panorama, Ameglio propone una denuncia constante para no normalizar lo inhumano, una actitud no violenta, pero firme: que las iglesias sean menos timoratas en su compromiso con las víctimas, que haya una búsqueda sistemática de los desaparecidos, que no se congele la ley de víctimas, que la sociedad entera haga un esfuerzo por proteger al migrante, unos medios de comunicación más positivos y menos amantes de las notas rojas, una lucha abierta contra el despojo de territorios, y una revaloración de los ayunos públicos como medio de protesta.

Las dos participaciones que siguen corresponden a exposiciones sobre los cambios religiosos; lo hicieron desde la perspectiva sociológica. La primera fue presentada por Benjamín Bravo y lleva el título *El fenómeno religioso en contexto urbano*; y la segunda por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, con el título *Aportes demográficos para recrear el paisaje religioso en México*. Bravo insiste en que las religiones institucionalizadas no están dando sentido de vida a los mexicanos. Dice que hay siete culturas religiosas que constituyen otros tantos desafíos a la pastoral de las iglesias. El mundo de los inmigrantes, el de los católicos alejados, la así llamada *religión del cuerpo*, la religión secular, la ciudad de las sensaciones, la nueva ola de guetos (*darks, punks...*), y finalmente los católicos practicantes. Estos últimos se convierten, con frecuencia, en el bastión del cristianismo que se opone a la modernidad. En las conclusiones de su ponencia, Bravo afirma que la religión debe desinstitucionalizarse, que las culturas religiosas actuales deben volverse más sensibles

---

a la injusticia social, que la Iglesia católica debe ser de los pobres y que es necesario que tome la reivindicación del valor del cuerpo como algo también propio.

La conferencia de Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga abordó el tema de la diversidad religiosa en México. Se trata de un estudio estadístico. De la Torre y Gutiérrez muestran una gráfica en la que se ve claramente que el porcentaje de católicos ha ido a la baja en México desde hace sesenta años. En otra, muestran cómo los estados del sur, incluyendo Yucatán, y los del norte, incluyendo Baja California Sur, son los más permeables al protestantismo, mientras que los Estados del centro son más reacios para dejar el catolicismo, al menos oficialmente.

Tres conferencias giraron en torno a los cambios eclesiales. Exponemos en primer lugar la de Virgil Elizondo, titulada *Vaticano II: A return to Galilee*. La segunda fue dictada por Miguel Concha y se titula *Apuntes para la recepción creativa del Concilio Vaticano II por la Iglesia de América Latina y del Caribe*. La tercera corrió a cargo de Juan Manuel Hurtado López; se titula *Los desafíos actuales: la voz provocadora de Dios*.

Elizondo aborda el problema de los migrantes mexicanos en Estados Unidos. Ellos sufren una doble discriminación: de sus connacionales y de los americanos. Sin embargo, en esa vulnerabilidad, se convierten en imágenes de Cristo, quien también fue discriminado. Su muerte y su resurrección deben convertirse en signo de la nueva vida que lograrán los migrantes en aquel país. Como los discípulos se encontraron con Jesús resucitado en el trabajo de la predicación en Galilea, así los migrantes lo encontrarán en la lucha contra la segregación.

Concha, por su parte, subraya que para el Vaticano II el mundo no es más sinónimo de pecado, sino que el mensaje de Cristo debe adecuarse a los tiempos corrientes, sabiendo leer sabiamente los signos de los tiempos. El Concilio pasó, en ese sentido, del anatema al diálogo. Entre sus grandes aportes está la irrupción del laicado, la consideración de la Iglesia como pueblo de Dios, lo que originó algunos cambios estructurales. Gracias a él, se renovó la idea de una Iglesia de comunión, que es un misterio, que está bajo la guía del Espíritu, que es un sacramento de salvación. También se revaloraron las igle-



sias locales y los carismas. En cierta forma, el Concilio reconoció la mayoría de edad de los laicos. Pero no cabe duda de que lo principal fue el regreso a los pobres. Concha recuerda el llamado a los obispos a que sean pobres y a que la Iglesia sea servidora de los pobres. Por ello, las asambleas de obispos latinoamericanos tuvieron mucha razón y fuerza profética cuando denunciaron las estructuras opresoras y optaron por los pobres. En cierta forma, las asambleas de obispos no aplicaron el Concilio a Latinoamérica, sino que vieron el Concilio a la luz de la realidad latinoamericana. Uno de los grandes frutos de esta Iglesia latinoamericana fue las comunidades eclesiales de base (CEB). Sin duda que en la aplicación del espíritu de dichas asambleas hubo excesos y errores, pero el tiempo purifica lo que no está bien y es necesario tener esperanza en el cambio que aún se está gestando.

En la actualidad, la Iglesia debe ser más abierta en el diálogo con otras religiones, debe ser más evangélica, volver los ojos y el corazón al mismo Jesús.

Hurtado, en su texto, precisa el sentido de la expresión *signos de los tiempos*. Para él, éste debe ser un acontecimiento que hace historia, que provoca una gran toma de conciencia; es una palabra para la salvación, que despierta la responsabilidad humana ante la historia. Entre ellos resalta el cambio climático, que es desatendido por las potencias económicas, pero del que es necesario tomar conciencia si realmente se quiere hacer algo. Otro signo es la globalización desde abajo, es decir, la vida compartida con los pobres, los enfermos y los excluidos, que son la gran mayoría de los habitantes del planeta.

Las cuatro conferencias presentadas a continuación tuvieron como tema los retos a que enfrenta actualmente la Iglesia a la luz del Concilio Vaticano II. Se trata de las exposiciones de Santiago Madrigal: *Modelos de Iglesia*; de Antxon Amunarriz Urrutia: *El presente eclesial a la luz del Concilio Vaticano II: de los retos preconciiliares a los desafíos actuales*; de Consuelo Vélez: *Seguimiento de Cristo e iglesia latinoamericana*; y la de José Sánchez Zariñana: *Retos urgentes de la Iglesia para hacerla creíble*.

Madrigal reflexiona sobre algunos símbolos que se han usado para hablar del modelo de Iglesia. Entre ellos están *comunidad de discípulos*, *iglesia liberadora*, *iglesia de los pobres*. En realidad, ningún nombre

---

puede abarcar la realidad de la Iglesia. Después de ello, analiza lo que significaron las dos eclesiologías que se mezclaron en la *Lumen Gentium* (LG). Mucho se ha dicho que se trata de una eclesiología jurídicista y de otra de comunión, pero él es de la idea de que no hay que oponerlas, sino volverlas complementarias. Lo mejor es no encorsetar a la Iglesia en definiciones poco flexibles, pues hacerlo es como querer definir a Dios mismo. Cualquier modelo que se quiera presentar debe poseer ciertas características: ser bíblico, tradicional, dador de identidad, actual, ecuménico... Propone un modelo bien latinoamericano: sacramento histórico de liberación.

La conferencia de Amunarriz va al Concilio a partir de las teologías que lo impulsaron. Hace un recuento de la *Nouvelle Théologie* y de sus aportaciones al Concilio en varios rubros: naturaleza y gracia, revelación e historia, Iglesia y mundo, cristianismo y religiones. Por otro lado, es cierto que la Iglesia se enfrenta a problemas que no vislumbraban los teólogos preconciliares, por ello se impone un enfoque diferente. Entre los principales problemas está el ocultamiento de Dios, que sigue siendo esencial para comprender este mundo, pero que escapa a toda racionalización. Otro es el desafío del sufrimiento de las víctimas, que ahora son más escuchadas. La teología de la liberación pretende iniciar su reflexión con dichas voces. Otro gran desafío es el desfase de la evangelización, que inició con la contrarreforma y que no se ha subsanado. Los teólogos, como parte del pueblo, tienen que enfrentarse a estos desafíos con imaginación, pues no fueron previstos por el Concilio.

La conferencia de Vélez, por su parte, es una invitación vehemente al seguimiento de Cristo según los evangelios. El reino que Jesús anunció consistía en la irrupción del amor de Dios en la historia humana. Ese amor se manifiesta en Jesús mismo especialmente para los pobres. Por ello todo seguidor de Jesús debe ser solidario con ellos, basándose mucho más en el encuentro transformador que en códigos éticos. El cristiano actual no debe encerrarse en intimismos sino que debe privilegiar el amor al excluido. Todo ello está implícito en la fe en Jesús, que exige una conversión permanente y una postura más crítica con respecto al modelo económico imperante.

La conferencia de Sánchez es un enlistado de algunos retos urgentes que enfrenta la Iglesia católica en la actualidad. La crisis del mundo

es grande y evidente. En cuanto a la Iglesia católica, se echa de menos una pneumatología desarrollada, unas conferencias episcopales con mayor autonomía, y una más amplia participación de los laicos. El primer reto a enfrentar es la mundialización, lo que puede hacerse acentuando la particularidad de las iglesias locales, con la incentivación de los carismas y la participación de los laicos en mayor escala. Otros retos son la democratización, la misericordia, la inserción en espacios nuevos (personas en situación de calle, migrantes, enfermos); actualización y fortalecimiento de la reflexión teológica crítica; la promoción de los derechos humanos en la Iglesia (presbiterado casado, agentes pastorales femeninos, derecho a disenter, derecho del laicado a elegir párrocos y obispos); y la necesidad de una pneumatología que renueve el cristianismo y ayude al discernimiento de los llamados de Dios en la historia.

Otras cuatro conferencias se centran en las nuevas fronteras a las que la Iglesia tiene que hacer frente. La primera es *Género e Iglesia*, presentada por Mari Carmen Servitje; la segunda es *La migración como desafío para la Iglesia*, presentada por Leticia Gutiérrez; la tercera es *La fe y los nuevos medios de comunicación*, que fue presentada por Ignacio Mendoza Wong; la cuarta es *Educación y fe cristiana ante el desafío de las sociedades mediáticas* que fue presentada por Manuel Velazco Arzac.

La ponencia de Servitje es una excelente síntesis del surgimiento de la teología de las mujeres desde antes del Concilio. Para ella, el cuadro actual es esperanzador, pues hay ya muchas mujeres teólogas con conciencia de su situación de sometimiento y dispuestas a contribuir a la reflexión teológica, primeramente generando relaciones más equitativas con los varones, especialmente los miembros de la clerecía y del magisterio.

La conferencia de Gutiérrez es muy corta, pero presenta nítidamente la necesidad de hablar de la migración como un desafío para la Iglesia actual. Está claro que ni la teología ni la pastoral se han ocupado de las necesidades de los migrantes y de sus familias. La ausencia del padre o de la madre debido a la migración, por ejemplo, es un asunto del que la pastoral parroquial raramente se ocupa y que es de primordial importancia.

---

La ponencia de Mendoza, por su parte, pone de manifiesto la necesidad de que la Iglesia se ocupe activamente de los nuevos medios de comunicación y de las nuevas tecnologías, pues ellos están construyendo una nueva cultura. No se puede sobrevalorar la trascendencia que tiene actualmente internet. En este momento, uno de cada dos habitantes del planeta tiene una cuenta de correo electrónico. La utilización de las redes sociales y de internet como medio de información y de entretenimiento es clarísimamente ascendente. Aunque la Iglesia católica ha insistido en que la evangelización debe usar dichos recursos, en la práctica, su uso evangélico es muy limitado.

Velasco también habló de la utilización de las nuevas tecnologías, pero subrayó su importancia en la labor educativa de la Iglesia.

Finalmente, presentamos dos conferencias que trataron de dos de los agentes eclesiales de innovación. La primera es *Vida consagrada y marginalidad*, dictada por María de los Dolores Palencia Gómez, y la segunda: *Ciudadanía y compromiso político: puertas abiertas a la igualdad*, de Ricardo Bucio.

La conferencia de Palencia tiene mucho de testimonial. Invita a la vida religiosa a vivir la pasión de Jesús por la humanidad, a volver a la profecía, a flexibilizar las estructuras para que los miembros puedan acercarse a los excluidos del mundo.

La conferencia de Bucio, por su parte, afirma que la Iglesia debe abrir sus puertas a los tiempos nuevos, como hizo el Concilio hace cincuenta años. Para él, el Vaticano II es ahora tan vigente como cuando recién terminó. Por ello se pregunta qué hemos hecho para llevarlo a la práctica. Aunque no se puede ser muy optimista, hay que reconocer que algo se ha hecho en materia de dignidad y derechos humanos. Sin embargo, la Iglesia se ha ido separando del discurso y de las organizaciones defensoras de dichos derechos y debe volver a tomarlos como una de sus principales formas de presencia en este mundo.

Esperamos que la lectura de las diferentes participaciones de esta Bienal Teológica, que publica aquí la revista *Voces*, sea tan apasionante y provechosa como lo fueron cuando se expusieron oralmente.



## SALUDO DE APERTURA

Felipe Arizmendi Esquivel  
Obispo de San Cristóbal de Las Casas  
Responsable de la Dimensión de Pastoral de la Cultura  
en la Conferencia del Episcopado Mexicano

EN NOMBRE DE LAS INSTITUCIONES TEOLÓGICAS que organizan esta Bienal y de la Dimensión de Pastoral de la Cultura de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), les saludo atentamente, agradeciendo su presencia y su participación. De esta forma, nos unimos a toda la Iglesia que celebra los cincuenta años del inicio del Concilio Vaticano II, y reflexionamos sobre uno de los esfuerzos por aterrizarlo en nuestra América Latina, que es la teología de la liberación.

Dirijo esta palabra a ustedes no sólo como obispo de San Cristóbal de Las Casas, sino también representando al episcopado mexicano, que me confió la relación pastoral con las universidades e instituciones de inspiración cristiana, que son generadoras de cultura. Esta relación es muy importante para nosotros, pues los obispos necesitamos el servicio de los teólogos y de las teólogas, para que nuestro ministerio magisterial sea más profundo y concorde con la revelación, y para que seamos capaces de responder pastoralmente a los signos de los tiempos en esta aldea global.

Los obispos necesitamos a los teólogos y a las teólogas, quienes ejercen su servicio en comunión eclesial. Aunque en algunos casos ha habido conflictos entre el magisterio de la Iglesia y algunos teólogos, quizá por falta de mecanismos más confiables de comunicación intraeclesial, nosotros los necesitamos. Su labor es un servicio imprescindible en la Iglesia y en la sociedad. Nos deben ayudar a descubrir los secretos de la revelación divina, y cómo ésta responde a los retos de este mundo en una evolución irrefrenable. ¿Quién es Dios para los hombres y mujeres de hoy? ¿Cómo presentar a un Dios no enemigo del hombre y de su libertad, sino un padre, un hermano, un amigo, un salvador y liberador de sus esclavitudes?

Hermanos y amigos teólogos y teólogas: Muchas gracias por su consagración a esta vocación. Muchas gracias por sus largos tiempos ocultos en su escritorio, en sus computadoras, en su reflexión, en sus investigaciones. Perdonen nuestras frecuentes incomprendiones a su importante labor. Los necesitamos. No nos dejen solos a los obispos; ayúdenos con su carisma. Si no los llamamos, si no los consultamos más seguido, si acaso les mostramos desconfianza, siéntase en libertad de ofrecernos su aporte, su crítica, sus propuestas, su iluminación. Somos una sola Iglesia al servicio de la humanidad, como nos enseña el Concilio Vaticano II.

Desde luego que los obispos y los teólogos no somos los únicos responsables de la Iglesia y de la sociedad. Necesitamos salir de nuestras islas y abrirnos al diálogo interreligioso, a la interculturalidad y la interdisciplinariedad, a los científicos y profesionales, a las universidades civiles y a otros centros superiores de estudio, a los políticos y líderes sociales, a los campesinos, obreros e indígenas, a las amas de casa, a las víctimas de la violencia, del alcohol y de las drogas, a los jóvenes y adolescentes, a los desempleados y a cuantos no tienen voz, para que las facultades de teología católica y las universidades de inspiración cristiana no sean centros elitistas y engréidos en sí mismos, sino servicios desde la fe a la vida plena de nuestros pueblos en Cristo, en quien encontramos la liberación más integral y humana, la solidaridad más constructiva y ennoblecedora.

Espero que esta *Bienal Teológica 2012* sea un nuevo incentivo para abreviar en la fuente no agotada del Concilio Vaticano II y en las exigencias del servicio a los pobres que nos sigue recordando la sana y necesaria teología de la liberación. Que sean aniversarios que no se queden en un recuerdo, sino tiempo de gracia para una mayor fidelidad al Evangelio.

Por cierto, estos aniversarios, a nivel personal, me son muy significativos. El año de 1962, estudiaba tercero de teología en la Universidad Pontificia de Salamanca, en España, y algunos profesores nos entusiasmaron por la renovación que el Concilio ya vislumbraba. A mi regreso a Toluca, en 1963, al tratar de empezar a ponerlo en práctica, no siempre con la debida prudencia, tuvimos serios problemas eclesiales, pues significaba un cambio profundo en la mane-

---

ra de ser Iglesia, de ser sacerdote, de formar candidatos al sacerdocio, de celebrar la liturgia, de ser creyente.

En 1968, siendo párroco de una comunidad indígena otomí, en la diócesis de Toluca, aconteció Medellín, que nos urgió a poner en práctica el Concilio en nuestras realidades latinoamericanas, muy distintas a las europeas. Medellín nos alentó con nuevos bríos a un compromiso indeclinable con el dolor de nuestros pueblos, particularmente de los pobres, para ser una Iglesia servidora, misericordiosa, samaritana; es decir, liberadora.

En la diócesis que indignamente presido, mi ilustre antecesor, Don Samuel Ruiz García, tomó en serio este compromiso liberador, alentando y acompañando la promoción humana y cristiana de los indígenas. Nos esforzamos por continuar ese compromiso, con las adecuaciones que los tiempos actuales plantean, como el cambio cultural que viven los pueblos originarios, las nuevas pobrezas, la migración de los mismos indígenas y de los centroamericanos, la cambiante realidad de los jóvenes y de las familias, el proceso de urbanización creciente, etc.

Quienes somos la Iglesia, en cualquier parte del mundo, también en el europeo y norteamericano, estamos llamados prolongar y actualizar, de modo indeclinable e inderogable, la liberación que promueve Jesús, so pena de no ser fieles a nuestra identidad y misión como sus discípulos. En este sentido, la opción por los pobres ya no es optativa, en ninguna instancia eclesial, tampoco en las universidades católicas o de inspiración cristiana, sino constitutiva para ser Iglesia de Jesús. El amor misericordioso con los que sufren es la clave definitiva para ser y reconocernos como sus verdaderos discípulos, herederos de su Reino. De esta cercanía del corazón con los que ahora Aparecida califica como *excluidos, sobrantes y desechables* (DA 65), se genera la siempre necesaria reflexión teológica liberadora y la consiguiente práctica pastoral liberadora, integral y evangélica.

Esto no es novedad. Esto es Evangelio, como decía Pablo VI en su alocución para clausurar las sesiones del Concilio, el 7 de diciembre de 1965:

La Iglesia ha tratado de realizar un acto reflejo sobre sí misma para conocerse mejor, para definirse mejor y disponer, consiguientemente, sus sen-



timientos y sus preceptos. Pero esta introspección no tenía por fin a sí misma, para complacerse o para dedicarse a reafirmar sus derechos y a formular sus leyes, sino para hallar en sí misma, viviente y operante en el Espíritu Santo, la palabra de Cristo.

La religión de nuestro Concilio ha sido principalmente la caridad, y nadie podrá tacharlo de irreligiosidad o de infidelidad al Evangelio por esta principal orientación, cuando recordamos que el mismo Cristo es quien nos enseña que el amor a los hermanos es el carácter distintivo de sus discípulos (*cf.* Jn 13, 35; 1 Jn 4, 20; Sant 1, 27).

La Iglesia del Concilio, sí, se ha ocupado mucho, además de sí misma y de la relación que la une con Dios, del hombre tal cual hoy en realidad se presenta [...] La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio. Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo. El descubrimiento de las necesidades humanas ha absorbido la atención de nuestro Sínodo [...] Que no se llame nunca inútil una religión como la católica, la cual, en su forma más consciente y más eficaz como la conciliar, se declara toda en favor y en servicio del hombre. La religión católica es para la humanidad; en cierto sentido, ella es la vida de la humanidad.

Y si recordamos cómo en el rostro de cada hombre, especialmente si se ha hecho transparente por sus lágrimas y por sus dolores, podemos y debemos reconocer el rostro de Cristo, el Hijo del hombre, y si en el rostro de Cristo podemos y debemos además reconocer el rostro del Padre celestial, nuestro humanismo se hace cristianismo, nuestro cristianismo se hace teocéntrico; tanto que podemos afirmar también: para conocer a Dios es necesario conocer al hombre.

El Concilio nos sacó de un *eclesiocentrismo* para lanzarnos al mundo, en particular a los que más sufren, los pobres, con quienes Cristo se identifica preferencialmente. Con razón nos decía Benedicto XVI en su discurso de apertura en Aparecida: “La opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica”. Y nos recalca: Por eso, la Iglesia está convocada a ser “abogada de la justicia y defensora de los pobres”. Y agregamos nosotros: “Los pobres interpelan el núcleo del obrar de la Iglesia, de la pastoral y de nuestras actitudes cristianas. Todo lo que tenga que ver con Cristo, tiene que ver con los pobres; y todo lo relacionado con los pobres, reclama a Jesucristo” (DA 393).

---

En el mismo sentido decía Juan Pablo II que el texto bíblico de Mt 25, 40 “ilumina el misterio de Cristo” (NMI 49). Por ello decimos en Aparecida:

De nuestra fe en Cristo, brota también la solidaridad como actitud permanente de encuentro, hermandad y servicio, que ha de manifestarse en opciones y gestos visibles, principalmente en la defensa de la vida y de los derechos de los más vulnerables y excluidos, y en el permanente acompañamiento en sus esfuerzos por ser sujetos de cambio y transformación de su situación. El servicio de caridad de la Iglesia entre los pobres “es un ámbito que caracteriza de manera decisiva la vida cristiana, el estilo eclesial y la programación pastoral” (citando nuevamente a NMI 49) (DA 394).

Toda esta reflexión cristológica, eclesiológica y antropológica, esta exigencia pastoral, brotan del Evangelio y llegan a nosotros sobre todo por el impulso del Concilio Vaticano II. Por ello, ante las voces que hablan de la necesidad de un Concilio Vaticano III, afirmo que nos falta mucho por conocer más a fondo el Vaticano II, y mucho más para ponerlo en práctica. Lamento que muchísimas personas, incluyendo clérigos, religiosas y seminaristas, ni siquiera han leído completos sus 16 documentos, menos los han meditado y asimilado, y mucho menos los reflejan en su vida. A veces sólo toman frases fuera de contexto, con interpretaciones parciales, que le quitan toda su riqueza.

Nos falta profundizar en el misterio de la Iglesia, en su esencia de Pueblo de Dios, en el justo lugar de la jerarquía, de las y los religiosos, y sobre todo de los laicos. Hemos avanzado en darle más importancia a la Palabra de Dios, pero nos falta darle más dimensión bíblica a toda la pastoral. La renovación litúrgica no se puede reducir a un cambio de ritos, sino a una celebración más pascual, más comunitaria, más inculturada. No podemos encerrarnos en una Iglesia centrada en sí misma, sino ser una Iglesia en y para el mundo, con sus dolores y esperanzas. Estamos caminando hacia una Iglesia más misionera, *ad intra* y *ad extra*, pero con dificultad asumimos la autoctonía y la inculturación. El ecumenismo, en nuestra realidad distinta a la europea, es muy incipiente. La diversidad de ministerios, el lugar de la mujer, el diaconado permanente, la formación presbiteral, la pastoral de conjunto, los consejos parroquia-

les y diocesanos, la dimensión social de la fe, etc., son retos que nos urgen una renovación personal y una conversión pastoral.

Por ello, sea bienvenida esta *Bienal Teológica 2012*, no sólo para recordar dos aniversarios eclesiales importantes, sino para que el Padre nos empape y nos impregne más del Espíritu de Jesús, que es amor misericordioso por este pueblo que sufre, a cuyo servicio hemos sido consagrados. Muchas gracias.

LOS CAMBIOS SOCIALES



## MÉXICO: DESAFÍOS DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS PARA NUESTRA ACCIÓN CRISTIANA

*Pietro Ameglio*

*¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?*

ESPERO QUE ESTA OPORTUNIDAD de pensar en voz alta juntos, tenga un fruto real, tenga un principio positivo de ruptura y de reflexión entre nosotros, que nos dé pistas, como dice bien el nombre del encuentro: “para leer los signos de los tiempos y ver en qué nos desafía nuestra acción”. Vengo a un diálogo fraterno, entre iguales, como persona de fe también, de tradición ecuménica, católico. Hay una parte de mí que tiene que ver con la academia, la reflexión, la escritura, pero hay otra parte que tiene que ver con el activismo social y con las formas de resistencia no-violenta. Voy a tratar de combinar ambas, retomando todas las intervenciones anteriores que me han inspirado bastante y a tratar, como nos invitaba antes monseñor Felipe Arizmendi, de “sentirme en libertad de ofrecer una crítica y un apoyo”. No tenía el gusto de conocerlo, pero tuve el honor de poder tratar a Don Samuel y Don Raúl Vera, y qué bueno

que pueda seguir vivo ese espíritu de escuchar a los de más abajo, dónde está verdaderamente la “avanzada profética” de este país.

Me inspira mucho la imagen del Concilio de *lanzarnos al mundo*; de eso voy a hablar. El mundo para mí es México y voy a aterrizar un principio de realidad a partir de algo que me sugirieron las palabras de monseñor Arizmendi, y del doctor Barranco en la otra intervención, fundadas en esta “idea colosal y necesaria que es la teología de la liberación hoy en día”, así como en la necesidad de un cambio profundo en el ser iglesia. Retomaré, como se mencionó, la imagen del buen samaritano, a partir de Medellín, que es la imagen de lo que creo quiere Jesús que tomemos como ejemplo; no se trata sólo de una atención asistencialista al herido, al lastimado por la violencia, sino también es la oportunidad de darle dignidad. El samaritano da dinero, se preocupa por la recuperación; no nada más le pone alcohol a la herida sino que lo lleva a un albergue, le paga el alojamiento, y parafraseando le dice: “quédate el tiempo que necesites para recuperar tu dignidad y puedas estar de pie por ti solo”.

Me parece que es un modelo evangélico a seguir muy actual, que yo uniría a otra imagen que me golpea fuerte como es la del Génesis cuando el Señor le pregunta a Caín: “¿Dónde está tu hermano?”, y Caín le contesta: “no lo sé, ¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?” (Gn 4, 9), lavándose las manos. Creo que hoy ésta es una frase y un programa de compromiso muy importante para las iglesias cristianas. Actualmente trabajo en espacios muy ecuménicos, aunque hoy hablo a católicos lo dicho aquí incluye a otras iglesias. Es una frase que tenemos que profundizar bastante y llevar a una acción para mí profética muy diferente. No contestando a Dios: “¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?”, sino contestando como María Herrera, madre de Michoacán, una de las víctimas que han acompañado desde el inicio al Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad (MPJD), quien dice: “Yo tengo cuatro hijos desaparecidos, dos en Guerrero y dos en Veracruz. Desde que entré al movimiento por la paz tengo veinte mil hijos desaparecidos”. Todos los desaparecidos han sido convertidos en hijos de ella misma, no son palabras muertas. Habla como me parece hablaría María, madre de todos los hombres y de Dios, y como debería hacerlo nuestra Iglesia universal, especialmente hoy día en México.

La Bienal Teológica que nos convoca entrega una medalla al mérito teológico con la imagen de Cristo. Vaya que está crucificado Cristo en México, y muy lejos aún de la resurrección. Como diría Johan Galtung, un experto noruego en estudios de la paz, quizás el mayor experto vivo, un hombre ya muy grande de edad, que vino a Puebla a la udlr y a la buap, y estuvo en la Cámara de Diputados hace pocos días: “la paz en México por lo menos tardará diez años más y todavía la violencia no alcanzó el pico”. Lo dice alguien que no vino a alarmar ni a crear una situación de desánimo, sino desde un principio de realidad a partir de las experiencias reales de construcción de la paz a nivel internacional. Mi esperanza en lo que quiero ir compartiendo es acerca de la posibilidad de que nuestra Iglesia pueda volver a ser profética en algo, particularmente en el tema de la paz. Que no conteste *¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?*, sino al contrario: “quiero estar más y más compadeciendo, luchando y cambiando mi realidad junto a mis hermanos”. No sólo a los más cercanos, o a los católicos que tengo cerca, que ya sería algo considerable que hiciera, sino cercano a todos los que están devastados en esta realidad bélica y de profundo dolor en la que vivimos.

Vengo ahora justamente, por un lado, de una reunión de familiares de víctimas del MPJD, decenas y decenas de familiares con hijos e hijas desaparecidos que reflexionaron sobre la evaluación del sexenio de Calderón, en cuanto a sus acciones para parar la guerra y apoyar a las víctimas. El 28 de noviembre de este año —primer aniversario del brutal e impune asesinato de don Nepomuceno Moreno en Hermosillo, mexicano ejemplar del amor evangélico que buscaba a su hijo desaparecido—, va a haber un acto público de protesta donde se dará a conocer que la evaluación del compromiso gubernamental de apoyo a las víctimas y construcción de la paz es *cero* —o menos que ello—: no ha aparecido un solo desaparecido; no hay un solo caso dentro del MPJD en que haya un sentenciado; la Ley General de Víctimas fue vetada; la ley de seguridad ciudadana no está aprobada; los conflictos territoriales indígenas planteados no se han resuelto; la libertad de los presos políticos solicitada tampoco se ha logrado.

Llego, además, demasiado dolido por lo que pasó ayer en Chihuahua, donde a mediodía en una carretera transitada masacra-



ron sicarios con toda impunidad a un gran campesino y cristiano ejemplar junto a su esposa, fundadores de “El Barzón” Chihuahua: Ismael Solorio y Manuela Solís. Decía la abogada Lucha Castro en su homilía:

Doy testimonio de los valores cristianos de Manuelita, Ismael [...] de sus compañeros y compañeras de El Barzón. Ellos y ellas saben de la oposición al evangelio predicado por Jesucristo con una sociedad injusta [...] Conocer a Dios es hacer justicia por eso afirmamos que Ismael y Manuelita lo conocieron [...] Citando a Jesús: “Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos”, Ismael y Manuelita la dieron por nosotros/as.<sup>1</sup>

Era algo que se sabía iba a pasar, el propio Ismael se lo había advertido al gobernador una semana antes cuando fue arteramente golpeado en un atentado. Este ejemplo resume prácticamente lo que está pasando en nuestro país en el sentido de la unión de fuerzas empresariales, gubernamentales, de seguridad, delictivas y de parte de la sociedad, contra grupos urbanos, indígenas o campesinos en resistencia territorial. Dos grandes seres humanos, con enorme fe, masacrados a plena luz del día, con impunidad total, por defender sus tierras del Ejido Juárez y su agua, de la minera canadiense a cielo abierto Mag Silver, y de capitalistas agricultores canadienses y nacionales.

### *Los gritos de masas para parar la guerra*

En México, hace seis años, luchábamos por la posibilidad de un cambio real, había a esta altura del año, tres movimientos en acciones fundamentales con el tema de la democracia, la paz y la no-violencia en la línea de la resistencia civil y la desobediencia civil con una dualidad de poder. Se buscaba construir un orden social diferente más justo, algunos lo llamaban *autonomía*, otros le llamaban *democracia*, otros *comunalidad*. En Chiapas, en las comunidades autónomas, en Oaxaca en los espacios indígenas y barrios, y en el Distrito Federal, en el movimiento contra el fraude electoral, había una esperanza de que pudiera haber un cambio más justo en este

---

<sup>1</sup> Homilía de Lucha Castro en la misa de cuerpo presente celebrada en el Palacio de Gobierno de Chihuahua el 22 de octubre de 2012.

país, más allá que estuviéramos o no de acuerdo en todo. Hoy en día la lucha en México es por sobrevivir. Me ha tocado recorrer, sobre todo en estos últimos dos años, todo el país y la verdad es que la frase más común que se oye es *no puedo salir de mi casa, ¿cómo le hago?* La otra frase es: *no tengo empleo*.

En seis años pasamos de un proceso de libertad, de cambio, de esperanza de algo diferente, a un estado de encierro total. Un encierro donde no logramos lo mínimo vital que es caminar en la calle en paz. También en un año ha habido en el país dos gritos muy lacerantes, muy fuertes, no diría de estallados sociales, pero sí de levantamientos por lo menos morales y materiales de cierta envergadura. Por supuesto el primer grito fue en el 94 con el *¡Ya basta!* zapatista en Chiapas; pero hace un año, en marzo, la población mexicana encabezada por Javier Sicilia gritó: “Estamos hasta la madre” de la guerra, de la violencia, de la impunidad, del gobierno. Hace seis meses, otra parte de la sociedad gritó: “#Yo soy 132” ante la represión a los ciento treinta y un chicos jóvenes de la Universidad Iberoamericana, quienes mostraron desacuerdo con la forma en que se les reprimió en una visita del entonces candidato priísta Peña Nieto.

¿Quiénes son los actores de estos dos principios de levantamiento –de indignación moral y material– no-violento, civil y pacífico? El primero surgió de los familiares de las víctimas: de golpe los mexicanos nos dimos cuenta que caminábamos sobre cuarenta mil muertos; lo habíamos leído, tal vez había cifras en algunas noticias, pero no teníamos conciencia del dolor y la identidad de esos muertos y creíamos en parte que era porque “algo habrán hecho... ¿quién los mandó a estar ahí...? la mayoría seguro estaban en el delito...”. Imprevistamente empezamos a descubrir que todo eso era una gran mentira, que la inmensa mayoría de los muertos de este país eran gente con dignidad que fortuitamente se encontró en medio de acciones de guerra que no conocía ni quería, en un territorio minado por la violencia y la impunidad; no eran gente asociada al delito y aunque hubiera sido eso, nada justificaba la muerte y la desaparición.

El sujeto social en el otro grito de indignación –de mayo de este año– tiene que ver con una parte fundamental de la sociedad apropiada de su reproducción social y futuro como son los jóvenes;

tiene que ver con la libertad de pensar, de expresarse, de no ser manipulados, de disentir con el modelo político y económico impuesto desde arriba. Junto a este sujeto social, como otra forma de grito, están desde siempre los movimientos de resistencia territorial, sobre todo indígenas-campesinos y de barrios, que los hay muchísimos, y que son la vanguardia y la fuerza moral más importante y organizada del país. Finalmente, existe también la expresión de movimientos con el tema de la resistencia al reciente fraude electoral y la resistencia contra una reforma laboral anti-obrera, los cuales están integrados por organizaciones sociales y sindicales de larga trayectoria de lucha en el país.

### *Qué características tiene esta guerra*

Profundizando un poco, podemos ver que la cuestión en México tiene que ver con que el territorio que pisamos está en guerra y no lo digo para asustar, pero sí con claridad total, estamos todos y todas permanentemente en medio de acciones de guerra, para no hablar de guerra en abstracto. No hay que olvidarse tampoco de que en julio pasado la población mexicana votó a favor de este modelo de seguridad militarizada y de guerra, al menos con dos terceras partes claramente a favor (PRI-PAN). ¿Y qué características tiene esta guerra? Por un lado, hay un *exterminio masivo* de población. Actualmente se manejan cifras de ochenta y tres mil muertos en los últimos cinco años<sup>2</sup> y veinticinco mil desaparecidos.<sup>3</sup>

¿Qué quiere decir *exterminio masivo*? Se trata de una cuestión central a reflexionar y conocer mejor. Al saber un poco más de historia podemos captar que los procesos de exterminio no son la acción de unos cuantos locos sobre cientos, miles o millones de otros ciudadanos. El exterminio nazi no es la acción de Hitler y sus aliados sobre seis millones de judíos, un millón de gitanos, cientos de miles de cristianos, sindicalistas, comunistas... No, el exterminio es la acción

---

<sup>2</sup> Enrique MENDOZA y Rosario MOSSO, "El presidente de las 83 mil ejecuciones", *Semanario Zeta*, Tijuana, 26-11-12.

<sup>3</sup> Al menos 25 mil desaparecidos en México: Washington Post, *Animal Político*, México, 30-11-12.

*de muchos sobre pocos.*<sup>4</sup> Pero ¿quiénes son los pocos? seis millones de judíos, y ¿quiénes son los muchos? decenas de millones de alemanes, polacos, húngaros, franceses, italianos... que actuaron sobre esos pocos. Entonces, alguien de esas poblaciones europeas podría decir: ¿Pero cómo, si yo estaba en mi casa cultivando papas en el campo, cuidando a mis hijos; soy un buen padre...? La respuesta sería: Sí, pero qué pasó, no dijiste nada, pasaban los trenes y mirabas para otro lado, le decías a tu hijo: “habla en voz baja no digas nada... algo habrá hecho ese joven”, tocaban la puerta y no abrías... El silencio, la ignorancia, la inmoralidad, la indefensión, la atomización social, el “aterrorizamiento”... son los grandes aliados del exterminio.

Lo que pasa en México no es culpa principal sólo de Calderón y un entorno corrompido por la violencia, o de Estados Unidos y una política de su extrema derecha. Se trata de la acción de una parte enorme de la sociedad civil mexicana sobre un grupo minoritario, léase, por ejemplo, ochenta y tres mil muertos y veinticinco mil desaparecidos. Esto es muy fuerte y nos cuestiona de fondo, pero reitero que el exterminio masivo es la acción de muchos sobre pocos, no la acción de unos pocos desquiciados sobre mucha gente que es asesinada.

Un segundo aspecto importante de esta guerra —que tiene que ver con el asesinato de Ismael Solorio y su esposa Manuela Solís— es que siempre ha existido en México un *exterminio selectivo* de activistas sociales; éste es un *piso* constante en la historia nacional para que la comunidad y la organización tomen nota del castigo ejemplar y del futuro para quienes sigan esos caminos. Permanente y cíclicamente en México se mata a liderazgos comunitarios para inhibir acciones similares. En el MPJD, en estos últimos meses, mataron a dos líderes nahuas de Ostula —Pedro Leyva y Trinidad de la Cruz—; a don Nepomuceno Moreno en Hermosillo, activista de los derechos humanos que buscaba a su hijo desaparecido; están desaparecidos dos líderes ecologistas de la sierra de Petatlán en Guerre-

---

<sup>4</sup> Seminario sobre *Genocidios en América Latina*, impartido por el Dr. Juan Carlos Marín en la Universidad La Salle (Cuernavaca, 1-5 septiembre 2005).

ro —Eva Alarcón y Marcial Bautista. Grandes seres humanos, ejemplares en su fe y compromiso social.

Existe además otra característica importante —que atañe de cerca también a las religiones—, que es la forma civil que tiene esta guerra mexicana. Como sostienen el Dr. José Luis Calva y su equipo del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM, el delito organizado da trabajo a más de seiscientos mil personas en forma directa.<sup>5</sup> O sea, una porción enorme de la sociedad mexicana está involucrada en lo laboral de alguna forma con el delito organizado, con empleo directo o indirecto, pues se trata de la principal fuente de empleo en el país. Por otro lado, reforzando lo de la caracterización civil de esta guerra, en lo personal hago seguido un ejercicio de “termómetro social”, preguntando al taxista, al abarrotero, al mesero, al del puesto de periódico: “Oiga, ¿cómo le va con tanta violencia? ¿Le ha pasado algo? ¿A su familia? ¿Lo han molestado delinquentes?”... Prácticamente puedo asegurarles que no hay una persona en este país, de la clase social que sea, que no tenga, en el lugar donde vive, en su familia, en sus amistades, cerca del lugar donde trabaja... una historia que contar de extorsión, desaparición, asalto o muerte. Por eso la guerra es también civil y atraviesa a todos los cuerpos y rincones del país.

### *¿Cómo construir la justicia y la paz desde el Evangelio y la no-violencia?*

Cambiando ahora la mirada hacia el tema de la no-violencia, me parece importante plantearse el tema de la escala de la acción para la construcción de la paz. El Papa dijo cuando bajó del avión en su reciente visita: “la iglesia debe hacer todo lo posible contra el narco”,<sup>6</sup> yo agregaría que contra la violencia y la guerra. ¿Qué quiere decir “todo lo posible”? en la teoría y práctica de la no-violencia y la resistencia civil pacífica esto tiene que ver con colocar el cuerpo en el espacio público en acciones que tengan radicalidad evangélica y no-violenta, donde ya no basta sólo con declarar y ofrecer conferen-

---

<sup>5</sup> Israel RODRÍGUEZ, “El narcotráfico, el que genera más empleos: 600 mil, afirma experto”, *La Jornada*, México, 17 julio 2011, 24.

<sup>6</sup> Eugenia JIMÉNEZ, “La Iglesia debe hacer todo lo posible contra el narco”, *Milenio*, México, 26 marzo 2012, 4.

cias, sino exigir ¡*Alto!* con firmeza a la mano que mata o desaparece. Eso, para mí, es hacer *todo lo posible* en la situación de alta violencia en la que estamos.

Retomo unas palabras del Arzobispo Norberto Rivera de fines del 2011, donde decía: “Si la autoridad se sale del marco legal, no hay obligación de tributar la obediencia y si se opone abiertamente a los derechos humanos hay que negarle la obediencia”.<sup>7</sup> ¿Qué quiere decir esto? Que hay un terreno muy importante en la paz y la no-violencia que se llama: no-cooperación; todos nosotros con el silencio cooperamos para que la violencia y la impunidad sigan igual. A propósito no estoy hablando, inicialmente, de desobediencia civil, concepto que podría tomar textualmente de la frase de Monseñor Rivera, sino que estoy hablando de una etapa anterior como es no-cooperar. ¿Qué quiere decir cooperar? significa *normalizar lo inhumano*, sembrar la ilusión y la *distracción* hablando de paz y reconciliación sin antes hablar de justicia... Decir que “ahora todo va a cambiar porque hay una nueva autoridad”, promover la “obediencia ciega a la autoridad” y la militarización porque “ellos sí saben cómo hacerlo”, en vez de ayudar a construir un juicio crítico en la población que nos lleve a una “desobediencia debida a toda orden inhumana que nos dé la autoridad” (Juan Carlos Marín).

Entonces, ¿qué quiere decir no-cooperar en este contexto? por ejemplo, hace quince días en la UNAM hubo un *paro activo de reflexión*, no es que no hubo clase, al contrario todo el mundo estuvo en discusión en clase. Es un buen ejemplo de cómo romper la normalización de lo inhumano e injusto, no se puede dar clase como si no pasara nada en México, donde el temario esté por encima del exterminio diario. ¿Qué tal si hiciéramos un domingo en todo el país un *paro de homilias*? Eso sería no-cooperar, que todos los laicos de una banca de la iglesia —de adelante y atrás por ejemplo— se pusieran a discutir entre sí qué acciones se pueden hacer por la justicia y la paz en la propia comunidad parroquial: ¿conoces a algún desaparecido? ¿Conoces a algún familiar de víctima que necesite trabajo? Comencemos así a tejer redes de solidaridad... Luego cada gru-

---

<sup>7</sup> Matilde PÉREZ, “La Iglesia *debe* meterse en política si es en favor de los derechos: cardenal”, *La Jornada*, México, 17 oct. 2011, 24.

po, cada banca, con un representante lo socializa al frente de la comunidad en una plenaria y, entre todos y todas, nos ponemos a planear acciones reales para construir justicia y paz en nuestra parroquia... Por ejemplo, cómo crear redes de empleo, de apoyo económico para gastos de víctimas de la violencia, o condiciones seguras para que en el parque de la colonia, dos horas al día, los niños y niñas puedan jugar, y las mamás se organicen para compartir entre ellas y construir alrededor pequeñas zonas de paz.

Existe también un arma fundamental en este tipo de lucha por la justicia y la paz, que es la *reserva moral*. La reserva moral es la posibilidad de grandes masas en la calle, o de cuerpos e identidades sociales que representan una fuerza moral importante en esa sociedad, pero manifestándose en la calle con sus cuerpos diciendo: "vamos a parar la guerra" y no nos "moveremos" hasta que esto sea verdad. En la no-violencia —en Brasil— a este tipo de acción se le llama la *firmeza permanente*. En México, la reserva moral ha dejado correr la "frontera moral" muchísimo: pasó la masacre de Villas de Salvárcar en Chihuahua, pasó la masacre de la guardería ABC en Sonora, pasó la masacre de San Fernando en Tamaulipas, pasó la masacre del Casino Royal en Nuevo León... y casi nadie ha dicho nada con claridad en la calle, masivamente con sus cuerpos. Y aquí regresamos a un tema bien importante que tocábamos al inicio con la respuesta de Caín hacia Dios: "¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?".

Tres actores para mí básicos de la reserva moral en México que no están en la calle de forma profética y clara diciendo con sus cuerpos: "vamos a parar esta guerra descabellada", "la paz no es la seguridad, la paz es la justicia ya", "no puede haber paz sin justicia"... son las iglesias con sus cabezas, los rectores de las universidades, escritores y gente de la cultura y el arte. Estamos la gran mayoría de esos actores en un silencio brutal en el sentido de parar la guerra; y claro que no estoy diciendo que no haya personas comprometidas en estos sectores sociales, las hay más que ejemplares y sabemos sus nombres, pero no bastan ni mínimamente ante tamaña inhumanidad que nos atraviesa; no hay una voz clara y comprometida hasta las últimas consecuencias de las iglesias como fuerza social amplia e institucional, repito, con sus cuerpos en la calle en acciones no-

violentas, de no-cooperación diciendo “alto a la guerra y la impunidad. Justicia ya”. Creo que ése es el desafío profético del Vaticano II en la actual guerra en México, en el que todos y todas tenemos que sumar.

### *Algunas sugerencias de acción*

Avanzando en el terreno de las propuestas concretas, con mucha humildad y en un espíritu de pensar en voz alta juntos, me parece que un elemento muy importante de la iglesia en su camino profético es el tema de transformar las parroquias, las comunidades, en verdaderos espacios de construcción de paz con justicia, no de la simulación de la paz del avestruz. Empezar por aplicar el Evangelio en el tema de la guerra desde las parroquias. Por ejemplo, los familiares de desaparecidos o muertos — que por desgracia hay en todas las parroquias — en muchos casos no tienen dinero, no tienen trabajo. Parece una obviedad pero pocos lo ven. Ellos deben dejar todo por buscar la verdad y la justicia, no pueden trabajar formalmente, no pueden tener una dinámica laboral normal, porque tienen que estar pendientes de cualquier llamado de la autoridad u otra instancia que les dé una pista, deben buscar todo el tiempo debajo de las piedras. Y ni hablar de la parte psicosocial - emocional. Necesitan en estos terrenos redes de soporte y solidaridad.

En este aspecto, el más dramático e inhumano es el tema de los desaparecidos, urge salir a buscarlos como proponen FUNDEM, monseñor Vera, el Centro de Derechos Humanos Fray Juan de Larios, los grupos de Baja California, Juárez... Las iglesias en Colombia, en Guatemala, en Chile, tienen larga experiencia en poner sus equipos forenses y su gente al servicio de los familiares para la búsqueda de desaparecidos. En México, ¿no habrá doctores forenses católicos, abogados católicos que le entren a ayudar a hacer equipos para buscar a los desaparecidos en nuestros Estados?

Una tercera sugerencia de acción: existe una *Ley General de Víctimas* en el país, que está congelada por un veto presidencial. ¿Será que no tenemos entre la Iglesia católica y sus laicos equipos de abogados que puedan ayudar a destrabar esa ley?



Cuarta: respecto al caso desgarrador del vía crucis que pasan los migrantes centroamericanos en México, viajando en el tren de la muerte (La Bestia), y con los que tanto se han solidarizado los albergues, los padres Solalinde, Pantoja, fray Tomás... En esa ruta de la muerte del tren ¿será que entre un poblado y otro, entre ciudades... donde va pasando el tren, no hay grupos de laicos que puedan organizarse y acompañar vigilando el tren veinte, treinta, cincuenta kilómetros en camionetas o transportes paralelos? ¿No podría retomarse la experiencia de los ochenta en Estados Unidos, hacia los refugiados centroamericanos, constituyendo las parroquias como *santuarios de paz y de refugio*? La experiencia no-violenta internacional y nacional ha generado las brigadas de paz, las brigadas de observación en derechos humanos, o sea se ha avanzado en construir una interposición no-violenta de cuerpos en zonas de guerra. No digo que estemos de partida en condiciones de cubrir de esta manera todos los poblados de México que existen en el trayecto del tren de la muerte desde Tapachula hasta Tijuana, pero podemos empezar por algunos ejemplos proféticos y encontrar espacios geográficos donde equipos de laicos entrenados puedan brindar solidaridad — como Las Patronas — y apoyo de seguridad a los migrantes. En la reciente caravana del MPJD en Estados Unidos, conocimos a los *ángeles de la frontera*, ángeles de los migrantes en el camino.

Quinta: otro campo de acción concreta por la paz en la comunicación. Todas las mañanas, a las diez para las ocho, paro en un cruce-ro muy transitado cerca de la escuela de mi niño que tiene once años, todas las mañanas me estampan en la cara el periódico *Extra* con fotos a color enormes de gente degollada y mutilada. Es el periódico más vendido en Morelos. Y todas las mañanas tengo que estar distraendo a mi hijo para qué no mire, y yo a la vez mirar para otro lado. Él me pregunta seguido: “¿por qué hay tanta gente muerta tan feo...?”

Me pregunto, entonces, si en el tema de medios, de valores ¿no podremos construir masivamente otro tipo de medios, de campañas, que transmitan otras imágenes y hechos sociales? No que se oculte la guerra y nos digan que todo es bonito y que *Dios te ama* en abstracto, pero que nos muestren otra forma de reflexionar la realidad, de abordar con esperanza lo que pasa, de organizarnos, de ser críti-

cos con la autoridad. ¿Será que, como cristianos, no tenemos ninguna tarea en los valores y los medios? Porque aterrorizar a la gente es un gran negocio; la guerra a las drogas es un negocio, no es cosa de gente sádica. Es un gran negocio capitalista por el monopolio de una mercancía ilegal. Entonces esta *siembra permanente de la inseguridad y el terror* claro que nos tiene que desafiar para actuar evangélicamente en su contra.

Una sexta sugerencia: los recursos naturales. Al comienzo comenté que acababan de asesinar a Ismael y Manuela en Chihuahua por defender el agua. Creo que en un tema tan importante y cercano a lo sagrado como es la naturaleza y el *cuidado de la Creación*, nuestra Iglesia debería comprometerse con mucha fuerza —y no reproducir la falsa trampa del *progreso*, que es sólo para unos muy pocos— en una gran campaña nacional *contra el despojo de territorios*, por la defensa de esta bendita *culturalidad* y de los recursos naturales de las comunidades, promoviendo que se consulte a los pueblos antes de cualquier decisión sobre la forma de vida que quieren y no se decida su destino con manifestaciones de impacto ambiental falseadas. Sería una acción totalmente legítima y evangélica respecto a la naturaleza y los pueblos. Seguro ha de haber entre los católicos profesionistas expertos en temas ambientales e ingenieriles para que hagan manifestaciones de impacto ambiental verdaderamente honestas, que podrían ser contrastadas con las fraudulentas de las mineras, madereras...

En este tema, me parece relevante la lucha ejemplar del pueblo wixárrika por evitar que su principal sitio sagrado que es Wirikuta, en San Luis Potosí, sea entregado a una minera canadiense. Es como si el Tepeyac se concesionara a una minera. Si, como sostiene Vaticano II, creemos que la semilla del Verbo está en todos lados, y somos realmente ecuménicos, deberíamos estar codo a codo en una gran campaña con los wixárrikas defendiendo su sitio sagrado de la explotación minera canadiense.

Por otro lado, profundizando en otro tipo de acciones no-violentas, creo profundamente en los ayunos públicos. He constatado personalmente en distintas experiencias que con estas acciones purificadoras y que *desnudan la verdad, se mueven cosas de la realidad*, pero es importante que sea masivamente visible y que tenga un mensaje

claro de “alto a la injusticia”, que lo da muchas veces el lugar en que se hace. El ayuno es una forma de dejar de normalizar, de dejar de cooperar. Compartíamos una idea con algunos jesuitas y dominicos hace poco —en agosto, antes del dictamen electoral—: hagamos ayunos afuera de las casas de los siete magistrados del TRIFE “para que Dios los ilumine en su fallo con la búsqueda de la verdad”; o hacer un ayuno afuera del Hospital de Neurología donde estaba preso el profesor Patishtán de Chiapas, operado de un tumor cerebral, con el cerebro abierto y encadenado a su cama, “para que Dios los ilumine en su inhumanidad e injusticia...”.

Como última sugerencia, quisiera tocar el tema de los estudiantes de esta Universidad Pontificia, donde de seguro hay muchos jóvenes positivos, con verdadera vocación sacerdotal y de servicio a los más necesitados. ¿Por qué no proponer que su trabajo final, ahora en diciembre, sea construir una “acción de paz”? —yo ofrezco humildemente asesoría metodológica gratuita para quienes lo hagan. Por una vez, no leer cientos de páginas sino construir una acción de paz, concreta y real, a corto plazo, en el terreno que quieran según sus talentos y vocación: en la ley de víctimas, en buscar desaparecidos, en la reconstrucción del tejido social, en la creación de empleos para los más pobres, en crear zonas de paz donde los niños jueguen un rato al día en el espacio público... o sea, activarnos en acciones concretas que ayuden en alguna escala a disminuir tanto dolor y violencia que hay en el país. Sería una forma real de mostrar el rostro de Cristo a la sociedad, de ser una *iglesia profética* como pregona Vaticano II.

LOS CAMBIOS RELIGIOSOS



# EL FENÓMENO RELIGIOSO EN CONTEXTO URBANO

*Benjamín Bravo*

## INTRODUCCIÓN

LA URBE ES MÁS QUE TERRITORIO. La urbe es un pequeño reflejo de la idea e imagen que sus habitantes tienen de ella. La urbe imaginada supera considerablemente a la urbe vivida, la real. La urbe es así huella e indicio de una totalidad que va más allá de lo que se ve.

El primer sentido es la urbe en cuanto sirve para lo que es, para vivir. El segundo sentido es ser realidad de imaginarios. Este *plus* es lo que la convierte propiamente en símbolo, o sea en un objeto visible, que hace presente lo invisible; en algo material que no por eso deja de ser una realidad inmaterial que proporciona sentidos de vida. En la urbe, pues, el hombre va más allá de lo que pisa y ocupa. La urbe, en cuanto símbolo, es pequeñez de lo que el ser humano ha podido realizar, y a su vez, es magnitud de un imaginario invisible de posibilidades que quedan pendientes por alcanzar; es un objeto que transfigura, que lanza hacia otra realidad inefable, pues mueve a sus habitantes en todas las áreas de la actividad humana, incluidas sus situaciones - límite, en que se las ingenia para *imaginar* formas de superarlas recurriendo al núcleo de su cultura que es la religión.

En la urbe se encuentra todo lo que la sociedad actual promete al ser humano, aún al que habita fuera del territorio urbano. En la urbe se descubren a cada paso aportes simbólicos que el ser humano selecciona en función de la construcción del futuro.

Estos aportes, o como también se les llama, *cuotas de imaginario*, más que encontrarse fragmentadas en las plazas, en los monumentos históricos, en las zonas industriales, en las redes comunicacionales, en las paredes de las calles, hay que buscarlas en las prácticas sociales de auto-representación simbólica, en aquellas formas como el ciudadano se representa y se valora, que son como *territorios culturales*.<sup>1</sup> Desde esta óptica, hay que analizar e interpretar la urbe; y para el agente de pastoral es preciso hacer un tipo de análisis semiótico que le facilite el acceso al complejo fenómeno urbano.

No todos los habitantes de la urbe se representan igualmente. La confluencia de múltiples razas, orígenes, tradiciones, sentires, reflexiones en el pequeño espacio que es la urbe, hace que no todos se reconozcan en las mismas expresiones simbólicas. Aparecen así múltiples y plurales culturas urbanas que son las que dan vida a la urbe; y a su vez, cada una de estas culturas da sentido a quienes la practican. La cultura es como un *territorio afectivo* en el que el creyente y practicante se siente *en casa*; ahí com-pro-mete su corazón, pues ahí tiene su *centro afectivo* que le brinda sentido para vivir.

El agente de pastoral urbana observa sobre todo las formas que el ciudadano elige para darse sentido último de vida; cómo reacciona ante aquellas situaciones que le evidencian su debilidad y su contingencia pues le hieren de tal manera que lo desestabilizan metiéndole en un desorden que si se alarga se convierte en caos. Las principales situaciones caóticas ante las que el ser humano busca asirse de algo que dé sentido al sinsentido son:

- Experimentarse impotente y débil
- Sentirse oprimido y sojuzgado por otros
- Sentirse nada y nadie, lesionado en su dignidad moral
- Tener que enfrentarse a un *problemón* económico o afectivo

---

<sup>1</sup> Cfr. M. RESTREPO, "Simbología urbana en la propuesta de Armando Silva", *Signo y Pensamiento*, 22 (1993), pp. 31-32.

- Experimentar miedo y estupor ante una desgracia que siente invencible
- Sentir una gran responsabilidad<sup>2</sup>

La dureza y demanda de estas situaciones impulsan al individuo a asirse de objetos —lugares, cosas, calendarios, fechas, imágenes, movimientos, ornamentos, personajes, olores, música, posturas corporales— en los que éste siente encontrar asideros que dan sentido, no a un aspecto o fragmento de su existencia, sino a la totalidad de la misma. Es la respuesta del hombre y de la mujer que no sólo son seres racionales, sino también animales. Es la facultad sentiente por la que perciben, experimentan y sienten; y entonces dan a ciertas cosas un significado, un sentido. Se da así la unión de lo sensible con lo psico-afectivo, que da paso al significado o sea al símbolo. Aquí se encuentra el origen y fuente de la cultura y de su núcleo que es la religión, puesto que aparta objetos que siente que lo regresan a la armonía, al reordenamiento, a la sutura de heridas, al relacionarlo y religarlo con el Otro, con los otros y con lo otro, la naturaleza.<sup>3</sup>

En este nivel se conforman las interpretaciones primeras y primordiales de la vida, que al objetivarse generan la cultura religiosa: los mitos, las imágenes, lo sexual, las teofanías, los cambios del cuerpo y de la naturaleza. Es un lenguaje no verbal: sea onomatopéyico, sea de simples signos, sea simbólico.

Podría afirmarse que la psico-afectividad es el culmen de la sensibilidad y ésta es el paso a la racionalidad que verbaliza y organiza lo sentido, lo hace lógico, lo sistematiza, lo mete a la historia, clausurando la interpretación *ad infinitum* que el símbolo permite, siendo así base del lenguaje científico, tecnológico, electrónico y cibernético. Hay culturas religiosas que son fruto del momento sentiente del animal racional y otras que son fruto de la racionalidad en cualquiera de sus manifestaciones. Por esto se dice que cada cultura *habla* su propio lenguaje, con sus propias gramáticas culturales que

---

<sup>2</sup> Sante BABOLIN, *Apuntes de Estética*, (mimeo), México: UPM, 2001, p. 7.

<sup>3</sup> Cfr. Luis Eduardo PRIMERO RIVAS, La historicidad de las personas (o de las condiciones históricas del saber personal), in: Luis E. PRIMERO R. (comp.), *El conocimiento actual 1*, México: RIHE, CAPUB, 2012.



permiten a los seres humanos comprender la vida, el mundo y la naturaleza; por lo mismo es posible diferenciarlas

Este pluralismo de ofertas cultural-religiosas ha obligado a ampliar el concepto *religión*, ya que desborda las limitaciones que consagraban el término a las religiones monoteístas —cristianismo, judaísmo, islamismo—, a las politeístas, dualistas, henoteístas, y a algunas religiones orientales místicas. Hablar de religión hoy día es referirse a cualquier interpretación que busca sentido, sea que vaya más allá del mismo individuo —que sea una religión trascendente— o se quede en él —que sea religión inmanente. Éste es el caso, por ejemplo, de las religiones animistas, de las *religiones orientales*; de las que divinizan valores humanos y políticos —la democracia, la constitución, los héroes, el culto al Estado— o trascendentales —la justicia, el derecho, la igualdad, la educación—; de las religiones sensoriales; de las creencias absolutas en ciertas ciencias —la biogenética, la cibernética—; y aún de las adhesiones a convicciones esotéricas, estéticas, reencarnacionistas y deportivas, como el fútbol. La urbe se convierte así en un supermercado de religiones.

En algunas de estas nuevas *religiones* no hay interés por la verdad, sino por la funcionalidad de la creencia con miras a sentirse bien, pues la gente no busca ya muchas veces la verdad, ni la de la razón ni la de la fe, se conforma con la débil verosimilitud; le basta con la creencia pragmática que da sentido a cada momento.

En cambio, las religiones institucionalizadas, que prefieren el lenguaje verbal que busca la verdad, se ven diezmadas porque el hombre contemporáneo percibe que en ellas ni se construye ni se reconstruye un sentido de vida que busca a veces desesperadamente.

Por lo mismo, es muy conveniente precisar de qué se habla cuando se usa el término *Religión*:<sup>4</sup> si se está haciendo referencia a una relación con la trascendencia que cree en un sentido pleno y definitivo

---

<sup>4</sup> Geertz define la religión como: “un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones entre los hombres, formulando condiciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y las motivaciones parezcan de un realismo único”. (C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, México: Gedisa, <sup>8</sup>1997 [<sup>1</sup>1973], p. 89).

después de la muerte, o con la absolutización de ciertas cosas ordinarias del cada día en la que se incluyen las “religiones seculares” que ofrecen pragmáticas ligadas al júbilo, al éxtasis, a la catarsis, a la emoción. Con todo, esto es un resurgimiento religioso que no se había visto desde hace siglos.<sup>5</sup>

Este fenómeno religioso en el contexto urbano ha llevado a la Pastoral a introducir un nuevo término para explicitar que en una misma urbe existen diversas “ciudades culturales”, diferentes identidades en una misma sociedad, distintos mundos dentro de un mismo mundo. Cuando existe una cierta homogeneidad en las creencias, normas y rituales en que grupos específicos celebran sus símbolos, es legítimo hablar de *ciudades cultural-religiosas*. Y dado que no son fácilmente detectables en la urbe, puesto que se encuentran dispersas y mezcladas, entonces es legítimo calificarlas de *invisibles*. “A veces ciudades diferentes se suceden sobre el mismo suelo y bajo el mismo nombre, que nacen y mueren sin haberse conocido, comunicables entre sí”.<sup>6</sup> De aquí la importancia para una auténtica pastoral urbana, dividir la urbe no tanto a partir de los planos territoriales geográficos, sino a partir de los *territorios cultural-religiosos*, entendidos simbólicamente y no como meros espacios físicos.

Intentaremos hacer un listado de las más significativas “ciudades cultural-religiosas-invisibles” de América Latina que son los verdaderos interlocutores de una nueva evangelización.

### *Las culturas religiosas*

La primera *ciudad cultural-religiosa* está compuesta por los inmigrantes indígenas que llegan a la urbe. Éstos pronto experimentan la exclusión de la urbe que los considera nada y nadie.<sup>7</sup> La identidad, que tenían en su pueblo de origen, se esfuma en medio de la multitud citadina; el encuentro con otros es nulo. No encuentran *asideros*

---

<sup>5</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Pastores Gregis*, Carta Apostólica, octubre 2004, 3-5.

<sup>6</sup> Italo CALVINO, *Ciudades Invisibles*, Madrid: Siruela, 1999, p. 43.

<sup>7</sup> “La sociedad tiende a menospreciarlos, desconociendo su diferencia. Su situación social está marcada por la exclusión y la pobreza” (DA 89). Y hay que tener presente que “la migración, forzada por la pobreza, está influyendo profundamente en el cambio de costumbres, de relaciones e incluso de religión” (DA 90).

que les permitan experimentar que son “alguien”; se sienten incapaces de socializarse y ser reconocidos. Este sentimiento les lleva a imaginarios del recuerdo, cuya forma simbólica más significativa es el regreso periódico a su pueblo de origen en donde se encuentran símbolos anamnésicos, —muertos, ancianos, costumbres, imágenes, difuntos— y símbolos lúdicos —fiesta patronal, navidad, cosecha. En los mitos antiguos de América se dice que “el pasado es lo que se mira al frente porque es lo ya conocido; por eso también es el eje del tiempo, el tiempo de hoy transcurre con referencia a lo que pasó y a lo que vendrá”.<sup>8</sup> Es una cultura religiosa en que juegan un papel muy importante los cinco sentidos, el sentimiento, la emoción, la imagen y el imaginario colectivo que subyace en el inconsciente.

Un segundo grupo cultural-religioso es aquella multitud de bautizados que en los censos se dicen católicos, pero a quienes no interesan demasiado ni las enseñanzas, ni la moral, ni los ritos litúrgicos de la Iglesia católica. Practican los *sacramentos de paso*, bautizarse, *tres- y quince-añarse* e ir a misa de un familiar difunto. Son *bautizados sin iglesia*. Abandonan la costumbre de regresar al pueblo de origen de su antepasado; sin embargo, reformulan algunas tradiciones de la cultura religiosa heredada de éste e inventan nuevas respuestas religiosas. Las modernidades aprendidas a través de los medios masivos de comunicación les permiten apropiarse imágenes que ayudan en sus reformulaciones. Es una religión del sentir que incide en la reflexión.

La urbe se les evidencia como obra humana, construida por el hombre y la mujer abandonados a su suerte; lo que ahí se logra es solo resultado del propio esfuerzo. Experimentan sin embargo que, a pesar de sus esfuerzos, la urbe los excluye. Además, les niega espacios y tiempos donde sentirse valiosos e indispensables, con una identidad propia y reconocida. Para ser *alguien*, valer, tener prestigio, ser identificados, socializarse, recurren casi siempre a templos católicos, a vivir al menos por unos instantes estos anhelos profundos. Para esto, mezclan lenguajes profanos y sagrados. Basten ejemplos como las misas de presentación de tres años, de XV años, de graduación de *kinder* y de sexto año, de cualquier tipo de aniver-

---

<sup>8</sup> M. URIARTE, “Coatlicue”, *Arqueología Mexicana*, X, 55 (2006), pp. 68-69.

sarios, de las bodas, de inicio de telenovela, etcétera. En ellas, la fuerza de la simbólica urbana llega a sentar sus reales dentro del templo católico. Otro ejemplo podría ser la forma como esta “ciudad religiosa” reformula ante lo imposible imágenes agrarias en urbanas —san Judas, san Charbel, el Señor de las Maravillas— o inventa símbolos y rituales para ordenar la inseguridad y el crimen; sacraliza el efecto de éstos, la santa muerte o niña blanca.

Una tercera ciudad religiosa invisible es la *religión del cuerpo*. Son múltiples ofertas centradas en la sanación del cuerpo y de la *psiqué*. Es propiamente lo sagrado difuso. El sentido siempre es religioso en su núcleo, aunque no siempre sea religiosa la manera como se busca, ya que el sentimiento religioso está camuflado en lo secular. El anhelo de trascender, de ir más allá de la humana limitación, el deseo de purificación y la búsqueda de la sacralidad se tornan en una afirmación subjetiva de la propia persona.

La psico-afectividad juega un papel determinante, tanto como destinatario del milagro —obra de la divinidad— que como significante de la nueva vida —el cuerpo o la *psiqué* sanados. Estos cultos pueden no parecerse en sus doctrinas; lo que sí los unifica es la importancia y la centralidad del cuerpo.

Con todo, las formas simbólicas que más calan en el corazón de los que se sienten cautivados por esta oferta cultural-religiosa es vivir la fe en grupos pequeños, en los que se sienten personas acogidas con calidez, identificadas por su nombre, en los que experimentan confianza, viven fraternal y solidariamente, no en palabras y sermones sino en hechos. Muchas de estas reuniones se realizan en viviendas.

Un cuarto grupo cultural, no tan numeroso como los anteriores, pero sí de suma importancia en la urbe porque su lenguaje es el dominante, es la *ciudad de la religión secular*. Es el grupo ilustrado, que dice no creer en Dios, ni en la Iglesia católica pues cree que puede operar sin ellos (DA 42). Pugna por un ideal de objetividad que hace abstracción de los condicionamientos del sentir y pretende llegar a formulaciones aceptables por todos, porque son razona-

bles.<sup>9</sup> Muchos de sus miembros, son egresados de universidades e institutos politécnicos, “de una clase media tecnológicamente letrada” (DA 60).

Al ser sus centros de estudio el canal por el que ha llegado a nuestro continente el valor autónomo de la razón —producto de la Ilustración y de la Modernidad—, esta cultura excluye por principio el sentido trascendente de esta vida. Aunque algunos se dicen ateos o no creyentes, buscan sin embargo un sentido de vida en la ciencia, el progreso, la tecnología, la electrónica, y esto es religioso.

Son refractarios a aceptar que la existencia se vive también en una dimensión no-racional. Son, pues, practicantes de una religión secular. Sacralizan sentidos de vida trascendentales. Al constatar que la realidad es explicable por la razón y controlada por la ciencia y la técnica, los *creyentes* de esta cultura no alcanzan a descubrir lo que se encuentra oculto en ella, el misterio. La exclusividad que atribuyen a la razón, les lleva frecuentemente a la insensibilidad, pues el saber científico y el dominio técnico conducen a situaciones de enorme desproporción entre el poder y la sabiduría, entre la técnica y los valores, entre el progreso material y la perfección moral. Dejan de lado la preocupación por el bien común.

Pocos han descubierto la alteridad como valor, “como una manera de darse una respuesta” (DA 54), dando el paso a reconocer que la verdadera lógica no sólo es verbal, sino no-verbal. De ahí que consideren que hay *silencios que gritan* de víctimas de la injusticia. Así, argumentan a partir del otro, del silenciado, del oprimido, del excluido, del pobre, quien *aunque no tiene nada, tiene la razón*. Esta postura los conduce a asumir la causa de los pobres que es un sólido puente para el diálogo intercultural.

A la quinta ciudad religiosa, el documento de Aparecida le llama *ciudad de las sensaciones* (DA 55). Desconfían de la racionalidad de la cultura anterior, nacida y cultivada en Europa, que llevó a sus habitantes a las prácticas más inhumanas y sinsentido que ha conocido la humanidad. Han encontrado en el cuerpo el sustituto de la razón. Y no el cuerpo como objeto de sanación, sino como sujeto-rector.

---

<sup>9</sup> Cfr. J. M. VELASCO, *La religión en nuestro mundo, ensayos de fenomenología*, Salamanca: Sígueme, 1978, p. 33.

Por lo mismo su paradigma parte de este eje y sus símbolos giran alrededor de experiencias corporales de deleite, de fruición, de disfrute, para lograr la máxima felicidad como sentido. Todo es pensado y actuado en función del propio yo. Viven el espacio y el tiempo urbanos como el único recurso para afirmar su ser-sujeto, su individualidad, ya que sienten que el único sujeto merecedor de su atención es el cuerpo al que embellecen y lo hacen sede de todos los éxtasis sensoriales posibles.

En la mayoría de sus practicantes, juventudes y adolescencias, no existe la alteridad como sentido de vida; se consideran sentido de sí mismos. Lo religioso no-organizado cobra importancia. “Estas nuevas religiones se presentan como *auto-salvadora-salvación* que hace irrelevante y sin importancia cualquiera imagen que se tenga de Dios. Poner un salvador de intermediario, como lo quieren las religiones cristianas, no es lo mejor, porque así se establece un camino de salvación para todos, y no permite la felicidad de que cada uno descubra y construya su propia salvación”.<sup>10</sup> Se revuelve ciencia y sugestión, religión y magia, éxtasis religioso y orgasmo. Si lo sexual en la historia del cristianismo fue algo separado, en estas nuevas religiones está íntimamente unido.

La economía de los miembros de esta *ciudad* se ha orientado casi totalmente al consumo de sensaciones. Si es de clase económica alta: automóviles de lujo, vestidos de marca aún en la ropa interior, comida selecta, suntuosidad de residencia, turismo sexual, cultivo de lo estético y artístico en sus cuerpos —embellecimiento, cirugías plásticas— karma y cocaína; si es pobre: festivales musicales, celular, aparatos eléctricos, discos, películas. Si la experiencia del símbolo se queda corta, se añaden dosis adecuadas de droga para *abrir los poros* de los cinco sentidos a fin de que cada uno tenga su propio *orgasmo*. Es un ateísmo masivo, pero no racional como en el mundo de la religión secular, sino existencial, es decir, como forma normal de vivir.

La sexta ciudad cultural-religiosa es la de los guetos. Son grupos que en su mayoría viven el lado caótico de la urbe. En ocasiones,

---

<sup>10</sup> M. EBERTZ, *Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum*, Freiburg: Herder, 2003, p. 22.

destruyen no sólo la convivencia humana sino a otros excluidos como ellos. Ser *punk*, *darketo*, *sket*, *sketo*, *gótico*, *mara*, *cholo*, *nini*, *graffi-tero*, *niño de la calle*, *sexo servidora*, *pandillero*, es una manera de ser frente a un ser - ciudadano que se siente normal en la más completa anormalidad. Podrían también incluirse en esta ciudad cultural a aquellos que la sociedad excluye y señala con bastante crueldad y desprecio: los homosexuales, las lesbianas, los travestis, los contagiados de VIH-SIDA, entre otros.

Son buscadores de una taumaturgia secular en el mundo del esoterismo, de los amuletos, de las sabidurías antiguas y del Medioevo europeo; se abandonan en creencias parasicológicas, en el mundo de lo fascinante por ser oscuro y tenebroso, tocan el terreno de lo diabólico y de lo horrible; creen detener por estos medios las malas vibras que amargan y destruyen la existencia.

Tienden a buscarse y ayudarse. El entorno de la cruel exclusión urbana los lleva a la desilusión respecto a los bienes de la ciudad y a la bondad de sus habitantes, incluidos sus propios familiares.

Por último, nuestra cultura religiosa, la cristiano-católica-romana, cuya expresión cultural es la llamada Cristiandad. Está formada por aquellas personas comúnmente llamadas *católicos practicantes* que observan las normas, la moral y los ritos católicos; casi siempre se toma su asistencia regular a la misa dominical como *la medida* de su práctica; se esfuerzan en observar la moral cristiana-católica; creen, aunque algunos no con la claridad que se quisiera, en Dios Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo; confiesan que el Hijo se hizo hombre en el seno de la Virgen María, que instauró el reinado de Dios desde esta tierra; reinado que culminará en el cielo. Aunque esta cultura es rica en símbolos, no pocos de ellos parecen esclerotizados o simplemente ya no dicen algo al hombre de hoy.

Sus pensadores optaron por vaciar el mensaje revelado en moldes filosóficos en los que la razón tenía como criterio la misma revelación. Cuando viene la ruptura entre la razón y cualquier verdad impuesta que no tuviera por origen la misma razón, se da la ruptura entre la fe y la cultura vigente que con el correr de los siglos se vuelve abismo. Esto trae como consecuencia no sólo un distanciamiento con el pensamiento moderno, sino la desaprobación y, no

rara vez, la condena de sus sistemas filosóficos, científicos, sociológicos, antropológicos, médicos, etc.

Los dos lenguajes verbales, el de la Cristiandad y el de la Modernidad, chocan. Este acusa al lenguaje cristiano - católico de prelógico, anacrónico, escolástico, inclinado a la intelectualización de la fe como modo de transmitir el significado y el sentido; y el lenguaje moderno es a su vez considerado por aquel como anatema, antinatural, ateo. Con todo, ambos prefieren la semántica y la sintaxis del discurso, a la hermenéutica y a la pragmática. Consecuentemente, lo simbólico, que es lo que en definitiva da sentido, se oscurece en aras de la precisión de la verdad; de ahí que la ortopraxis de una y otra cultura religiosa es escasa en aras de la ortodoxia. Una de las pocas excepciones es el método adoptado por la teología de la liberación que asume la praxis como primer momento de su reflexión.

En la *ciudad cristiano-católica* existe como una subcultura, la ciudad fundamentalista, cuyos miembros, ante un mundo que ha relativizado sus creencias y sus normas, sienten la necesidad de restablecer a toda costa un orden que limite el pensar y que establezca la norma como universalmente válida para cada situación. El único pensamiento cierto es el suyo, que busca imponer a todos y a toda costa, recurriendo para esto a la toma del poder. Tiende así a sacralizar los ritos —cumplirlos es el imaginario—, a presentar el símbolo como el imaginario, cortando el paso a lo indecible que es propio de lo simbolizado. La consecuencia es un fundamentalismo en el pensar y en el actuar.<sup>11</sup>

### *Conclusiones*

La primera impresión que suscita este pluralismo cultural es de asombro. La riqueza y variedad de símbolos que el hombre y la mujer urbana han creado en sus búsquedas de sentido, es simplemente impresionante. Si se lee en clave de trascendencia, se puede afirmar que dicho fenómeno muestra un ocultamiento de Dios, ya que en general, cuando se recurre a Él, se hace de manera pragmática.

---

<sup>11</sup> J. M. MARDONES, *La religión política conservadora*, Santander: Sal Terrae, pp. 237-239.



Lo religioso se ha dispersado, cada individuo se da la libertad de armar por sí mismo el todo religioso; se genera así una privatización - individualización y consecuentemente un proceso de desinstitucionalización de la religión. Cualquier cosmos perdido es posible volverlo a encontrar y a la medida.

El abrevadero del sentido religioso es, pues, la urbe. Sin negar lo holístico de las ofertas, las religiones urbanas tienen algunas constantes como lo emocional, lo epidérmico, lo esporádico, lo festivo y la necesidad de vincularse sensible y corporalmente con los que coinciden en los mismos *espacios afectivos*. La relación con lo sagrado debe hacerse en medio de emocionalidad y euforia. Estas mezclas, que dan por resultado un dialogante difuso, hace difícil al *ciudadano religioso* el manejo de su propia religión. Al lado de esto, se evidencia dentro de los rituales una carencia de la dimensión crítica de la situación de injusticia imperante, con la consecuente indiferencia de los participantes ante cualquier compromiso de cambio social o de participación auténticamente política que vele ya no tanto por el bien de los pobres, sino por el bien común. Así, a pesar de que existen tantas religiones en la urbe, no se toca lo injusto de esta sociedad.

No está por demás señalar el proceso de desacralización en no pocas de estas *ciudades religiosas*: los signos religiosos han dejado de ser sagrados y se han tornado profanos. En lugares seculares se ritualizan símbolos religiosos aunque con cobertura secular. La figura del *celebrante* es la de un individuo carismático, *star*, taumaturgo, dispensador de cocteles religiosos que da poca importancia a lo último definitivo.

Vale la pena señalar que la palabra *Dios* no ha desaparecido en el vocabulario de las *ciudades religiosas* en América Latina, como ha sucedido en Europa, donde se ha recurrido al vocablo *misterio* para encontrar una palabra común que permita el diálogo interreligioso. Sin embargo, el vocablo *Dios* es una palabra cultural que tiende a desaparecer. Empieza a ser una especie de mónada que hace aparecer la trascendencia en la inmanencia y lo divino en toda la realidad, aún en lo trivial.

Puede haber opiniones distintas a las esgrimidas en este trabajo. Sin embargo, hay algo en que se impone una coincidencia por las carac-

terísticas que tiene el símbolo y que puede resumirse en una sencilla frase: los símbolos y más su culmen, que es la religión, humanizan la urbe. Ésta es una realidad a valorar que implica el respeto que debe haber hacia la expresión religiosa de cualquiera de las *ciudades cultural-religiosas*. El símbolo quita tensiones, crea relaciones y es expresión de un imaginario interpretado que continuamente crea y recrea símbolos porque la imaginación puede ser más fuerte que lo que se presenta, aún la situación - límite. A su vez, al plasmarse sensiblemente, ofrece la posibilidad del diálogo con el otro y sobre el Otro.

El desafío para la *ciudad cultural cristiano-católica* es inmenso. Tal parece que un paso importante en su propósito de llevar a cabo una evangelización inculturada es *recuperar el símbolo*, la vida que palpita en él, como modo de revitalizar la cultura y la sociedad, la religión y la vida de fe. “Sin un enérgico *giro simbólico* no hay futuro ni para la cultura ni para las religiones occidentales”.<sup>12</sup> Y en esto me refiero no tanto a los símbolos que la Iglesia católica emplea en su liturgia, que bien pueden ser revitalizados en las *iglesias de casa*, sino al símbolo que Aparecida considera inseparable: ser una Iglesia samaritana (DA 491.419.402.407.411) y de esta manera recuperar su identidad: ser una Iglesia de los pobres (DA 391-396). La primera afirmación – ser samaritana – es pragmática, *práxica*; la segunda – ser de los pobres – es la reflexión teológica de dicha praxis. Esto es sin duda “el núcleo del obrar de la Iglesia, de su pastoral y de nuestras actitudes cristianas” (DA 393).

---

<sup>12</sup> J.M. MARDONES, *La vida del símbolo*, Sal Terrae, Santander, 2001, 53.



# **APORTES DEMOGRÁFICOS PARA RECREAR EL PAISAJE RELIGIOSO EN MÉXICO**

*Renée de la Torre  
Cristina Gutiérrez Zúñiga*

## *México y la diversidad religiosa*

AUN CUANDO MÉXICO ha sido un país mayoritariamente católico, hoy es pertinente atender una nueva realidad presente tanto en el territorio nacional como en la cultura de los mexicanos: la diversidad religiosa. México, durante las últimas décadas, ha experimentado un descenso constante en el porcentaje de población católica; a la par de un crecimiento exponencial de religiones no católicas – más particularmente de religiones cristianas: protestantes, evangélicas y pentecostales. También experimenta el aumento proporcional de quienes se manifiestan sin religión.

Berryman<sup>1</sup> se refirió a la diversidad religiosa como una de las transformaciones más impactantes que está viviendo Latinoamérica a partir de las últimas décadas del siglo XX, que se refiere al cambio de una sociedad católica hacia una sociedad plural religiosa. Si bien

---

<sup>1</sup> Phillip BERRYMAN, "Is Latin America turning pluralist? Recent Writings on Religion", in: *Latin American Research Review* (Austin: University of Texas Austin, Austin), 30, 3 (1995), pp. 107-122.

México ha sido más renuente y lento a este fenómeno —el catolicismo es mayoría y las denominaciones no católicas ocupan un lugar minoritario a nivel nacional— es en sí mismo un tema significativo debido al papel que históricamente ha tenido el catolicismo en la articulación del territorio y la conformación de la unidad nacional. Sin embargo, su verdadera relevancia e impacto sólo puede apreciarse si consideramos que el incremento en la diversidad religiosa no se da de manera homogénea en el territorio nacional, sino que —como mostraremos a continuación— alcanza tasas de cambio mayores en los niveles regional, estatal, municipal y local. Por ejemplo, en el estado de Chiapas, la población no católica ha llegado a conquistar a más de un tercio de su población total, y en ese territorio encontramos decenas de municipios donde el catolicismo ha dejado de ser una religión mayoritaria. De hecho, a nivel nacional, ya podemos hablar de más de 70 municipios donde el catolicismo ocupa un lugar de minoría religiosa —la mayoría de ellos concentrados en el sureste de México, predominantemente en los estados de Chiapas y Oaxaca.

El análisis que presentamos aquí busca hacer comprensibles las nuevas tendencias del cambio religioso en México, para lo cual nos apoyamos en el análisis estadístico de los datos de los Censos Nacionales del Instituto Nacional de Estadísticas y Geografía (INEGI) desde 1950 al 2010 y, posteriormente, en la utilización de sistemas de información geo-referenciados, con los cuales generamos mapas que nos permiten trazar espacialmente la distribución de la diversidad religiosa y visualizar las dinámicas que explican el cambio religioso en México.<sup>2</sup>

El análisis geo-estadístico sobre la diversidad religiosa en México es posible debido a que México es uno de los pocos países latinoame-

---

<sup>2</sup> Aunque actualiza los datos del 2010, este artículo retoma las tendencias analíticas conclusivas del proyecto: “Perfiles y tendencias del cambio religioso en México (1950-2000)”, financiado por CONACYT, en el cual participaron catorce prestigiosos investigadores pertenecientes a diez instituciones de investigación mexicanas (CIESAS, COLIAL, COLEF, COLMICH, UQROO, UAA, UDEG, UNAM, UAM-I y FLACSO). El proyecto se publicó en De la Torre y Odgers 2004 y los principales resultados fueron publicados en Renée DE LA TORRE - Cristina GUTIÉRREZ ZÚÑIGA (coord.) *Atlas de la Diversidad religiosa en México 1950-2000*, México 2007.

ricanos que incluye la variable de religión en sus censos desde 1920; empero dicha información censal, era muy general hasta antes del 2000 y, además, había sido sub-utilizada por los analistas. Por otro lado, conocíamos varios productos de investigación monográfica, de corte etnográfico, que daban cuenta de la presencia y desenvolvimiento de diversos grupos religiosos presentes en distintos poblados y regiones donde se experimentaba el cambio religioso, pero sus aportes eran parciales y particulares, razón por la cual el conocimiento sobre el fenómeno de la diversidad religiosa se mantenía fragmentario y provisional. Por ello, fue necesario conjuntar un equipo humano multidisciplinario para analizar los datos del 2000 y juntos construir una visión nacional del cambio religioso.<sup>3</sup>

Los resultados de los estudios previos sobre el pluralismo religioso en México planteaban que este fenómeno no se deriva de una sola causalidad, y que por lo tanto requería de más de una explicación. Sin embargo, apuntaban a destacar tres elementos condicionantes: 1) las características particulares de cada religión; 2) el contexto histórico regional en que se desenvuelve; 3) el tipo de población creyente que lo practica, se lo apropia y lo transforma. Los estudios recientes sobre las religiones cristianas no católicas en México — evangélicas, pentecostales, protestantes, adventistas, mormones, testigos, La Luz del Mundo, y otras más —, sugieren que éstas son muy dúctiles, y que han sido remodeladas por las condiciones particulares en que se desenvuelven y apropiadas por los usos populares de sus creyentes. Tras revisar los resultados de estudios de corte sociológico y antropológico, encontramos que los factores que más acompañan al cambio religioso son en primer lugar económicos:

---

<sup>3</sup> El equipo de investigación estuvo liderado por Renée de la Torre y Olga Odgers. En él participaron antropólogos y sociólogos especialistas en la religión, como: Rodolfo Casillas, Alberto Hernández, Cristina Gutiérrez Zúñiga, Elizabeth Juárez Cerdi, Carlos Garma, Carolina Rivera, Cintia E. Castro, Antonio Higuera, Felipe Vázquez, Liz Hamui, y Genaro Zalpa. También colaboraron los siguientes estudiantes: Mónica Aguilar, Yoimy Castañeda, Ana Rosa Aceves, Ramiro Jaimes, Hugo Merino y Andel Vidrio. Además, se contó con el apoyo de dos excelente demógrafos: Diana Esther Ávila y Eric Janssen. El trabajo cartográfico estuvo a cargo de Carlos González de Luna.

pobreza y marginalidad,<sup>4</sup> étnicos: lengua indígena;<sup>5</sup> urbanización<sup>6</sup> y la migración.<sup>7</sup> A partir de estos aportes, se formularon las principales hipótesis explicativas sobre los factores que inciden en el cambio religioso.

Las preguntas que continúan orientando el análisis fueron: ¿Dónde el catolicismo sigue manteniendo una presencia hegemónica y en dónde la ha perdido? ¿Cuáles son las iglesias no católicas que tienen mayor presencia en nuestro país? ¿Cómo son estas religiones? ¿Qué estrategias de expansión han implementado? ¿Qué velocidad de crecimiento tienen? ¿Cuáles son las rutas de su expansión? ¿En dónde se ubican y se concentran? ¿Son las religiones capaces de generar diferencias regionales? ¿De qué manera están reconfigurando territorios culturales, e impulsando nuevas dinámicas regionales? Veamos algunas respuestas obtenidas.

---

<sup>4</sup> Jean-Paul WILLAIME, "La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes" en: GILBERTO GIMÉNEZ (coord.) *Identidades religiosas y sociales en México*, IFAL/IIS-UNAM, México 1994, pp. 47-66. Jean Pierre BASTIAN, "Los efectos sociales y políticos de la desregulación religiosa en México" en: *Eslabones. Revista Semestral de Estudios Regionales*, México: UAM Iztapalapa, núm. 14 (jul. - dic. 1997), pp. 16-27.

<sup>5</sup> Virginia GARRET, *Patterns of Protestant Growth in Mexico* (ponencia presentada en SLAS), Cambridge en 1999. Carlos GARMA NAVARRO, "Las posiciones de liderazgo para las mujeres en las Iglesias pentecostales y en otras minorías religiosas de México" en: *Religiones y Sociedad*, México: Secretaría de Gobernación, 1999, núm. 3, pp. 31-48. Eusebio FLORES VERA, *Protestantismo, catolicismo y vida rural entre los totonacos de la costa*, Tesis de Maestría en Antropología Social, Xalapa: CIESAS, 2000.

<sup>6</sup> Renée DE LA TORRE, *Los hijos de La luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, (Primera edición), Guadalajara: U. de G/ITESO/CIESAS, 1995. Kurt BOWEN, *Evangelism & Apostasy. The evolution and impact of evangelicals in modern Mexico*, Montreal & Kingston/London/Bufalo: Mc Gill-Queen's University Press, 1996. Aída HERNÁNDEZ CASTILLO, *Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas*, en: *Nueva Antropología* (El Colegio de México/ UAM-Unidad Ixtapalapa/Grupo G. V/Editores S.A. de C.V.), vol. XIII, núm. 45 (1994) 83-105.

<sup>7</sup> Aída HERNÁNDEZ CASTILLO, "Los protestantismos indígenas de frente al siglo XXI: religión e identidad entre los mayas de Chiapas" en: *Religiones y sociedad*, México: Secretaría de Gobernación, 2000, núm. 8, pp. 57-74. Olga ODGERS, "La práctica religiosa entre los mexicanos residentes en el condado de San Diego" en: M. ANGUIANO Y M. HERNÁNDEZ MADRID, *Migración internacional e identidades cambiantes*, México: El Colegio de Michoacán, 2002, pp. 205-228.

### *El declive del monopolio católico*

En el campo religioso mexicano el catolicismo sigue siendo una fuerza mayoritaria. Desde 1950 se muestra el descenso de la población católica, causado por el incremento de la población protestante o evangélica, y de quienes se declaran sin religión. La población católica en 1950 alcanzaba 98.21%; en el 2000 descendió a 87%; una década después –2012– descendió cinco puntos porcentuales alcanzando la cifra de 82.6%; mientras que la población disidente que se convirtió a otras denominaciones sólo reportaba, en 1950, 1.79% y para el 2010 alcanzaba 17%.

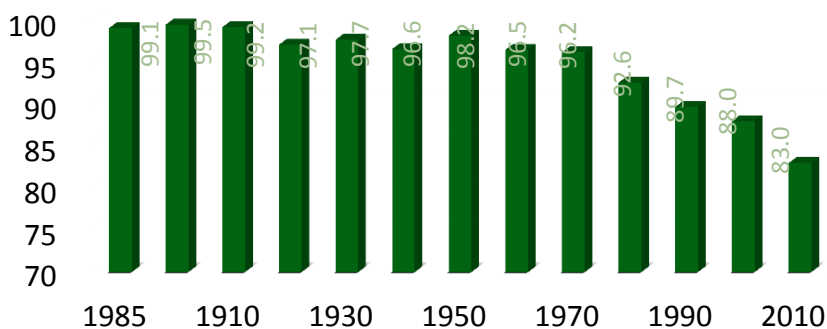


TABLA: PORCENTAJE DE POBLACIÓN CATÓLICA (1895-2010)

No obstante, como se aprecia en el mapa de la diversidad religiosa por estados de la república líneas abajo, este crecimiento tiene desproporciones internas a nivel de los estados, donde Guanajuato tiene 97 puntos porcentuales de católicos; mientras que en Chiapas ha descendido hasta 68%. El primero, siendo un estado que conforma parte de la región del Bajío, donde históricamente se ha mantenido un fuerte sentimiento de catolicismo integrista, se mantiene como prototipo del modelo monopolístico católico, mientras que Chiapas, siendo frontera con Centro América, presenta los más altos índices de diversificación religiosa. También se observa una marcada tendencia regional, en la que los estados del sur son más proclives a la disminución de población católica –aunque su lugar no es ocupada por otra iglesia, sino por varias denominaciones, e



incluso por la ausencia de religión—, seguida por los estados fronterizos del Norte y el Golfo de México, mientras que las regiones centro y centro occidente se han convertido en el *núcleo duro* del catolicismo, presentando índices muy bajos de cambio religioso.

Como hemos podido apreciar en la secuencia de mapas que ilustran la transformación del paisaje religioso por cortes de décadas, a partir de la década de los 80, el declive de católicos ha cobrado mayor velocidad sobre todo en los estados del Sur de México, en las zonas fronterizas, en las regiones con mayores índices de marginalidad, y en las periferias de las grandes ciudades. El catolicismo va perdiendo adeptos, ya sea porque decidieron dejar de estar afiliados a una religión o porque han decidido formar parte de otras opciones religiosas que, en su mayoría, conforman el universo de ofertas cristianas de tipo evangélico, pentecostal, bíblicas no evangélicas —comúnmente conocidas como paraprotestantes o paracristianas— o protestantes históricas.<sup>8</sup>

### *Nuevos protagonistas religiosos*

Las disidencias católicas conforman un grupo diverso, variado y dinámico, que está compuesto por una diversidad de minorías religiosas —más de dos millares—, pero que son internamente muy dispares entre sí, donde encontramos tanto religiones fuertemente consolidadas —como son los Testigos de Jehová, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos Días o La Luz del Mundo—, como pequeñas sectas o iglesias domésticas que ponen en operación la pulverización de ofertas religiosas —existen denominaciones autónomas de tipo evangélico pentecostal que sólo tienen un lugar de reunión y que no rebasan veinte miembros. Por esta razón procede-

---

<sup>8</sup> Dentro de la categoría de protestantes históricas se agrupan aquellas iglesias heredadas de la Reforma del siglo XVI, que fueron encabezadas principalmente por Calvino y Lutero y que ven en la Biblia la autoridad suprema. Las iglesias protestantes arribaron a México a finales del siglo XIX. Como categoría del Censo del 2000, en este grupo se encuentran: Bautista, Presbiteriana, Luterana, Nazarena, Metodista, Menonita y otras (Renée DE LA TORRE y Cristina GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, "Reflexión metodológica sobre las categorías censales", en: *México a quince años de las reformas constitucionales en materia religiosa*, México: Secretaría de Gobernación, 2007, pp. 377-396).

remos solamente a presentar los principales rasgos de los protagonistas del campo religioso mexicano a partir de las categorías que ofrece la fuente del XII Censo General de Población y Vivienda realizado en el año 2010.<sup>9</sup>

Entre las religiones ya consolidadas podemos mencionar a las iglesias que conforman la categoría censal de “bíblicas diferentes de las evangélicas” – también conocidas como paraprotestantes, porque se refieren a las iglesias que tienen otro libro sagrado además de la Biblia –, éstas son: Testigos de Jehová,<sup>10</sup> Adventistas del Séptimo Día<sup>11</sup> e Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.<sup>12</sup> Estas tres denominaciones comparten un origen común. Proviene de la ola adventista de principios del siglo XIX que tuvo su inicio en los Estados Unidos de Norteamérica. Sin embargo, como han mostrado los análisis, cada una se ha desarrollado de manera muy diferente en el territorio mexicano: los Testigos de Jehová, además de

---

<sup>9</sup> Como parte integral de este proyecto se emprendió un análisis crítico de las posibilidades y límites de la fuente censal, que puede ser consultado en el primer capítulo del propio Atlas, como en DE LA TORRE, “Reflexión metodológica”, pp. 377-396.

<sup>10</sup> Testigos de Jehová es una derivación de la Iglesia Adventista y fue fundada en 1870 por Charles Taze Russell, en Pensilvania. Esta iglesia se funda con el anuncio del próximo fin del mundo. En 1884 se fundó la asociación Watch Tower Bible and Tract, sede internacional desde la cual se organiza. Arribó a México en 1929. Ha tenido un amplio proselitismo en este país, gracias a su estrategia de visitas casa por casa y por la difusión de su órgano impreso *Atalaya*, con lo cual logró que México represente el segundo lugar en cantidad de membresía, sólo debajo de Estados Unidos.

<sup>11</sup> La Iglesia Adventista del Séptimo Día se originó en Michigan (Estados Unidos) en 1863, a raíz del anuncio de la segunda venida de Cristo. Fue fundada por Ellen G. Harmon White y James White quienes propagaron entre sus seguidores la creencia de que el juicio final ya empezó y el anuncio próximo de la venida de Cristo. Esta iglesia inició su misión en México en 1894 donde, además de sus servicios religiosos, mantiene centros educativos y de salud en distintos puntos del país.

<sup>12</sup> La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días es considerada como parte del Gran Despertar estadounidense de los primeros años del siglo XIX. Se le conoce también como mormona porque siguen las enseñanzas del Libro del Mormón, escrito por su fundador Joseph Smith en 1830. Los primeros misioneros llegaron a México en 1876 y se han establecido sobre todo en las grandes urbes del país, donde se concentra una cuarta parte de la membresía de esta iglesia.

ser la asociación religiosa que presenta mayor porcentaje de adeptos y de que México es el país de Latinoamérica donde mayor difusión han logrado, la población de Testigos es la única que está presente en la mayoría de los municipios del país (90%), mostrando difusión de alcance nacional y entre grupos socioeconómicos muy variados, pues presenta perfiles poblacionales heterogéneos. Por su parte, la Iglesia Adventista concentra su población en la región del sureste: Chiapas Veracruz, Tabasco, Chetumal y Quintana Roo y por ello es la única de las minorías religiosas que muestra una propensión a crear regiones, mediante la concentración de creyentes en un territorio unido, que le permite tener la capacidad de constituirse en una religión hegemónica en un territorio específico. Sus adeptos comparten los siguientes rasgos: la marginalidad, la etnicidad y la ruralidad. Por su parte, y en contraste con la anterior, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días – comúnmente se conoce a sus fieles como mormones – concentra a sus adeptos en las ciudades – medias y grandes –, con preferencia en la frontera con Estados Unidos y su feligresía goza de mejor posición económica y de mejores niveles educativos que el resto de las minorías cristianas.

RELI- GIÓN	Grupo Religiosos	2000		2010	
		Total	Por- centa- je	Total	Por- centa- je
Católica		83,305,454	88%	92,924,489	82.65 %
Protes- tantes y evangé- licas	<i>Protestantes históricas</i>	599,875	0.71%	820,744	0.73%
	<i>Pentecostales y neo- pentecostales</i>	1,373,383	1.62%	1,782,021	1.58%
	<i>La Luz del Mundo</i>	69,254	0.08%	188,326	0.17%
	<i>Otras evan- gélicas</i>	2,365,647	2.79%	5,595,116	4.98%
	<b>Total</b>	<b>4,408,159</b>	<b>5.20%</b>	<b>8,386,207</b>	<b>7.46%</b>
<b>bíblica</b>	<i>Adventistas</i>	488,945	0.58%	661,878	0.59%

<b>diferente de evangélica</b>	<i>Del Séptimo Día</i>				
	<i>Iglesia de los Santos de los Últimos Días (Mormonismo)</i>	205,229	0.24%	314,932	0.28%
	<i>Testigos de Jehovah</i>	1,057,736	1.25%	1,561,086	1.39%
	<b>Total</b>	<b>1,751,910</b>	<b>2.07%</b>	<b>2,537,896</b>	<b>2.26%</b>
<b>Religiones Orientales</b>		<b>5,346</b>	<b>0.00%</b>	<b>18,160</b>	<b>0.02%</b>
<b>Judía</b>		<b>45,260</b>	<b>0.05%</b>	<b>67,476</b>	<b>0.06%</b>
<b>Islam</b>		<b>1,421</b>	<b>0.00%</b>	<b>3,760</b>	<b>0.00%</b>
<b>Religiones nativas</b>		<b>1,487</b>	<b>0.00%</b>	<b>27,830</b>	<b>0.02%</b>
<b>Espiritualismo</b>		<b>60,657</b>	<b>0.06%</b>	<b>43,902</b>	<b>0.04%</b>
<b>Otras religiones</b>		<b>197,628</b>	<b>0.31%</b>	<b>105,415</b>	<b>0.09%</b>
<b>Sin religión</b>		<b>2,982,929</b>	<b>3.52%</b>	<b>5,262,546</b>	<b>4.68%</b>
<b>No especificada</b>		<b>732,630</b>	<b>0.86%</b>	<b>3,052,509</b>	<b>2.72%</b>
<b>Población Total</b>		<b>93,753,396</b>	<b>100%</b>	<b>112,430,190</b>	<b>100%</b>

Distintos sociólogos y antropólogos de la religión han afirmado que el principal protagonista del cambio religioso es el grupo de iglesias cristianas de tipo evangélica o pentecostal.<sup>13</sup> Esto es un hecho que se confirma con los datos del censo. Las cifras confirman que la suma de estos dos grupos representa la mayor presencia de las minorías religiosas – poco más de cuatro millones y medio. Como lo señala Garma, tan sólo las denominaciones pentecostales en conjunto, alcanzan el mayor número de creyentes, después de la Iglesia católi-

<sup>13</sup> El pentecostalismo se refiere a las iglesias protestantes que experimentan los dones del Espíritu Santo, que se manifiestan en los poderes de sanación y de hablar en lenguas. Su nombre se refiere al día de Pentecostés en el que los Hechos de los Apóstoles, en la Biblia, describe cómo los discípulos de Jesús recibieron este don. Esta corriente inició a finales del siglo XIX en Estados Unidos, y, vía el regreso de los migrantes, llega a México en los años 20 del siglo pasado. Entre las principales denominaciones destacan la Primera Iglesia Pentecostal Mexicana: La Iglesia Apostólica en Cristo Jesús, y la denominación estadounidense: las Asambleas de Dios.

ca. El pentecostalismo es una corriente cristiana que está compuesta por diversas denominaciones, algunas ampliamente institucionalizadas, y otras que funcionan bajo una dinámica sectaria, basada en rupturas y refundaciones, alianzas y divisiones que las convierten en un objeto difícil de aprehender. Pero, además, es difícil tener una idea de su presencia nacional, debido a que no sólo son denominaciones, sino que es más que nada un movimiento religioso que *transversaliza* a otras religiones, como son la católica –en donde encontramos los movimientos de renovación carismática– y las iglesias protestantes –principalmente las bíblicas, bautistas y las versiones *renovadas* de la iglesia presbiteriana. Incluso, algunas de sus tendencias más recientes anuncian explícitamente su voluntad interdenominacional, donde comparten eventos, y también existe una circularidad de pastores. El pentecostalismo, por tanto, no es en sí misma una congregación o denominación religiosa, menos aún una religión, sino que sobre todo es una modalidad religiosa que, en algunos casos obliga a la conversión de una religión a otra, pero que no siempre exige el cambio de pertenencia formal a una iglesia o credo, permitiendo también la cohabitación y la multiplicidad religiosa. Dicha transversalización constituye un reto metodológico para los sociólogos de la religión, pues los datos censales, que dependen de una única pregunta “¿qué religión tiene usted?”, no puede apreciar este dinamismo. Para tener acceso al estudio de las transformaciones actuales de la religión, tendríamos que, por un lado, rediseñar las variables confinadas a la adscripción religiosa a instituciones eclesiales; y por otro lado, ampliar los métodos de observación y medición que sean capaces de dar cuenta de los nuevos marcos de “identificación religiosa” que sobrepasan las demarcaciones denominacionales.<sup>14</sup>

Aun permaneciendo dentro de las lógicas del análisis de las adscripciones religiosas, se hace necesario depurar las categorías residuales, como son “otras evangélicas” que ocupa la mayor magnitud poblacional –más de dos millones– y *pentecostales* –poco más de un millón– ya que existen presencias con amplias trayectorias his-

---

<sup>14</sup> Roland CAMPICHE, “De la pertenencia a la identificación religiosa. El paradigma de la individualización de la religión hoy en día”, en: *Religiones Latinoamericanas*, núm. 1, (ene. - jun. 1991), pp. 73-85, México.

tóricas en el territorio mexicano así como denominaciones que cuentan con estructuras institucionales consolidadas y que, dada la vaguedad de las categorías, se mantienen invisibles y sin posibilidad de ser analizadas, como son las Asambleas de Dios, que representan la principal congregación pentecostal norteamericana –de gran importancia en Brasil–; la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús –que es la iglesia mexicana pentecostal más antigua en México–; la Interdenominacional –la más extendida de las pentecostales–, e incluso algunas como: los Centros de Fe, Esperanza y Amor, –entre otras, que tienen una historia y un impacto considerable en la región. Quizá nos llevaríamos la sorpresa de que La Luz del Mundo no sería la única relevante de las pentecostales. Lo mismo para el caso de *otras evangélicas*, donde se pierden diversas organizaciones de perfil institucional definido y que sabemos tienen clara importancia en este sub-campo, como lo es la red evangélica Confraternice.<sup>15</sup> Con base en la lista de denominaciones enlistadas en este grupo –que se puede apreciar en la revisión del catálogo–, se hace evidente que se trata de una categoría muy amplia y de difícil clasificación, pues vemos entremezcladas iglesias de distintas orientaciones dentro del amplio campo evangélico y pentecostal. Las cifras rebasan esta clasificación residual, que se convierte en el sub-grupo censal no católico más importante, con 2 365 647 adscritos, y que –como se revisó en el apartado correspondiente– muestra rasgos de un comportamiento estadístico específico, tanto en lo que se refiere a su distribución territorial como socioeconómica.

Con respecto a las iglesias protestantes históricas, hemos visto que contrariamente a lo que algunos analistas han señalado, estas iglesias sí muestran dinamismo y crecimiento. Por ejemplo en Chiapas

---

<sup>15</sup> *Otras evangélicas* se refiere a las denominaciones independientes de las históricas, que basan su doctrina en la lectura de la Biblia, y que no se conciben como pentecostales. En este grupo resaltan las siguientes: Alianza Cristina y Misionera, Apostólica no pentecostal, asociaciones evangélicas, Bíblicas, Confraternidades, Iglesia de Cristo, Iglesia de Gracias, Paz y Misericordia, Iglesia Evangélica Salem, Iglesia Mexicana, y Nueva Jerusalén. (DE LA TORRE, “Reflexión metodológica”, pp. 377-396).

Mónica Aguilar<sup>16</sup> constata el proceso que viven los presbiterianos renovados, y en Guadalajara este fenómeno lo experimentan las iglesias bautistas. Si bien es cierto que no todas las minorías cristianas se dirigen a los pobres y grupos marginales; también lo es que no son las protestantes históricas las que se corresponden con las clases medias-urbanas. También las encontramos en poblaciones indígenas y en condiciones muy marginales. Por tanto, se trata de un protestantismo histórico, que no está referido al protestantismo liberal *frío*, sino de su versión emotiva *caliente* es decir, pentecostalizado.

La Luz del Mundo, es la iglesia evangélica mexicana más importante, tanto por su antigüedad, como por su actual capacidad de expansión internacional. Sin embargo, no aparece como la más fuerte en el territorio nacional.<sup>17</sup> Su mayor presencia se encuentra circunscrita a la ciudad de Guadalajara –donde tiene su sede internacional– y al estado de Veracruz.

En contraste con Brasil, donde el fenómeno de cambio está fuertemente protagonizado por las mega iglesias nacionales que crecen bajo el modelo de empresas poderosas que han sabido instrumentar su proselitismo a través de los medios de comunicación masivos – como es el caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios –, en México, la restricción legal a que las asociaciones religiosas tengan acceso a la propiedad de medios de comunicación, no favorece al crecimiento de iglesias electrónicas. Estas iglesias recientemente han llegado a México y están comprando tiempo de transmisión en los

---

<sup>16</sup> Mónica AGUILAR, “Presbiterianos históricos y presbiterianos *renovados* en los Altos de Chiapas”, en: Renée DE LA TORRE y Cristina GUTIÉRREZ ZÚÑIGA (coord.) *Atlas de la Diversidad religiosa en México 1950-2000*, México 2007, pp. 287-297.

<sup>17</sup> La Luz del Mundo es una iglesia con raíces pentecostales que fue fundada en México por el Maestro Aarón Joaquín González en 1926. Es una iglesia marcadamente nacionalista, que tiene su sede en la comunidad Hermosa Provincia, ubicada al oriente de la ciudad de Guadalajara, donde han construido un templo de enormes dimensiones, lo que lo coloca como el más grande de América latina. Actualmente, bajo la dirección de Samuel Joaquín Flores (hijo del fundador), esta iglesia ha logrado conquistar misiones en más de veintidós países del mundo. (Renée DE LA TORRE, Testigos de Jehová en DE LA TORRE, *Atlas*, pp. 73-78).

canales de paga de la televisión por cable, por lo que en un futuro habrá que estar atentos a su desarrollo.

La categoría de *sin religión* funciona también como una sombrilla que abriga a múltiples identidades que rebasan la no afiliación religiosa. Se puede inferir que esta categoría, tras ser analizada en sus contextos locales y con sus perfiles poblacionales, no se refiere ni única ni mayoritariamente a los ateos, sino que en ella se hace presente una importante realidad religiosa mexicana. Nos referimos a las poblaciones indígenas que practican “la costumbre”, así como a aquellas poblaciones que nunca han sido cabalmente evangelizadas por el catolicismo, o bien a aquellos individuos –comúnmente conocidos bajo el nombre de creyentes New Age– que han decidido creer y realizar prácticas religiosas al margen de las instituciones. Dado que “sin religión” también aparece de manera contundente en los municipios donde el catolicismo es minoritario, debemos cuestionarnos si en ella no se arropan también los cambios a otras denominaciones, los conflictos interreligiosos, así como los apóstatas de la segunda o tercera generación que abandonaron la fe adoptada por sus progenitores.<sup>18</sup>

Por último, aunque México es un país predominantemente cristiano, encontramos la presencia de otras religiones de origen oriental: budistas (5,346), islámicos (1,317), y judía (45,260) que, como podemos ver en las cifras totales de membresía, están a la zaga de las minorías disidentes, debido a que tienen mayor presencia entre los sectores pudientes urbanos y escasa entre los sectores populares. Por lo general, como lo muestran Juárez y Ávila, los creyentes de estos credos son jóvenes, solteros, con buenos ingresos y altos niveles educativos. Otras minorías dentro de las minorías, de difícil clasificación por sus componentes cristianos o no, son los nativistas (1,487) –concentradas entre las poblaciones coras, tarahumaras y huicholas–, espiritualistas (60,657) y *otras cristianas* (2,213).

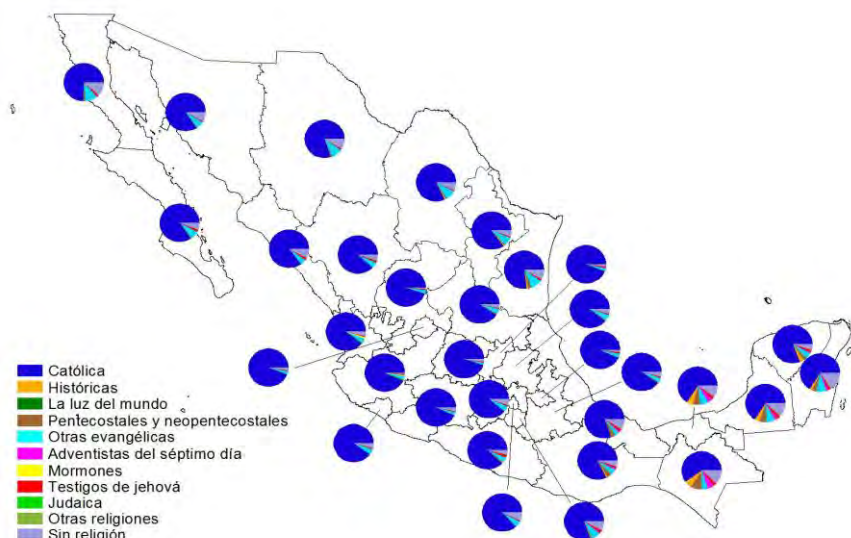
---

<sup>18</sup> Kurt BOWEN, *Evangelism & Apostasy. The evolution and impact of evangelicals in modern Mexico*, Montreal & Kingston/London/Buffalo: Mc Gill-Queen's University Press, 1996.



## Nuevos paisajes de la diversidad religiosa en México

### MAPA DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA POR ESTADOS DE LA REPÚBLICA MEXICANA 2010



FUENTE: Diseño de Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga. Producción de Carlos González de Luna. Datos del INEGI 2010.

Como podemos apreciar en el mapa anterior, algunas minorías cristianas sobrepasan los niveles locales y logran nuevas configuraciones regionales. Unas están transformando las identidades de los persistentes grupos étnicos que mantienen las raíces autóctonas de nuestro pasado y presente indígena. Detengámonos en los datos particulares de los indígenas. 5'249,343 respondieron que son católicos; mientras que 975,975 hablantes de lengua indígena se identifican como cristianos no católicos –sumados protestantes, pentecostales, evangélicos y cristianos– 113,979 como Adventistas; 6,845 mormones; 87,212 como Testigos de Jehová; 2,336 como judíos, y sin religión obtuvo 3'366,483 respuestas.<sup>19</sup> Otras reconfiguran los már-

<sup>19</sup> INEGI, *Panorama de las religiones en México 2010*, SEGOB/INEGI, México 2011.

genes en las fronteras y periferias donde se viven los más agudos desequilibrios en la dotación de bienes y servicios para el bienestar — en el mapa se puede observar cómo la disidencia al catolicismo se concentra en las fronteras. Otras más se reconfiguran en la movilidad, en el ir y venir de un lugar a otro, aunque la movilidad genera impactos múltiples. Por un lado, se ha mostrado cómo la migración a Estados Unidos no sólo genera cambio de adscripción religiosa — el pentecostalismo en México fue traído por los migrantes a la frontera —, sino que también, y de manera marcada entre las regiones de tradición migratoria, refuerza la identidad mexicana basada en las tradiciones católicas.

Las grandes ciudades de nuestro país son también escenarios de la más amplia diversidad religiosa, mas no en las proporciones que transformen su fisonomía — como sucede en la ciudad de Sao Paulo o Santiago de Chile —; sin embargo, la urbanización ha provocado tanto el abandono del campo, así como la generación acelerada de concentraciones urbanas, donde también se asientan y concentran distintas ofertas religiosas no católicas. Tanto un campesino como un ciudadano pueden compartir los efectos múltiples de la urbanización e incluso de la migración. Por ello, en ambos polos se registran más probabilidades de cambio religioso.

Aunque la diversidad religiosa, o mejor dicho la probabilidad de pertenecer a otra denominación cristiana, está fuertemente asociada con niveles altos de marginalidad, no solamente está dirigida a aquellos que carecen de lo necesario, sino que también proveen de medios para su obtención, generando ascenso social. De hecho es entre los sectores de las clases más pudientes y de mayor educación donde se están desarrollando los cambios hacia ofertas religiosas de tipo oriental.

La diversidad religiosa en algunos casos ha generado reacciones de intolerancia, provocando expulsiones y migraciones; pero es mediante éstas que se ponen en marcha proyectos de colonización de nuevos territorios. Asimismo, en el contexto urbano, las minorías religiosas se han convertido en actores de la construcción de nuevos enclaves donde nada había, cuya identidad ya no responde a criterios de clase social, lugar de origen o pertenencia étnica, sino a su preferencia religiosa. Los indígenas no sólo pierden su identidad

anclada en las prácticas del catolicismo popular, sino que reconquistan y transforman a las ofertas evangélicas con nuevas modalidades étnicas, dando lugar a un pentecostalismo o evangelismo popular.

Es un hecho que las minorías religiosas cristiana en México tienen un marcado rostro femenino —por ejemplo, mientras 53.2% de los cristianos son mujeres, tan solo 46.8% son hombres, véase INEGI 2011—, y esto se debe a que son las mujeres el medio para hacer llegar el mensaje al conjunto familiar. Sabemos, de acuerdo con los resultados de entrevistas a los encargados de los templos cristianos en la ciudad de Guadalajara,<sup>20</sup> que un factor importante en el activismo de las denominaciones y que resulta medular en el cambio religioso, no sólo ha sido la oferta de salud espiritual, sino también la provisión y acceso a atención médica, atención jurídica frente al maltrato de mujeres; atención a educación, servicios comunitarios y adicciones. La enfermedad y las adicciones —sobre todo el alcoholismo de los jefes de hogar— percibidas como incurables, han sido uno de los temas más recurrentes en los relatos de conversión; en ellos se manifiesta que la decisión para cambiar de una religión a otra se debe a haber encontrado la cura a sus males. Éste es sin duda uno de los principales factores del cambio religioso, que, aunque no es detectable con las variables del censo, sí se puede apreciar como constante en las descripciones de los servicios que ofrecen las distintas congregaciones más representativas de México.

Si bien estamos conscientes de que ninguno de los factores de cambio religioso es suficiente para explicar por sí mismo este fenómeno, no por ello dejamos de reconocer que cada uno tiene una incidencia significativa, y relativamente aislable; pero que los factores mencionados representan en conjunto un complejo sistema de interacciones o sinergias de un modelo contradictorio de progreso y modernidad. El cambio religioso, no se puede sólo explicar a partir de las distintas estrategias *agresivas* de proselitismo y expansión misionera

---

<sup>20</sup> Cristina GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Renée DE LA TORRE y Cintia CASTRO, *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara*. México: El Colegio de Jalisco/CIESAS, 2011, p. 154.

de los grupos religiosos no católicos, ya que su impacto poblacional no se da al margen de las condiciones históricas y regionales del territorio nacional. Tampoco procede de la *ignorancia*, pues muchos de quienes no tienen instrucción se mantienen en el catolicismo, y muchos de quienes sí la tienen, optan también por salidas y nuevas búsquedas de afiliación. Por eso es mejor abrirnos a la comprensión de que el cambio religioso sí está construyendo nuevas articulaciones territoriales, pero que éstas adquieren perfiles y tendencias poblacionales acordes con las problemáticas particulares de los contextos y las culturas regionales. El cambio religioso es una realidad presente en México, y consideramos que será una tendencia a la diversidad religiosa en las futuras décadas. Esto trae consigo un nuevo reto, no sólo para la mayoría de los católicos —por el hecho de ser mayoría—, sino para la sociedad en su conjunto: aprender a convivir y respetar en un ambiente de pluralidad religiosa.



LOS CAMBIOS ECLESIALES



## VATICAN II: A RETURN TO GALILEE

*Virgil Elizondo*

I WOULD LIKE TO BEGIN by thanking the organizers of this congress for their very kind invitation to reflect together on the creative memory of the second Vatican Council. It is an honor and a privilege.

I am a Mexican American diocesan priest who was ordained in the midst of the Council. I was in the seminary when Pope John XXIII announced the Council. I remember very well a professor of dogmatic theology who had just delivered a magnificent lecture on why Vatican I marked the end of the Councils. It had defined papal infallibility so that there would be no more need for Councils, no more need for the bishops coming together because now the Pope could speak infallibly without the need of the bishops. Two weeks later, the Pope announced the Council!

Since Pope John XXIII had already started to replace European missionary bishops with native bishops, this would be the first truly world council with native representation from all the regions of the world.



The 1960's were a time of great turmoil, change and instability. Europe had lived through two great world wars, seen the rise of socialism, secularism and atheism. The churches were empty and many were simply turning away from religion. Religion was very orthodox but with little to no effect in the lives of people.

Africa was beginning to experience independence and striving to form their individual identities. They wanted to be Christians, but not European Christians. They were forming their own identities through their culture, heritage, traditions and language. It was time for an African Christianity to emerge.

India and Asia were living in the midst of the great religions of the world. They had to form an Asian and Indian Christianity that could live in harmony among the great religions. Christianity in these lands was seen as the religion of the invaders, as a religion of conquest and domination. As in Africa, question of the inculturation of the gospel were fundamental. The gospel could not be imposed, it had to be offered and freely accepted and nourished through the cultural categories of the people.

Latin America faced the great scandal of being a Christian continent where massive poverty was the everyday life for the masses of the people. Misery, hunger, disease, homelessness, children of the streets, lack of education, hopelessness, and death long before its time were the ordinary conditions of the continent. Hence poverty was the primary issue of the Latin Americans.

The United States had just experienced the two world wars, also the Korean War and was living through the very unpopular Vietnam War. It was for the most part a Protestant country with growing numbers European Catholic immigrants who were just coming into their own and their churches were doing fine. The main issue for the Americans was the question of religious freedom.

But there was also the presence of the silent minorities that were just beginning to make noise, the African American, the Mexican Americans, the Native Americans, the Philipinos, the Chinese and the Japanese. These had been oppressed groups without a voice in the Catholic Church of the USA. There was no representation of these groups at the Council.

### *The Council*

These times were the beginnings of a real global mentality, an awareness of the real catholicity of the Church, a realization that the Church was not just European but truly made up of the nations of the world. It was in this context that Pope John xxiii announced and convoked his Council. It was to be primarily a Pastoral Council. We had enough dogmas and doctrines what we needed now was to speak sense to the world. The Church, he reminded us, was not a museum piece but a living body. It had gotten old and needed to be refreshed. He called for an “aggiornamento” –an updating of the church for the modern age.

From the very beginning he called for us to seek what unites us rather than on what divides us. The ultimate source of our unity is our common humanity.

In calling for the renewal of the church, Pope John XXIII called for a two-fold fidelity: fidelity to the original sources and fidelity to the issues of contemporary humanity.

In reflecting upon the Council and its contributions from the perspective of the Mexican Americans living in the USA, I would like to zero in on the three most important documents: *Sacrosanctum Concilium* on the Liturgy to be adorned with the music and art of the people, *Dei Verbum* on Bible, *Ad Gentes* on the Missionary Church with its emphasis on the legitimacy of the local church. In addition to this, there was the general emphasis of the Council on the Church of the poor which was taken up and developed by the Medellin Conference of 1968.

### *Our Local Church*

The Mexican Americans at the time of the Council were one of the poor and oppressed minorities of the USA. What distinguished us from the other minorities was the fact that we were Catholics and Spanish Speaking. Most of our people had been segregated and exploited both in society and in the Church. For various historical reasons, our clergy and religious had not accompanied us into the USA –we were like orphans in a foreign church with priests and nuns who did not understand us or appreciate our ways. We were

not allowed to speak Spanish in the schools while our religious-cultural devotions were ridiculed as primitive and superstitious. Our basic human dignity was constantly trampled upon in many ways.

We lived in the great borderlands between the USA and Mexico – too Mexican to be fully American and too American to be fully Mexican. We lived in the cultural margins of two great cultures and generally speaking, we were poor and rejected by both. Who really were we? Where was our true homeland? Questions of identity and belonging constantly plagued us. This was the beginning of the various movements such as civil rights of Martin Luther King, the United Farm Workers of Cesar Chávez, and the various movements in schools, politics, economics and society. The spirit of the movements infiltrated the Church where Mexican American priests and nuns organized to demand representation within the church.

Vatican II and the Medellin Conference gave us the theological tools to begin addressing issues of injustice within our church. Our *local church* had been born out of the great encounter between Iberian Catholicism and Nahua religions giving rise to the very rich Mexican Catholicism. Our expressions of faith were very different from those of the USA but not false or inferior.

The Pope had asked us for fidelity to the sources and to contemporary issues. We knew well our contemporary situation, our sufferings and our dream, but we did not know the sources of our faith. We had experienced them in our popular celebrations but had not really dug in to discover their full meaning in our lives today. So, we went back to the ultimate source: the gospel matrix.

To begin with, certain programmatic texts gave us a particular perspective into the mystery of Jesus the Christ. In the Epistle to the Philippians we are told that in becoming man, Christ emptied himself of his divinity and became a slave, becoming just one of the masses (Flp 2, 6). The Acts of the Apostles tells us that “he is the stone rejected by you, the builders, which has become the cornerstone” (Act 4, 11). In the Resurrection narratives in Matthew (26, 7.10) and Mark (16, 7) we are told to “go to Galilee and there you will see me.”

Jesus became not just the nothing of society, but the rejected. When God became man, he became a Jew – chosen by God but rejected by society. But he went even further by becoming a marginal Galilean, the rejected of a rejected people. And to top it off, he was born of an unwed mother. In becoming the very particular man of Galilee, he assumed in his body, the mind the pain of being rejected and of living in the margins of his society. But he cleanses himself of all the scars and comes out as the reject who rejects rejection in proclaiming the kingdom of God for everyone! All are welcome! This is especially brought out in the table fellowship of Jesus – he scandalizes everyone because he refuses to be scandalized by anyone. All are welcome: rich and poor, sinners and saints.

But welcoming everyone was not enough. Jesus realizes that he must go to the source of the segregating tradition. He must go to Jerusalem and the Temple to confront them with truth is the service of love. “My house shall be called a house of prayer for all peoples but you have made it a den of thieves” (Mk 11, 17). There is nothing worse than a religion that sacralizes segregation and hides the injustice of the oppressor.

Even when it cost Him the cross, he remains obedient to the Father to redeem the world by the power of unlimited love – no matter the cost. Jesus is crucified but he remains obedient to the Father and free to love until the end. All the horrible, cruel and bloody violence of the cross could not force Jesus to stop loving us. It’s this love of Jesus that has turned the cross from an ugly symbol of cruelty into a beautiful symbol of love.

But the story does not end there. “You killed him, but God raised him” (Act 2, 23). The resurrection of Jesus from the dead is the ultimate triumph of the power of ultimate love. Human beings could kill him, but they could not destroy him. His disciples, empowered by the Spirit, go out to make disciples of all nations. A new identity is now at play. The Jews will continue to be Jews, but now they are Christian-Jews, and the Gentiles continue to be Gentiles but they are now Christian-Gentiles. The Romans will be Romans, but they will be Christian-Romans. It is the power of love that allows us to affirm our identity while being open to the identity of others. This is

the beginning of the new universality – not one of uniformity but unity in diversity.

What does all this mean for us today? Rejection by society is election by God for a mission. We are to work so that others do not have to suffer what we have suffered. Segregation is wrong and we must work to end it at every level. This is the beginning of the reign of God. Our way of the cross is the various movements that are confronting society with the truth so that a better humanity might emerge. Our Resurrection is our spirit of *fiesta* whereby we rise above the pains and sufferings and celebrate because we exist!

It is in discovering the ultimate source of our faith in Jesus of Nazareth that we have found the freedom to be ourselves without shame, affirm ourselves without arrogance and to praise God with our own songs and music.

# APUNTES SOBRE LA RECEPCIÓN CREATIVA DEL CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II POR LA IGLESIA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

*Miguel Concha Malo*

## INTRODUCCIÓN

SE ME HA SUGERIDO, POR PARTE DE ALGUNOS de los convocantes a este evento, que al abordar el tema teológico, amplio y complejo de la recepción del Concilio Vaticano II, que para el P. Yves Marie Congar es uno de los indicios seguros de la autenticidad evangélica de los documentos del Magisterio, haga referencia a mi experiencia personal. No lo voy a hacer exactamente así, porque considero que mi biografía no tiene por qué interesarle a todo mundo. Simplemente confesaré, como seguramente lo harían muchos de los creyentes contemporáneos míos, que soy hijo legítimo del Concilio, teniendo también en cuenta lo que afirma el Padre Congar acerca de cómo se puede considerar y evaluar una recepción teológica. Es decir, como una simple aceptación dócil y puesta en práctica obediente de lo que en los documentos del Magisterio se inculca, o como un estímulo de los mismos para enriquecer en forma crítica la propia experiencia eclesial y de fe. Como un impulso a la creatividad iluminada por sus contenidos y orientaciones.

Tuve la gracia de haber decidido ingresar a la Orden de los Frailes Predicadores en vísperas del inicio de la primera sesión conciliar, cuando el Obispo de mi Diócesis había decidido atinadamente convocar de manera excepcional a un acto religioso masivo para dar a conocer su convocación y propósitos. Me seleccionó, entonces, como referente de las juventudes de mi Estado, porque intuía que la juventud tendría que ser uno de los principales interlocutores y destinatarios de esa gran asamblea. Para entonces yo no sabía qué era un Concilio, y menos un Concilio Ecuménico. Lo más que recuerdo es que tuve que comprar uno de los pocos libros que ya por aquellas fechas se publicaban sobre la trascendencia que significaba tal acontecimiento eclesial.

Ya en la Orden de Predicadores se me amplió el horizonte de comprensión de lo que implicaba tal hecho para los creyentes y los hombres y mujeres de buena voluntad, mediante la lectura continua en el refectorio de mi comunidad religiosa de los libros que el escritor y periodista eclesiástico español José Luis Martín Descalzo iba dando a conocer con gran éxito editorial durante las sesiones del Concilio, precisamente con el título de *Un periodista en el Concilio*, así como por medio de las crónicas que número tras número la revista española *Ecclesia* hacía conocer en su edición aérea. Más tarde nos adentramos también en sus planteamientos, discusiones, debates y actualizaciones teológicas, gracias también a la lectura y reflexión comunitaria de los pequeños volúmenes del Padre Yves Marie Congar, titulados *Diario del Concilio*.

Recuerdo que como estudiante de filosofía fui profundamente impactado por la restauración que de la doctrina de la tradición cristiana sobre la propiedad que llevó a cabo el Concilio, siempre subordinada en su planteamiento original al destino universal al uso de los bienes de la tierra por parte de todos los hombres, hoy enriquecida por la Conferencia de Aparecida con la perspectiva ecológica, para asegurar la sobrevivencia de las generaciones futuras, gracias a mis discusiones con mi maestro de ética a propósito del libro de René Laurentin, uno de los peritos del Concilio, *Bilan du Concile*. Y que como estudiante de teología disfruté los frutos del Concilio tanto en mis cursos de Exégesis del Antiguo y Nuevo Testamento, como en mis cursos de Teología Fundamental, Eclesiolo-

gía, Liturgia y Teología Moral, luego de la promulgación de las Constituciones *Lumen Gentium*, *Dei Verbum*, *Sacrosanctum Concilium* y *Gaudium et Spes*. Aun cuando varios de mis profesores eran personas propectas y tomistas de hueso colorado, nunca dejaron de hacernos ver y utilizar las nuevas perspectivas y propuestas del Concilio en su enseñanza.

Durante mi estancia como estudiante en la Universidad Pontificia de Santo Tomás, tuve también la oportunidad de escuchar las conferencias de varios de los teólogos más renombrados del Concilio, gracias a un hermano dominico flamenco que había mantenido desde los tiempos del Concilio un centro en Roma para difundir y profundizar con ellos en sus doctrinas y enseñanzas. Después se me concedió la oportunidad de culminar mis estudios institucionales de teología en las Facultades de Filosofía y Teología de los Dominicos de la Provincia de Francia, cerca de París, donde tuve la gracia de convivir y escuchar en lecciones teológicas y seminarios sobre la fe y la Iglesia a los padres Congar y Chenu.

Algo sin embargo volvió a cambiar positivamente mi vida durante un período de vacaciones el año inmediatamente anterior. Había decidido acudir a Bélgica para perfeccionar mi francés y fui acogido por el P. Dominique Pire, O.P., Premio Nobel de la Paz 1958, en sus oficinas en Tihange les Huy, con la condición de que le ayudara a traducir del francés al castellano su pequeño libro *Construir la paz*. Eran los tiempos de la celebración de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia, y no se me olvida que cada mañana el P. Pire me allegaba las informaciones que sobre ese acontecimiento eclesial latinoamericano publicaban profusamente y con mucho interés los periódicos europeos, en particular los diarios belgas. Y tampoco que el P. Congar me hacía leer cada semana el boletín mimeografiado que con el título de *Iglesia de los pobres* le enviaban desde la Diócesis de Orléans, con noticias e informaciones sobre las Iglesias de África y de América Latina. Dicho boletín, años más tarde, se convirtió en una publicación impresa sobre la Iglesia de América Latina y El Caribe, con informaciones en francés, español y portugués.

Fue entonces cuando gracias a las conversaciones e intercambios con mis tutores y maestros me puse en contacto de manera teórica



con la pastoral y la teología que se desarrollaba y afianzaba en la Iglesia de América Latina, por lo que al regresar a México me relacioné inmediatamente con las instituciones, círculos y movimientos que la desarrollaban y cultivaban. Ya había tenido lejano contacto con sus planteamientos, cuando el año de 1969 llegó a la Facultad de Teología de la Provincia de Francia, donde culminaba yo mis estudios institucionales, un dominico francés que pasó la mayor parte de su vida trabajando como misionero entre los sectores populares y estudiantiles de Uruguay y México: el padre Alex Morelli, O.P., a defender su tesis. Él nos explicó entonces durante el examen, que desde julio de 1968 el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez había iniciado una reflexión teológica y pastoral desde la perspectiva de la liberación, y no únicamente del desarrollo, a la que estábamos fuertemente acostumbrados y a la que defendíamos con gran pasión en aquellas latitudes y en aquellos tiempos. Cuanto más que nuestro hermano, el dominico José María Le Bret, fundador del grupo *Economía y Humanismo*, había tenido apenas hacía dos años una influencia importante en la elaboración de la encíclica *Populorum Progressio* del Papa Pablo VI. Por él supe que desde ese mismo año en Montreal, Canadá, este teólogo, para entonces desconocido, desarrollaba ya una reflexión acerca de los pobres, reconsiderando la concepción de la pobreza como voluntad de Dios, y señalándola por el contrario como una injusticia y un pecado social. Supe igualmente que con el título de *La pastoral de la Iglesia en América Latina*, se había publicado en 1968 un ensayo en Perú, en el que se recogían una serie de sus charlas ante un grupo de dirigentes de movimientos universitarios católicos latinoamericanos, reunidos en Montevideo en enero de 1967, a las que habían asistido algunos de sus asesorados, que quedaron francamente admirados y estimulados con la novedad de sus planteamientos; y que un año después había presentado un bosquejo general de su proyecto, utilizando por primera vez el nombre de Teología de la Liberación, en una conferencia presentada en la reunión de la Organización Nacional de Información Sacerdotal (ONIS), realizada en Chimbote, Perú.

Con estos fundamentos me cupo participar inmediatamente después de la Conferencia de Puebla en la fundación del Centro de Estudios Sociales y Culturales "Antonio de Montesinos", con la finalidad de acompañar con apoyos sociológicos, pastorales y teo-

lógicos a las cristianas y cristianos comprometidos desde la base en la transformación social de México, promover la reflexión teológica latinoamericana entre los laicos y los candidatos y las candidatas a la vida religiosa y al ministerio sacerdotal, y cofundar después con algunos de mis hermanos el Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco de Vitoria, O.P.", A.C., con el objetivo de defender y promover los derechos humanos entre las personas y los grupos más vulnerados y discriminados de nuestra sociedad.

Pero dejemos a un lado estos recuerdos personales y pasemos, ahora, a algunas reflexiones más objetivas sobre el tema que nos ocupa, para lo cual tengo que agradecer públicamente las consideraciones que incluso recientemente han hecho los padres Jesús Espeja,<sup>1</sup> Jon Sobrino,<sup>2</sup> Álvaro Quiroz,<sup>3</sup> Jorge Fernando Heredia Zubieta<sup>4</sup> y Jesús García,<sup>5</sup> con quienes he mantenido fructífera relación de amistad desde aquellos años, así como Víctor Codina y Carlos Ayala. Las presentaré brevemente en torno a los siguientes apartados: 1) Trascendencia del Concilio Ecuménico Vaticano II; 2) Aportes universales y significativos del Concilio; 3) Perspectiva teológica del Concilio Ecuménico Vaticano II; 4) Los pobres en el Concilio Ecuménico Vaticano II; 5) Propósito de la convocatoria de la Segunda Conferencia General del Episcopado de Medellín; 6) Reinterpretación del Vaticano II desde América Latina; 7) Metodología pastoral y teológica de la Iglesia en América Latina; 8) Cambio de acentos, y 9) Actualidad del Concilio y de la Conferencia de Medellín para la Iglesia.

---

<sup>1</sup> Jesús ESPEJA, *A los 50 años del Concilio*, septiembre 2012, en [www.cidalc.op.org](http://www.cidalc.op.org)

<sup>2</sup> Jon SOBRINO, *La urgencia de volver a la Iglesia de los pobres*, en: [www.redescristianas.net](http://www.redescristianas.net) [marzo 2010, Fuente: Piensa Chile].

<sup>3</sup> Álvaro QUIROZ MAGAÑA, *Eclesiología en la Teología de la Liberación* (Verdad e Imagen), Salamanca: Sígueme, 1983.

<sup>4</sup> Jorge Fernando HEREDIA ZUBIETA, *Los derechos humano en las conferencias generales del episcopado latinoamericano de Medellín, Puebla y Santo Domingo*, México: Universidad Iberoamericana y Colegio de Estudios Teológicos de la Compañía de Jesús en México, 2004.

<sup>5</sup> Jesús García González, *Escrutando los tiempos y acontecimientos. Recordando la memoria de una patrística latinoamericana*, México 2012.

### *Trascendencia el Concilio Ecuménico Vaticano II*

Para mí, y para muchos de mis contemporáneos, el Concilio supone un cambio, un antes y un después, sobre todo por dos cosas: ver cómo la Iglesia pasaba de ser una sociedad de desiguales, piramidal, a una comunidad fraterna donde todas y todos, animados por el Espíritu, fueran responsables y corresponsables; y, segundo, por la forma de mirar al mundo. Para los que habían estudiado y conocido a la Iglesia antes, el mundo era casi sinónimo de pecado. Cuando la Iglesia toma conciencia en el Vaticano II de que la encarnación sigue de alguna manera en el mundo, y de que en cierto sentido el Hijo de Dios se encarna en cada ser humano, la historia adquiere entonces una dimensión teológica. Y eso supuso un cambio que no acabamos todavía de digerir (Jesús Espeja).

Según Juan XXIII, lo que principalmente correspondía al Concilio era que el sagrado depósito de la doctrina cristiana fuera custodiado y enseñado en forma cada vez más eficaz. Pero al mismo tiempo tenía que mirar al presente, considerando las nuevas condiciones y formas de vida introducidas en el mundo moderno, que habían abierto nuevos cauces al apostolado católico

Su propósito era poner al día a la Iglesia. Es decir, adecuar su mensaje a los tiempos modernos, enmendando pasados errores y afrontando los nuevos problemas humanos. Para conseguir este cometido, ya no era suficiente una teología sólo para el consumo interno de la Iglesia, preocupada únicamente por la formulación de los contenidos de la fe, y descuidando el carácter existencial e histórico de la fe cristiana.

Plantear la misión de la Iglesia en el mundo moderno exigía también, a criterio del Papa Juan XXIII, descubrir nuevos campos y nuevos objetos de reflexión. Ambos aspectos fueron ubicados en lo que se denominó los *signos de los tiempos*, es decir, los hechos significativos, acontecimientos y actitudes o relaciones que caracterizan a cada época. Y reconociendo que la historia de salvación es una salvación que se realiza en la historia, es necesario por tanto escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio.

El nuevo desafío que se presentaba consistía entonces en pensar teológicamente determinadas realidades que, de por sí, no se apreciaban como teológicas, sino como profanas y seculares. Por ejem-

plo: la sociedad, la política, el trabajo, la economía, la tecnología, la pobreza, la propiedad, la cultura, la verdad, la libertad y la justicia (Carlos Ayala).<sup>6</sup>

El Vaticano II fue un Concilio fuertemente eclesiológico, centrado en la *Lumen Gentium* y en la *Gaudium et Spes*. Respondía a la pregunta que Pablo VI había lanzado a los padres conciliares: “Iglesia, ¿qué dices de ti misma?”. Todos los demás documentos giran en torno a la Iglesia o convergen en ella: revelación, liturgia, laicado, Pueblo de Dios, jerarquía, vida religiosa, ecumenismo, diálogo con el mundo moderno.

En este sentido, se ha dicho que el Vaticano II, y concretamente la Constitución *Lumen Gentium*, ha sido un Concilio de transición, entendida esta transición como el paso de una eclesiología tradicional a otra renovada. Para algunos es el paso *del anatema al diálogo* (R. Garaudy), un verdadero *aggiornamento* de la Iglesia; para otros, seguramente demasiado optimistas, el *requiem* del constantinismo (Víctor Codina).<sup>7</sup>

Sin embargo, desde hace ya mucho tiempo se ha convertido en un lugar común el percibir al Concilio como un *punto de llegada o un punto de partida*. Pienso que sólo porque es lo primero puede ser lo segundo, ya que realmente fue el *punto de llegada* de los múltiples movimientos de renovación que en la Iglesia se manifestaron desde muchas décadas antes de su realización. Sobre todo los grupos de la Acción Católica especializada.

Muchas voces y textos — ¡tantos en los últimos tiempos! — han querido hacer del Concilio sólo lo primero, reduciéndolo a una mera reforma, y obstaculizando y hasta condenando o poniendo en duda una renovación.

### *Aportes universales y significativos del Concilio*

El Concilio Vaticano II inició un proceso irreversible, aunque con grandes tensiones, hacia una nueva conciencia e identidad eclesia-

---

<sup>6</sup> Carlos AYALA RAMÍREZ, *50 años del Concilio Vaticano II*, agosto 2012, en [www.adital.com.br](http://www.adital.com.br)

<sup>7</sup> Víctor CODINA, *Concilio Ecu­mé­ni­co Vaticano II. Del Vaticano II... a ¿Jerusalén II?*, 2012, en *Servicios Bíblicos Latinoamericanos* [www.servicioskoinonia.org](http://www.servicioskoinonia.org)

les, una de cuyas principales características fue la irrupción del laicado católico con una nueva concepción sobre su participación en la Iglesia y en el ámbito secular.

El acento puesto sobre todo en la categoría Pueblo de Dios, como fundamento de su ser y actuar, conduciría a una redefinición, no desconocimiento, de la naturaleza jerárquica de la Iglesia: Jerarquía surgida del pueblo de Dios, al servicio y consolidación de la dimensión comunitaria del mismo, y de su inserción y actuación en el contexto de su dimensión temporal, como avance hacia el Reino definitivo (Jesús García).

La eclesiología anterior, la estructura de autoridad y la práctica ministerial correspondiente, acentuaban de tal manera los aspectos institucionales y jerárquicos, que por una parte se descuidaba la importancia de la comunidad creyente en cuanto tal, y por otra, se despojaba prácticamente a los laicos de su significación eclesiológica (Álvaro Quiroz).

A esto se debe añadir que para dicha eclesiología la iglesia particular era prácticamente inexistente. Su atención estaba centrada en la Iglesia universal, concebida al modo de una gran diócesis, con el Papa a la cabeza, cuyos delegados en zonas geográficas bien circunscritas eran los obispos. Y, consecuente con todo ese conjunto, los carismas quedaban en la penumbra, o se reducían simplemente a los ministerios jerárquicos reconocidos. Añádase de paso a todo eso que en la articulación de la Iglesia con el Estado, tal eclesiología encontraba en la imagen *societas perfecta* una manera de reforzar — o de restituir — el poder efectivo de la autoridad eclesiástica, de los ministros jerárquicos, en el ámbito de la sociedad civil (Álvaro Quiroz).

Hoy en día aparece cada vez con más claridad que una eclesiología así —y la correspondiente estructuración y práctica del ministerio eclesial— no correspondía en muchos aspectos a los rasgos fundamentales del modelo primigenio del Nuevo Testamento (Álvaro Quiroz).

Gracias al Concilio se pudo generalizar la captación de la insuficiencia de la anterior concepción verticalista y unilateralmente jerárquico-institucional. Y asimismo avanzar en la dirección de una estructuración eclesial y una práctica ministerial congruente con las

centrales categorías de pueblo de Dios y sacramento de salvación. En efecto, que se rescaten los aspectos comunitarios y carismáticos de la realidad eclesial, que se devuelva su importancia a la Iglesia particular, y que se reconozca a los laicos auténtica significación eclesiológica, tiene repercusiones importantes en la estructuración de la Iglesia y en la práctica del ministerio. De hecho, ya el mismo Vaticano II sacó algunas conclusiones en este sentido, entre ellas la más importante, sin duda, fue la referente a la colegialidad episcopal, orientada a una distribución más amplia de la autoridad y de la responsabilidad eclesial (Álvaro Quiroz).

Llamar a la iglesia pueblo peregrino de Dios es señalar, también, su natural afinidad respecto de la historia, destacar la permanente exigencia de que se configure según las llamadas y los ofrecimientos del designio salvífico que se realizan en esa misma historia. Cómo deba ser esa configuración en cada lugar y en cada época, es algo a lo que sólo se va llegando en una dinámica de reflexión y discernimiento desde y sobre el empeño de una vida auténticamente eclesial. Dinámica en la que habrá siempre que tener en cuenta no sólo lo que ocurre *intramuros ecclesiae*, sino también lo que como signos y exigencia del Espíritu va ella misma detectando en la historia (Álvaro Quiroz).

Lo anterior abre las puertas a una más real pluralidad eclesial. Ya que la configuración histórica que ha de adoptar la Iglesia aquí y ahora no va a depender sólo de una especie de conciencia eclesiológica general propia de una época, sino también de la forma como esa conciencia va siendo concretamente comprendida y actuada en el contexto de la experiencia de las diversas iglesias que constituyen la comunión de fe. Es pues de suponer que no será idéntica la manera de existir — y de pensarse — la Iglesia como Pueblo de Dios en el primer mundo, en un *país de misión*, o en una Latinoamérica explotada y creyente. Dicho de otra manera, no basta con afirmar que “existencia eclesial y conciencia eclesial son realidades históricamente coextensivas”. Para que esto no quede en una generalidad indiferenciada, aparte de señalar y tratar de comprender la interacción dialéctica que se da entre ambas realidades, hay que tener siempre presente el mundo concreto como lugar de encarnación histórica de tal conciencia y existencia. Mundo que así como se

comporta activamente respecto de las mismas, así también es influido y modificado por ellas (Álvaro Quiroz).

Toda esta temática ha sido tan ampliamente estudiada que bastará recordar las líneas fundamentales del cambio producido en el Concilio:

- de la Iglesia de Cristiandad, típica del segundo milenio, centrada en el poder y la jerarquía, se pasa a la Iglesia del tercer milenio, que recupera a la eclesiología de comunión, típica del Primer milenio, y al mismo tiempo se abre a los nuevos signos de los tiempos (GS 4.11.44);
- de una eclesiología centrada en sí misma, se abre a una Iglesia orientada al Reino;
- de una Iglesia sociedad perfecta, se pasa a una Iglesia misterio, radicada en la Trinidad (LG I);
- de una eclesiología exclusivamente cristocéntrica —¡incluso cristomonista!—, se pasa a una Iglesia que vive tanto bajo el principio cristológico como bajo el principio pneumático del Espíritu (LG 4);
- de una Iglesia centralista a una Iglesia corresponsable y sinodal que respeta a las iglesias locales;
- de una Iglesia identificada con la jerarquía, a una Iglesia toda ella pueblo de Dios con diversos carismas (LG II);
- de una Iglesia triunfalista, que pareciera haber llegado a la gloria, a una Iglesia que camina en la historia hacia la escatología y se llena del polvo del camino (LG VII);
- de una Iglesia señora y dominadora, madre y maestra universal, a una Iglesia servidora de todos y en especial de los pobres;
- de una Iglesia comprometida con el poder, a una Iglesia solidaria con los pobres;
- de una Iglesia arca de salvación, a una Iglesia sacramento de salvación, en diálogo con las otras iglesias y las otras religiones de la humanidad, con pleno reconocimiento de la libertad religiosa (*Dignitatis Humanae*, Víctor Codina).

### *Perspectiva teológica del Concilio Ecuménico Vaticano II*

El avance fundamental que se dio en el Concilio consistió en la apertura de la Iglesia a la Modernidad, en la asunción de los cuestionamientos de la Reforma y la Ilustración, que habían sido rechazados frontalmente por la institución eclesiástica durante todo el s. XIX y mitad del s. XX. Lo que ocurrió es que la Iglesia dejó de considerar como interlocutor prioritario al *sujeto social pre-moderno*, y asumió el diálogo con el *hombre moderno*. Las preguntas del sujeto pre-moderno se situaban básicamente en la perspectiva de la objetividad. En términos dogmáticos se buscaba claridad, exactitud, rigor en las definiciones. La moral estaba determinada por instancias autoritarias; las prácticas religiosas se realizaban en un cuadro eclesial bien definido; el discurso eclesiástico dominante se dirigía a un sujeto preocupado por la salvación eterna, ya que los problemas fundamentales de la vida estaban resueltos. La versión popular del discurso eclesiástico no pasaba de una adaptación de lenguaje de cuestiones ajenas a los sectores populares. En cambio, para el sujeto moderno las preguntas giran en torno a su problemática personal. Se traslada el polo de interés de la objetividad de verdades y cánones, a la subjetividad de la autenticidad y de las experiencias. Inmerso en la cultura moderna, alimentado por los grandes descubrimientos científicos, marcado por un fuerte sentido de la historia, centrado en la problemática de la subjetividad, de la filosofía de la existencia, de la valorización de la conciencia y la libertad, este nuevo sujeto aparece en cierto modo como irreverente, crítico, cargado de sospechas ante las verdades religiosas, hasta entonces transmitidas incuestionablemente.

El sujeto social pre-moderno estaba acostumbrado a una sociedad económica y política no participativa, sino decidida por pequeños grupos aristocráticos; y aceptaba pasivamente que las verdades le fuesen dictadas por las instancias culturales — religiosas o profanas. El sujeto burgués en cambio se forja en la lucha participativa, en la reivindicación de la libertad, la igualdad y la fraternidad. El nuevo destinatario principal de los sermones y prácticas eclesiales ya no se contentará con la condición de oyente, sino que exige participación, crea un clima de libertad, resiste a las formas y ritos autoritarios. La renovación de la Iglesia en la década de los sesenta responderá pre-



cisamente a esta problemática ilustrada, propia del sujeto moderno burgués (Jorge Fernando Heredia Zubieta).

En el ámbito en que se originan las reflexiones presentadas anteriormente, y que *grosso modo* podríamos llamar de la teología nordatlántica, el hombre ilustrado intenta una respuesta satisfactoria a las preguntas de la razón crítica. Sabe que se ha hecho adulto y que ha de aceptar lo que es razonable, no lo que es impuesto. Busca relacionarse en términos de igualdad, respeto y libertad, y encuentra demasiado autoritarias y poco adaptadas las estructuras eclesiales. Todo esto se traduce al interior de la Iglesia en una reflexión que a partir del Nuevo Testamento, y prolongando la enseñanza del Vaticano II, cuestiona todo autoritarismo, y en una práctica que en ocasiones aparece como contestataria y conflictiva. Es la reivindicación de la mayoría de edad frente al paternalismo. Es el intento de lograr que la Iglesia no se desfase y quede atrás respecto de un mundo que avanza por ahí hacia el futuro. Es la convicción de que “la iglesia debería ser de su tiempo, participando en las formas contemporáneas del saber y del actual del hombre”. (Álvaro Quiroz).

#### *Los pobres en el Concilio Ecuménico Vaticano II*

Ahora bien, no se puede negar que la manera de abordar el tema se orienta primariamente en el sentido de las preocupaciones nordatlánticas a que nos hemos referido. El mundo de los ideales democráticos, de los derechos del hombre, de la participación y la igualdad, constituye el interlocutor de esta exégesis. De ese diálogo están ausentes las vitales cuestiones sobre la misión de la Iglesia — y consiguientemente sobre sus formas de estructuración y ejercicio del ministerio — planteadas por la situación de pobreza y opresión, respecto de las cuales no son inocentes las democracias occidentales (Álvaro Quiroz).

No entró por ello suficientemente en el Concilio la voz de las víctimas, sencillamente porque la mayoría de los teólogos y obispos que tuvieron gran incidencia en el Concilio eran europeos y estaban preocupados por dar una nueva visión de la fe, creíble para una sociedad que se estaba secularizando (Jorge Fernando Heredia Zubieta).

Ahora bien, aunque el Vaticano II, al hablar de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, no se refiere expresamente a la presencia de Cristo en ella de frente a la historia, a la corporalidad que en ella toma respecto del mundo, de ninguna manera puede decirse que esto queda fuera del ámbito de su enseñanza. Pues por una parte la *Lumen Gentium* deja bien claro que la fórmula *Cuerpo de Cristo* referido a la iglesia incluye necesariamente la visibilidad histórica de la misma, y por otra, para la misma Constitución, el hecho de que la Iglesia sea Cuerpo de Cristo está esencialmente vinculado con que ha de recorrer su mismo camino: “Pero como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino, a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres” (LG 8). Lo cual, de nuevo, implica que ser Cuerpo de Cristo tiene que ver con el modo de ser Iglesia en la historia. Finalmente, al reconocer en los pobres y en los que sufren la imagen de su fundador, la Iglesia está señalando el lugar privilegiado de su servicio histórico. Servicio que se realiza también históricamente en el caminar de una Iglesia santa necesitada de purificación que avanza por la senda de la penitencia y la renovación. Jacques Dupont, sin embargo, señala con acierto que esta temática estuvo más presente en los debates de lo que pudieron indicar los resultados, en apariencia pobres, a los que se llegó en los documentos:

Al primer esquema *De Ecclesia*, elaborado por la Comisión preconiliar, y discutido del 1 al 7 de diciembre 1962, los Padres lo atacaron por su silencio sobre la pobreza, destacando de manera particular la intervención del cardenal Lercaro, el día 6 de diciembre. Insistió concretamente en la necesidad de valorar la doctrina evangélica de la pobreza de Cristo en la Iglesia y de presentarla como el signo y modo de la presencia y de la virtud salvífica del Verbo encarnado en los hombres; pide además que se asigne a la evangelización de los pobres el lugar central que le corresponde. (Álvaro Quiroz).

Y en un reciente artículo publicado con el título de “La urgencia de volver a la Iglesia de los pobres”, con ocasión de los cien años del nacimiento de Dom Helder Camara, Jon Sobrino explica también a este propósito lo siguiente:

Juan XXIII deseaba que el Concilio reconociese que la Iglesia es “una Iglesia de los pobres”. El cardenal Lecaro tuvo un emotivo y lúcido discurso sobre ello al final de la primera sesión en 1962, y Monseñor Himmer pidió con toda claridad: “hay que reservar a los pobres el primer puesto en la Iglesia”. Pero ya en octubre de 1963, el obispo Gerlier se quejaba de la poca importancia que se estaba dando a los pobres en el esquema sobre la Iglesia. También los obispos latinoamericanos más lúcidos captaron pronto que a la inmensa mayoría del Concilio el tema les era muy lejano, aunque siempre se mantuvo un grupo que quería seguir la inspiración de Juan XXIII, entre ellos un buen número de latinoamericanos. Se reunieron confidencialmente y con regularidad en Domus Mariae, para tratar el tema la pobreza de la Iglesia.

El 16 de noviembre de 1965, pocos días antes de la clausura del Concilio, cerca de cuarenta padres conciliares celebraron una eucaristía en las catacumbas de Santa Domitila. Pidieron *ser fieles al espíritu de Jesús*, y al terminar la celebración firmaron lo que llamaron el *pacto de las catacumbas*.

El *pacto* es un desafío a los hermanos en el episcopado a llevar una vida de pobreza y ser una Iglesia servidora y pobre como lo quería Juan XXIII. Los signatarios —entre ellos muchos latinoamericanos y brasileños, a los que después se unieron otros— se comprometían a vivir en pobreza, a rechazar todos los símbolos o privilegios de poder y a colocar a los pobres en el centro de su ministerio pastoral. Leído hoy el pacto, llama la atención que, en lo fundamental, trata un solo tema: la pobreza. Pero por ser ése el quicio alrededor del cual giraba todo —no, por ejemplo, la administración de los sacramentos—, el pacto de las catacumbas produjo frutos importantes en Medellín y, poco a poco, en otras Iglesias. Históricamente, llevó a la lucha por la justicia y la liberación. Eclesialmente, a la opción por los pobres. Teologalmente, al Dios de los pobres.

#### *Propósito de la convocatoria de la Segunda Conferencia General del Episcopado de Medellín*

Al tiempo de la convocatoria de Juan XXIII al Concilio Vaticano II (25-I-1959) dirigían el CELAM D. Miguel Darío Miranda, arzobispo de México, aún no cardenal, como presidente, y como vicepresidentes, D. Manuel Larraín, obispo de Talca, Chile —quien sería presidente de 1963 a 1966— y D. Helder Camara, arzobispo de Olinda-Recife, Brasil, ambos con destacada participación en el Concilio Vaticano II y en la preparación a Medellín.

D. Manuel Larraín presentaría a Paulo VI, en la reunión del 18 de noviembre de 1965, al fin del Concilio, la propuesta de una segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano para la aplicación del Vaticano II a América Latina, todavía sin fijar fecha y lugar (Jesús García).

Cabe notar que la luz del Concilio brilló en Medellín, ante todo en el espíritu de apertura a los *signos de los tiempos* y en el ambiente de diálogo, pero también en el recurso frecuente a documentos como *Gaudium et Spes*, *Lumen Gentium* y otros, así como encíclicas de los Papas, como *Populorum Progressio*, *Pacem in Terris*, etc. Desde ellos se intentó iluminar la realidad, para que la Iglesia latinoamericana pudiera afrontar el proceso de transformación del continente.

Se puede consultar el esquema realizado por Germán Dong Klinge, "El magisterio Eclesial en Río, Medellín y Puebla", *Vida y Espiritualidad*, VI, 15 (1990) 19; donde se enlistan los documentos más citados: *Gaudium et Spes* cuarenta y siete veces, *Sacrosantum Concilium* cuarenta y una veces, *Lumen Gentium* treinta y seis veces, *Presbiterorum Ordinis* treinta veces, y un total de doscientos cuarenta y tres citas del Vaticano II. De Pablo VI, *Populorum Progressio* treinta y dos veces, *Discurso en la ceremonia de apertura* once veces y *En el día del desarrollo* (clausura del Congreso Eucarístico) siete veces, con un total de ochenta y siete citas; de Juan XIII, tres citas (*Mater et Magistra*, *Pacem in Terris*, *Humanae Salutis*); y de Pio XI, una vez (*Quadragesimo Anno*).

#### *Reinterpretación del Vaticano II desde América Latina*

Los obispos latinoamericanos se reunieron en Medellín, Colombia, en la Segunda Asamblea Plenaria del 26 de agosto al 7 de septiembre de 1968, para estudiar cómo aplicarían los acuerdos conciliares a las Iglesias de una América Latina, cuya apertura al mundo moderno era significativamente diferente a la vivida en Europa, y debía integrar una realidad de dependencia y pobreza que obligaba a desarrollar experiencias pastorales innovadoras.

Sin embargo, la reunión del episcopado latinoamericano en Medellín no se limitó a replicar el Concilio a América Latina, sino que hizo una relectura del Vaticano II desde América. Su postura fue

profética: denuncia las estructuras de pecado y opta por los pobres. Aquí radica, en gran medida, el aporte de la Iglesia latinoamericana a la Iglesia universal (Carlos Ayala).

Medellín fue mucho más de lo que se pretendió al convocar tal Asamblea: aplicar a nuestro continente las enseñanzas del Vaticano II. En cuanto a la relación Iglesia-Mundo, en el Concilio era de simpatía, comprensión, optimismo, hasta cierto punto de encandilamiento; mientras que en Medellín se adopta una actitud de crítica profética y propuesta alternativa. Si hubiese sido una simple aplicación del Concilio, nuestra Iglesia seguiría siendo *Iglesia-reflejo* y no *Iglesia-fuente* (Jorge Fernando Heredia Zubieta).

Los llamados del Concilio y de Medellín en relación al mundo en efecto se diferencian: *Gaudium et Spes* convoca a los hombres para perfeccionar la tierra (GS 39) y edificar el mundo (GS 34). Medellín, por su parte, reclama una transformación radical (GS Introducción 4), que libere de toda esclavitud (GS). Los padres conciliares mostraban una esperanza optimista. En Medellín se trata de la *esperanza contra toda esperanza* (Rm 4, 18), como Abraham redivivo, al esperar una liberación desde el cautiverio (cfr. J. B. Libanio).

Su interlocutor es el creyente comprometido que pregunta por su fe desde su acción transformadora, o mejor aún, el ser humano que es permanentemente despojado de su humanidad; el ausente de la historia — porque ha sido marginado de ella —, cuyo universal clamor es el gran signo de los tiempos. La “problemática actual” a que se enfrenta está constituida por una situación de miseria injusta y generalizada, fruto de un sistema inicuo y explotador, en las mayorías latinoamericanas. La *opinión contemporánea* sobre la Iglesia a la cual responde está dada sobre todo por la aspiración creciente a la liberación, por la percepción inequívoca de que esa situación injusta no puede ser querida por Dios — a pesar de que con él sigan algunos intentando justificarla todavía —, por la convicción de que la Iglesia ha estado más involucrada en esa situación de lo que comúnmente se ha reflexionado, y la certeza creyente de que tiene una tarea primordial frente a ella (Jorge Fernando Heredia Zubieta).

En efecto, la Iglesia en América Latina ha querido involucrarse con seriedad en el esfuerzo renovador del Concilio. Y ha recibido también el influjo de las teologías que ahí se dieron cita y de las que a

partir de entonces se han seguido elaborando. De esta realidad la teología de América Latina ha sido muy consciente. Sin embargo ha señalado también sus límites, en un intento por abrir espacios que hagan posible una mejor interpretación y valoración del significado de la experiencia cristiana latinoamericana (Jorge Fernando Heredia Zubieta).

El límite fundamental del Concilio para la Iglesia de América Latina le vino precisamente de su interlocutor: el sujeto moderno burgués. Su presencia e influencia decisivas permitieron a la Iglesia la aceptación de nuevos valores, pero no la liberaron de asumir también límites y carencias. En este sentido, Medellín no fue una mera aplicación del Concilio a América Latina, sino una real superación de sus límites, asumiendo en todo lo positivo (Álvaro Quiroz).

El tema central de la conferencia fue *la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Vaticano II*; la intención confesada era aplicar la perspectiva conciliar a la situación latinoamericana, pero el contacto con la realidad invirtió en la práctica el tema, y lo que resultó fue más bien algo así como: “la Iglesia del Vaticano II a la luz de la realidad latinoamericana”. Este vuelco, expresión de madurez de la comunidad cristiana latinoamericana, y sobre todo expresión de la miseria, de la esperanza y de los compromisos que se viven en el sub-continente, es lo que da su fuerza a Medellín (Álvaro Quiroz).

Sin olvidar los límites, ambigüedades y contradicciones presentes en los documentos aprobados, se puede decir que la Iglesia católica hizo en Medellín tres opciones fundamentales: por los pobres, por la liberación integral y por las comunidades eclesiales de base. El amor cristiano fue interpretado en términos de compromiso por la justicia y la paz, ante una realidad explícitamente calificada como *rechazo del Señor*, como *situación de pecado*, como “situación de injusticia que puede ser llamada de violencia institucionalizada” (Paz 1.16). Aparece en los documentos la conciencia de la dimensión histórica de la fe cristiana entendida como acción transformadora de liberación y su relación con la política: por ejemplo, cuando interpreta la pobreza colectiva como llamada al compromiso para superarla, entendido como parte integrante de la misma misión salvífica de Cristo (*Pobreza de la Iglesia* 7); o cuando utiliza conjun-

tamente el lenguaje del desarrollo y el de la liberación, como si quisiera superar las ambigüedades inherentes en el lenguaje *desarrollista* (*Pobreza de la Iglesia*, Introducción 4.6) (Jorge Fernando Heredia Zubieta).

En América Latina, a partir de Medellín, la categoría pueblo de Dios se concretiza, en su contexto histórico y social, en pueblo de Dios mayoritariamente pobre, y surge la expresión “opción por los pobres”, *diluida* posteriormente con los agregados de “preferencial” (¿un pleonasma?), no exclusiva ni excluyente, que por el temor a entenderla (la opción por los pobres) como una penetración del espíritu de la lucha de clases al interior de la Iglesia, le restaron, empero, al pueblo pobre el potencial de protagonismo en la renovación de la Iglesia y en los cambios requeridos en la sociedad (Jesús García).

La participación de los creyentes en los esfuerzos y luchas de liberación, la opción eclesial cada vez más clara en favor de los pobres y oprimidos, y el renacer de la Iglesia a partir de estos últimos, constituyen, sin duda, los *hechos mayores* de la Iglesia latinoamericana de las dos últimas décadas. A partir de ellos se ha ido elaborando una reflexión eclesiológica que piensa a la comunidad creyente como sacramento histórico de la liberación, o como signo y servidora del Reino, precisamente en cuanto que se hace Iglesia de los pobres (Álvaro Quiroz).

Ya en la atmósfera de la renovación y cambios suscitados por el Concilio Vaticano II, e impulsados por Medellín, surgieron y se afianzaron como expresión orgánica del pueblo de Dios y de la opción de la Iglesia por los pobres las comunidades eclesiales de base, que se constituyeron como el espacio y los instrumentos más significativos de la renovación de la Iglesia y de su capacidad de fermento en la sociedad para los cambios requeridos (Álvaro Quiroz).

Además, la acción pastoral y la reflexión teológica que la acompañaba, recogía ya los aportes de las ciencias sociales para interpretar la realidad. Surgió entonces una nueva corriente teológica en el seno de la Iglesia católica, conocida como la *teología de la liberación*, que propuso sistemáticamente una opción preferencial por los pobres (Jesús García).

Aunque desde mi punto de vista lo más positivo –en la teología latinoamericana– ha sido la mayor atención a Jesús, profeta del Reino e Hijo de Dios, el pensar cristiano ha retomado la historia de quien ha sido frágil y ha resucitado. Dios es conceptualizado desde lo vulnerable, y por supuesto, es reconocido en cada acción a favor de la vida (Álvaro Quiroz).

Evidentemente, el creciente protagonismo de los creyentes pobres en su actuar eclesial y socio político generaría confrontaciones intra y extra eclesiales, por parte de quienes veían amenazadas sus convicciones doctrinales sobre el ser y actuar de la Iglesia, o sus intereses y privilegios en la sociedad civil y política (Jesús García).

Cierto que algunos excesos verbales –más retóricos y motivacionales que operativos– originaron cautelas, sospechas y aún descalificaciones intra eclesiales, que no siempre favorecieron el clima de serenidad y seriedad en el avance y profundización de la reflexión teológica y el acompañamiento eclesial requeridos (Jesús García).

#### *Metodología pastoral y teológica de la Iglesia en América Latina*

Vale la pena recordar la valoración que la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y Caribeño le dio al método pastoral ver-juzgar-actuar de la Iglesia latinoamericana después de Medellín, afirmando “que ha colaborado a vivir más intensamente nuestra vocación y misión en la Iglesia, ha enriquecido el trabajo teológico y pastoral y en general ha motivado a asumir nuestras responsabilidades ante las situaciones concretas de nuestro continente” (DA 19):

En continuidad con las anteriores Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, este Documento hace uso del método ver, juzgar y actuar. Este método implica contemplar a Dios con los ojos de la fe a través de su Palabra revelada y el contacto vivificante de los Sacramentos, a fin de que, en la vida cotidiana, veamos la realidad que nos circunda a la luz de su providencia, la juzguemos según Jesucristo, Camino, Verdad y Vida, y actuemos desde la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo y Sacramento universal de salvación, en la propagación del Reino de Dios que se siembra en esta tierra y que fructifica plenamente en el Cielo. Muchas voces, venidas de todo el Continente, ofrecieron aportes y sugerencias en tal sentido, afirmando que este método ha colaborado a vivir más intensamente nuestra vocación y misión en la Iglesia: ha enriquecido el trabajo teológico y



pastoral, y en general, ha motivado a asumir nuestras responsabilidades ante las situaciones concretas de nuestro Continente. Este método nos permite articular, de modo sistemático, la perspectiva creyente de ver la realidad; la asunción de criterios que provienen de la fe y de la razón para su discernimiento y valoración con sentido crítico; y, en consecuencia, la proyección del actuar como discípulos misioneros de Jesucristo. La adhesión creyente, gozosa y confiada en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y la inserción eclesial, son presupuestos indispensables que garantizan la eficacia de este método.

### *Cambio de acentos*

Dejando a un lado las diversas hermenéuticas y aplicaciones del Vaticano II, para fijarnos en el contexto socio-eclesial que hoy vivimos, se constata que ha habido como un corrimiento de acentos y de interés en la apreciación y actualidad de los documentos conciliares (Víctor Codina).

Para poner algún ejemplo, si la eclesiología del Vaticano II estuvo centrada en *Lumen Gentium* en una Iglesia ya constituida, hoy día vemos que el decreto *Ad Gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia recobra mayor actualidad y urgencia.

El ecumenismo conciliar, expresado sobre todo en el decreto *Unitatis Redintegratio*, parece quedar un tanto desplazado ante la actualidad del diálogo interreligioso que el mismo Vaticano II propició en su decreto *Nostra Aetate*.

En la medida en que los sectores católicos más conscientes del protagonismo eclesial y político de los pobres, especialmente frente al entorno y contexto social, fueron avanzando en América Latina en proyectos y acciones concretas de dimensión socio política, y se fueron encontrando con otros sectores y grupos de cristianos no católicos con semejantes actitudes críticas frente a la sociedad existente, y con semejantes preocupaciones por actuar e incidir en el contexto socio político para sus necesarias transformaciones, fue surgiendo un nuevo tipo de ecumenismo, no meramente doctrinal y religioso, sino de convergencia y acción común frente a los diversos retos que la realidad social desigual e injusta en América Latina presentaban: la educación de base, el apoyo a la organización popular, la denuncia de injusticias, la defensa de los derechos humanos,

acciones comunes de solidaridad ante la represión, impunidad, corrupción política, policiaca y judicial, etc.

En todos estos campos las exigencias de una eficaz acción común estimulaban la reflexión de fe en perspectivas bíblico-teológicas afines, por encima de las diferencias doctrinales, disciplinarias y organizativas surgidas en la historia.

Durante tres décadas —de los años sesenta a los ochenta— se desarrolló un espíritu y dinamismo de ecumenismo social serio y efectivo entre sectores eclesiales católicos y cristianos no católicos que compartían semejante lectura de la realidad, y que los convocaban en proyectos y acciones comunes.

Abundante es la literatura teológica y pastoral producida en estas décadas por estos sectores progresistas de las Iglesias católica y cristianas más sensibles a la justicia social, la pobreza, los derechos humanos, la dimensión socio política de la fe, la solidaridad, etc., y que fueron preparando el camino hacia nuevas formas de convergencia en la común preocupación por los cambios requeridos en la realidad de América Latina con otros grupos y sectores cuya inspiración y motivación no eran de índole confesional, pero sí de una convicción común sobre Dios, la creación, la naturaleza, el ser humano, su dignidad y sus derechos, el orden sociopolítico requerido, que ha configurado lo que Mons. Pedro Casaldáliga ha definido como *macro-ecumenismo* (Jesús García González).

### *Actualidad del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín para la Iglesia*

Hacer memoria nos lleva a traer al presente las propuestas del Concilio, a no dejarlas en el recuerdo y a colocarlas como centralidad de la reflexión y el trabajo, como algo que nos llena de esperanza y de motivos para pensar y proyectar el caminar de nuestra experiencia pastoral y teología latinoamericana y caribeña.

A cincuenta años de la clausura del Concilio algunos se preguntan si en él realmente sucedió algo. Frente a esta postura un tanto crítica y dubitativa, los estudios históricos dirigidos por G. Alberigo han demostrado fehacientemente que el Vaticano II fue un verdadero acontecimiento (Víctor Codina).

Como afirma Jesús Espeja, al menos tendríamos que subrayar los siguientes datos. El primero es la autonomía de lo secular, y por tanto, una presencia pública distinta de la Iglesia. El segundo es la libertad del ser humano, que no se puede reprimir, y por tanto un cambio en la moral. Pasar de una moral preceptiva –que se impone–, a una moral que haga posible que lo humano se desarrolle. Tercero, la opción por los pobres y la justicia en la crisis de civilización que estamos padeciendo. Y, finalmente, la consciencia acerca de qué Dios estamos hablando. ¿De un Dios intervencionista sólo de cuando en cuando, si le rezamos y le hacemos sacrificios? ¿O alguien en el cual existimos, nos movemos y actuamos? Y aquí conecto con la gran preocupación de Benedicto XVI, con cuyo fondo coincido –expresa en una entrevista Jesús Espeja– que la realidad tiene un fundamento –que para nosotros los creyentes es Dios–, sin el cual la realidad muere. Y que hablamos de Dios no como un Dios hipotético o imaginado, sino como un Dios manifestado en nosotros y en Jesús de Nazaret, que es amor hasta entregarse totalmente en la cruz.

Pienso que en el futuro la Iglesia ha de concentrarse en lo esencial, volver a Jesús y al Evangelio, iniciar una mistagogía que lleve a una experiencia espiritual de Dios. Es tiempo de espiritualidad y de mística. Y también de profecía frente al mundo de los pobres y excluidos, que son la mayor parte de la humanidad; y frente a la tierra, la madre tierra, que está seriamente amenazada. Mística y profecía son inseparables. La Iglesia ha de generar esperanza y sentido a un mundo abocado a la muerte (Víctor Codina).

Escuchar al mundo, porque en la evolución de los tiempos está actuando el Espíritu. Por tanto, antes de hablar, hay que escuchar. Dejarse interpelar por todo lo que está sucediendo en el mundo. Y segundo, que la Iglesia vuelva a Jesucristo (Jesús Espeja).

El problema de la Iglesia no es sólo ella misma, sino la percepción que de ella se tiene. Estamos dentro de una historia, y la Iglesia tiene que enfrentar el problema de pasar de una presencia pública de poder a una presencia pública profética. Y es que esto supone una conversión de la Iglesia y de los cristianos a la figura de Jesucristo y a su seguimiento. Es Jesucristo el que juzga a la Iglesia, y no al revés. Por ello lo que tiene que hacer ahora la evangelización es ha-

blar de Jesús de Nazaret, y que la Iglesia se vaya configurando conforme a su conducta, sus actitudes, sus opciones. Hay que renunciar a la lógica del poder. La verdad no se impone más que por la fuerza de la misma verdad, que va penetrando poco a poco. Lo que sembramos hoy, lo recibirá la humanidad a la cual pertenecemos (Jesús Espeja).



# LOS DESAFÍOS ACTUALES: LA VOZ PROVOCADORA DE DIOS

*Juan Manuel Hurtado López<sup>1</sup>*

*Una acotación al concepto "signos de los tiempos"*

A PARTIR DEL CONCILIO VATICANO II, el lenguaje sobre los signos de los tiempos se ha expandido por el mundo, su uso es frecuente y corriente, no sólo en el campo de la teología y del magisterio eclesial, sino en otros espacios: la comunicación, el cine, el teatro, la economía, la cultura, el lenguaje y la historia. Por lo mismo, la determinación de su significado se ha ampliado, llegando a ser en muchos casos, algo impreciso, vago.

*Signos de los tiempos* es una categoría que entró en la sociedad en los siglos XX y XXI. De hecho, se designan como signos de los tiempos los grandes desafíos de la época actual, los grandes interrogantes, las principales características de nuestra época como la globalización, las corrientes de pensamiento que se van imponiendo; hasta las catástrofes son etiquetadas bajo esta denominación: así, los tsunamis, las sequías.

En el Documento de Santo Domingo se mencionan los nuevos signos de los tiempos en el campo de la promoción humana y se citan

---

<sup>1</sup> Teólogo de la Asociación Teológica Ecuménica de México (ATEM).

los siguientes: Los derechos humanos, la ecología, la tierra: don de Dios, el empobrecimiento y solidaridad, el trabajo, la movilidad humana, el orden democrático, el nuevo orden económico, la integración latino-americana, la familia y la vida.<sup>2</sup>

En un excelente libro sobre Jesús hoy, el teólogo sudafricano Albert Nolan describe, en una mirada panorámica, cuatro signos de los tiempos que caracterizan a su juicio la época actual: Hambre de espiritualidad, la crisis del individualismo, la globalización desde abajo y el cambio en la ciencia a partir de Einstein.<sup>3</sup>

Bajo un abanico tan amplio, crece la indeterminación. ¿Qué es un signo de los tiempos específicamente en el campo de la teología?

Vamos a distinguir tres acepciones diferentes sobre signos de los tiempos.

Inicialmente, en la Biblia se habla de los signos de Dios, las señales que Dios envía para mostrar su voluntad, como la señal del arco iris para sellar su alianza con la humanidad después del diluvio, la serpiente de bronce en el desierto, los truenos y relámpagos en el Sinaí: Signo de la presencia de Dios; la suave brisa que señala el paso de Dios en la escena del profeta Elías en el Horeb cuando va huyendo de Jezabel que lo busca para asesinarlo (1 Re 19,10-13); y muchas otras señales. Pero todas estas señales apuntan al signo definitivo de los tiempos que Dios va a dar a los hombres y que es el Mesías, el Cristo. Hay que atender, descubrir e interpretar este signo de los tiempos.

Esto es lo que el mismo Jesús quiere dejar en claro en su disputa con los fariseos y saduceos. Les echa en cara su miopía, su necedad: saben interpretar las señales del cielo, pero no saben interpretar las señales de los tiempos (Mt 16, 1-4).<sup>4</sup>

El sentido exegético de signos de los tiempos en el evangelio de Mateo 16, 3 es escatológico-mesiánico. Se refiere directamente a Cristo. Con él se hacen presentes los signos mesiánicos de la llegada

---

<sup>2</sup> Documento de Santo Domingo (SD), 164-227.

<sup>3</sup> Albert NOLAN, *Jesús, hoy. Una espiritualidad de libertad radical*, Santander: Sal Terrae, 2011, pp. 25-78.

<sup>4</sup> Juan Manuel HURTADO, *Signos de los tiempos*, tesis doctoral, 1982, pp. 32-36.

del Reino, la nueva era de vida, de misericordia y victoria sobre el mal que se inicia con la predicación del Reino de Dios que hace Jesús y que culmina con su muerte y resurrección. Por lo tanto, Jesús es el Mesías, esto es lo que deben descubrir los fariseos y los saduceos y no lo hacen. Este es el signo de los tiempos por antonomasia<sup>5</sup> y tiene una dimensión salvífica. Es liberación del mal, de la opresión del pecado, de la muerte.

El segundo sentido de signos de los tiempos se refiere a los acontecimientos de la historia en cuanto indican la acción de Dios. Este es el sentido teológico. *Gaudium et Spes* afirma que la Iglesia tiene el deber permanente de escrutar los signos de los tiempos y de interpretarlos a la luz del Evangelio (GS 1.4), pero no explica ni precisa qué son.

Una tercera acepción de signos de los tiempos se refiere a los problemas de nuestro tiempo o a los acontecimientos que caracterizan nuestra época. Este es el sentido corriente en el lenguaje eclesial desde el Papa Juan XXIII. Signos de los tiempos en esta acepción es el nombre religioso de los hechos históricos, como las guerras, el progreso científico, la paz.<sup>6</sup>

#### *Lo que hace al acontecimiento ser signo de los tiempos*

Si queremos precisar teológicamente el concepto *signo de los tiempos*, debemos exigir por lo menos cuatro características principales:

- a. Es un acontecimiento o un proceso de acontecimientos que marcan una época de la historia. Es decir, no es cualquier evento, por muy interesante que éste pueda parecer. Tampoco depende de la difusión del hecho. Es más bien algo profundo en la corriente de la historia.
- b. Este acontecimiento provoca, por su impacto, una toma de conciencia colectiva sobre *algo* que está pasando en la historia, sin medir todavía las consecuencias de lo que ha iniciado. El ejemplo de la cresta de la ola en el mar nos puede

---

<sup>5</sup> Clodovis BOFF, *Sinais dos tempos. Princípios de leitura*, Sao Paulo: Loyola 1979, p. 93; HURTADO, *Signos*, pp. 33-48.

<sup>6</sup> BOFF, *Sinais*, pp. 44-45 y 94; HURTADO, *Signos*, pp. 6-12.



ayudar. La ola inicia suavemente mar adentro; es casi imperceptible como la pequeña nube que se levanta en el mar en la escena del profeta Elías relatada en el Primer Libro de los Reyes. Poco a poco la ola va tomando fuerza, se va levantando, *jala* a otros millones de partículas de agua, se levanta hasta su máximo acompañada primero de un murmullo, después de un ruido cada vez más sordo e impetuoso, hasta que estalla en lo más alto con un estruendo ensordecedor y se descompone en un remanso con miles de puñados de agua y aureolas de espuma que van a dormir a la orilla del mar.

Es un poco lo que pasa con los signos de los tiempos en la historia. No brotan de repente, nacen como algo pequeño, tienen una preparación, un crecimiento y luego viene el estallido que desencadena una toma de conciencia colectiva por parte del pueblo.

- c. Hay un punto decisivo en el momento del impacto, en la discontinuidad de los tiempos humanos, del tiempo lineal o evolutivo y la entrada del tiempo apocalíptico de ruptura. Justo en este momento de ruptura, la fe lee una manifestación de Dios, una llamada, una interpelación del Evangelio para vivir el pacto con Dios, los valores del Reino de Dios anunciado por Jesús. Por esta razón el acontecimiento puede ser equiparado con la Palabra de Dios, palabra profética. Y en este sentido se puede relacionar con Jesús, la Palabra viva que Dios dio a los hombres y mujeres para su salvación.
- d. La respuesta humana que desencadena el signo de los tiempos y que se encamina en la búsqueda de un bien mayor para el pueblo. Es la manifestación de la responsabilidad humana ante la historia. Es la posibilidad del cambio que el signo de los tiempos anuncia, pide e indica. Porque los signos de los tiempos no sólo “despiertan posibilidades nuevas sino que manifiestan también una exigencia de plenitud”.<sup>7</sup> Ésta es la dimensión escatológica del signo. “El *eschaton* no

---

<sup>7</sup> L. LADRIERE, *Vie Sociale et Destinée*, Bélgica: Duculot, Gembloux, 1973, p. 216; citado en BOFF, *Sinais*, p. 131.

es un momento determinado, ni el último momento de la historia, sino la presencia del fin definitivo en el seno del tiempo transitorio [...] es el horizonte insuperable de toda la historia [...] a los ojos de la fe esta función es ejercida por el hecho del Resucitado”.<sup>8</sup>

A mi entender, creo que el proceso de liberación en América Latina en tiempos de las dictaduras militares de los setentas y ochentas es el mejor ejemplo y el mayor signo de los tiempos que nos ha tocado vivir en estas latitudes.

Con estas cuatro características que podemos aplicar a los signos de los tiempos, vemos que no todos los fenómenos de la historia son signos de los tiempos desde el punto de vista de la teología. Mucho menos son aquellas manifestaciones de orden deportivo, político, artístico o de modas.

#### *Leer e interpretar los signos de los tiempos desde esta óptica*

Vamos a acercarnos a dos de estos signos de los tiempos del momento presente, desde el punto de vista teológico.

##### *a) El cambio climático*

Algo que viene preocupando fuertemente la conciencia de la humanidad en las últimas décadas es el cambio climático. Pero como muestra un mensaje reciente de Caritas del 2008, la reacción de la humanidad a esta problemática, es, como dice el dicho popular: “Porque el toro ya se nos echó encima”. Es decir, nos dimos cuenta del cambio climático cuando ya las causas y los efectos iban muy avanzados y entreverados: el daño a la capa de ozono – las emisiones a la atmósfera de dióxido de carbono alcanzan los 25 mil millones de toneladas cada año –;<sup>9</sup> el calentamiento de la tierra – aumento de 0,74° en la temperatura media mundial en los últimos cien años, intensificándose en más del doble desde 1970 en adelante. Las proyecciones para el siglo XXI plantean un aumento de la

---

<sup>8</sup> BOFF, *Sinais*, p. 131.

<sup>9</sup> NOLAN, *Jesús*, p. 47. Así lo considera Leonardo Boff en su conferencia en el Congreso Teológico Continental en San Leopoldo, Brasil del 7 al 11 de octubre de 2012.

temperatura de entre 2.4° y 6.4—,<sup>10</sup> el efecto invernadero, la desertificación, los huracanes, los tsunamis, el descongelamiento de los polos, aumentando el nivel de los océanos, la contaminación del agua, del aire, de la tierra, los desechos tóxicos, la muerte prematura de peces, aves, cáncer en la piel, etc.

Ya son muchos los congresos, las conferencias que se han realizado sobre medio ambiente y ecología. El problema es de tal magnitud, que esta vez el diagnóstico sobre la salud de la madre tierra, del aire, del agua, de los animales, es el diagnóstico sobre la viabilidad de la vida humana sobre la tierra y sobre su posible extinción o duración. Es decir, el diagnóstico es sobre cuánto vivimos o cuándo morimos.

Por la última reunión de los países que integran el G20, llevada a cabo en junio pasado en Río de Janeiro, y en la cual debían tomar medidas adecuadas para detener el deterioro ambiental y el cambio climático, se ve que los intereses económicos y de poder pesan más que la conciencia que hemos ganado sobre la ecología.

Bien sabemos que esta violencia cometida contra la madre tierra tiene su origen en la sed insaciable del sistema capitalista que etiqueta todo lo que existe como mercancía, como objeto de lucro, como acumulación de capital. Ya Marx denunció con firmeza la idolatría del dinero y su irracionalidad en su obra clásica *El Capital*.<sup>11</sup>

Esta lógica perversa se acentuó en las últimas décadas con la versión del capitalismo en su fase llamada neoliberal. Sus efectos son de todos y de todas conocidos: Acumulación inaudita de bienes materiales, lujos, despilfarros, por una lado; y por el otro lado: Exclusión para grandes mayorías, pobreza, guerras, depredación de los recursos naturales, contaminación y muerte para muchas especies animales y vegetales y para el hombre.

---

<sup>10</sup> Horacio MACHADO, *Crisis ecológica: una mirada a las raíces desde el ecologismo popular*, Estudio presentado en San Pedro Sula, Honduras 2012.

<sup>11</sup> Karl MARX, *Das Kapital*, Berlín: Dietz-Verlag, 1975; Machado, *Crisis ecológica*.

En un coloquio teológico realizado últimamente en México y en San Cristóbal de Las Casas,<sup>12</sup> se analizaban las causas de la violencia y se llegaba a identificar, como una de fondo, la economía. Pero no sólo por las leyes injustas del mercado, por la mala distribución de la riqueza, por los sistemas económicos de los países o por el capital financiero de los Bancos... sino por una causa peor y más profunda. Jean Pierre Dupuy afirmaba que, al no ser Dios o la religión quienes ayuden a poner paz en las sociedades en la época de la postmodernidad, la economía ha venido a ocupar su lugar y se le sacraliza, sólo que no puede contener la violencia.<sup>13</sup> La economía es el nuevo dios que regula y exige la sangre del sacrificio. Sus leyes son inapelables: El comercio, la ganancia, el capital financiero, las tasas de interés. Nada ni nadie pueden apelar contra esta ley del destino: El capital, la economía. Sobre este punto ya otros autores habían llamado la atención, como Gustavo Gutiérrez, Hinkelamert y Jon Mo Sung.

El cambio climático, entonces, tiene raíces muy hondas y a veces ocultas. De hecho, a estudiosos del cambio climático y de la ecología a nivel planetario como Leonardo Boff, les parecen pobres e insuficientes todas las medidas que se han tomado hasta ahora por todos los gobiernos en relación al cambio climático. Tal fue el caso de la reunión de Cancún, hace un par de años, y ahora en junio pasado en la convención de Río de Janeiro del G20. Boff afirmó ahí que los gobernantes se han quedado anclados en una visión mercantilista de la tierra propia del siglo XVI como mero almacén de recursos, y no haber aprendido nada de visiones posteriores que nos muestran una madre tierra que produce, mantiene y reproduce la vida.<sup>14</sup>

Nos encontramos, pues, con un motivo de la violencia al que se le ha dado el carácter de sagrado. Por esta razón, tanto más peligroso y profundo. Al parecer, no caminan al mismo ritmo el daño am-

---

<sup>12</sup> Véase el libro colectivo que reúne las memorias de dicho coloquio en: Carlos MENDOZA ÁLVAREZ (comp.), *Caminos de paz: teoría mimética y construcción social*, México: Universidad Iberoamericana, 2013.

<sup>13</sup> Jean Pierre DUPUY, *La crisis y lo sagrado*, Chiapas: Universidad de la Tierra-CIDESI, 2012

<sup>14</sup> Leonardo BOFF, Intervención en la Cumbre de los Pueblos en Río de Janeiro, tomado de: [ecoticias.com/RED/AGENCIAS](http://ecoticias.com/RED/AGENCIAS), 18/06/2012 ,

biental a los bienes de la creación — incluido el hombre y la mujer — que la conciencia que la humanidad ha ido tomando sobre este problema.

Llegados a este punto nos podemos preguntar: ¿Qué puede hacer del cambio climático un signo de los tiempos?

En marzo de 2000 se presentó la versión final de la *Carta de la Tierra* y en el 2002, se presentó en la ONU para su aprobación. Ahí se señalan los grandes principios que deben normar la vida de las naciones, los bienes de la creación, incluidos el agua y la tierra, el aire y los animales, las plantas y los minerales, pero también el hombre y las religiones, el arte y las tradiciones de los pueblos originarios, el canto y la danza, la oración y las grandes obras de la humanidad construidas en miles de años.<sup>15</sup> ¿Cuánto ha penetrado el contenido de esta *Carta* en la conciencia de la humanidad? No lo sabemos; en los gobiernos que dirigen el mundo parece que no mucho, y en las trasnacionales parece que muy poco. Siguen los programas económicos dañando el medio ambiente en forma irreparable. Como ejemplo se puede ver el daño que están haciendo las compañías mineras canadienses en el Estado de Chiapas.

Además de los tsunamis están las fugas de radiación nuclear en Chernobil y en Fukushima, la desertificación en África, las enfermedades como el cáncer. Pero no basta, según parece, para que se dé el quiebre del tiempo lineal de la humanidad para la toma de conciencia.

¿Pueden las catástrofes desatar una toma de conciencia? ¿Puede la escasez de hidrocarburos y del agua despertar la conciencia de la humanidad? ¿Puede la violencia humana y contra la tierra desatar la toma de conciencia? ¿Qué lenguaje podríamos entender: El mesiánico o el apocalíptico? Los judíos no entendieron el signo de Jonás —los tres días en el vientre de la ballena— la resurrección de Cristo, pero los ninivitas sí entendieron el signo de la predicación del profeta e hicieron penitencia y se convirtieron: hombres y animales.

¿Cuál signo entenderíamos mejor hoy: La multiplicación de los panes en un comercio desigual y en un sistema injusto y excluyente o

---

<sup>15</sup> ONU, *Carta de la tierra*, 1992-2002.

la expulsión del demonio en un mundo posmoderno sin demonios? ¿El signo mesiánico o el signo apocalíptico? Ante la modernidad y el concepto lineal evolutivo del tiempo, Johann Baptist Metz cuestionó con fuerza esa racionalidad que no da respuesta de las víctimas de los holocaustos de todos los siglos.<sup>16</sup> Lo mismo hicieron los intelectuales de la escuela crítica de Frankfurt. ¿No es la racionalidad misma la que está en cuestión, o mejor dicho, *esa racionalidad inmisericorde e inhumana*?

¿No se parecerá la sociedad posmoderna a esos niños que pone de ejemplo Jesús para describir a la generación de los judíos de su tiempo? Jesús les dice: “¿Con quién compararé a los hombres de esta época? ¿A quién se parecen? Se parecen a esos niños que se sientan a jugar en la plaza y se gritan los unos a los otros: *Tocamos la flauta y no han bailado, cantamos canciones tristes y no han llorado*” (Lc 7, 31-32).

La respuesta a esta pregunta quizá la podemos encontrar en la globalización desde abajo, en los movimientos altermundistas, en el Foro Social Mundial, en los movimientos ecologistas de los pequeños, en la propuesta y en la cosmovisión de los pueblos indígenas, en las Comunidades Eclesiales de Base, y en muchos otros grupos que empiezan a tener una relación diferente con la madre tierra, con el agua, con el aire, con los bienes de la creación. Es una relación de admiración, cuidado, defensa, denuncia y acción. Por fortuna sí hay grupos en la tierra que “empiezan a bailar al son de la flauta”, siguiendo el símil que pone Jesús en el Evangelio. Esto podría generar del cambio climático un auténtico signo de los tiempos.

### *La globalización desde abajo*

Ante la irracionalidad del mercado y de la exclusión del banquete de la vida de millones de seres humanos y ante su sufrimiento, va naciendo otra globalización. Aquí voy a seguir de cerca la propuesta del teólogo sudafricano Albert Nolan.

---

<sup>16</sup> Johann METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz: Günewald, 1977. Johann METZ, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander: Sal Terrae, 2007, pp. 46-54; 94-107.

En los últimos 200 años se han dado cambios importantes: La abolición de la esclavitud, las luchas contra el racismo, las luchas por la igualdad de género en todo el mundo y contra el poder patriarcal, la lucha de los pobres, de los indígenas, campesinos, ONG'S, Iglesias, grupos de la sociedad civil. Estas son algunas de las voces que buscan liberación. Y existen otras luchas en el marco de la ONU: UNSIDA, que lucha contra la pandemia del sida; la FAO, en cuestión de alimentos; la ACNUR sobre refugiados; PNUMA, el medio ambiente; UNICEF, los derechos de los niños y la UNESCO, que atiende la educación, ciencia y cultura.

Pero la voz de los sin voz es todavía opaca; no suena dentro de las estructuras de la ONU. La voz de millones de seres humanos excluidos de la economía no se escucha todavía con fuerza. ¿Cómo emprender otra globalización que no sea la del capital financiero, la del comercio, la del consumo?

Algunos analistas como Chomsky, Wallerstein, Jean Pierre Dupuy señalan que el capital financiero no es tan poderoso, sino que tiene grietas, contradicciones internas. Wallerstein anuncia ya otro sistema-mundo.<sup>17</sup>

Por su parte, Albert Nolan afirma que hay un poder más grande que el poder del imperialismo norteamericano y lo que él representa, es el poder de la paz, de la compasión y la justicia.<sup>18</sup>

Ante la guerra emprendida por el gobierno de Estados Unidos contra Irak ha surgido un movimiento poderoso por la paz y contra la guerra en todo el mundo. En cuanto a la compasión, hoy más que nunca hay una conciencia generalizada de solidarizarse con las víctimas de la pandemia del VIH-SIDA. Lo mismo sucedió en la lucha contra la pobreza en el 2005 o con las víctimas del tsunami en diciembre del 2004. Respecto de la lucha por la paz, hay ejemplos maravillosos de diálogo entre mujeres israelíes y palestinas.<sup>19</sup> Al res-

---

<sup>17</sup> Immanuel WALLERSTEIN, "Estados Unidos, América Latina y el futuro de los movimientos anti-sistémicos", en: *Primer Coloquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry*, CIDECI Unitierra: San Cristóbal de Las Casas, 2009, pp. 13-19; Immanuel WALLERSTEIN, *Análisis de sistemas mundo*, México: Siglo XXI, 2006.

<sup>18</sup> NOLAN, *Jesús*, p. 61.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 61-63,

pecto afirma René Girard que nuestro mundo no inventó la compasión, pero la ha universalizado.<sup>20</sup>

La expresión más lograda de todas estas luchas desde abajo es el FSM. Ahí se unen etnias, pueblos, hombres y mujeres, religiones, ONG'S, grupos de la sociedad civil para luchar por la vida, la dignidad, la equidad para todos y todas y contra las estructuras de dominación.

Esta globalización desde abajo va siendo posible y ahí podemos descubrir los cristianos la voz de Dios que nos interpela para construir un mundo para todos y todas, un mundo donde quepa la alegría, el gozo, la convivencia, la dignidad y la vida para todos los habitantes de nuestra madre tierra y para todos los seres vivos, como lo exige la *Carta de la Tierra, el buen vivir, lequil cuxlejalil* de nuestros hermanos indígenas tseltales.

Podríamos mencionar otros signos de los tiempos como la migración, el cambio de época, el diálogo inter-religioso, además de los que cita Albert Nolan en su libro.

Con todo, ya al final de nuestra reflexión, afirmamos que los signos de los tiempos son siempre ambiguos, confusos; por esta razón es necesario explicitarlos, interpretarlos y señalar sus alcances.

---

<sup>20</sup> Citado en NOLAN, *Jesús*, p. 63.





OTRAS VOCES



# POR UNA TEOLOGÍA DEL CINE: ALGUNAS REFLEXIONES DESDE UNA HERMENÉUTICA ANALÓGICO-ICÓNICA

*Dr. Juan Antonio Gómez García<sup>1</sup>*

*ABSTRACT: El presente ensayo pretende ofrecer las bases para pensar el cine desde ciertas categorías teológicas, a partir de la analogía y del icono, según una hermenéutica analógico-icónica deudora del modelo propuesto por el filósofo Mauricio Beuchot. Se persigue vincular así teología y cine desde la analogicidad y la iconicidad de la imagen y de la palabra en tanto que elementos consustanciales a ambos ámbitos, con el fin de crear puentes hermenéuticos que abran nuevas vías de interpretación.*

*PALABRAS CLAVE: Cine, Teología, Analogía, Icono, Hermenéutica.*

POCOS MESES DESPUÉS de que los hermanos Louis-Jean y Auguste-Marie Lumière hiciesen la presentación pública del cinematógrafo en el *Salón Indio* del Gran Café de París, allá por el 28 de diciembre de 1895, el nuevo invento llegaría al mismo corazón de la Iglesia católica. Fue el 26 de febrero de 1896 cuando un operario de nombre Vittorio Calcina, pertrechado con el material patentado por los Lumière, obtuvo el beneplácito de la Santa Sede para filmar al Papa León XIII mientras impartía su bendición. El mismo León XIII fue filmado poco después por un colaborador de Edison mientras paseaba por los jardines vaticanos, con el fin de satisfacer el deseo de los fieles americanos que anhelaban ver al Papa *en persona*.

---

<sup>1</sup> Universidad Nacional de Educación a Distancia (Madrid, España).

Asimismo, desde los mismos orígenes del cine, algunos pioneros cayeron en la cuenta de que los relatos bíblicos podían ser excelentes argumentos para las películas, y que el nuevo medio podía constituir un formidable instrumento para representarlos. En 1897, un cineasta llamado Albert K. Léar exhibía públicamente un filme titulado *La passion du Christ*, y en 1900, el genial Georges Méliès filmaba *Le Christ marchant sur les eaux*. Comenzaba así toda una larga y prolija historia de películas de temática directa o indirectamente religiosa, hasta nuestros días.

Es ya un lugar común decir que el cine es el *Séptimo Arte*. Desde que acuñase esta feliz expresión, el crítico italiano Ricciotto Canudo en su archiconocido *Manifiesto de las Siete Artes*, en 1911, nadie ha puesto en duda que el cinematógrafo es un arte más (para muchos, como Canudo, el *arte total*, por sintetizar estéticamente todas las demás artes), de modo que, como tal arte, participa de todas las capacidades de la creación artística para recrear, representar y expresar lo divino y lo sagrado, y para articular un discurso teológico a partir de sus modos y formas propios. Simone Weil refrendaba esta idea, de honda tradición en el catolicismo, con estas bellas palabras: “En todo lo que suscita en nosotros el sentimiento puro y auténtico de la belleza está realmente la presencia de Dios. Existe casi una especie de encarnación de Dios en el mundo, cuyo signo es la belleza. Lo bello es la prueba experimental de que la encarnación es posible. Por esto todo arte es, por su esencia, religioso”. El arte, pocos lo dudan, constituye una privilegiada *vía* hacia lo Trascendente.<sup>2</sup>

No resulta baladí, pues, detenerse, aunque sea sucinta y superficialmente, a reflexionar en torno a las relaciones entre religión cristiana y cine, especialmente en aquello que, a mi juicio, tiene que ver con un aspecto esencial que los vincula: si es posible bosquejar una tentativa de pensar teológicamente el cine, en atención a su potencialidad y capacidades propias para expresar lo divino; en suma, se trata de indagar en las condiciones de posibilidad de que el cinematógrafo pueda ser una mediación hacia la Trascendencia Divina, en el doble sentido en que éste tránsito puede darse: desde la persona

---

<sup>2</sup> No es éste el lugar para detenerse en tan compleja y debatida cuestión. Para quienes pudieran tener interés al respecto, me remito a la famosa *Carta a los Artistas* del Papa Juan Pablo II (4 de abril de 1999).

humana hacia Dios y viceversa. Y es que, según demuestra la propia historia del cinematógrafo, éste ostenta unas cualidades específicas que lo hacen singularmente adecuado para ello, las cuales le vienen dadas, en tanto que medio de comunicación y forma de expresión artística, además de por su intrínseca racionalidad, sobre todo por su intensa interpelación a la sensibilidad y a la emotividad del espectador. Esto constituye un elemento fundamental para disponer a la persona humana hacia ciertas dimensiones simbólicas, que tienen que ver directamente con una apertura hacia lo divino.

Esta idea es compartida, tanto por parte de numerosos teólogos, que están viendo actualmente en el cine (y en la cultura audiovisual, en general) un reto y un acicate importantes para su quehacer teológico —hasta ahora de base y concepción predominantemente literaria—, debido al aplastante dominio de la imagen en todas las facetas de la vida del actual hombre post-moderno, como por parte de muchos cineastas y críticos cinematográficos, preocupados los primeros por la capacidad artística de sus películas para representar lo religioso, y los segundos por investigar en la naturaleza del cinematógrafo para articular artísticamente discursos sobre Dios. Ejemplo señero, en este último sentido, es el célebre libro de Paul Schrader, titulado *El estilo trascendental en el cine: Ozu, Bresson, Dreyer*<sup>3</sup>, donde, a propósito de la magna obra de estos tres cineastas, el guionista y director estadounidense postula la existencia de un tipo de cine (que está sustentado, en sus propias palabras, en el *estilo trascendental*) en el que, en líneas generales, se ofrece la posibilidad de un discurso eminentemente metafísico (y teológico, en tanto que se considera principal y primordialmente al *Ser* como *Dios*) bajo un plano puramente cinematográfico.

Un buen punto de arranque para plantear una relación fuerte entre teología y cinematografía se encuentra en aquello que es esencialmente distintivo y común a ambos: la imagen (predominante en el cine) y la palabra (predominante en la teología). Tanto imagen como palabra constituyen los modos en que se nos revela la presencia de Dios en el mundo, siendo lo bello su signo distintivo en el contexto de un discurso artístico; de ahí que, tanto una como otra, sean

---

<sup>3</sup> Paul SCHRADER, *El estilo trascendental en el cine: Ozu, Bresson, Dreyer*, prólogo y traducción de Breixo Viejo. Madrid: JC Clementine, 2008.

los elementos que vinculan arte cinematográfico y teología, y los referentes fundamentales sobre los que articular (como luego intentaré), tanto una *teología de la Encarnación* como una, valga la expresión, *cinematografía de la Encarnación*. Podemos decir así, en principio, que estamos autorizados a pensar el cine como un auténtico *locus theologicus*.

### *Imagen e ícono*

El cine es, primordialmente, *imagen*. Durante sus tres primeras décadas de existencia lo fue totalmente, hasta que se inventó el cine sonoro a finales de los años veinte. Desde entonces, el cine ha venido siendo *audiovisual*, y por lo tanto la palabra (y el sonido, en general) ha jugado también un papel fundamental en la conformación de la obra fílmica. Hoy ya nos resulta difícil imaginar una película sin palabras y sin diálogos entre sus personajes; de hecho, los raros ejemplos de filmes silentes que se realizan actualmente se consideran, por su excepcionalidad, *experimentales*. Sin embargo, nadie discute que el cine continúa siendo, ante todo, el arte de las imágenes en movimiento, aunque cuente con el complemento de la palabra, de la música, incluso de determinadas tecnologías añadidas (caso, por ejemplo, de los actuales filmes en 3D).

A poco que nos fijemos en la Historia del arte religioso occidental, constatamos sin dificultad que Dios, lo religioso, lo sagrado y lo divino han sido permanente objeto de abundantes representaciones mediante imágenes. Aun cuando el Antiguo Testamento se muestre taxativo en su prohibición de representar visualmente a Dios como persona, con el fin de sustraerlo a cualquier forma de idolatría<sup>4</sup>, el Nuevo Testamento cambia por completo esta tendencia y nos ofrece una primera justificación para la licitud de la representación visual de lo divino y de lo sagrado, en la Epístola de San Pablo a los Colosenses, en la cual se nos presenta la Encarnación, en la persona de Jesús de Nazaret, como la imagen fundamental, εἰκὼν de Dios: “El cual es imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación” (1, 15).

---

<sup>4</sup> Éx 20, 4 impone esta prohibición a “lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra ni de lo que hay en las aguas bajo tierra”.

Frente a los iconoclastas de su tiempo, San Juan Damasceno, el gran teólogo de la Encarnación, afirmó la legitimidad teológica de las imágenes sagradas: "En otros tiempos Dios no había sido representado nunca en una imagen, al ser incorpóreo y no tener rostro. Pero dado que ahora Dios ha sido visto en la carne y ha vivido entre los hombres, yo represento lo que es visible en Dios".<sup>5</sup> Así pues, tanto las Sagradas Escrituras como la tradición cristiana, no han vacilado en admitir la posibilidad de representación de Dios en imagen, en consonancia con su consideración de Nuestro Señor Jesucristo como Imagen humana primordial del Dios invisible, en Él encarnado. Y esta *Imago Dei* reviste ontológicamente una naturaleza *icónica*.

El *icono* o *símbolo*, nos dice Mauricio Beuchot<sup>6</sup>, constituye un tipo de signo que opera al modo del paradigma, es decir, en razón de una causalidad ejemplar que remite desde lo particular a lo universal, de tal forma que el fragmento o parte dan cuenta del todo al que pertenecen. Permite, así, acceder a lo universal sin perder lo particular, sin incurrir, tanto en un universalismo tosco, excesivamente reductivo del ser, como en un relativismo absoluto que puede llegar a vaciarlo hasta su disolución. Siguiendo a Charles Sanders Peirce, Beuchot afirma que el icono comprende tres tipos de signo: la imagen (expresión de la univocidad), el diagrama (expresión de lo que fluctúa entre la univocidad y la equivocidad) y la metáfora (expresión de la equivocidad) y, consecuentemente, revisten un carácter, a la vez y respectivamente, metonímico, sinecdótico y metafórico. El *icono* es siempre sinecdótico, permite reconstruir gnoseológicamente el todo desde la parte, en un tránsito hermenéutico que se proyecta desde lo particular a lo universal, en virtud de la peculiaridad del fragmento y de su sentido como integrante de una totalidad de la que forma parte. No da cuenta, pues, de la absoluta totalidad, de ahí que el lenguaje teológico se articule también desde lo icónico, desde la sinécdoque, pues solamente Dios puede decirlo todo, decir la totalidad.

---

<sup>5</sup> *Contra imaginum calumniatores*, I, 16.

<sup>6</sup> Vid. Mauricio BEUCHOT, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, Ed. Ítaca, 2006, pp. 185 *sqq.*



En razón de su naturaleza icónica, se deriva el carácter esencialmente performativo de la Imagen de Dios representada visualmente, puesto que ejerce, en sí misma, una determinada *actuación*, una *recreación* de lo divino en clave simbólica, y a su vez, en tanto *recreación*, ostenta la facultad de ejercer una acción transformadora, de *actuar* en la persona humana que lo contempla, dejando una huella en ésta que puede llegar a ser indeleble.

### *Palabra y analogía*

El cine es también *palabra*. Difícilmente podemos concebir hoy una película sin palabras; de hecho, el cine silente reclamaba la presencia de la palabra como complemento necesario de las imágenes, bien mediante la inserción de intertítulos, bien mediante el apoyo de los comentarios de un narrador externo, presente en la sala durante la proyección.

En el plano teológico, el prólogo del Evangelio de San Juan nos alecciona sobre la importancia del Verbo en la Encarnación de Dios en Jesús: “En el principio existía el Verbo y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios. Él estaba en principio con Dios” (1, 1-3). Poco después leemos: “Y el Verbo se hizo carne, y habitó con nosotros” (1, 14). Se nos presenta la Palabra de Jesús como expresión fundamental del Dios invisible. No es casual, pues, que la que quizás sea la mejor película de la historia del cine —además, de contenido marcadamente religioso— se titule precisamente *La palabra* (*Ordet*), del gran Dreyer.

Se ha dicho hasta la saciedad que la Biblia quizá sea el relato más importante de nuestra cultura; y cuando digo *relato* quiero resaltar su naturaleza *narrativa*, como la gran narración que relata la Historia de la Salvación. Aquí la palabra juega un papel central, como mediación cualificada e imprescindible que hace viable *re-latar* (esto es, *re-lacionar*), y en consecuencia, *narrar*: como dije antes, la Biblia ha sido uno de los textos más adaptados a la gran pantalla por su potente narratividad, muy apta para desarrollar argumentos cinematográficos. Sin la palabra como referente que permite vincular lo divino con lo humano, lo teológico con lo cinematográfico, no ca-

bría pensarse, ni en una religión, se dice, *de libro* (como la cristiana), ni en una cinematografía congruente con tal textualidad narrativa.

¿Y cómo es esta palabra? La palabra teológica (del mismo Dios, como *Supremo Teólogo*, y sobre Dios) reviste una naturaleza eminentemente analógica. El lenguaje teológico es analógico. Pensar el lenguaje teológico como algo unívoco sería traicionar gravemente a Dios, reduciéndolo arbitraria y toscamente (y, también, a la propia naturaleza epistémica de la teología) por la vía del fundamentalismo religioso que se impone de manera violenta, sin discusión; asimismo, pensarlo como algo equívoco, esencialmente circunscrito al sujeto, sería condenar a Dios al más profundo de los ostracismos, reduciéndolo a puro emotivismo individualista, y relegar a la teología a una suerte de oscura reflexión metafórica, carente siquiera de un mínimo referente significativo que le pudiera otorgar una cierta objetividad. Por lo tanto, la teología y el lenguaje teológico son, de suyo, analógicos.<sup>7</sup>

Es importante reparar en otra idea, a mi juicio, de gran importancia para mostrar su analogicidad, y que tiene que ver con la mencionada naturaleza *relatural* de la Biblia. *Re-latar* algo es *re-lacionar* distintos hechos, acontecimientos, términos lógicos, etc..., concluyendo en una determinada obra a lo que denominamos *relato*. La Biblia, lo he dicho antes, es el supremo *re-lato* que vehicula la Palabra de Dios, y como tal relato, constituye un modo determinado de *re-lación*. Sólo mediante la analogía podemos relatar algo, puesto que únicamente el pensamiento analógico permite establecer relaciones lógicas en distintos grados; y es en la narración donde aparece más patentemente la analogía, ya que narración es fundamentalmente relato, creación y recreación con un eminente sentido práctico que comunica experiencias, con el fin de involucrar en lo narrado, tanto a su narrador como a su destinatario. Al igual que el icono, he aquí

---

<sup>7</sup> Vid. Pablo DOMÍNGUEZ PRIETO, *La analogía teológica: su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas*. Madrid: Publicaciones San Dámaso, 2009; Bruno FORTE, *Entre icono y relato. El cine como posible locus theologicus*, en: [http://bibliotecacatolicadigital.org/CONSEJOS/CULTURA/cine como posible locus\\_theologi.htm](http://bibliotecacatolicadigital.org/CONSEJOS/CULTURA/cine como posible locus_theologi.htm) (Fecha de consulta: 17 de diciembre de 2013). Publicado previamente, como capítulo tercero, en el libro del autor: *La porta della Belleza. Per un'estetica teologica*. Brescia: Morcelliana, 1999.

su naturaleza performativa, que llega a realizar eficazmente algo mediante la *acción lingüística*; el lenguaje, pues, como mediador de Trascendencia.

Nadie pone en duda que el cine es, también y ante todo, *relato*, y que el lenguaje cinematográfico es, esencialmente, *relatual*. Aquí es precisamente donde encontramos la semejanza con el lenguaje teológico, no ya por el hecho de que los relatos bíblicos hayan sido muy recurrentemente objetos y pretextos argumentativos de numerosas películas, sino, sobre todo, porque el cine, como dice Mons. Bruno Forte, es *un narrar argumentador*, un modo de razonar mediante el relato.<sup>8</sup>

Dicho esto, profundicemos ahora en el modo específico en que el cinematógrafo constituye un medio adecuado para operar esta mediación —analógico-icónica— entre Dios y persona humana, como medio apto para acceder a lo Trascendente.

#### *Imagen (icono), palabra (analogía) y hermenéutica*

Así pues, el lenguaje teológico es, *per se*, un lenguaje icónico y analógico.<sup>9</sup> La imagen y la palabra cinematográficas son también icónicas y analógicas. En la medida en que el lenguaje cinematográfico se articula sobre imágenes y palabras, podemos encontrar aquí una posibilidad de relacionar cine y teología, ya que la sucesión temporal de imágenes, característica del medio cinematográfico, puede ser una mediación hacia lo Trascendente al ostentar todo su potencial simbólico para invocarlo y evocarlo *hic et nunc*, bajo sus modos específicos.

Y esta dinamicidad visual remite directamente, como digo, a la naturaleza también *relatual* del cine. De por sí, el icono religioso representado, por ejemplo, por una pintura o una escultura es estático. Ello no elimina de raíz su naturaleza relatual, debido a la propia simbolicidad que lo acompaña, pero tal naturaleza relatual queda especialmente acentuada y explicitada por la sucesión temporal de imágenes (iconos) que constituye al cine como tal: aquí el relato

---

<sup>8</sup> FORTE, *op. cit.*

<sup>9</sup> Se dice en el Libro de la Sabiduría: “de la grandeza y hermosura de las criaturas, se llega, por analogía, a contemplar a su Autor” (13, 5).

compuesto por iconos se puede manifestar en toda su riqueza e intensidad por el refuerzo de esta temporalidad. Y el relato se acentúa, a su vez, con la palabra como sustento esencial de toda narratividad, por su naturaleza analógica.

En consecuencia, tanto el lenguaje teológico como el cinematográfico son lenguajes performativos. Afirma, en este sentido, el Card. Gianfranco Ravasi: "Aun con todas las distancias y diferencias del caso, la *sacramentalidad* del acto litúrgico tiene una analogía en la eficacia de la *acción* cinematográfica, que busca *actuar* en el espectador lo que representa. En efecto, hay en las películas de auténtica calidad artística y espiritual algunas sugerencias irrevocables que, después de concluir el espectáculo, siguen viviendo en la interioridad y en la misma existencia del espectador".<sup>10</sup> ¿De dónde surge y por qué perdura esta impronta? Sin duda, del hecho de que tales filmes hacen justicia plena a la iconicidad y a la analogicidad de imagen y palabra, tanto en el sentido de abrir una vía de éxodo de la persona humana hacia Dios, como en el de una venida a la persona de Dios.

En este punto, podríamos decir, *límite, fronterizo*, entra de lleno el pensamiento analógico e icónico, jugando un papel fundamental como instrumento metafísico que permite pensar y relacionar el cine y la teología, en tanto que ambos son, a su vez, imagen y palabra. Pero, tanto imagen como palabra, en tanto que signos, requieren necesariamente de la interpretación para hacerse plenamente presentes y eficaces en su funcionalidad y sentido; precisan de la hermenéutica para hacerse *comprensibles*. En consecuencia, necesitan del ejercicio de una hermenéutica que respete su naturaleza analógico-icónica, esto es, que incorpore en su discurso ontológica y epistemológicamente a la analogía; requieren, en suma, del ejercicio de una hermenéutica analógico-icónica.

Sabemos por Aristóteles y la tradición aristotélica que la analogía es proporción y proporcionalidad, implica relación entre dos términos u objetos. Constituye un modo de significación y de predicación de un nombre en parte idéntico y en parte diferente, aunque predomi-

---

<sup>10</sup> Gianfranco RAVASI, *La mirada de fe en el cine*. Texto de la conferencia pronunciada el 17 de octubre de 2013 en la Universidad San Dámaso (Madrid).

nando la diferencia. Es, así, un modo de significación y de predicación que media entre la significación y la predicación unívocas y las equívocas. Se dice de un término que es unívoco cuando se atribuye a sus inferiores, o los significa, de manera totalmente igual, de manera que se usan siempre con el mismo significado para los sujetos a los que se les atribuye; se dice que es equívoco cuando se atribuye a sus inferiores, o los significa, de manera totalmente diferente, de manera que se usan con significados completamente diferentes entre sí; se dice que es análogo cuando se atribuye a sus inferiores, o los significa, de manera en parte igual y en parte diferente, aunque predominando la diferencia.<sup>11</sup>

Así pues, la analogía es semejanza que media entre la pura identidad y la pura diferencia bajo un determinado modo, límite o equilibrio (orden) de cosas y relaciones. Como escribe Beuchot, "...en cuanto semejanza, es la semejanza a pesar de las diferencias, es la semejanza de lo desemejante, es la semejanza desemejante o la desemejanza semejante, es decir, es la semejanza que respeta las desemejanzas y la desemejanza que no pierde las desemejanzas".<sup>12</sup> Aquí es, como digo, donde sólo cabe interpretación, ya que donde el discurso es unívoco no es necesaria (*in claris non fit interpretatio*, se

---

<sup>11</sup> CAYETANO [T. DE VIO], *Tractatus de nominum analogia*, cap. I, 2. La racionalidad analógica se encuentra virtualmente contenida en el propio Aristóteles, bajo la modalidad específica de la *analogía de proporcionalidad propia*. La distinción entre analogía de atribución y la de proporcionalidad propia surge y se desarrolla ejemplarmente por la tradición aristotélica renacentista y barroca, representada principalmente por Cayetano (Thomas de Vio) y Juan de Santo Tomás (Juan Poincot). Vid. Cayetano [T. de Vío], *Tractatus de nominum analogia* [Pavía, 1498] (trad. de J.A. Hevia Echeverría. Oviedo: Pentalfa, 2005), con el cual Cayetano sistematiza toda la tradición doctrinal sobre la analogía desde Aristóteles hasta Juan Capreolo, pasando por Simplicio, Alejandro de Afrodisia, Averroes, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino; y JUAN DE SANTO TOMÁS [J. POINOT], *Cursus philosophicus thomisticus secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem* [Roma, 1631-1644] I: *Ars logica*. Torino, Roma: Marietti, 1948-50. En Aristóteles, encontramos la analogía de proporcionalidad propia en: *Metafísica*, IV, 2, 1003a33 y *sqq.*, 4 y *sqq.*, 170a31 y *sqq.*; *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1096b28; V, 6, 1131a31-32; *Ética a Eudemo*, I, 8, 1217b25-33; *Poética*, XXI, 1457b17 y *sqq.*; mientras que la de atribución en relación a un término primero en: *Metafísica*, VII, 2, 1028a30 y *sqq.*; VII, 4, 1030a22-23; IX, 1, 1045b27.

<sup>12</sup> Mauricio BEUCHOT, FRANCISCO ARENAS-DOLZ, *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*. Barcelona: Anthropos, 2008, p. 32.

suele decir en hermenéutica jurídica), y donde es equívoco no es susceptible de efectuarse al evacuarse cualquier posibilidad de orden; sólo en lo analógico, en lo que es susceptible de sujetarse a un orden, es posible. Y en este sentido, debido a su gran potencial comprensivo, resulta necesaria una hermenéutica analógico-icónica, que sea capaz de integrar suficiente y adecuadamente estas exigencias, si se quiere tematizar, en toda su riqueza y en todas sus dimensiones, esta vasta y compleja problemática.

### *La hermenéutica analógico-icónica entre la teología y el cine*

Hemos dicho que el cine *actúa* sobre la persona humana, pudiendo llegar incluso a ejercer un auténtico efecto transformador sobre ella, al modo de revelación de algo Trascendente, de algo sagrado, de algo divino. El cine, pues, como *locus transformationis*, de modo semejante a la imagen y palabra de Dios<sup>13</sup>. Este efecto nos aboca irremediabilmente a la hermenéutica, en tanto que nos permite comprender adecuadamente la relación entre este aspecto existencial (expresado predominantemente en el cine) y el aspecto Trascendente (expresado por Dios y la reflexión sobre Él: la teología).

---

<sup>13</sup> La Iglesia ha sido consciente del enorme potencial catequético y pastoral del cine desde sus mismos orígenes. La primera encíclica que trataba sobre el cinematógrafo fue *Divini illius Magistri*, de Pío XI (31 de diciembre de 1929), un año después de la celebración del primer Congreso católico de cine en la ciudad de París: en ella se resaltaban las enormes posibilidades del cinematógrafo como instrumento divulgativo y educativo de la fe, si se empleaba con sabiduría y con arreglo a los principios cristianos fundamentales, y se advertía de sus peligros cuando se usaba de modo contrario. Fue la encíclica *Vigilanti cura* (29 de junio de 1936), también de Pío XI, el primer documento pontificio dedicado íntegramente al cinematógrafo, ante las insistentes demandas de los alarmados obispos estadounidenses por la imperante disipación moral de los filmes hollywoodienses de entonces (recuérdese que la década de los treinta fue la del cénit del *cine negro*). No obstante, de manera simultánea, se fomentaba la implantación de centros cinematográficos católicos, creándose cine-clubes, cine-forums, etc..., en la línea del argumento de sus grandes posibilidades educativas. Desde entonces, se sucedieron varios documentos papales, escritos por Pío XII (la encíclica *Miranda prorsus*, de 8 de septiembre de 1957), Juan XXIII (la carta *Nostra Patris*, de 29 de junio de 1961) y, mediante diversos mensajes lanzados en la Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales, a partir de 1967, por parte de Pablo VI y Juan Pablo II. Resulta destacable, como hito en este sentido, la creación de la Filmoteca Vaticana en 1959.

Está muy bien fundada, pues, la opinión de Mons. Bruno Forte que sostiene que el cine se encuentra ubicado en un ámbito hermenéutico *entre el icono y el relato*, entre la imagen y la palabra; un lugar donde la dimensión narrativa (analógica) se complementa plenamente con la icónica, en un tipo de lenguaje particular que puede llegar a ser un lugar de mediación hacia lo Trascendente.<sup>14</sup>

Ahora bien, ¿bajo qué condiciones concretas? Lo que podríamos llamar *cine analógico-icónico* (esto es, el tipo de cine que haría justicia a su analogicidad e iconicidad ontológicas y que, por ello, precisa del ejercicio de una hermenéutica analógico-icónica para su adecuada comprensión) sería, por una parte, aquel cine que no lo diga —o pretenda decirlo— absolutamente todo, so pena de caer en un burdo univocismo significativo cercenador de su fuerza evocadora y de conformar un cine vaciado de toda dimensión simbólica, tan tosca y empalagosamente moralizante e ideológico (un cine fundamentalista, en suma) que ate de pies y manos el potencial interpretativo del espectador anestesiando su disposición hacia lo simbólico; así como tampoco, por otra parte, un cine equivocista, tan evanescente que llegue a decir demasiado poco —o que abiertamente no llegue a decir nada—, ensimismado en su singularidad coyuntural como hecho audiovisual, que sólo requiere del espectador su mera presencia como simple engranaje que permite físicamente realizar la situación físico-comunicativa en que es viable como acontecimiento significativo sin más, como mera impostación de comunicación al darse realmente un abismo de incomunicabilidad entre cineasta y espectador (caso, por ejemplo, de un cierto *cine de autor*, tan incomprensible como amanerado y trivial), o bien tan irrelevante en su mensaje, que llegue a aturdir y a desentenderse de lo verdaderamente importante para la dimensión de trascendencia propia de la persona humana (caso de un cine de consumo insustancial y relativista). Más bien hablo de un cine ubicado en un punto medio, analógico, entre estos dos extremos, capaz de abrir al espectador hacia el Misterio de Dios, sin agotarlo y sin dejarlo totalmente en suspenso, respetuoso con la tensión derivada de su analogicidad y de su iconicidad.

---

<sup>14</sup> Vid. FORTE, *op. cit.*

En suma, se trata de pensar y comprender teológicamente el cine por el ejercicio de una hermenéutica analógico-icónica, es decir, mediante una hermenéutica consciente y efectiva de la analogicidad y la iconicidad propias de ambos lenguajes, por la misma analogicidad e iconicidad que son también propias de los referentes interpretativos a través de los cuales ambos se articulan: la imagen y la palabra. Imagen y palabra que, en definitiva, conforman ontológicamente el Misterio de la Encarnación, en el cual se nos presenta Dios en la persona de Jesús de Nazaret.

Y no debemos olvidar, además, que la persona humana es, por encima de todo, la base de los personajes de las películas (su auténtica *carne*), y que la persona es criatura de Dios “a su imagen y semejanza” (Génesis, 1, 26)<sup>15</sup>; luego el cine *puede ser* (es, cuando así se revela manifiestamente<sup>16</sup>), en tanto *locus hominis*, también *locus Dei*, y por lo tanto, no puede desecharse como objeto de una reflexión teológica que, además, está muy relacionada con la antropología. La Encarnación de Dios en Jesús no es otra cosa, a la luz del pensamiento analógico-icónico, que la explicitación de Nuestro Señor Jesucristo como *princeps analogatum*.

El cinematógrafo se nos puede presentar, así, como un testigo privilegiado de Dios y de la Salvación, si los autores de las películas ponen su inteligencia y su corazón en ello y si, con nuestra mirada de espectadores, somos capaces de penetrar el divino misterio latente en muchas de sus imágenes. Nos hallamos ante un ámbito hermenéutico en el que se nos revela lo divino; ante una especie de teofanía que reclama, de suyo, una teología específica, sustentada en la analogicidad de la palabra y la iconicidad de la imagen, a la que no

---

<sup>15</sup> Al decir esto, se destierra la condición *reproductiva* del hombre con respecto a Dios: no es su *reproducción*, sino su criatura hecha a *su imagen y semejanza*. Ello reclama directamente la necesidad de pensar esta relación analógicamente. Lo mismo ocurre en las películas: no se debe interpretar reductivamente (unívocamente) a sus personajes como meras *reproducciones* de personas humanas, ni tampoco relativizarlos en extremo bajo el inadecuado pretexto de su naturaleza ficcional, no real (equivocamente), sino interpretarlos analógicamente, en tanto criaturas a imagen y semejanza de su creador.

<sup>16</sup> Recuérdese multitud de películas al respecto, de cineastas como Carl Theodor Dreyer, Charles Chaplin, Andrei Tarkovski, Pier Paolo Pasolini, Robert Bresson, Ingmar Bergman, etc.



debemos renunciar como personas en búsqueda y en alerta constantes frente a Dios.

# EL CERRITO DEL TEPEYAC: RICO SÍMBOLO MÍSTICO DE ESPIRITUALIDAD GUADALUPANA

*Mons. Salvador Diez de Sollano y Ortega*

*ABSTRACT: En el seno de una profunda reflexión de espiritualidad guadalupana, en este ensayo María de Guadalupe se nos revela como akénosis: maravillosamente oculta en sus signos, pero susceptible de paulatino descubrimiento. El propio cerro del Tepeyac, lugar de la mariofanía guadalupana, es uno de aquellos símbolos de hondo contenido místico-teológico, que el autor interpreta y análoga con otras tantas eminencias orográficas del Antiguo y el Nuevo Testamento.*

*PALABRAS CLAVE: Virgen de Guadalupe, Tepeyac, Cerro, Montaña, Mística, Espiritualidad guadalupana*

## QUÉ ES LA MÍSTICA CRISTIANA

La palabra viene de “misterio”. Aquí la entendemos como la experiencia personal íntima del Misterio del Dios en Jesucristo, de la unión y comunión con Él, por el camino del conocimiento y del amor, y esto sólo es posible como don de la Gracia divina al hombre que se dispone a Él.

Dicho de otra manera, es la amorosa y misteriosa comunión del cristiano con Dios, que produce en la persona una conocimiento especial: conocimiento inmediato por contacto amoroso; es un conocimiento pasivo, sencillo y simple, totalizador (S. Teresa, *Vida* 40, 9; M 4, 10, 2). Es una experiencia inefable (indecible, que no se puede expresar debidamente con palabras), por eso se usan símbolos: rebasa los límites del lenguaje. “Sólo el amor es el que une y junta el

*alma con Dios*" (S. Juan de la Cruz, 2N 18, 5). La mística se desarrolla como experiencia del encuentro con Dios donde el místico "no conoce ni entiende", sino *siente y vive*, es otro tipo de conocimiento como don de la Fe y Sabiduría divina.

#### QUÉ SON LOS SÍMBOLOS MÍSTICOS

El símbolo místico nace de una vivencia del Misterio de la contemplación y unión de amor con Dios, de quien proviene la iniciativa y requiere la repuesta libre, cuya profundidad se concibe como real: expresa esa experiencia pero no se identifica con ella ni la abarca; sólo la representa, pues va más allá de la razón discursiva, su sentido no se reduce a un conjunto de ideas, las palabras no lo definen, por eso es inefable. Es parecido a la metáfora poética, que es la palabra o el lenguaje que se emplea con sentido figurado para significar otra realidad diferente y ayudar a entenderla y experimentarla. "Imbuido por Ella (la Sabiduría divina) el hombre se levanta, por medio de lo que es visible hacia lo invisible" (GS 15).

#### LA MONTAÑA COMO SÍMBOLO

La espiritualidad mística se ha expresado bíblica y eclesialmente con frecuencia a través del símbolo de "la montaña", no sólo y principalmente por los acontecimientos de salvación que hayan tenido lugar allí, sino también por lo que la montaña tiene de riqueza simbólica antropológica y religiosamente. Para la mayoría de las religiones, las montañas tienen un misterio de sentido por su elevación, son la expresión simbólica del encuentro del cielo y la tierra, el lugar donde desciende la divinidad y se encuentra con el hombre que se eleva a ella; los altares unen lo subterráneo, lo terrestre y lo celeste; es por eso que la montaña es el primero y el más importante de los santuarios para muchas religiones; el arquetipo de los altares, (la palabra altar viene de la palabra *altus* y *ara*, que etimológicamente quiere decir "elevado" y "piedra de ofrenda o sacrificio", y que tiene su sentido con la cima sagrada donde ofrece el sacrificio); la representación geométrica de las montañas es la pirámide, firme y elevada; las montañas normalmente son lugares de la revelación divina; también por su solidez y firmeza, símbolo de la justicia fiel de Dios (Sal 36, 7). El monte tiene un dinamismo de elevación, as-

censional; simboliza el destino del hombre, orienta a la trascendencia, y le señala su camino, que es ir de abajo arriba; y su meta, una cumbre que es el término de la evolución humana y de las mejores fuerzas de la vida, que conducen al hombre a las cimas de su desarrollo. San Juan de la Cruz, por ejemplo, se ha visto fascinado por la fuerza impresionante de las montañas, símbolo de seguridad, estabilidad, inmutabilidad, grandeza, que le invitan a la decisión, al riesgo, a la acción, a la ascensión y le han ayudado a expresar su experiencia espiritual y mística de encuentro con Dios.

La montaña representa un ideal de pureza moral: “¿Quién entrará, Yahvé, en tu casa?, ¿quién morará en tu santo monte? Aquel que anda sin tacha y obra la justicia...” (Sal 15, 1-2). También aquí volvemos a encontrar asociados la marcha y la ascensión que tienen como meta la comunión con Dios. El mismo movimiento de pensamiento se expresa simbólicamente en Is 33, 15 *sqq*: “El que camina en la justicia..., ése morará en lugar excelso, ciudadela izada en roca será su refugio”. El salmo 125, 1 dice: “Los que confían en Yahvé son como el monte Sión: que por nada vacila y es estable por siempre”.

Como el alpinista emprende la escalada de la montaña sólo “porque está ahí” desafiante, así el místico ante Dios emprende la aventura de entrar-salir y subir, sólo porque le desafía con su atractivo hondo, misterioso, alto, siempre nuevo. La montaña lleva al orante por las vías ascendentes de la Oración, del Amor como Cristo Jesús lo hacía con su Padre.

Grandes acontecimientos bíblicos de nuestra salvación, fundantes del Pueblo de Dios y centrales en la historia de salvación, se realizaron providencialmente en montañas.

#### EL CERRO DEL TEPEYAC

Al extremo oriente de la hoy llamada “Sierra de Guadalupe”, de lado de la salida del sol, la Providencia Divina quiso escoger un cerrito llamado por los nahuas: Tepeyacatl (“cerro nariz”); junto al lago (también todo un simbolismo), en cuya cumbre los mexicas adoraban a la madre de los dioses, Tonantzin (“nuestra querida madrecita”), para realizar un extraordinario y maravilloso acontecimiento de salvación para nuestros pueblos de América. Los nati-

vos de esta tierra venían a rendirle culto en el cerro del Tepeyac a la diosa Cihuacóatl, llamada también Tonantzin que, según Fray Bernardino de Sahagún, significa “nuestra madre”. Los testimonios de los misioneros del siglo XVIII dan fe de esto.

Pequeño y humilde montecito en comparación con las grandes montañas y volcanes que rodean el valle, de tal manera que podríamos emplear la expresión bíblica, aplicándola a nuestras montañas, en relación a nuestro cerrito del Tepeyac: “Montaña altísima es la montaña de Basán, montaña escarpada es la montaña de Basán. ¿Por qué envidian, montañas escarpadas, al monte que Dios escogió para habitar? (Sal 68,16-17), contrariamente a las montañas de la soberbia, símbolo de Babilonia (cfr.51, 25-27). Es la lógica frecuente de Dios en la Historia de la Salvación valerse de lo humilde y sencillo, de lo pequeño y pobre, del cerrito del Tepeyac, como símbolo de María de Guadalupe, para manifestar su grandeza y sabiduría.

“El monte, *tepetl*, en el pensamiento indígena era una realidad sagrada donde habitaba el dios que con sus aguas hace germinar y da vida a cuanto brota en la tierra”;<sup>1</sup> allí habita el Dios Dador de la Vida, por quien se vive, Teotl Ipalnemohuani. Allí en la cumbre, a donde la Virgen le pidió a Juan Diego que subiera, tiene lugar la maravillosa transfiguración del paisaje por medio de cantos de pájaros finos y variadas flores preciosas, *Cuicatl* y *Xochitl*, resplandeciendo todo de luces, brillos y colores que hacen sentir a Juan Dieguito, en lo alto de la montaña, todo lo que para el pensamiento indígena era un simbolismo espiritual de la experiencia del cielo: *Xochitlalpan*, “la Tierra florida”, *Tonacatlalpan*, “la Tierra de nuestro sustento”, en donde también habitaba el dios señor de la lluvia. Un cerrito que fue y debe ser verdadero lugar de la experiencia mística del encuentro con Dios manifestada en una multitud de símbolos.

#### EL TEPEYAC, SÍMBOLO MÍSTICO DE LA ESPIRITUALIDAD GUADALUPANA

“Levanto mis ojos a los montes: ¿de dónde me vendrá el auxilio? El auxilio me viene del Señor, que hizo el cielo y la tierra” (Sal 121, 1). Levantando nuestros ojos al Tepeyac nos llega el auxilio del Señor a

---

<sup>1</sup> Miguel LEÓN-PORTILLA, *Tonantzin guadalupe, pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el nican mopohua*, México: FCE, 2002.

nuestros atribulados pueblos, símbolo de María de Guadalupe que nos une y nos da a Dios, levantando a Ella nuestra mirada. En Ella, al llamado de subir a su presencia, como llamó a Juan Dieguito (NM, 14-17).

Como en la cima del MONTE ARARAT después del diluvio, lugar de la primera alianza con la humanidad, se posa nuestra vida por Santa María de Guadalupe en la firmeza y en la seguridad de un Dios que ofrece a todos los vivientes fidelidad divina perpetua de gracia y de misericordia (*cfr.* Gn 8-9, 17), expresada también en el luminoso brillo del arcoíris, símbolo de la alianza divina de paz (NM, 22), símbolo, también, del Misterio de la presencia de Dios, como en las visiones místicas de Ezequiel y en el Apocalipsis (Ez 1, 27-28; Ap 4, 2-4; 10, 1-3)

El acontecimiento del Tepeyac, como en el MONTE MORIA donde Dios confirma su Alianza con Abraham por su obediencia en el sacrificio de Isaac (Gn 22, 1-18), es símbolo de la entrega de amor a nuestros pueblos que María de Guadalupe, la Mujer del Evangelio, con una fe superior a la de Abraham, realiza de su Hijo; y por Ella, en su Hijo, Dios hace de nosotros una Alianza de Amor tomándonos como su pueblo. Se podría llamar simbólicamente el “Cerro de la Promesa”, donde Dios confirma su Alianza con Abraham en el sacrificio de Isaac (Gn 22, 1-18).

Un “cerro de la misericordia”, UN NUEVO HOREB (*cfr.* Ex 3, 1-10) para nuestros pueblos, donde Santa María de Guadalupe como “zarza ardiente”, luminosa, encendida maravillosamente en el fuego y en la luz de la presencia santa de Dios, con rostro maternal y compasivo, nos ofrece ver y remediar los sufrimientos de nuestro pueblo, mostrándonos quien es Él para nosotros, ofreciéndonos su liberación (NM, 29-34). Es también un “Monte del paso y manifestación del Señor”, como posteriormente en el mismo MONTE HOREB, Dios se manifiesta a Elías por medio de una suave brisa y le da su consuelo y fortaleza para la misión que le encomienda (*cfr.* 1 Re 19, 10-14). Es el Tepeyac ese lugar místico de la dulce brisa y ternura de María de Guadalupe para los discípulos misioneros de su Hijo.

En el Tepeyac, símbolo místico de un SINAÍ, como un “cerro de la Teofanía y de la Alianza de Amor”, Dios se mostró a través de Ella como verdadero sacramento femenino y maternal a Juan Diego y en

él a nosotros. Pero a diferencia del Sinaí, aterradora presencia de su poder y grandeza, ahora los hace con manifestaciones exuberantes de gozo y paz, grabando con el fuego dulce de sus palabras en los corazones la Nueva Ley del Amor de Dios, enviándonos como misioneros a favor de nuestro pueblo (*cfr.* Ex 19-20).

El Tepeyac es también un símbolo de María de Guadalupe, a imagen mística del MONTE SIÓN, lugar de la Morada de Dios, lugar de la ciudad de Dios, centro y cumbre de la presencia de Dios para con su Pueblo en el Templo, lugar y símbolo de la Ciudad Santa, la Amada y la Esposa de Dios, la Hija de Sión. El monte Sión es privilegiado porque Dios lo ha elegido para habitar en él; esta presencia de Dios es su cimiento firmísimo: Dios se ha hecho especialmente presente en la Virgen María, "Montaña mística" (*cfr.* Sal 124, 1)

El Cerro del Tepeyac es místicamente un Aim Karim de LAS MONTAÑAS DE JUDEA, a donde María desde Nazareth fue a visitar a su prima Isabel para ayudarle a dar a luz a su hijo Juan el Bautista (Lc 1, 39-56), pues Santa María de Guadalupe se nos presenta en la imagen de mujer embarazada de su Hijo Jesús, que viene a visitar a nuestros pueblos para ayudarnos a dar a luz el nuevo pueblo de Dios, a Cristo en nosotros.

Un "cerrito de bendición y unión", a semejanza del HERMÓN, elevado macizo montañoso en el Líbano, de donde baja a la tierra elegida la vida y como el símbolo de donde desciende a su Pueblo, bellamente como rocío, el amor de los hermanos unidos y la bendición del Señor y manantial de vida para la tierra prometida. Era considerado, también, como el guardián de la nación (Sal 133).

Es el Tepeyac un MONTE TABOR MARIANO, donde Dios, la Trinidad Santa, en una maravillosa transfiguración, se hace presente por medio de Santa María de Guadalupe en lo alto del cerro; se presenta transfigurada y transfiguradora, como en otro Monte Tabor, trayendo la experiencia de la Gloria de Dios (*cfr.* Mt 17, 1-9; Mc 9, 2-10; Lc 9, 28-36). Toda la bellísima riqueza de símbolos que posee esta transfiguración será tema de otra meditación de espiritualidad guadalupana.

El Tepeyac es un pequeño "jardín místico", un Monte Carmelo (*Hakkarmel o Karmel*: "tierra del jardín", "cerro florido"). Cerrito árido, pedregoso, donde se dan nopales y mezquites, pero que la

Virgen Santa María hizo florecer de hermosas rosas y variadas flores físicas que recogió Juan Dieguito para entregárselas como prueba al Obispo. Ahora, permanentemente, lo convierte en un “jardín místico” de gracias y dones divinos. El Monte del Tepeyac es símbolo místico de María, es un “Monte del Amor”, que como el Monte Carmelo, en el Cantar de los Cantares, es símbolo de la Amada (7, 6; 14, 6).

En el Monte Carmelo, llamado también “Monte del profeta Elías” (*Yebel-Mar-Elyas*), el profeta, celoso de la fidelidad de su pueblo a Dios, encendió el fuego en la ofrenda del sacrificio y mandó la lluvia sobre la tierra (1 Re 18, 16-40), símbolo ahora de este “místico monte del Tepeyac”, Monte de Amor y de lluvia de Gracia que es Ella misma. Ahí, María de Guadalupe llama a nuestros pueblos a la fidelidad al Verdaderísimo Dios y enciende el fuego del Amor en la ofrenda de los corazones, enviando una abundante lluvia de gracias y bendiciones sobre nuestros pueblos. Del Tepeyac se pueden decir las palabras de Isaías: “El desierto y la tierra reseca se regocijarán, el arenal de alegría florecerá, como flor de narciso florecerá, desbordando de gozo y alegría tiene la gloria del Libano, la belleza del Carmelo y del Sarón; ellos verán la gloria del Señor, la belleza de nuestro Dios” (35, 1-2). Su gran fertilidad hacía al Monte Carmelo símbolo de un país favorecido por la bendición divina (Jer 51,19; Mq 7, 14), como lo es el Tepeyac: símbolo de la bendición divina para nuestros pueblos. “No ha hecho nada igual con ningún otro pueblo” (Sal 147, 20).

Los montes de Galilea eran lugares privilegiados por Jesús, a donde se retiraba para el encuentro con su Padre celestial para orar (Mt 14, 23; Lc 6, 12; 9, 28); para su encuentro con las multitudes y darles la palabra divina, manifestarles su compasión, darles pan como anuncio de la entrega de su Cuerpo como Pan de Vida eterna (*cf.* Jn 6, 1-15). En el Tepeyac, María se manifiesta como ese Monte Místico en el que, entrando en la intimidad de su corazón, nos encontramos con el Padre celestial; nos da a Cristo en su Palabra, nos muestra su compasión ante las carencias de la vida y nos comunica a su Hijo en el Pan de la Vida. En Ella y por Ella, en el Tepeyac, Cristo nos reúne para enviarnos a ser sus discípulos misioneros entre todos los pueblos (*cf.* Mt. 28, 16-20).



Como símbolo místico del MONTE DE LAS BIENAVENTURANZAS, Santa María de Guadalupe nos presenta, encarnada en su persona maternal, el mensaje de Jesús: la experiencia y posesión del reino de los cielos a los pobres de corazón (como lo hizo con Juan Diego) y remedio a las miserias espirituales y humanas de nuestro pueblo; el consuelo a los afligidos. Escucha a los lamentos por el hambre y sed de justicia, respuesta a los desposeídos de su dignidad y de sus derechos de hijos de Dios. Misericordia divina a los misericordiosos, la manifestación de la presencia de Dios a los de corazón puro (como en el ejemplo de Juan Dieguito), portadora de paz para fraternizar a los moradores de estas tierras y hacernos hijos de Dios; portadora de la felicidad de Dios para quien es perseguido por causa del bien y de la fidelidad a Dios (como Juan Dieguito lo fue).

¿Tendrá alguna relación espiritual y mística el Cerrito del Tepeyac con el MONTE DE LOS OLIVOS (el HUERTO DE GETSEMANÍ) Y EL MONTE GOLGOTA? Precisamente es donde llega a su plenitud este símbolo de "Monte místico" de María de Guadalupe. En el Monte de los Olivos, Jesús hace la ofrenda perfecta de su voluntad en obediencia total a la voluntad del Padre, "que no se haga mi voluntad sino la tuya" (Lc 22, 42; Mt 26, 39; Mc 14, 36). Y en el Monte Gólgota ofrece el sacrificio total de su vida en la Cruz en amor total por la humanidad entera. María se dispuso a ser, en el "Hágase en mí según tu palabra" (Lc 1, 38), el lugar de la presencia misma de Dios desde la Encarnación.

Así como San Juan de la Cruz se inspiró en el Monte Carmelo como símbolo de la ascensión mística a Dios, el Cerrito del Tepeyac tiene una aún más maravillosa riqueza para hacer de él un símbolo con el cual se elabore una rica y bella espiritualidad guadalupana para nuestros pueblos de América. Un monte místico en que el ser humano se eleve a la experiencia de Dios, a la Verdad, al Amor divino, por mediación de Santa María de Guadalupe, en el lenguaje místico de la "flor y canto" (*in xochitl in cuicatl*), así como en la experiencia de Juan Dieguito, símbolo del cielo, cuando clama estar en la "Tierra florida", "en el Paraíso" (*Xochitlalpan*), en "la Tierra de nuestro sustento" (*Tonacatlalpan*), en "La Tierra Celestial" (*in Ilhuicatlalpan*). Toda montaña tiene una mística de ascensión pero hay que tener en cuenta que siembre el descenso es, también, una vocación y una

misión, como la de Moisés, como la de Isaías, como la de los apóstoles... como la de Juan Diego, como la nuestra.



## SEMBLANZAS DE LOS AUTORES

### PIETRO AMEGLIO PATELLA

Uruguayo, nacido en Montevideo el 2 de agosto de 1957. Nacionalizado mexicano desde 1982. Historiador por la UNAM, con posgrado en Historia Contemporánea y Cultura, con formación en ciencias sociales. Desde 1991, ha trabajado académicamente en la Universidad La Salle-Cuernavaca, como Coordinador de Humanidades. Imparte clases de Pedagogía de la Paz, Movimientos Sociales y Resistencia Civil no-violenta en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y en el Claustro de Sor Juana, la licenciatura de Derechos Humanos y Gestión de Paz, formando a muchos estudiantes en la construcción de un pensamiento autónomo y un compromiso social que ayude a humanizar la especie. En la UNAM ha impartido también la cátedra Henry David Thoreau y del Exilio Español sobre Gandhismo y No-violencia entre 2007 y 2010.

### BENJAMÍN BRAVO PÉREZ

Presbítero católico nacido en 1940. Doctor en Teología Pastoral por la Universidad Pontificia de México. Licenciado en Teología Dogmática por la Universidad de Innsbruck, Austria. Diplomado en Pastoral Obrera por el Instituto Cardjn, Bruselas, Bélgica. Actualmente se desempeña como: Profesor de Pastoral en la Universidad Pontificia de México; Profesor de Pastoral Urbana en el IFTIM; Profesor de Pastoral en el IFFT; Asesor de la Vicaría de Pastoral de la Arquidiócesis de México. Entre sus obras destacan: — *Vocabulario de Religiosidad Popular* (coord.); — *Cien palabras para evangelizar la ciudad* (coord.); *Pastoral Urbana* (coord.), en (6 tomos); — *Cómo revitalizar la Parroquia*; — *Procesos de Conversión a partir de la Religiosidad Popular*; — *10 Palabras Clave de Pastoral Urbana en América Latina*; — *Simbólica Urbana-Simbólica Cristiana*; — *Para Comprender la Iglesia de casa*, etc.

### RENÉE DE LA TORRE CASTELLANOS

Doctora en Ciencias Sociales, con especialidad en Antropología Social por el CIESAS y la Universidad de Guadalajara. Desde 1993 se desempeña como Profesora Investigadora del CIESAS Occidente, en la ciudad de Guadalajara. Es investigador nivel III del Sistema Na-

cional de Investigadores (SNI). Miembro de la Academia Mexicana de las Ciencias. En 1999 fue investigadora invitada en el *Centre of Latin American Studies*, University of Cambridge, y en 2004 en el *Institute des Hautes Etudes de l'Amérique Latine* de la Sorbonne Nouvelle Paris III. Sus distintas investigaciones tienen como interés central el estudio y comprensión de las culturas e identidades urbanas contemporáneas, con especial énfasis en el estudio de las transformaciones en las creencias y prácticas religiosas. Coordinó el proyecto de investigación "Perfiles y tendencias de la diversidad religiosas en México", y actualmente coordina el proyecto: Transnacionalización y relocalización de religiones indo y afro americanas desde México". Entre sus principales publicaciones se pueden mencionar los siguientes libros: *Los hijos de la Luz: discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, CIESAS/Universidad de Guadalajara/ITESO, México: 1995 y 2000; *La Ecclesia Nostra: La diócesis desde la perspectiva de los laicos*, CIESAS/FCE, México: 2006 y coordinadora (con Cristina Gutiérrez Zúñiga) de *Atlas del Cambio religioso en México, 1995-2000*, CIESAS/ SEGOB/ COLMICH/ COLJAL/ COLEF/ UQROO, México: 2007, y recientemente publicó, en coautoría con Cristina Gutiérrez Zúñiga y Cintia Castro, el libro *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara*, El Colegio de Jalisco/CIESAS, 2011.

#### VIRGILIO ELIZONDO

Nacido y criado en San Antonio, Texas el 26 de agosto de 1935; asistió a las escuelas locales, incluyendo el Seminario de la Asunción en San Antonio. Fue ordenado sacerdote para la Arquidiócesis el 25 de mayo de 1963. Grado S.T.D./Ph.D. del Institut Catholique, Paris (France) (1978). Grado M.A. en Estudios Pastorales de la Universidad Ateneo (Manila) (1969). Diploma en Catequesis Pastoral del Instituto Pastoral del Este de Asia (1969). Entre sus estudios filosóficos y teológicos destacan: Seminario de la Asunción (1957-1963). Grado B.S. en Química de la Universidad St. Mary's (1957), además de diversos doctorados Honoris Causa. Actualmente se desempeña como Profesor de Teología Pastoral y Latina en la Universidad de Notre Dame, Director de Programación de Televisión Católica de San Antonio, Texas; Profesor Visitante en el Colegio Católico México Americano en San Antonio y Vicario de Santa Rosa de Lima en San Antonio. Co-director de las Iglesias Hispánicas en el proyecto de

investigación *American Public Life* patrocinado por *The Pew Charitable Trusts*. Se desempeñó como investigador *senior* de investigación para el proyecto Lilly en el estudio de la Catedral de San Fernando como la cuna del cristianismo mestizo de los EEUU; Rector de la Catedral San Fernando en San Antonio (1983-1995). Fundador y primer presidente del Centro Cultural Mexicano Americano y fundador y primer director del Instituto Pastoral Verbo Encarnado en la Universidad del Verbo Encarnado, en San Antonio. Fue fundador de Nuestra Santa Misa de las Américas, una Misa internacional televisada semanalmente para las Américas. Es también: Profesor *Henry Luce* del Cristianismo Mundial en el Union Theological Seminary, Nueva York; fundador y profesor de la Universidad del Verbo Encarnado, Instituto Pastoral Institute (San Antonio). Es profesor visitante de: Universidad de California en Santa Bárbara; Pontificio Regina Mundi Instituto de Roma; Universidad de Seattle; Boston College; Escuela Luterana de Teología (Chicago); Escuela (metodista) de Teología de Claremont (California); Instituto Pastoral de Australia en Melbourne. También ha sido profesor visitante en varias universidades importantes de los Estados Unidos y en los institutos de pastoral más importantes en todo el mundo.

#### MIGUEL CONCHA MALO

Es Licenciado y Doctor en Teología Católica. Diplomado en Ciencias Sociales. Profesor de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM desde 1978. Imparte asignaturas que tienen que ver con la situación de los derechos humanos en América Latina y El Caribe y su defensa, en el marco de la globalización neoliberal y los esfuerzos regionales por su superación. Profesor de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Contaduría y Administración de la UNAM desde 1977. Imparte asignaturas que tienen que ver con problemas éticos en la administración, las organizaciones y las finanzas. Fue Profesor Numerario de la Universidad Iberoamericana, e impartió hasta 1993 las asignaturas de Teología Católica, en diálogo interdisciplinario con las ciencias humanas. Fue miembro fundador y primer presidente del Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco de Vitoria, O.P.", A.C. Desde 2001 es de nueva cuenta Presidente de dicho centro. Ha sido Promotor de Justicia y Paz de la Orden de Predicadores

para América Latina y El Caribe, y es actualmente Promotor de Justicia y Paz de la Provincia de los Dominicos en México. Vicepresidente por segunda vez de la Academia Mexicana de Derechos Humanos y Miembro de su Consejo Consultivo. Miembro del Consejo Consultivo de la UNICEF en México. Socio de la organización DECA-Equipo Pueblo y Miembro de su Consejo Directivo. Miembro del Consejo Directivo de la Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos, A.C. Es además Miembro del Consejo para Prevenir y Erradicar la Discriminación en el Distrito Federal. Ha sido Miembro del Consejo Asesor de la Comisión Episcopal de Pastoral Social del Episcopado Latinoamericano. Miembro del Grupo de Analistas e Intelectuales "Paz con Democracia", que sustituyó a nivel social a la Comisión Nacional de Intermediación en el conflicto de Chiapas. Fue durante nueve años miembro del Consejo de la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal. Ha escrito varios libros sobre el compromiso social de los cristianos en México y desde su fundación es articulista semanal del Diario "La Jornada". Fue durante siete años articulista del periódico "UnomásUno", y durante tres, del Periódico de Periodistas "Punto". En sus artículos periodísticos desarrolla el tema de los derechos humanos a nivel nacional e internacional, desde diferentes perspectivas. En diferentes ocasiones ha escrito artículos sobre derechos humanos en publicaciones del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

#### JUAN MANUEL HURTADO LÓPEZ

Nació en 1948 en Arandas, Jal. Obtuvo el Bachillerato en Teología en la Universidad Gregoriana de Roma. Inició su promoción al Doctorado en Teología en la Universidad de Tubinga, Alemania, y se doctoró en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster, Alemania con el Prof. Dr. Johann Baptist Metz. Ordenado sacerdote en 1981, ha compartido su tiempo entre la acción pastoral, la docencia en filosofía y teología, y numerosos cursos y conferencias en México y en el extranjero. En Ciudad Guzmán prestó los servicios de párroco en dos parroquias, Profesor y Prefecto de estudios en el Seminario Mayor, Coordinador Diocesano de Comunidades Eclesiales de Base, Vicario de Pastoral en una Vicaría y coordinador del Consejo Presbiteral por un período. Ha sido profesor en

el Seminario Diocesano de las cátedras de Teología Fundamental y Antropología Teológica durante 19 años y en San Cristóbal de Las Casas ha enseñado Teología Fundamental, Teología India y Teología de la Liberación por un año. Durante largos años ha acompañado críticamente el crecimiento y fortalecimiento de la Iglesia de los pobres en México y en otros países, sobre todo la experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base. Desde 1998 hasta 2010, Párroco de Santa Catarina en Pantelho', Chis., y en Altamirano con excepción del periodo que va de 2001 a 2004, mismo en que se desempeñó como Vicario de Pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas. De 2006 a 2007 fue miembro del Equipo Coordinador de CENAMI (Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas). Ha publicado: *Signos de los tiempos* (1982) (Tesis doctoral), *Teología desde la Base* (1991), *Don Vasco de Quiroga* (1999), *Por caminos de justicia* (2002) en colaboración; *Chiapas en el corazón* (2005), *La teología al servicio del Pueblo de Dios* (2006) en colaboración; *La Misión en tiempos de globalización* (2008), en colaboración; *Don Samuel Profeta y Pastor* (2010), editor y compilador; y numerosos artículos en revistas de México y del extranjero, últimamente en *Concilium*. Ha dictado conferencias en Italia, España, Alemania, Estados Unidos, Dakar y Guatemala. Ha participado como ponente en diversos Simposios teológicos y ha impartido un curso de posgrado en la Universidad Iberoamericana de México. Miembro Fundador de la Asociación Teológica Ecuménica Mexicana (ATEM) y representante de Amerindia ante el Consejo Consultivo del Foro Mundial de Teología y Liberación. Ha dado talleres sobre diversos temas en las Diócesis de Oakland, Sacramento, Modesto, Stockton, Cal., y San Antonio, Texas. Actualmente es párroco de Cristo Rey en Ciudad Guzmán y profesor de Teología en el Seminario Mayor de Ciudad Guzmán.

#### JUAN ANTONIO GÓMEZ GARCÍA

Doctor en Derecho por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED, Madrid, España) y Licenciado en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid. Es Profesor Titular en el Departamento de Filosofía Jurídica de su Facultad de Derecho y Abogado colegiado en el Ilustre Colegio de Abogados de Madrid. Entre sus publicaciones cabe destacar los libros: *El historicismo filosófico-jurídico de F. K. von Savigny* (Madrid: UNED, 2001); *Derecho y Cine*.



*El Derecho visto por los géneros cinematográficos* (Valencia: Tirant lo Blanch, 2008) y *Filosofía del Derecho. Lecciones de hermenéutica jurídica* (Madrid: UNED, 2013). También ha traducido distintas obras filosóficas y jurídicas de clásicos del pensamiento político y jurídico francés y alemán. Ha editado y participado en numerosos libros colectivos sobre su disciplina de estudio; elaborado cuantiosos trabajos filosófico-jurídicos en diversas revistas especializadas, así como impartido numerosos cursos y conferencias relacionados con sus líneas de investigación en universidades españolas y extranjeras. Es Investigador Principal del Grupo de Investigación "Derecho, Literatura y Cine" de la UNED, Director del Seminario Iberoamericano de Derecho, Política y Cine, en la UANL (Monterrey, México), Miembro del Comité Internacional Honorífico de la Revista *Isotimia*, *Revista internacional de Filosofía política y jurídica*, y del Equipo Asesor del Seminario Complutense Permanente "Cine y Derechos Humanos", del Instituto Complutense de Estudios Jurídicos Críticos de la Universidad Complutense de Madrid y del Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África (IEPALA).

#### MONS. SALVADOR DIEZ DE SOLLANO Y ORTEGA

Nacido en la Cd. de México en 1941, sobrino nieto del primer Obispo de León, Mons. José María de Jesús Díez de Sollano y Dávalos, último rector de la Pontificia Universidad de México, en la Reforma Juarista. Su instrucción y educación elemental estuvo marcada por la formación religiosa, sucesivamente con los benedictinos, los jesuitas y los salesianos. En el Colegio Salesiano de Francisco Javier, "Instituto Guadalajara", en Tlaquepaque, estudió cinco años de Aspirantado, con estudios de latín, griego y humanidades. En ese mismo lugar estuvo más tarde al frente del Oratorio Salesiano, con más de mil chicos y jóvenes, por espacio de un año. Cursó la Preparatoria en el plantel de la UNAM, hoy Museo de San Carlos en la Ciudad de México. Estudió Diseño Industrial, orientado hacia el diseño y tecnologías a favor de los artesanos mexicanos. Realizó proyectos agroindustriales y de diseño para Comunidades Cristianas de Base, entonces dirigidas a nivel nacional por el Padre Rogelio Segundo, en Huetamo, Michocán, y en la Diócesis de Celaya. Estudió dos años en el Conservatorio Nacional de México, donde tuvo como maestro a Abel Heissenberg, Director de la Orquesta

Sinfónica Nacional y de la Opera Nacional. Estuvo a cargo de la Dirección de la Comisión de Liturgia, Música y Arte Sacro durante 17 años. En 1965, estudió en la Pontificia Universidad de Comillas cinco años de Filosofía eclesiástica y la Licenciatura en Antropología Filosófica. Durante su estancia en España continuó con su trabajo apostólico en la catequesis. En Madrid cursó numerosos seminarios en el Instituto Fe y Secularidad sobre lingüística, ateísmo, marxismo, psicoanálisis, sociología, psicología, informática, Teología de la Liberación y otros más. Pasó a hacer los estudios de licenciatura en Teología durante cinco años en el Instituto Católico de París, Universidad Pontificia, teniendo como maestros a quienes fueron los grandes biblistas y teólogos del Concilio Vaticano II. En ese tiempo colaboró como responsable del *Boletín Informativo* de la directiva de la *Communauté France-Amérique Latine*. Fue ordenado presbítero el 13 de agosto de 1978 en la Basílica de Guadalupe, por la imposición de manos de Monseñor Luis Morales Reyes. Siendo obispo Don Magín Torreblanca Reyes fue nombrado primer párroco de Jardines de Santa Clara y colonias aledañas, con aproximadamente cincuenta mil feligreses. Durante 20 años trabajó en Comitán, Chis., sustituyendo durante un mes o más a los sacerdotes de la parroquia de San Sebastián, diócesis de San Cristóbal, Las Casas. Laboró en la Basílica de Guadalupe en la Pastoral de atención al peregrino y en la creación una espiritualidad guadalupana, inexistente hasta entonces. Dio evangelización y clases de bioética durante dos años a los estudiantes de la Escuela de enfermería. Recibió el nombramiento oficial de Director de la Pastoral Socio-caritativa, Capellán por dos años de la Comunidad de Carmelitas del Monasterio de San José del Cerrito. Es Capellán del Templo del Cerrito del Tepeyac.



**VOCES. Diálogo misionero contemporáneo**

Revista de Teología Misionera de la  
Escuela de Teología de la  
UIC Universidad Intercontinental, A.C.

La suscripción a la revista  
(dos números)  
es de \$150.00 para México, y  
30 dólares para el extranjero.

Favor de depositar a nombre del  
**UIC Universidad Intercontinental, A.C.**

**Ficha de Suscripción**

*Revista Voces. Diálogo misionero contemporáneo*

La suscripción anual a la revista (dos números)  
es de \$ 150.00 pesos para México  
y 30 dólares USA para el extranjero.

Favor de depositar el costo de la suscripción a la cuenta  
de Banamex 123187-1 Suc. 241  
a nombre de:

**UIC Universidad Intercontinental, A.C.**

Para transferencias CLABE: 002180024112318717

Enviar sus datos personales (nombre, calle, colonia, código postal, ciudad, país, teléfono, e-mail) y copia de su ficha de depósito a la siguiente dirección electrónica: [teologia@uic.edu.mx](mailto:teologia@uic.edu.mx) (con copia para [eontiveros@uic.edu.mx](mailto:eontiveros@uic.edu.mx)).

Nombre \_\_\_\_\_

Calle \_\_\_\_\_

Colonia \_\_\_\_\_

C. P: \_\_\_\_\_ Ciudad \_\_\_\_\_

País \_\_\_\_\_ Teléfono \_\_\_\_\_

E-mail \_\_\_\_\_ Suscripción para el año \_\_\_\_\_

Números \_\_\_\_\_