

RESERVA 04-2004081713002200-102

VOCES

DIÁLOGO MISIONERO CONTEMPORÁNEO

**Migración y
multiculturalidad**



**Revista de Teología Misionera del
Instituto Internacional de Filosofía A.C.
Universidad Intercontinental**



Publicación Semestral de la Escuela de
Teología de la Universidad Intercontinental

Año 14/No. 28/2006

FEDERICO CANTÚ / Mural de la Capilla del Seminario
Mexicano de Santa
María de Guadalupe para las misiones
Extranjeras,
México, D.F.

VOCES

Diálogo misionero contemporáneo

Migración y multiculturalidad

INSTITUTO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA, A.C.
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
ESCUELA DE TEOLOGÍA



UIC

Sergio-César Espinosa González
Rector

Lic. Javier González Martínez
Escuela de Teología

V O C E S

Diálogo misionero contemporáneo

Fundador

Sergio-César Espinosa González

Director

Javier González Martínez

Editor

José Luis Franco Barba

Consejo Editorial

**Sergio-César Espinosa González,
Roberto Domínguez Couttolenc,
Emilio Fortoul Ollivier,
Javier González Martínez,
Juan José Corona López,
Gabriel Altamirano Ortega,
Roberto Jaramillo Escutia, Francisco Merlos A,
Eduardo E. Sota García, José Chávez Calderón,
Ignacio Martínez Báez, José Luis Franco Barba.**

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo

es una publicación semestral del
Instituto Internacional de Filosofía, A.C.
Universidad Intercontinental

Dirección:

Insurgentes Sur 4303

Santa Úrsula Xitla

14000 México, D. F.

Tel. 55 73 85 44 Ext. 1432

Fax 55 13 09 50

E-mail: teologia@uic.edu.mx

Número de reserve al

Título en Derechos de Autor 04-2004-081713002200-102

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo No. 28, Jul-Dic de 2006

Se terminó de imprimir en diciembre de 2006
en los talleres de Editorial Ducere, S. A. de C. V.

Rosa Esmeralda 3 bis

Col. Molino de Rosas,

01470 México, D. F.

Tel-Fax 56 80 22 35

La edición cuenta de 500 ejemplares

Los artículos presentados en esta publicación, son responsabilidad exclusiva de sus autores.

Precio por ejemplar: \$ 50.00 m.n

Suscripción anual (dos números): \$ 100.00 m.n (México)

20 Dlls USA (Extranjero)

Se permite la reproducción de estos materiales, citando la fuente y enviando a nuestra dirección dos ejemplares de la obra donde sean publicados.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

MIGRACIÓN Y MULTICULTURALIDAD

Pastoral específica y exigencias objetivas del fenómeno migratorio <i>Hna. Sônia Delforno</i>	13
La migración como reto a la misión de la teología pastoral contemporánea <i>Lic. Fernando Cuevas Preciado</i>	21
El Éxodo se vuelve Pascua. Los retos de la misión en su estado transitorio a la Teología Pastoral contemporánea <i>Lic. Miguel Álvarez</i>	29
Migración y migrantes en tiempos de globalización <i>S. Em. R..Cardenal Paul Poupard</i>	43
Una eclesiología de la migración <i>Dr. Robert Schreiter</i>	61
Multiculturalidad; desafío y oportunidad <i>S. Em. R..Cardenal Paul Poupard</i>	79
Hacia una Iglesia multicultural <i>Dr. Robert Schreiter</i>	99

El anuncio del Evangelio en sociedades multiculturales.
Un interrogante ineludible
Lic. Francisco Merlos Arroyo 115

OTRAS VOCES

Esclavitud y resistencia afroperuana.
El papel de la religión en la construcción de una identidad étnica
Dr. José Luis González M 131

SOBRE LOS AUTORES 157

PRESENTACIÓN

En la presentación anterior de Voces se incluyeron aportes presentados en el XIV Semana de Teología que se intituló *Teología en época de cambios*, donde hizo falta incluir tres aportes referentes a la migración. Nos pareció oportuno que dichas colaboraciones se presentaran en este número que tiene la temática de la migración y la multiculturalidad.

A propósito de este tema, la Conferencia del Episcopado Mexicano, a través de la Comisión Episcopal de la Cultura organizó los días 24, 25 y 26 de enero de 2006, el Tercer Congreso Nacional de la Comisión Episcopal de la Cultura, que este año tuvo por título: Migraciones, multiculturalidad y pastoral de la cultura. El evento tuvo lugar en las instalaciones de la Universidad Intercontinental, que es nuestra casa de estudios.

En este número presentamos los tres aportes de la XIV Semana de Teología y algunas de las conferencias que se presentaron en el Congreso antes mencionado. En entregas posteriores se irán dando a conocer algunas de las conferencias restantes ofrecidas en dicho Congreso.

En el pequeño artículo de la Hna. Sônia Delforno, se aborda la cuestión de la pastoral, no hacia los migrantes, sino a quienes se quedan en los lugares de donde emigran las personas. La idea es que no se ha estructurado una pastoral para quienes no emigran, pero que son afectados por la migración.

El P. Fernando Cuevas reflexiona en torno a las potencialidades espirituales y culturales del migrante que decide quedarse en su lugar de emigración, cambiar de residencia permanentemente.

El aporte de Miguel Álvarez se ocupa del tránsito de los migrantes. ¿Qué pasa con los que van de paso? Constata que a veces hemos tomado como sociedad una opción por no ver la realidad que nos presenta la migración y no es que no se vea esa realidad, es que hemos hecho la opción por no verla. No se la quiere mirar, porque parte de esa realidad huele mal, apesta, se está pudriendo... y porque nos hace evidente lo que en verdad somos nosotros y preferimos encubrirlo, porque en realidad nos aterra.

También constata que los migrantes de todos los tiempos han dejado como herencia a nuestra historia su capacidad de transformar en celebración todos los acontecimientos de su vida, aun los más dolorosos.

La última parte de la revista da cuenta de dos artículos del Card. Paul Poupard, dos del Dr. Robert Schreiter y uno del Lic. Francisco Merlos Arroyo.

Los aportes del Card. Poupard giran en torno a algunos desafíos culturales que la migración está planteando, y lo hace desde su condición de pastor. Trata los fenómenos de la cultura y la multiculturalidad a partir de la distinción entre *la raíz antropológica*, que los fenómenos culturales están interpelando, y *la expresión histórica estructural* originada de esa misma respuesta antropológica al fenómeno.

El Dr. Schreiter en su artículo: *Una eclesiología de la migración*, afirma que la migración toca, de muchas formas diferentes, una realidad profunda. Por esta razón tenemos que hacer mucho más que responder a casos individuales. Nuestra respuesta debe ser eclesiológica, es decir, debe de estar cimentada en el evangelio y en las enseñanzas de la iglesia, y debe exhibir nuestra forma de entendernos como Iglesia, como el Cuerpo de Cristo aquí en la tierra. Espera empezar a poner los cimientos de una propuesta pastoral hacia la migración que refleje las enseñanzas de la Iglesia y responda, como Iglesia, a estos signos de los tiempos.

En su segundo aporte llamado *Hacia una Iglesia multicultural*, para aclararnos qué se entiende por Iglesia multicultural nos remite a tres conceptos de cultura y al tema de la interacción entre culturas. Finalmente centra la atención a lo que la Iglesia enseña respecto a la cultura, para después proceder a examinar cómo sería una Iglesia multicultural.

En las reflexiones del P. Francisco Merlos sobre *El anuncio del evangelio en sociedades multiculturales*, se nos plantea que de cara a la sociedad multicultural existe la urgencia de superar una serie de tentaciones que parecen ancestrales, y por lo mismo pueden entorpecer una sana inserción en ese nuevo escenario y señala algunas de las más evidentes.

Finalmente, en otras voces el Dr. José Luis González M, en su artículo: *Esclavitud y resistencia afroperuana. El papel de la religión en la construcción de una identidad étnica*, analiza el papel que jugó la religión (el cristianismo y las tradiciones religiosas africanas) en el surgimiento de la nueva identidad afroperuana. Pone en evidencia que se da un proceso de reinterpretación y reapropiación por parte de los esclavos y los emancipados a partir del cual tejen su nueva identidad que les permitirá, de alguna manera, insertarse, resistir y conservarse en la situación inédita en que la esclavitud los ha puesto.

Seguramente estas colaboraciones serán de gran interés para nuestro trabajo evangelizador.

México, D.F.
Diciembre de 2006

MIGRACIÓN Y MULTICULTURALIDAD

PASTORAL ESPECÍFICA Y EXIGENCIAS OBJETIVAS DEL FENÓMENO MIGRATORIO

*Hna. Sônia Delforno, mscs
Secretaria Ejecutiva CEPMH*

En este pequeño aporte sobre el fenómeno migratorio se toma en cuenta más que a quien emigra, a quienes se quedan. Se inicia con una pregunta, ¿por qué se va la gente?, para luego preguntarse sobre qué pasa con los que se quedan.

En general, la pastoral de las comunidades no toma en cuenta todo el proceso humano y social de los que se quedan. Pero, ésta es una situación muy particular que amerita una atención especial, por las nuevas condiciones que viven los que se quedan. Esto exigiría especial consideración de la comunidad local en lo social y en lo cultural.

De ahí, la necesidad de un proceso fundamental para formar un equipo de pastoral migratoria que responda a los desafíos de la migración y determinar los diferentes niveles por los que debe escalar para ofrecer una atención global que este fenómeno requiere. Una pastoral que tome en cuenta los que se van, pero también a los que se quedan. Se ofrecen algunas líneas para responder desde un equipo de pastoral de migrantes a la realidad de las personas que "se quedan".

INTRODUCCIÓN

Si las estadísticas nos dicen que aproximadamente 400 mil mexicanos dejan el país cada año rumbo al Norte,

imaginemos que para cada migrante que se va, son como tres o cuatro, o más, los que se quedan. Son los quedados y las quedadas que nadie toma en cuenta. De esta población, una parte comparte el "sueño americano", y otra, tal vez esté en contra de que alguien muy querido se haya ido.

1. ¿POR QUÉ SE VA LA GENTE?

Las razones son múltiples y obvias. Es verdad que en algunas partes ya existe una "cultura" de la migración. La juventud no considera otra alternativa que la de emigrar. Pero, lo que más motiva es la precariedad de la vigencia de los derechos económicos, sociales y culturales. Estos son derechos que requieren de una acción positiva del Estado muy vinculada a las políticas públicas y que no es posible que sea controlada judicialmente.

Existen instrumentos internacionales que impulsan la implementación de estos derechos a nivel de los países, pero no los vemos muy aplicados.

El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales dice que es *obligación fundamental del Estado adoptar medidas, tanto por separado, como mediante la asistencia y la cooperación internacionales, especialmente económicas y técnicas, hasta el máximo de los recursos de que se disponga para lograr, progresivamente, por todos los medios, inclusive de medidas legislativas, la plena efectividad de los derechos*¹.

En el caso mexicano los "derechos sociales" se han reducido a "normas programáticas"; esto es, a ser enunciados que el legislador habrá de ir desarrollando, en la medida en que ello sea factible, de acuerdo con las asignaciones presupuestales existentes"².

¹. Los derechos económicos, sociales y culturales en América Latina, p. 11

². *Ibidem*.

Entre los principales derechos económicos y sociales encontramos:

Derecho a la alimentación;

Derecho a la vivienda;

Derecho a la salud;

Derecho a la educación, entre otros.

En la mayoría de los casos, la emigración se da por no alcanzar que estos derechos sean reconocidos y puestos en práctica en relación a las necesidades de sus familias, lo que obliga a uno o más miembros a emigrar.

2. ¿QUÉ PASA CON LOS QUE SE QUEDAN?

Hemos constatado que, en un primer momento, en lo personal, los que se quedan extrañan mucho al que se va, lo piensan con frecuencia, viven internamente el drama de la ansiedad y de la inseguridad y en lo religioso, se apegan a la religión, a sus devociones, pensando estar, de este modo, ayudando al que anda de camino. Esperan noticias...

En seguida, viene la expectativa de que encuentre trabajo. Que lleguen pronto las remesas para mejorar su vida, sobre todo en lo exterior: alimentación, vivienda, ropas, etc.

La partida del esposo abre un espacio en el que, la fidelidad se pone en peligro; la soledad que experimenta el emigrante, la inmadurez afectiva, la necesidad económica de quienes se han quedado, el machismo... hace que peligre el valor de la fidelidad.

Además, la partida del esposo o de la esposa³ genera la ausencia física y afectiva. Otro aspecto es el de las viudas o

³ Un texto de CELADE (Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía), dice que de los casi 180 millones de migrantes internacionales, cerca de la mitad son mujeres (Paridad alcanzada por la Región). *El Universal*, 23.02.2006. Internacional, p.2

de las que, por no saber si sus esposos volverán, viven como viudas.

3. ALGUNAS CONSECUENCIAS

La construcción de diferentes modelos de familia. La búsqueda del bien individual puede estallarse con una noción de bien familiar o comunitario. La imagen del padre de familia como el jerarca que asegura sustento y protección a su cónyuge y prole y exige obediencia y lealtad a éstos ya no es tomada en cuenta. Esta jerarquía de autoridad frecuentemente es puesta en entredicho en situaciones migratorias.

Cambios en las funciones, en las consideraciones de identidades de género ya que la mujer, cuando queda sola con los hijos tiene que asumir el papel de padre y madre, además de ser también la administradora del hogar.

Proceso de dolarización en la economía local. La dinámica económica local tanto de la familia como del comercio queda determinada por los envíos de remesas de los que fueron. Las remesas tienen elevado potencial para el desarrollo económico local y regional. Pero, todo eso, en detrimento de otros valores sobre todo los familiares.

4. DESAFÍOS PARA LA PASTORAL DE LAS IGLESIAS LOCALES

En general, la pastoral de las comunidades no toma en cuenta todo el proceso humano y social de los que se quedan. Pero, ésta es una situación muy particular que amerita una atención especial, por las nuevas condiciones que viven los que se quedan. Esto exigiría especial consideración de la comunidad local en lo social y en lo cultural.

Esta situación también exige de la Iglesia una profunda reflexión teológica-pastoral a fin de atender de un modo eficaz y profundo a las nuevas problemáticas personales, familiares y sociales que la emigración genera. Esta situa-

ción ofrece signos que la Iglesia debe saber descifrar y con sentido eclesial y misionero poder acompañar.

Esta es una tarea urgente, ya que no podemos cerrar los ojos ni quedar indiferentes ante la enorme realidad que encierra el fenómeno de las migraciones en nuestro entorno. De ahí, la necesidad de un proceso fundamental para formar un equipo de pastoral migratoria que responda a los desafíos de la migración y determinar los diferentes niveles por los que debe escalar para ofrecer una atención global que este fenómeno requiere. Una pastoral que tome en cuenta los que se van, pero también a los que se quedan.

Es muy importante el acompañamiento a las familias que se han quedado fragmentadas por un miembro que emigró para buscar mejores condiciones de vida. Considerando que uno de los objetivos de la pastoral es buscar la realización de la persona humana y que ésta no lo podrá lograr aislado de la familia, sino solo en la armonía y unidad familiar, no podemos negar que es necesario un trabajo pastoral que incluya, no solamente acompañamiento a los que emigran y a los que se insertan sino también a las familias que se quedan, es decir, la pastoral de migrantes no solamente se reduce a un sector en particular sino que tiene que interrelacionarse con los otros dos sectores restantes; por lo tanto, podemos afirmar que la pastoral de migrantes no solamente va más allá de la parroquia sino también va más allá de la frontera. Para que esta pastoral sea eficiente, tenemos que abarcar a los tres sectores de atención pastoral: los que migran, los que se quedan y los que se insertan.

5. HACIA UN EQUIPO DE PASTORAL DE MIGRANTES

Uno de los retos fundamentales para el acompañamiento pastoral es impulsar en la comunidad de origen equipo de

personas comprometidas que logren atender a las necesidades de los que se quedan, o sea, la parte de la familia que se quedó. Los pasos más usuales para crear y capacitar este equipo se resumen en los siguientes.

5.1. Análisis/Diagnóstico

Antes de iniciar cualquier trabajo pastoral, sobre todo en este campo, es necesario hacer un análisis de la realidad que nos permita comprender las necesidades inmediatas de la comunidad y además, nos ayude a entender el entorno social donde sembraremos la semilla del Evangelio.

5.2. Sensibilización

No solamente es necesario conocer datos estadísticos, artículos, libros o ensayos de migración, sino fundamentalmente dejarse tocar por la realidad histórica de los que se quedan, es decir, conocer la carga de sufrimiento y de dolor de quien padece la ausencia de un ser querido. Para lograr una efectiva sensibilización es necesario que ésta, no solamente sea personal sino comunitaria y además, para ello es necesario emplear nuestra creatividad pastoral a fin de que un número razonable de personas logre sumarse a esta urgencia pastoral.

5.2. Vocación

Tener clara conciencia de que nuestro Padre Dios es quien está llamando algunos miembros de la comunidad para responder a esta necesidad pastoral. No hay que olvidar que el Espíritu Santo suscita dones y carismas en la comunidad para que el cuerpo místico que es la Iglesia sea sanada de los dolores y sufrimientos de la migración. Así como en la Sagrada Escritura se constatan múltiples llamados,

así también, Dios sigue llamando hoy a hombres y mujeres para el compromiso solidario con los migrantes y sus familias. A través de la realidad sufriente de los migrantes y sus familias descubrimos la voz interpelante de Dios, para hacer florecer su reino de paz y de justicia.

En este paso del proceso pastoral podemos hacer uso de múltiples textos bíblico para suscitar el llamado en la comunidad cristiana para este ejercicio pastoral.

5.3. Equipo de Agentes de Pastoral de Migrantes

Todo trabajo pastoral en la Iglesia es comunitario, por ello es necesario un equipo de agentes de pastoral de migrantes, debidamente formado y capacitado para este campo pastoral. Como en todo equipo pastoral en la Iglesia deben permanecer los valores de la unidad y la concordia al interior del mismo, teniendo como eje central el Evangelio y una espiritualidad basada en el servicio a los migrantes. Sin este equipo difícilmente se puede lograr una atención ordenada y proyectada a los migrantes.

5.4. Formación y capacitación permanente

El equipo de agentes de pastoral deberá de estar informado, formado y capacitado sobre los asuntos migratorios para responder a esta urgencia pastoral. También pueden contar con otros grupos eclesiales que puedan contribuir a la consolidación de este equipo de pastoral de migrantes y a la misma pastoral.

Hay que tener en cuenta la magnitud del fenómeno y la especificidad de la Pastoral que le corresponde tanto en lo que se refiere a sus contenidos como al estilo de acción pastoral.

Otro criterio fundamental se relaciona con la coherencia entre la acción pastoral específica y las exigencias objetivas del fenómeno en sus varias etapas.

6. ALGUNAS PROPUESTAS PASTORALES

1) Preparar la salida. En general solo hay una preparación que se reduce a "reunir dinero, preguntar rutas, llevar medicamentos y buscar acompañantes para el viaje"⁴.

2) Promover la dignidad de la persona. Las personas necesitan orientación, preparación y apoyo, previniéndoles en lo posible de los riesgos futuros. La migración debería ser libre y espontánea, pero en la mayoría de los casos es forzada.

3) Denunciar la exclusión y / o marginalización

4) *Testimoniar valores evangélicos*. Factor importante para tener en cuenta es la familia. La pastoral migratoria tratará de salvaguardar su integridad y estabilidad.

5) Garantizar los derechos humanos, sociales, culturales, económicos

6) Superar prejuicios

7) Sensibilizar a la comunidad sobre todo a través de los medios de comunicación y otras formas, con programas que orienten y favorezca la formación de conciencia solidaria a favor de los que son parte del fenómeno de la migración.

8) Incentivar la participación

9) Apoyar iniciativas que contribuyan a elevar las condiciones de vida en el lugar de origen; con ello se evitan las migraciones forzosas y se propician las oportunidades necesarias para que los que se quedan consigan su realización personal y la de su familia.

⁴. La transmigración centroamericana por el estado de Tabasco, p. 18

LA MIGRACIÓN COMO RETO A LA MISIÓN DE LA TEOLOGÍA PASTORAL CONTEMPORÁNEA

Fernando Cuevas Preciado, cs.

El movimiento de personas, sobre todo, se revela como una potencial riqueza, desde el momento que el encuentro con el otro, con el diferente, nos obliga a “emigrar mentalmente” para hacer más amplio el horizonte, ofreciendo a los diversos interlocutores la posibilidad de descubrir la propia identidad humana y cristiana, en una visión más amplia y más abierta a otras culturas.

La reflexión teológico-pastoral visualiza los fundamentos bíblico-teológicos de la movilidad humana y evidencia también que este fenómeno hace parte del plan divino de salvación

Nuestro interés teológico, en esta ponencia, lo concentramos en evidenciar las potencialidades espirituales y culturales del migrante que decide quedarse en su lugar de emigración, cambiar de residencia permanentemente.

La teología en contexto de movilidad está llamada a formular juicios de fe sobre esta situación, delimitando los imperativos evangélicos a la acción eclesial y pastoral, elaborando estrategias de intervención sopesadas con los criterios de la fe.

Se tocan, de manera muy breve, los datos revelados en la Sagrada Escritura, para proceder a nuestra reflexión teológica que nos conduzca a evidenciar los retos de este imperativo evangélico en esta época de cambios.

Hacer una reflexión desde el contexto de la “movilidad humana”¹ en campo teológico pastoral, significa insertar el fenómeno en el plan divino de la salvación; esto es, situarlo en la dinámica del anuncio de salvación del Reino dirigido a cada persona. Esto implica la formulación de juicios de fe sobre una situación concreta y la delimitación de los imperativos evangélicos en vista de una acción eclesial.

Por un lado, nuestro esfuerzo teológico pastoral se dirige a evidenciar los aspectos positivos del fenómeno de la migración humana. El movimiento de personas, sobre todo, se revela como una potencial riqueza, desde el momento que el encuentro con el otro, con el diferente, nos obliga a “emigrar mentalmente” para hacer más amplio el horizonte, ofreciendo a los diversos interlocutores la posibilidad de descubrir la propia identidad humana y cristiana, en una visión más amplia y más abierta a otras culturas. Además, el hecho de la migración manifiesta también la característica de ser un recurso providencial, en cuanto estimula la transformación del parámetro de la “asistencia” a aquello más genuino de la caridad y la acogida, donde el migrante se hace protagonista, mientras las estructuras y las instituciones se ponen al servicio y a la tutela de su dignidad.

En esta óptica, necesariamente saldrá a la luz también el perfil de pobreza y de sufrimiento de la cual la movilidad humana es portadora cuando no es libremente escogida, sino impuesta por factores ajenos.

La reflexión teológico-pastoral, mientras visualiza los fundamentos bíblico-teológicos de la movilidad humana, evidencia también que este fenómeno hace parte del plan divino de salvación, porque, -y cito a P. Graziano Tassello, cs (1998), ilustre teólogo de la movilidad- *acentuando el aspecto de un pueblo en devenir se hace icono de aquella unidad del género humano. La invitación de Dios a dejar la propia tierra es una invitación a*

¹. Con el término movilidad humana englobamos las varias formas y modalidades que asume el fenómeno migratorio. La Iglesia en su fin pastoral lo describe como *todos aquellos que por algún motivo se encuentran viviendo fuera de su propia patria o de su propia comunidad étnica y por verdadera necesidad requieren de una asistencia particular* (DE PASTORALIS MIGRATORUM CURA, No. 15)

emigrar hacia el otro para reconocerlo. El modelo pastoral único es Cristo, el migrante del Padre. El martirio de la comunión proviene del Espíritu y en este modo se realiza plenamente el proyecto del Padre. Aceptar el éxodo, como elemento portante, mete continuamente en discusión las estructuras y métodos actuales de las comunidades emigradas y de las comunidades de acogida dado que, nuestra vocación de cristianos, no es aquella de echar raíces, sino de caminar reconociéndonos recíprocamente (Mt. 35,31ss): un camino de comunión y de universalidad partiendo de la individualidad de cada uno, es decir, una anticipación del Paraíso².

Nuestro interés teológico, en esta ponencia, lo concentramos en evidenciar las potencialidades espirituales y culturales del migrante que decide quedarse en su lugar de emigración, cambiar de residencia permanentemente. Esto lo hacemos iluminados desde el plan divino de la salvación inscrito en el campo de la movilidad humana.

Para proceder a este análisis, consideramos necesario proponer algunos retos fundamentales de la teología pastoral de la movilidad humana, con el tentativo de contribuir a un mejor conocimiento del tema y también a un mejor servicio teológico-pastoral que permita una mayor comprensión y fundación de la acción que la Iglesia cumple en este ámbito.

1. RETOS FUNDAMENTALES DE LA TEOLOGÍA PASTORAL DE LA MOVILIDAD HUMANA

1.1 Una teología de la movilidad humana centrada en la realidad total de la revelación

Al delinear la teología de la movilidad, notamos una importancia mayor en el hecho de tener presente -sea en la elaboración teórica como en la aplicación práctica-, la centralidad de la realidad total de la revelación, para no correr el peligro de presentar una teología parcial, fruto de posiciones personales, y por esto secto-

2. Cfr. TASSELLO, G., *Pastorale migratoria: nuove esigenze e risposte adeguate. Appunti di una giornata di riflessione tenutasi per gli operatori pastorali delle Missioni Italiane di Svizzera*, Berna-Zurigo 17-18 (1998) (Manoscritto). Traducción libre de Fernando Cuevas.

riales, de simple activismo empírico, de las modas del día y de propuestas polémicas.

Es desde la fidelidad a Dios y a los hombres que la búsqueda teológica en el contexto de movilidad traerá sus criterios, esto es, en la consideración conjunta de la Revelación y de la situación.

1.2 Una teología de la movilidad empático-crítica

La teología pastoral de la movilidad reflexiona e ilumina la actividad de la salvación total de la persona. Por esto, su método no puede ser solamente aquel de una simple disciplina (teorética), sino que en cuanto ciencia práctica (existencial) se comprende a sí misma en la búsqueda de penetrar intelectualmente aquello que se debe hacer en cada situación particular. La teología en contexto de movilidad está llamada a formular juicios de fe sobre esta situación, delimitando los imperativos evangélicos a la acción eclesial y pastoral, elaborando estrategias de intervención sopesadas con los criterios de la fe.

Por tanto, nuestra teología también parte de una cierta compasión por la causa de los migrantes. Es desde su experiencia migratoria, iluminada con nuestra reflexión crítica de su situación y desde el plan divino de la salvación que tendrá siempre mas validez nuestra propuesta teológica.

1.3 Una teología de la movilidad en continuo diálogo con las ciencias humanas y positivas

El diálogo de la teología pastoral con las ciencias humanas y positivas nace porque el teólogo de la movilidad necesita tomar a) de estas ciencias el material para su reflexión científico-teológica, b) de la acción concreta de los operadores pastorales y c) de las personas empeñadas en los diferentes ámbitos científicos. Todavía los dos ámbitos hacen parte de un único proceso praxístico.

La apertura al diálogo con las ciencias (por ejemplo, la economía, la antropología, la sociología, la psicología, etc.) se revela en toda su urgencia si se quiere iluminar al hombre de hoy en su situación actual. De hecho, no es posible construir una sociedad que refleje los valores y los mensajes de la Revelación, encarnan-

do las múltiples virtudes, sin un continuo esfuerzo de reflexión en relación al ambiente que lo recibe.

Además, el modelo de relación entre la teología pastoral y las otras ciencias no puede seguir un paradigma jerárquico, donde la teología pretenda situarse como la “ciencia de las ciencias”, por el motivo de que no es correcto, desde un punto de vista epistemológico una pura instrumentalización de las ciencias al saber teológico, a sus objetivos, pues se corre el peligro de falsear el acercamiento interdisciplinar.

Estas son algunas de las características más importantes para una correcta reflexión teológica de este fenómeno estructural de nuestro tiempo. Procedamos a aplicarlas dentro del tema general de *La migración como reto a la misión de la teología, concentrando nuestra atención en la acogida como imperativo evangélico en época de cambios.*

2. LA ACOGIDA COMO IMPERATIVO EVANGÉLICO EN ÉPOCA DE CAMBIOS

Es relevante el hecho de que en los últimos años, debido sobre todo al cambio de factores socio-económicos y culturales, la emigración humana se haya recrudecido y sea ahora estudiada de manera siempre más sistemática por las diversas disciplinas. El tema de la hospitalidad-acogida registra una notable producción bibliográfica porque trata de un argumento interesante que toca el tema de las relaciones interpersonales: la necesidad de amar y sentirnos amados, que es en suma una característica esencial de la vida asociada, que responde a la exigencia de superar la indiferencia, el miedo y la soledad a favor del bien personal y comunitario.

Tratar este tema desde la perspectiva de la teología pastoral, significa ir a la raíz de la hospitalidad, a las motivaciones que conducen a las personas a ser acogedoras o a rehusarse a serlo, a los sentimientos que se prueban al momento en el cual se goza de un ofrecimiento acogedor o se experimenta el rechazo y el sufrimiento provocados por la cerrazón o, peor aún, por el desprecio. Lo hacemos desde la perspectiva cristiana, concentrándonos en el imperativo evangélico “*amar a Dios y a tu prójimo como a ti mismo*”.

Sumariamente tocaremos los datos revelados en la Sagrada Escritura, para proceder a nuestra reflexión teológica que nos conduzca a evidenciar los retos de este imperativo evangélico en esta época de cambios.

Los Evangelios sinópticos ilustran la acogida como una característica del modo de ser de Jesús, que se concretiza en un típico modo de actuar (Mt 14, 13-21; Mc 6,31-44; Lc 9, 10-17), enfocado en modo singular por la sintética anotación lucana: *se acercaban a él todos los publicanos y los pecadores para escucharlo. Los fariseos y escribas murmuraban: "Este acoge a los pecadores y come con ellos"* (Lc 15, 1-2). El cuarto Evangelio desarrolla el tema como una meditación sobre la revelación ofrecida y recibida, que transforma al creyente y lo introduce en la vida divina (Jn 14,23).

En Pablo, la acogida se traduce en la apertura de ánimo y en disponibilidad operativa, donde *apertura* indica el comportamiento inicial de positiva orientación hacia una realidad externa del sujeto, mientras la *disponibilidad operativa* designa el consolidarse en el tiempo de aquella disposición, conducida en profundidad y vivida en la dedicación práctica de la realidad que interpela³. La presencia simultánea de dos dimensiones, apertura y disponibilidad, dirige las personas a través de nuevos ámbitos de relación, donde la acogida se enlaza con la hospitalidad. Dice Bentoglio (1995); *en el epistolario paulino (...) surge una constante referencia a las relaciones interpersonales, vividas en profundidad e iluminadas desde la fe compartida, orientadas a la esperanza escatológica y sostenidas por un espíritu agápico, en la línea de las enseñanzas evangélicas de la apertura de confianza a Dios y al prójimo. (...) No se define un concepto puramente teórico, tampoco un comportamiento práctico. Al origen se impone una decisión de la voluntad, que da lugar a un acercamiento preciso y*

3. En referencia a la teología en el corpus paulino cfr. BENTOGGIO, G., *Apertura e disponibilità*. L' 'accoglienza nell'epistolario paolino, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1995. *Fondamenti per una teologia dell'ospitalità*, Sussidi di Spiritualità Scalabriniana n. 8 (Collana ad uso interno provincia "Sacro Cuore"); VITALINI, S., *La nozione di accoglienza nel Nuovo Testamento*, Fribourg 1963. Sul fatto dell'ospitalità come sinonimo di accoglienza, cfr. DANESI, G - S. GAROFALO, *Migrazioni e accoglienza nella Sacra Scrittura*, Quaderni Universitario Pontificia Commissione de Spirituali Migratorum atque Itinerantium Cura, Padova 1987.

*consciente, que envuelve al sujeto en su interioridad, en presencia de un objeto que pide una relación positivamente deliberada*⁴.

Notamos ante todo que, desde un punto de vista bíblico teológico, acogida y hospitalidad no son sinónimos. La acogida es un elemento fundamental de la autenticidad de la vida cristiana, se define con las características de ágape, mientras que hospitalidad se configura sólo como una manifestación concreta del ser acogedor, como una prueba de la primera. Por lo tanto, "mientras se puede decir que la persona que acoge es también hospital no podemos afirmar lo contrario", porque la acogida comporta la apertura de la persona traducida en disponibilidad operativa, mientras la hospitalidad no la conlleva necesariamente. En nuestra vida cotidiana lo experimentamos constantemente: está socialmente aceptado el ofrecimiento de la hospitalidad de hoteles, albergues, moteles, etc., que no exigen en sí mismos algún grado de participación personal, sino sólo la prestación de determinados servicios dirigidos a satisfacer una necesidad, entran en la lógica del <dar y recibir>. La acogida, al contrario, es tal, solamente si se coloca en la interioridad de la persona, si se construye sobre una apertura a una dimensión universal, si en la praxis realiza la realidad del servicio generoso y gratuito, lejos del compromiso y de la retribución.

Acoger, por tanto, no es en primer lugar, abrir la puerta de la propia casa, sino un espíritu, una actitud interior. Es un tomar al otro al interno de sí mismo, aceptando el riesgo del disturbio y del quitamos la seguridad que pretendemos poseer, es preocuparse de él, es estar atentos, ayudar a la persona a encontrar un lugar en la sociedad. Es ponemos ante la encrucijada de la caridad y el servicio, es entrar en la dinámica del Reino que nos recuerda que nuestra patria definitiva está en Cristo, que sólo "somos peregrinos en este mundo en búsqueda de una vida mejor" (Beato Scalabrini).

Acoger es poner en juego mi propia vida, porque el "otro" me hace descubrir mi propia pobreza y debilidad, mi incapacidad de entenderme con algunos, mis deseos de superioridad.

⁴. Cfr. BENTOGLIO, G., *Apertura e disponibilità*, op. cit., 328-329 (traducción libre Fernando Cuevas).

Acoger, lo deducimos por tanto, no es natural al hombre. Es necesario abrirse al divino, al universal, es una actitud que se aprende y que conlleva una formación continua en busca de valores, sobre el sentido de la historia, de los "signos de los tiempos". Todo esto en el equilibrio entre el ser y el hacer.

Acoger es también una experiencia hecha con y por los otros, puesto que la acogida no es sólo responder a la necesidad de alguien, es ante todo construir una sociedad acogedora que produzca nuevos modelos de convivencia, un nuevo modo de ser familia, un ambiente en el cual se eduque al amor social como presupuesto de la virtud de la justicia. En este dinamismo se sitúa la exhortación a la acogida⁵, presente en el magisterio de la Iglesia sobre la movilidad humana.

Desde el momento en que la acogida reclama un imperativo evangélico, por lo cual teológico, necesitamos desvincularla del ámbito restringido de las categorías psico-sociológicas. Puntualizamos que no se trata de un ideal para realizar, sino de una realidad divina a la cual se está invitado a participar.

En cuanto categoría teológica, la acogida funda la auténtica hospitalidad cristiana, porque añade la conciencia de que cuando *la hospitalidad brota de la acogida, esa no es más solamente la prestación de un servicio socio-humanitario, sino se convierte en una auténtica expresión del ágape evangélico*⁶.

El reto está abierto, es fundamental que el migrante, aquél que llega, lo ayudemos a convertirse en co-protagonista de su misma acogida; de lo contrario, nuestra acción benéfica se convertirá en un verdadero obstáculo en su integración.

5. La actitud humana y cristiana hacia los migrantes se explica en primer lugar en la "buena acogida", la cual es la inicial actitud para superar las infaltables dificultades, prevenir contrastes, resolver problemas. En la concepción pastoral, además, la buena acogida encuentra un motivo original en el hecho que creciendo la participación de los hermanos, nacen sí nuevas exigencias, pero sobre todo se alargan las dimensiones de la caridad. *Chiesa e Mobilità umana*, Carta, reflexiones e instrucciones de la Pontificia comisión para la pastoral de las migraciones y el turismo (28.05.1978), ECM 1411-1592.

6. Cfr. BENTOGGIO, G., *Fondamenti*, op. cit., 1-2.

EL ÉXODO SE VUELVE PASCUA

Los retos de la migración en su estado transitorio a la Teología Pastoral Contemporánea

Miguel Álvarez, CS

Emigran las semillas en las alas del viento.
Las plantas emigran de continente a continente
en las olas de los mares y de los ríos.
Los pájaros y otros animales se mueven de lugar en lugar.
Pero todavía más, ciertamente, los seres humanos emigran,
a veces en grupos, a veces solos, y, haciéndolo así,
se convierten siempre en instrumentos libres de la Providencia Divina
que guía el destino de los hombres,
conduciendo a todas las personas,
en medio de sus grandes calamidades,
a su meta final:
la realización del hombre en la tierra
y la gloria de Dios en cielo.
(Mons. Scalabrini)

En el fenómeno de la migración, ¿qué pasa con los que van de paso? Se parte de la idea que quienes emigran lo hacen porque buscan una mejor calidad de vida, de una vida mejor, especialmente en el orden económico y social. Sin embargo hemos tomado como sociedad una opción por no ver la realidad que nos presenta la migración y no es que no se vea esa realidad, es que hemos hecho la opción por no verla. No se la quiere mirar, porque parte de esa realidad huele mal, apesta, se está pudriendo... y porque nos hace evidente lo que en verdad somos nosotros y preferimos encubrirlo, porque en realidad nos aterra.

Creo que como Iglesia, nuestro ministerio no tiene que viajar muy lejos para encontrar a los sujetos de la misión; ellos han llegado ya hasta nosotros y una vez que nos atrevamos a abrirles espacio, descubriremos cómo nuestras reflexiones teológicas y acciones pastorales se verán enriquecidas por la "noción del camino"

Nuestra respuesta efectiva en el ministerio de la movilidad humana, es respaldada por el obrar de aquellos ancestros en la fe cuyo testimonio de acogida y generosidad para el migrante se manifiesta de manera particular en la Escritura Sagrada.

Creo que si existe algo que los migrantes de todos los tiempos han dejado como herencia a nuestra historia, es su capacidad de transformar en celebración todos los acontecimientos de su vida, aun los más dolorosos. Su capacidad de celebrar aunada a su capacidad de esperar contra toda esperanza, es un legado con el que el pueblo migrante impregna los senderos por donde pasa. Somos invitados a aprender de ellos, somos invitados a transformar la realidad de muerte en experiencia de vida, el dolor en redención, la discriminación en fraternidad. Urge descubrir la migración con todo y su cúmulo de desgracias, como un campaneo de profecía que nos invita a la metamorfosis del dolor en vida y en fiesta.

A MODO DE INTRODUCCIÓN...

La migración como fenómeno de movilidad social, ha sido desde siempre parte integral en la formación de la historia. La experiencia nómada de cortijos en marcha es un común denominador a mitos y narrativas que de una u otra forma dan origen e identidad a los distintos pueblos de la tierra. En el Libro Sagrado nosotros entramos en contacto con la leyenda de un pueblo en búsqueda, sus orígenes radican en la migración del Padre en la fe y los suyos hacia una tierra que el Todopoderoso le prometiera como propia. Posteriormente, la salida del pueblo esclavo hacia una tierra que manaba leche y miel confirma la emigración como algo válido en aras de la prosperidad. La anhelada visión de un águila sobre un nopal, devorando una serpiente, fue motivo de migración para un pueblo que salido de la misteriosa región de

Aztlán buscaba establecerse allí donde los dioses les auguraban bienestar y prosperidad. De hecho nuestros centros cosmopolitas actuales, son el resultado de gente que en búsqueda de bienestar social y económico dejan las áreas de origen para aventurarse a la conquista de una vida mejor. Podemos pues afirmar que la movilidad humana, es lo que ha permanecido siempre a la base en la conformación de naciones y estados.

VER...

Descubrir estas mareas migratorias de pueblos en éxodos continuos, nos lleva a entender que el fenómeno migratorio es esencialmente un fenómeno HUMANO, constituido por hombres y mujeres que en búsqueda de una vida mejor, avanzan por este mundo dejando a su paso señales de esperanza. El no tener presente esta realidad nos ha llevado (de manera más particular en la actualidad) a la deshumanización de la migración. Nos hemos acostumbrado a relacionar la movilidad humana con cifras y estadísticas. Sabemos de números tendidos en el desierto, aniquilados por la sed y la desesperación, escuchamos de cifras de personas congeladas por la hipotermia en las montañas fronterizas; se nos habla de remesas de dólares ingresando a nuestro país, la cifra de divisas provenientes de los Estados Unidos que anualmente ingresa a México, solo es superada por los ingresos del petróleo y el narcotráfico. Escuchamos de mujeres migrantes violadas y vejadas en sus derechos mas fundamentales mientras cruzan por nuestra tierra -y sabemos también que la violencia sexual no es, más, algo exclusivo de la mujer en el ámbito migratorio, el hombre está igualmente expuesto-, y tendemos a ignorar que lo que se encuentra detrás de estas cifras y estadísticas, son rostros de hombres y mujeres que en el anhelo por conquistar un mejor estado de vida, muchas veces se lanzan a la aventura del camino, exponiéndose a las consecuencias del mismo.

Es incuestionable el hecho de que la movilidad humana se da siempre en función del bienestar personal y familiar. Es inaceptable pensar que alguien se atreva a dejar casa, familia y espacios conocidos y lanzarse a la descomunal aventura que de una manera radical transformará su existencia, tan solo por el gusto

de hacerlo. *Una de las razones de la emigración es el deseo de conseguir un buen futuro para los hijos, y uno de los males de la emigración es la separación total de la familia*¹ Podemos sin embargo descubrir que detrás de la búsqueda de "un buen futuro para los hijos", se esconde toda una realidad local de miseria, injusticia y violencia que lleva a los progenitores (o en sus casos más dramáticos a los hijos mayores) a desertar del núcleo familiar y los lanza a la construcción de un futuro en el que los amados tengan un espacio para ser. Por otra parte, detrás de la "separación total de la familia", somos retados a descubrir la llaga que anuncia el malestar interno y oculto propiciado por la migración.

Hace años en Centroamérica, se lanzó una campaña a favor de los migrantes con un lema que rezaba: *La migración no es ilegal, ilegales son las causas de la migración*². Esta campaña tenía como meta la concientización de la sociedad y el estado, en lo pertinente al fenómeno migratorio, al mismo tiempo que apuntaba en dirección a la realidad de vida tan injusta en los lugares expulsores de migrantes e invitaba a la acción en contra de esa realidad. Tristemente podemos decir que se logró poco. Como sociedad hemos hecho la opción de apuntar hacia los que emigran mientras evadimos el análisis de la realidad en que nos encontramos sumergidos y no es que no veamos esa realidad, es que hemos hecho la opción de no verla, y esta actitud, es la más pecaminosa, también escandalosa, pues nos sumerge en una falta de las llamadas *de omisión conciente*; nos hace cómplices de una injusticia institucionalizada que provoca que nuestra sociedad vomite a los más desafortunados y los lance a la búsqueda de bienestar lejos de su tierra. El problema con esta actitud de negación, es que la realidad migratoria no viene solo violentada o negada sino encubierta intencionalmente. No se quiere mirar porque parte de esta realidad, huele mal, sangra, se está pudriendo, y sobre todo porque como afirma Jon Sobrino: *Cuando lo que es evidente en otros -los pueblos crucificados- nos hace evi-*

1. SARAVIA, J., *Remigio, la vida de un migrante guatemalteco*, Obra Nacional de la Buena Prensa, México 2004, 43.

2. En la década de los 90's la Conferencia Episcopal Guatemalteca eligió este lema como central en la celebración de la jornada nacional del migrante.

*dente lo que en verdad somos nosotros, tendemos a ignorarlo, encubrirlo o tergiversarlo, porque simplemente nos aterra*³.

En otras palabras, ignoramos la realidad migratoria contemporánea en su aspecto mas doloroso porque muestra nuestra verdadera identidad, con su lado oscuro y despiadado, y esto va a proyectar una imagen que no nos gusta mostrar, una imagen de nación diferente a la que se quiere manifestar públicamente⁴.

JUZGAR...

Es asombroso descubrir cómo en una época donde la "globalización" parece ser el término de moda, la experiencia de división, racismo e intolerancia cultural, están tomando fuertes tonos de agresión. Mientras nuestros gobiernos se preocupan por firmar tratados de libre comercio con comunidades internacionales, mientras luchamos por derribar las fronteras que impidan el libre tránsito de mercancías, paradójicamente, nos esforzamos en la creación de políticas y operativos que impidan el libre tránsito de personas entre países. No se tolera la idea de poder convivir con aquellos que por motivos de raza, color o credo se atreven a ser distintos; asusta la idea de poder convivir (y quizá también aprender) de los que no son iguales a nosotros. En las palabras del Dr. Corbellini, parafraseando quizá a Ortega y Gasset: *no toleramos el hecho que el "otro" tenga la insolencia de ser "otro"*⁵.

Ante el fenómeno de la globalización nuestra Iglesia mexicana se encuentra colocada en el vértice de los dos extremos de la humanidad. Realidad que compela y reta en este momento kairológico que hemos estado llamados a vivir. Al norte estamos avecindados con la máxima concentración de riqueza, de poderío político, económico y militar del mundo (Estados Unidos de Nor-

³. SOBRINO, J., *El Principio-Misericordia. Bajar de la Cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrea, Santander 1992, 84.

⁴. RIGONI, F. M – G. CAMPESE., *Hacer Teología desde el migrante: Diario de un camino, Migration, Religious Experience and Globalization*, Center for Migration Studies, New York 2003.

⁵. Dr. Pietro Corbellini, cs, (1914-2005), catedrático en Loyola University, Chicago IL, autor de *The God of all nations*.

teamérica) y al sur somos el cuello que conecta con una realidad de tercer mundo, con disparidades sociales enormes, como en el caso Guatemala y toda Centro y Sudamérica. Nuestra querida Latinoamérica sufre también las consecuencias de guerras civiles que han abierto de vuelta las venas heridas de un continente ya de por sí tan lastimado por la historia, con situaciones de guerra civil todavía activas, como en el caso de Colombia. Estamos unidos por muchos kilómetros de frontera colindante a un país que a ciencia cierta o equivocada se considera el paladino de la democracia -EEUU-, (*como dice una famosa frase celebre "Pobre México, tan lejos de Dios y tan cerca de los Estados Unidos"*)⁶, y en el sur nos conectamos a países donde la corrupción institucional y el deterioro de credibilidad de los gobiernos son ya costumbre codificada⁷.

El fenómeno del imán, (capital y trabajo), aunado al de las tijeras (unos pocos con mucho que se aglutinan en el poder y unos muchos con poco que cada vez se encuentran mas y mas desplazados) está determinando un flujo migratorio constante desde el sur hasta el norte, con éxodos masivos que rebasan el millón y medio cada año, colocando a México como un país de paso, donde la realidad de migración transitoria se presenta como un campaneo de profecía para la Iglesia que peregrina en nuestro país. La Iglesia posee una experiencia de la movilidad ya que ella misma creció en la diáspora, pero tiene ante todo un fundamento Bíblico-Teológico que le otorga sentido trascendente al servicio que presta a los hombres. Este servicio se orienta en dos direcciones: por un lado, hacia la protección y promoción humana de las personas y, por otro, al cumplimiento esencial de

6. La frase se le acredita al general Porfirio Díaz, quien gobernó a México durante más de 30 años, pero realmente fue escrita por Nemesio García Naranjo, intelectual regiomontano, periodista, diputado federal, director del periódico *La Tribuna* y colaborador del semanario *Siempre*. Falleció en la década de los sesentas, *Apud.*, Notario Castro, Nelson, *Radio Habana Cuba*. www.radiohc.cu/español/especiales/mayo05/.htm

7. Un análisis social mas profundo de esta realidad ha sido desarrollado por el P. Floréncio Rigoni, cs. Aquí he plasmado solo algunas ideas fundamentales, inspirado en varias de sus presentaciones.

su misión, que se traduce en una Pastoral profética, litúrgica, hodegénica, caritativa"⁸.

ACTUAR...

La aventura de hombres y mujeres, cruzando nuestro territorio mexicano, son una realidad que nos coloca en un vértice de decisión profética. Después de conocer las amarguras y sufrimientos que se encuentran en el camino, después de hacer contacto con aquellos que en su esfuerzo por "conseguir una vida mejor" han sido asaltados, golpeados, violados y violentados en sus derechos mas fundamentales, como creyentes, no podemos permanecer impassibles y apoyando con nuestro silencio a los que se empeñan en deshumanizar el rostro lastimado y sangriento de una migración malentendida y manipulada. Tampoco deberíamos permanecer impassibles después que cientos de hermanos en camino tocan desesperados a nuestras puertas, su presencia en nuestras comunidades de fe, en los umbrales de nuestros templos y en las orillas de nuestros poblados, nos hacen partícipes de la historia de los protagonistas del fenómeno actual mas controversial y malentendido.

Los migrantes están allí, en los márgenes de nuestra sociedad, en las riveras de nuestra conciencia, están allí escondiéndose de quienes paradójicamente tienen la obligación de proteger a los ciudadanos y se sienten con autoridad para maltratar a los que no ostentan dicho título en nuestra tierra. Creo que como Iglesia, nuestro ministerio no tiene que viajar muy lejos para encontrar a los sujetos de la misión; ellos han llegado ya hasta nosotros y una vez que nos atrevamos a abrirles espacio, descubriremos cómo nuestras reflexiones teológicas y acciones pastorales se verán enriquecidas por la "*noción del camino*"⁹.

⁸. AUZA, N. T, ET AL., *El éxodo de los pueblo, Manual de Teología y Pastoral de la Movilidad Humana*, [Colección de textos básicos para seminarios latinoamericanos, IV] CELAM, Bogota 1994, 34.

⁹. RIZZARDO, R., *Hacia la Patria; el carisma Scalabriniano en la Iglesia*, Ediciones Scalabrinianas, Merlo (Bs.As) 1993. Se recomienda esta obra de Mons. Rizzardo como una manera de profundizar en el término; "*Noción del camino*".

La injusticia, la vejación, el sufrimiento y todo lo que descubrimos en la experiencia de servicio ministerial y contacto directo con el migrante que en tránsito hace presencia en México, nos hace sentir el peso de la responsabilidad social que deberíamos cargar como parte de una humanidad que avanza hacia la plenitud misma, de un Reino siempre inacabado y siempre retante. Sus amargas experiencias al paso por nuestra tierra, son también nuestra responsabilidad porque como sociedad hacemos parte de la negación colectiva que la frontera sur y el paso del indocumentado por el territorio nacional provoca en nuestro México. Esa frontera que un misionero para los migrantes ha descrito como "*un cementerio sin cruces*¹⁰, es el signo mas claro del pecado de omisión que como gobierno y como sociedad hemos engendrado. Los cientos de migrantes que a lo largo de los últimos años han quedado tendidos en nuestro suelo con sus brazos apuntando hacia "El Norte", (metáforas irónicas de anhelos de vida transformados en realidad de muerte), nos invitan a descubrir que nuestro país se ha convertido en una gran frontera transversal de púas y espinas, cuchillos y violaciones, desinterés y muerte. Somos vecinos de la potencia mundial mas poderosa en la actualidad, pero eso no nos obliga a transformar nuestro país en el traspatio donde se cierne y se desecha lo que no es bien recibido por los que viven al norte de nosotros. Descubrir nuestro sistema migratorio como el cedazo de los miedos estadounidenses, consecuencia de la puesta en marcha del famoso *plan sur*, que consiste en no permitir que los centroamericanos y cualesquier otro indocumentado lleguen "hasta arriba", nos ha convertido en agentes migratorios sin paga del sistema de inmigración y naturalización de los Estados Unidos.

Las historias de horror y muerte que se escuchan en los centros de atención al migrante, vienen a descubrirnos que el aparato de protección civil y militar que nuestro gobierno mantiene alerta en contra de quien tiene la osadía de adentrarse en nuestro territorio, unido a la falta de compasión activa de muchos de nuestros compatriotas, y el desinterés social que se ha generado

¹⁰. P. Flor María Rigoni, CS, Misionero de San Carlos - Scalabriniano y Fundador de tres albergues para migrantes en la frontera norte y sur de México, de origen Italiano. Radica en Tapachula, Chis.

en México ante este fenómeno, le hacen descubrir al migrante que el gran Plauto tenía razón cuando hace más de 2200 años escribió: *Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit* (*El hombre es un lobo para el hombre y no hombre cuando desconoce quién es el otro*)¹¹. La fama de buen anfitrión y de brazos siempre abiertos que México posee en los países del así llamado primer mundo, viene a estrellarse en la realidad que nuestros hermanos y hermanas centroamericanas enfrentan cuando por anhelos de bienestar se ven obligados a cruzar nuestra tierra como indocumentados¹².

Se dice que en México por el hecho de traer uniforme hasta los bomberos extorsionan¹³. Esta forma de expresarse, es tan solo un reflejo de las desgracias que los migrantes experimentan en su cruce por nuestro país. Aquellos que laboran en el ministerio particular con migrantes a lo largo y ancho de nuestro territorio nacional, podrían hablarnos de un sin número de experiencias similares que pueden iluminar lo trágico del caminar para los que se atreven a dejar sus lugares de origen en busca de una vida mejor; de manera más concreta aquellos que al hacerlo ca-

¹¹. Plauto., *Asinaria*, 495.

¹². Ilumino lo anterior con un ejemplo: Hace años nuestra comunidad religiosa organizaba misiones de verano en los campos de refugiados guatemaltecos que se encontraban en los estados fronterizos con Centroamérica. Allí se vivió la experiencia de un niño que montado sobre un árbol de mangos disfrutaba de la frescura de uno de sus frutos. Alertado por alguno de los "peones", un guardia se acercó al árbol decidido a hacer bajar al pequeño y mantenerlo alejado de aquello que su familia debería pizar para la venta como parte de su trabajo en esa finca. Le llamó la atención al niño y este por actitudes propias de su edad - creo yo- decidió ignorarlo. Enojado nuestro paisano mexicano, celoso guardián de los bienes del patrón le disparó, y se alejó de allí lo suficientemente rápido para no ver caer del árbol el cuerpo sin vida del pequeño. Esa tarde, su padre se negó a escribir el nombre de su hijo sobre la tumba, en vez de ello mandó grabar en la cruz que marcaría el lugar donde este pequeño refugiado dormiría para siempre el sueño de los justos: En México, la vida de mi hijo, valió menos que un mango".

¹³. Esta es una de las muchas frases irónicas con las que los indocumentados en su paso por México expresan su situación de desgracia.

recen de la documentación necesaria para transitar por países que no son suyos¹⁴.

La invitación a crear una Teología de la solidaridad que nos lleve en la práctica a tender la mano a los que van de paso, es una actitud de vida que posiblemente nos lleve a tener una respuesta adecuada cuando el Señor como a Caín nos haga la pregunta: *¿Dónde esta tu hermano?* (Gn.4:9). El P. Javier Saravia, sj., en su obra *La solidaridad con los migrantes en la Biblia y en la vida*, nos dice: *La solidaridad es cuidar al hermano, es vivir como hermanos y hermanas con todos los seres humanos. Queremos hacer solidario todo nuestro ser: corazón solidario, mente solidaria, ojos y oídos solidarios, pies y manos solidarias*¹⁵. Sea esta la pauta para una respuesta mas apropiada que la que Caín dio al Creador. Nuestra respuesta efectiva en el ministerio de la movilidad humana, es respaldada por el obrar de aquellos ancestros en la fe cuyo testimonio de acogida y generosidad para el migrante se manifiesta de manera particular en la Escritura Sagrada. En nuestro quehacer Teológico-Pastoral, necesitamos volver nuestra mirada a la Biblia para descubrir en ella la presencia viva de una solidaridad dinámica que nos lleva al encuentro de nuestros hermanos y hermanas con un corazón lleno de luz y fortaleza. Es a partir de nuestro encuentro con testimonios de hombres y mujeres de Dios, capaces de abrirse al extranjero, y de una relectura y hermenéuticas "migratorias" de la Sagrada Escritura, para que nuestra actitud se vuelve auténticamente liberadora y solidaria.

Abraham, Melquisedec, José en Egipto, Rajab, Ruth, José, esposo de María, María, la madre de Jesús y Jesús mismo vienen a retar nuestra estabilidad y nuestra incapacidad para dejarnos tocar por el extranjero.

¹⁴. Es difícil, si no imposible, obtener información precisa sobre muertes, violaciones a los DDHH de los migrantes indocumentados y todo un sin número de vejaciones llevadas a cabo en el territorio nacional. Podemos entrar en contacto con algunos reportajes esporádicos tanto en noticieros televisivos como en periódicos, pero nunca con cifras exactas, pues estos hechos son algo que no se documenta.

¹⁵. SARAVIA, J., *La solidaridad con los migrantes, en la Biblia y en la vida*, Obra nacional de la Buena Prensa, México 2004, 12.

Su testimonio nos despierta y nos reta con una frescura elocuente. La manera como la tradición cristiana rescata el actuar de estas personas bajo la perspectiva particularísima de la migración, nos compela a la imitación y la apertura para con los que han optado por emprender la marcha hacia el encuentro con el bienestar personal y familiar. La manera tan solidaria de actuar que tienen estos personajes nos descubre el proyecto de Dios para el ser humano: Fraternidad solidaria más allá de toda frontera, cultura e ideología¹⁶.

Al igual que el vientre de Sara y Abraham, nuestras vidas permanecerán estériles hasta que seamos capaces de abrirnos a la presencia del "otro" y brindarle acogida. El rechazo hacia el desconocido, sumerge nuestra existencia en la mediocridad de nuestros límites y solo en la medida que seamos capaces de acoger y abrazar al "diferente", nos iremos llenando de vida. *La solidaridad es tarea de todos los seres humanos, creyentes y no creyentes. La solidaridad es fecunda, engendra vida y, a pesar de nuestras limitaciones y escépticas sonrisas, podremos reconstruir y configurar los rostros desfigurados de los migrantes. La migración se enraíza en muchos males y a la vez puede fructificar en varios bienes, en el renacer de pueblos, costumbres y culturas*¹⁷.

La Iglesia como sacramento de Cristo en el mundo, se ve continuamente interpelada por realidades que exigen una lectura a conciencia de los signos de los tiempos, al mismo tiempo que invitan a tomar posturas pastorales que sean de beneficio para los *Anawim Yahvé*. La presencia de los extranjeros como parte de la tríada favorita del Dios de Israel (viudas, huérfanos y extranjeros) ha sido desde siempre un motivo de preocupación para nuestra Iglesia (no es por casualidad que en el rito de ordenación de Obispos, durante el cuestionamiento, una de las preguntas hechas al candidato se refiere a la disposición en la solicitud pas-

¹⁶. En el Nuevo Testamento, esta idea de fraternidad más allá de las fronteras mismas, la encontramos presente de manera particular en la apertura de la misión paulina a los extranjeros: *Ya no sois extranjeros ni huéspedes, sino ciudadanos de los santos y familiares de Dios* (Ef 2, 19). La Iglesia primitiva de los Hechos de los Apóstoles manifiesta también clara noción de esta apertura universal.

¹⁷. SARAVIA, J., Op. Cit.

toral hacia los migrantes¹⁸). En los últimos años sin embargo, pareciera que la realidad del fenómeno migratorio ha sobrepasado cualesquier proyección pastoral, por lo que deberíamos sentirnos interpelados a la acción de tal manera que el ministerio de presencia que Jesús llevó a cabo de manera tan admirable entre los forasteros de su tiempo, se prolongue a través de nosotros, con los forasteros de nuestro tiempo¹⁹.

La respuesta pastoral que la realidad actual exige a la comunidad de creyentes, conlleva sin duda una disposición a la comunión y a la acción a favor de los más desprotegidos. Nos exige descubrirnos prójimos y a no permanecer indiferentes al dolor ajeno. Acá sin duda encontramos un cúmulo de luces y sombras en nuestro actuar como comunidad de fe. Por un lado tenemos los bajos números de personas comprometidas en ayudar a aquellos que en su paso por nuestra tierra nos muestran el miserable rostro del sufrimiento y la injusticia, por el otro, la falta de conciencia sobre la migración como algo que nos compela a todos es manifiesta, la incapacidad para descubrir que el juicio de la caridad de Mateo 25 se basa en el bien hecho al prójimo menos atractivo (entre ellos el migrante -"Fui extranjero y tu me acogiste"- Mt. 25:35) me hace pensar que aun nos queda un largo camino por recorrer en lo que a caridad evangélica se refiere.

Es necesario que nuestra realidad sea iluminada con la Palabra de Dios, necesitamos esclarecer nuestras situaciones actuales con la experiencia que la Revelación nos proporciona, de tal manera que nuestras acciones aquí y ahora sean auténticamente inspiradas por el soplo de Dios que desde siempre impregna de frescura el quehacer humano. Sin duda el patriarca de Ur, el libertador del desierto, los profetas del Exilio, la Familia Sagrada huyendo hacia Egipto para salvar la vida de su recién nacido,

¹⁸. El rito de Ordenación Episcopal, durante el examen practicado al candidato después de la alocución, la séptima pregunta dice textualmente: *¿Quieres ser siempre bondadoso y comprensivo con los pobres, con los inmigrantes y con todos los necesitados?* (Las negritas son mías).

¹⁹. Jesús yendo a Decápolis, sanando a la hija de la Sirofenicia, la alabanza al leproso extranjero que habiendo sanado volvió a dar gracias, la parábola del buen samaritano, por enumerar solo algunos pasajes evangélicos que nos muestran la capacidad de Jesús para acoger al extranjero.

el apóstol de los Gentiles, y muchos otros personajes que en la historia de la Salvación han sabido colocarse en el vértice de decisión correcta, pueden enseñarnos la mejor forma de enfrentar el fenómeno migratorio, de tal manera que seamos capaces de transformarlo en canal de gracia para nuestro mundo en nuestro tiempo. El migrante con su vida, nos estimula a releer la Historia Sagrada con esta especial visión de compasión por el prójimo peregrino y su realidad. La solidaridad y concientización que se nos propone como posible respuesta a las necesidades tan urgentes de muchos hermanos y hermanas nuestras, surge ante nosotros iluminada por el testimonio de un sin número de personajes que a lo largo de toda la Historia Sagrada se han dejado tocar por la realidad de dolor y sufrimiento de los sujetos de la movilidad humana.

A MANERA DE CONCLUSIÓN...

Finalmente, me parece justo mencionar lo positivo del caminar lleno de esperanza de los que se atreven a dejarlo todo para buscar una vida mejor. Creo que si existe algo que los migrantes de todos los tiempos han dejado como herencia a nuestra historia, es su capacidad de transformar en celebración todos los acontecimientos de su vida, aun los más dolorosos. Su capacidad de celebrar aunada a su capacidad de esperar contra toda esperanza, es un legado con el que el pueblo migrante impregna los senderos por donde pasa. Somos invitados a aprender de ellos, somos invitados a transformar la realidad de muerte en experiencia de vida, el dolor en redención, la discriminación en fraternidad. Urge descubrir la migración con todo y su cúmulo de desgracias, como un campaneo de profecía que nos invita a la metamorfosis del dolor en vida y en fiesta.

Termino diciendo que como discípulos de Cristo somos llamados a ser personas solidarias con los más desprotegidos de los abandonados: los migrantes. Acoger al migrante es abrirnos al misterio trinitario que está presente en aquel que por ser diferente me compela y me reta. Ser solidarios, implica estar concientes que nacidos de Dios-Comunión estamos hechos para la comunión, se trata de la relación que es donación a Dios y a los demás, una

donación sincera, sin búsqueda de satisfacciones ulteriores. *Precisamente cuando se transforma en una donación para los otros, el hombre se realiza mas plenamente* -nos diría Juan Pablo Magno-. La solidaridad sin duda exige de nosotros una actitud realista ante el mundo y ante nosotros mismos. Somos invitados a tocar la vulnerabilidad del otro sin falsas compasiones y a la vez, sin sentido de superioridad. Cuando la persona se hace vulnerable ante el otro, también se hace vulnerable ante Dios, es entonces cuando, la Palabra ya no es algo que se escucha como eventos del pasado; sino que esa Palabra cobra vida, se hace dinámica, y como María, nos hace capaces de ofrecer un espacio interno para que tome carne en lo cotidiano de nuestra existencia y se haga ministerio, servicio, donación.

Es necesaria la presencia de personas compasivas, que se dejen tocar por el otro. Dios ha puesto su corazón en la miseria humana y estamos llamados a poner el corazón, con gran ternura en medio del dolor, la desesperación y la angustia del desarraigado. Necesitamos ser capaces de ir a las fronteras, a la marginalidad social, ahí donde nadie quiere ir, porque solo a través de la encarnación de la solidaridad, lograremos hacer patente la realidad de un Reino sin fronteras en una sociedad donde caben todos.

Cierro mi intervención con las palabras de un anciano salvadoreño de 70 años, que en medio de la noche y perseguido por la guardia nacional huía de su tierra en busca de refugio. Decía a quien esa noche lo acogió: *...mira las estrellas del cielo; un día un número igual de gente dirá con su luz, que tú has tendido la mano a un extranjero perseguido... ¡Será la fiesta de la verdad!*²⁰

²⁰. Misioneras Contemplativas Caminantes, *El éxodo se vuelve Pascua*, Manuscrito.

MIGRACIÓN Y MIGRANTES EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN

*S. Em. R. Paul Cardinal Poupard
Presidente del Consejo Pontificio de la Cultura*

En la presente intervención deseo reflexionar en voz alta sobre algunos desafíos culturales que considero que la migración está planteando, desde mi condición de pastor. Deseo tratar estos fenómenos a partir de la distinción entre la raíz antropológica, que los fenómenos culturales están interpelando, y la expresión histórica estructural originada de esa misma respuesta antropológica al fenómeno. En este caso de la migración y la globalización deseo referirlas al impacto que provocan sobre las comunidades locales de origen que despiden a los migrantes.

Se considera que emigrar es entonces transportar la propia identidad personal, la propia cultura. No se puede ignorar el peso del desarraigo en la formación de la propia identidad y la prosecución del sentido de la vida. Al desarraigo siguen la inseguridad, el desconcierto y la angustia de carecer de certezas fundamentales.

¿Puede realmente existir una cultura específicamente rural que sea alternativa y propositiva hoy para quienes no ven otro horizonte de progreso o sobrevivencia que la migración? El factor geográfico, ¿podrá resistir el embate de la atracción del panorama virtual de una economía cada vez más urbana?

Por tercera vez regreso a esta bendita tierra mexicana, que para mí no es sólo motivo de privilegio, sino un signo de comunión y mutua participación en la tarea evangelizadora. Me

siento particularmente contento de poder devolver la visita que los Señores Obispos de México hicieron al Consejo Pontificio de la Cultura los días dieciséis, veintidós y treinta de septiembre del año pasado durante su visita *Ad limina Apostolorum*. Conservo de estos intercambios un intenso recuerdo de sus preocupaciones, esperanzas y proyectos.

El Tercer Congreso Nacional de la Comisión Episcopal de Cultura que hoy inicia, me es particularmente sugestivo por el horizonte de la V Conferencia General del CELAM en 2007, en Aparecida, Brasil, a la cual toda la Iglesia en América Latina se está preparando con el reciente Documento de Participación. Esta disposición me recuerda las etapas preparatorias del Concilio Vaticano II. Vienen a mi mente los años juveniles de mi colaboración en la Secretaría de Estado del Papa Juan XXIII. Las expectativas, las discusiones, las largas e intensas conversaciones con los Padres De Lubac, Congar, Danielou y Chenu. Así como los trabajos bajo el Pontificado del Papa Pablo VI con su inolvidable mensaje a los intelectuales proclamado en el soleado atrio de la Basílica de San Pedro, el 8 de diciembre de 1965, y que recibiera en representación de ellos Jaques Maritain. Discurso que daba una palabra luminosa y dinámica al diálogo entre la fe y la razón dentro de un humanismo integral, un discurso de llegada y despegue del Concilio que se estaba clausurando¹.

Los diversos Sínodos Ordinarios y Extraordinarios y las Conferencias Generales del CELAM en las que he participado han marcado profundamente mi perspectiva de servicio pastoral en el Consejo Pontificio de la Cultura. ¡Cómo no traer a la memoria la IV Conferencia del CELAM en Santo Domingo en 1992! donde trabajé como Miembro de la Comisión de Cultura de la Asamblea o el Sínodo Extraordinario del 1997, que el Siervo de Dios Juan Pablo II convocó y animó con la publicación de su Exhortación Apostólica *Ecclesia in America*, así como el reciente Sínodo Ordinario que acabamos de concluir sobre la Eucaristía y cuyas proposiciones ha decidido publicar nuestro querido Papa Benedicto XVI.

¹. Cf. POUPARD, P., *Iglesia y Culturas*, Edicep, Valencia 1988, 63ss.

El tema que se me ha encomendado particularmente oportuno en esta perspectiva de preparación, toca la cuestión de la *continuidad o discontinuidad* cultural ante los retos de cambio epocal que la globalización acompaña y potencia. Como es evidente los datos del contexto cultural latinoamericano, y más exactamente mexicano son bien conocidos por los presentes, precisamente por ejercer su ministerio pastoral en la realidad de este Continente cultural. Por ello, *no quiero enseñarle el Padre nuestro al Señor Cura*, sino reflexionar con quienes compartimos una misma misión en el campo movedizo y retador de la cultura.

En la presente intervención deseo reflexionar en voz alta sobre algunos desafíos culturales que considero que la migración está planteando, permítanme que lo haga desde mi condición de pastor. Deseo tratar estos fenómenos a partir de la distinción entre: *la raíz antropológica*, que los fenómenos culturales están interpelando, y *la expresión histórica estructural* originada de esa misma respuesta antropológica al fenómeno. En este caso de la migración y la globalización deseo referirlas al impacto que provocan sobre las comunidades locales de origen que despiden a los migrantes. Este mismo esquema lo seguiré, Dios mediante, el día de mañana para la multiculturalidad, subrayando los aspectos de las comunidades que acogen a los migrantes, para dejar a mi tercera intervención, únicamente algunas líneas de desarrollo de la Pastoral de la Cultura a partir de los desafíos trazados sobre la migración y la multiculturalidad.

1. CONTEMPLAR LA MIGRACIÓN Y LA MULTICULTURALIDAD CON OJOS DE PASTOR

Somos, y queremos ser ante todo, testigos creyentes, discípulos, y misioneros de un misterio inefable que sigue cambiando nuestras vidas. ¡Cómo no iniciar, entonces, volviendo los ojos a Él, que todo nos ha confiado! Al Primogénito de una multitud de hermanos, Aquél que explica nuestra existencia, nuestra misión y nuestro destino: Jesucristo. Disponerse a contemplar el Misterio de Cristo, Evangelio Viviente del Padre, ya es Buena Noticia. Contemplar supone dejarse transfigurar. Dicho de otra manera, contemplar a Cristo es la antítesis de la alienación, del *angelis-*

mo, del ser *desencarnado*. Cristo es el Hijo de Dios encarnado, Dios con nosotros, Emmanuel, nacido de la Virgen María Santísima en el pesebre de Belén.

Quiero recordar que la fuerza de nuestra misión, aún siendo temporal, se dirige a la persona humana, por ello abraza la condición ontológica del hombre, que nace y se desarrolla en una historia concreta. En el ser humano, *ontología e historia* son dos caras de una sola moneda². El cristianismo es mucho más que un cuerpo doctrinal sublime, es la irrupción de la vida misma de Dios en el ser del hombre, que no se confunde con los esfuerzos humanos inmanentes, si bien sean simultáneos a este acontecimiento. La gracia no aniquila lo que viene a redimir: al hombre entero con el ejercicio de su libertad. Entrar en la humildad, es decir, en la verdad, supone reconocer el peso histórico del pecado, y el peso igualmente histórico de la Gracia, *la pesanteur et la grâce*, decía Simone Weil.

El Concilio Ecuménico Vaticano II, debía, como lo dice el Papa Benedicto XVI, determinar de forma nueva la relación entre la Iglesia y la edad moderna, en clave de cambio antropológico. De la nueva relación de la Iglesia con el pensamiento moderno han surgido alternancias significativas, ¿qué camino de interpretación hay que seguir? Las consecuencias pastorales de una auténtica clave hermenéutica de los textos del Concilio es evidente, por ello el Papa Benedicto XVI, recuerda e indica que "la hermenéutica de la reforma", es decir, de la renovación en la continuidad", es la clave de un Concilio presidido por los Papas Juan XXIII y Pablo VI con una precisa intención: hacer que *dinámica y fidelidad* lleguen a ser una sola cosa³.

En el contexto de cambios culturales de los cuales la Iglesia participa, el Siervo de Dios Juan Pablo II introdujo, con sabio discernimiento, un método que explícitamente resalta la centra-

². Cf. POUPARD, P., *La Pastoral de la Cultura en América, una nueva mirada al alba del Tercer Milenio*, Conferencia Inaugural, II Encuentro Continental de Miembros y Consultores del Consejo Pontificio de la Cultura y Presidentes de Comisiones Episcopales de Cultura de América, Río de Janeiro, Junio 2005 (Actas en proceso de publicación por el CELAM).

³. Cf. BENEDICTO XVI, Discurso a los miembros de la Curia y de la Prelatura Romana con motivo de las felicitaciones navideñas, 22 de diciembre de 2005.

lidad del Evangelio, la especificidad de la pastoral de la Iglesia y su innegable y prioritario diálogo con el mundo. En cuanto método, su eficacia depende no tanto de su estructura cuanto de la oportunidad pastoral e histórica de su utilización. Si el método de ver, juzgar y actuar busca poner por obra la fe, el método de *contemplar, juzgar y actuar* busca generar y sostener la fe en tiempos donde el secularismo, el relativismo, el sectarismo y la indiferencia religiosa han dibujado un nuevo y desafiante panorama a la Evangelización.

El iniciar con la contemplación del Misterio de la Salvación posee, más allá de la utilidad epistemológica, una afirmación ontológica: contemplar a Jesucristo es ya transfiguración. La *contemplación* supera la mera recitación o memorización de contenidos. Contemplar significa aquí, recuperar la conciencia de que la Iglesia, al proferir el Kerygma y la Catequesis sobre el hombre, está ya regenerando una criatura nueva en quien acoge esta semilla del Espíritu Santo. Este acontecimiento es ontológico y no simplemente estadístico. De este modo el evangelizador es el primer beneficiario de la evangelización. La segunda afirmación es evidente: *del ser se sigue el obrar*. De esta centralidad del Evangelio en todo método pastoral nace la identidad católica de la Pastoral de la Cultura, identidad, que por otro lado no podría provenir sino del Evangelio. De ahí mismo nace que el Evangelio no se identifique con ninguna cultura, por ello *la Iglesia tiene en cuenta el dato esencial: el encuentro entre la fe y las culturas se opera entre dos realidades que no son del mismo orden. Inculturación del Evangelio y Evangelización de las culturas es binomio que excluye todo sincretismo*⁴, que supone en cambio, escucha, diálogo, discernimiento, purificación y elevación de las culturas desde la fuerza inconfundible del Evangelio.

Este ejercicio de diálogo entre Gracia y empeño humano, no confunde los actores, ni las potencialidades. Los Padres de Oriente lo llamaban *sinergia*, mostrando la cooperación del hombre a la acción del Espíritu Santo en la obra de la divinización humana. No existe, pues, otro paradigma tan alto del hombre y

⁴. Cf. CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA, *Para una Pastoral de la Cultura*, 1999, n. 5.

de lo humano, como el *admirable intercambio* realizado en el Verbo hecho carne. La Pastoral de la Cultura posee, como toda obra de evangelización, y por ende de inculturación, un *destino preciso* y un *panorama transitorio*. La substancia del ser humano en la carrera histórica, no es pues abstracta, ni acabada, sino dinámica. Es, en cuanto entramado de relaciones: cultura. Por ello, el hombre y su comunidad concreta, reflejan en sus expresiones culturales el tipo de realización y de identidad que persiguen como felicidad⁵, como plenitud de su ser.

Apreciar al hombre como medio de producción, o como imán de capitales, es desconocer el rostro más profundo, es contentarse con los datos positivistas, ignorando y eludiendo la cuestión de la existencia de una identidad consistente en el hombre. Como decía un viejo amigo de *La France Catholique*, Luc Baresta, todos defienden los derechos del hombre, pero ninguno quiere saber: *¿Qué es el hombre que origina tales derechos!* El hombre parecería interesar sólo como sujeto que opera *funciones*, y sólo *funciones*. Gabriel Marcel intitulaba, *Être et avoir*, la obra que narraba este drama. De ahí que en el campo de la observación cultural se dividan las escuelas en quienes dicen que la cultura se desarrolla en la mente del sujeto, y en quienes afirman que la cultura se desarrolla fuera del sujeto, dando origen a dos escuelas de modelo positivista: *psicologistas* y *sociologistas*⁶. Pero si la cultura es el alma de un pueblo: ¿Cómo se mide o cómo se pesa?!

Contemplan el *Misterio de Cristo* es actualizar la conciencia que la Iglesia es una realidad teologal, en su ser y obrar. Desde su identidad discierne la panorámica de los desafíos culturales, centro antropológico que está en juego. Para conocer los movimientos de un tornado, es preciso conocer el corazón del tornado. Los datos sociológicos muestran la proporción y una cierta previsión, las posibilidades más probables. Pero, ¿cómo ir más allá de la *contingencia* o *fenoménico* sin ignorar o negar su existencia, sino encontrando el *sentido* de la *contingencia* misma? La Pastoral de la Cultura supone penetrar y superar los meros datos so-

⁵. Cf. POUPARD, P., Y CONSEJO PONTIFICIO PARA EL DIÁLOGO CON LOS NO CREYENTES, *Felicidad y Fe Cristiana*, Herder, Barcelona, 1992, 15-44.

⁶. LUZBETAK, L., *The church and Cultures*, Orbis, Maryknoll NY 1988, 293ss.

ciológicos. Las conclusiones sociológicas no pueden por sí mismas ofrecer una respuesta de sentido. La sociología no responde, más bien atestigua. ¿Cómo entonces entrar en el corazón del *tornado cultural* contemporáneo?

Al inicio de mi exposición, señalé que en el hombre, *ontología e historia* son dos caras de una misma moneda. ¿Dónde o cómo se unen de forma consciente estas dos dimensiones en el hombre? Si las ciencias sociales describen la parte histórica, ¿cómo acceder a la conciencia ontológica del hombre de cada época, si la metafísica es, en cierta medida, descripción de una realidad permanente? Una respuesta a ambos problemas es la *conciencia existencial*. No entiendo por conciencia existencial la sucesión de momentos psicológicos, o emotivos o afectivos del hombre, si bien estos elementos no sean indiferentes al dinamismo de esta conciencia. Tampoco entiendo un estado mental de abstracción o de construcción categorial, que define la existencia como una elaboración individual, monádica, autónomamente moral. Ni siquiera pienso en la conciencia existencial como la forma burguesa de evasión del compromiso histórico. Cuando hablo de conciencia existencial, me refiero al estado de autoconciencia del hombre que se plantea de forma original y personal el sentido profundo de su vida aquí y ahora⁷.

Por ello entiendo que los fenómenos culturales deben ser tratados por la Pastoral de la Cultura distinguiendo una doble dimensión en ellos: la raíz antropológica que los fenómenos culturales están interpelando y la expresión histórica estructural originada de la respuesta antropológica al fenómeno. La convicción es clara, la prioridad es la realización integral del hombre concreto o de la mujer concreta según la imagen de Jesucristo, y sólo en ese sentido la dimensión histórica de las estructuras implicadas en la cultura son preocupación de la pastoral de la Iglesia, que conserva su discernimiento y obrar desde su identidad teológica y salvífica.

7. POUPARD, P., II Encuentro Continental. de Miembros y Consultores del Consejo Pontificio de la Cultura y Presidentes de Comisiones de Cultura de América, Río de Janeiro, Junio 2005.

2. LA MIGRACIÓN, ALGUNOS RETOS CULTURALES DE MATRIZ ANTROPOLÓGICA

2.1 La globalización y migración rural, una carrera contra reloj

Mis reflexiones girarán hoy en torno a dos polos de discusión, profundamente ligados y mutuamente influyentes entre sí: la cultura rural y el ámbito de la cultura urbana. Si bien es cierto que los medios de comunicación social al servicio de la economía de mercado, se han transformado en un excelente vehículo para la globalización cultural, de modo que podría parecer irrelevante hablar de distinción de cultura rural y urbana, he querido mantener esta división, no sólo para acentuar fenómenos más específicos de estos dos ambientes, cuanto para mostrar desde el inicio, que la globalización, como *homogeneidad cultural*, no debe en modo alguno ser percibida y valorada como la última palabra de la historia. Se trata de un proceso humano que como tal es polivalente y ambivalente, fruto complejo de la convergencia de diversos factores, de naturaleza diversa; fruto también de la sinergia de las libertades responsables de todos los actores políticos, económicos, culturales y espirituales.

Evocar la cultura rural en un contexto global, me lleva a revivir mi experiencia personal, pues crecí recibiendo juntamente la formación humana y cristiana en mi querido Anjou natal, al oeste de Francia, en la *Vandée angioina*. También yo remito: *al campo*⁸, *a la familia y a la tradición de fe* como rasgos esenciales. Por ello la primera mención al proceso de globalización en el ámbito rural la he ligado a la migración rural, fenómeno que toca precisamente la dimensión *local o territorial* de la cultura rural. La globalización no sólo ha movilizado capitales, sino ante todo personas, a las transacciones millonarias de un banco a otro, de un país a otro, les han seguido y precedido otras tantas de seres humanos con una historia y memoria irrepetible. La migración "signo de los tiem-

⁸. Según Gérard-François Dumont, la familia rural puede ser identificada con "la regla de tres unidades": unidad afectiva, económica y de lugar. Cf. DUMONT GÉRARD-FRANÇOIS, *Croissance de l'urbanisation et sociologie de la famille*, Liberté Politique, Hiver 2002/2003, n. 21, pp. 25ss.

pos", como lo señala el Papa Benedicto XVI, posee actualmente un nuevo elemento de cambio cultural debido a la *feminización* de este fenómeno⁹. Hombres, mujeres y niños, remiten a un contexto local preciso, a una comunidad. Emigrar es entonces transportar la propia identidad personal, la propia cultura.

Resulta paradójico que sociedades y sistemas que se precian de ser modelos de convivencia multicultural, nacidos de una ininterrumpida migración y sostenedores tanto de la propaganda de los derechos humanos como de un modelo cultural global multiétnico, sostengan la creación de muros físicos y medidas discriminatorias unilaterales. Medidas que se dirigen a transformar el término migrante en sinónimo de delincuente. Medidas infligidas lamentablemente también en el sur de México a los migrantes centroamericanos o en las ciudades españolas de Ceuta y Melilla con una valla cada vez más alta para detener a los migrantes subsaharianos.

La preocupación por la existencia de grupos xenófobos en Arizona, señalada por Monseñor Renato Ascencio León en su comunicado de abril del año pasado, como Presidente de la Comisión Episcopal de Movilidad Humana de México, se agrava por la iniciativa de ley norteamericana que a nivel público identifica como un bien común, frenar a la minoría cultural más importante de los Estados Unidos, sea con una barda material o legislativa. Pareciera que no es la cantidad lo que preocupa cuanto la fuerte identidad de una minoría que no se diluye en el *meeting pot*¹⁰.

Es lamentable constatar que el miedo sigue siendo el medio más simple para controlar las masas, pero el más nefasto para conducir los pueblos y las culturas. Como historiador he aprehendido que ninguna muralla puede contener los movimientos de población: ni la Muralla China, ni el Limes Romano, ni el Muro de Berlín. Globalizar los derechos humanos y la democracia, como expresión política de respeto cultural, supone comenzar por

⁹. Cf. BENEDICTO XVI, *Mensaje para la XCII Jornada Mundial del emigrante y el refugiado del 2006*, O'sservatore Romano, n. 44, p. 7, del 4 noviembre 2005.

¹⁰. Cf. GUZMÁN CARRIQUIRY LECOUR, *Una scommessa per l'America Latina*, Le Lettere, Florencia 2003, 184-188.

la propia casa, implica aceptar las consecuencias migratorias y culturales de una feroz globalización reductiva.

No sólo la globalización no es el fatídico destino de homogenización de una mentalidad dominante, frente a la cual se ha de renunciar a la memoria, a la creatividad, a la originalidad e irrepetibilidad del genio y condición humana; es precisamente la globalización que ahora nos ofrece la posibilidad de reflexionar sobre la validez de la identidad cultural y de la diversidad. Aún hoy, millones de mexicanos y latinoamericanos viven o provienen del campo, a estos hermanos, que desde su condición plural, constituyen más del 20% de la población latinoamericana, también a ellos se les debe una palabra de aliento, conforto y propuesta, cultural concreta y positiva.

2.2 El dolor de la amnesia cultural en la migración rural y globalización

Si toda cultura se va articulando a partir de la cosmovisión del hombre, de sus deseos más íntimos y de los valores que orientan y dirigen su búsqueda de felicidad¹¹, para acercarnos a las perspectivas de la cultura rural, además de conocer los datos cuantitativos que muestran la proporción y el impacto estadístico sobre lo sociológicamente medible, es preciso conocer la cosmovisión y los cambios existenciales¹² de quien por necesidad debe dejar una localidad rural.

Dos elementos existenciales plasman la morfología cultural del emigrante: la tierra y la memoria. En tomo a estos dos elementos: la tierra, entendida como geografía o localidad, y la memoria, se originan dos movimientos de adaptación cultural: 1°. La exigencia actual de abandonar el campo o la localidad por razones económicas, conlleva una cierta desilusión o sentimiento

11. Cf. CELAM, Documento de Participación, Hacia la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Bogotá, 2005, nn. 1-4.

12. La orientación de la existencia humana bajo factores de transculturización refleja un cambio en los valores o números que le son de referencia vital. Sobre este argumento consultar ALLODI, L., *Globalizzazione e relativismo Culturale*, Edizioni Studium, Roma 2003, 75ss.

de fracaso de la identidad rural. 2°. Ello obliga a llenar el vacío con la búsqueda de una nueva identidad.

Estos dos movimientos se verifican además en un contexto global que los genera e influye. Así, del primer movimiento brotará una cierta apatía política, una forma de indiferencia hacia la *dimensión local/política* nueva. La misma evasión que millones de jóvenes encuentran en la droga, apenas llegados a las periferias urbanas, hace referencia a este primer movimiento de olvido obligado o alienación. Del segundo movimiento se origina en cambio, un hambre voraz de poseer, de tener. Sin tierra y sin pasado, sólo queda la lucha frenética de poseer en el presente. La identidad cultural local o regional ha sido vaciada por un paradigma global y homogeneizante de lucro¹³ y *competitividad*. ¿Cómo ignorar el peso del desarraigo en la formación de la propia identidad y la prosecución del sentido de la vida. Al desarraigo siguen la inseguridad, el desconcierto y la angustia de carecer de certezas fundamentales¹⁴. ¿Puede entonces realmente existir una cultura específicamente rural que sea alternativa y propositiva hoy? El factor geográfico, ¿podrá resistir al embate de la atracción del panorama virtual de una economía cada vez más urbana?

Romper con el entorno físico no es algo indiferente a la historia de la familia, de las costumbres domésticas y regionales; tampoco a la vivencia de la fe. Abandonar la tierra es renunciar a tener raíces físicas, geográficas, en la tierra de los padres que me engendraron. Dejar atrás el entorno físico de la población natal, para adentrarme en la jungla del cemento, es aislarse, voluntariamente o no, del conocimiento colectivo tradicional, conocimiento que me ligaba a una casa, a un jefe de familia, a una historia. Es renunciar a ser alguien y pasar a ser cualquiera, un anónimo, un nombre¹⁵ en el mejor de los casos; o un número. Un

¹³. Cf. CELAM, *Globalization and New Evangelization in Latin America and the Caribbean, Reflections from CELAM 1999-2003*, Documentos CELAM 165, Bogotá 2003, 20-55.

¹⁴. CELAM, *Documento de Participación, Hacia la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, Bogotá 2005, n. 108.

¹⁵. Es alarmante la situación de los indocumentados en el propio país, que carecen de toda identificación y reconocimientos de derechos humanos, precisamente por estar fuera del marco moderno de reconocimiento informático. Cf. Movimien-

hombre sin pasado es un hombre que posee un presente mutilado. La pérdida de la memoria se encuentra entre los dolores más agudos que una persona padece. La amnesia permanente puede incluso ser inicio de locura. Olvidar no es sinónimo de sanar. Monseñor Rosendo Huesca lo decía con fuerza en el II Encuentro Continental en Río de Janeiro: *El migrante ve necesariamente rotos todos los lazos que le unían a los demás, y a todo su ambiente. Sufre un cambio profundo y agresivo, que le arranca de su identidad en la familia y comunidad de origen, y le lleva al anonimato en la masificación que encuentra en el punto de llegada*¹⁶.

Este mismo dolor, se verifica de alguna manera en quienes han dejado su comunidad rural, deben olvidar si quieren sobrevivir en la sociedad urbana. ¿Puede entonces realmente existir una cultura específicamente rural que sea alternativa y propositiva hoy? El factor geográfico, ¿podrá resistir al embate de la atracción del panorama virtual de una economía cada vez más urbana?

2.3 La migración rural y el peso de un fracaso

La mayor parte de inmigrantes y emigrantes que viven en las grandes ciudades han dejado su casa, en busca de un porvenir económico que el campo no les da, para recibir servicios de salud, para continuar sus estudios, por seguridad. Así inicia la carrera de la competitividad global, emigrar para sobrevivir, olvidar el campo para obtener trabajo en ciudad, aceptar el salario de hambre a fin de no quedar fuera de los contratados. De este modo se compete no sólo en la cualidad laboral, cuanto en la resistencia de vivir con un salario que los economistas llaman *condiciones favorables o competitivas del mercado*. Migración supone no sólo dejar la tierra, sino dejar el trabajo. Éste es el péndulo siniestro que está marcando las horas de vida de millones de

to Laicos América Latina (MLAL) -Proyecto Mundo, in *Il diritto al nome e all'identità*, Il Regno, Documenti, anno XLIX, n. 942, 1 marzo 2004, pp. 183-192.

¹⁶. HUESCA PACHECO, R., *Descripción existencial del migrante, ¿peregrino o exiliado?* II Encuentro Continental de Miembros y Consultores del Consejo Pontificio de la Cultura y Presidentes de Comisiones de Cultura de América, Río de Janeiro, Junio 2005.

personas. Competir en "la carrera maratónica del hambre": *Más aguantas, más tiempo tendrás un salario de hambre*, cuanta más hambre haya en otro lado del planeta, donde existan *condiciones competitivas más favorables*, menos tiempo te queda para disfrutar *tu salario seguro*.

El impacto de los medios de comunicación social refuerza el abandono del campo al transportar un modelo uniforme de *cultura*. Frente a la dureza e inseguridad del trabajo agrícola y el espejismo de las grandes ciudades, abandonan su hogar por carecer, no sólo de medios económicos de subsistencia inmediata, cuanto de un proyecto de felicidad atrayente en un futuro próximo. Inconscientemente se va infiltrando la mentalidad de permanecer en el campo sólo cuando se es anciano. "¿Quién puede seguir viviendo en el campo cuando la ciudad ofrece más dinero con menos esfuerzo? ¿Cómo continuar viviendo en un lugar donde no es posible *tener* la casa, el automóvil, la ropa y las diversiones de la ciudad?". "Es preciso ser alguien en la vida, por ello tengo que estudiar, para ganar dinero y poder ser respetado". Ser alguien en el campo o en la ciudad significa *tener*, éste es el verdadero peso negativo y uniformista de la globalización. El entorno familiar o físico ha dejado de ser referencia de identidad, basta sólo *tener*. "Dime cuánto tienes y te diré quién eres". El peso de fracasar, de no tener, es el nuevo miedo al infierno del *no ser amado*.

3. LA MIGRACIÓN Y SUS PERSPECTIVAS CULTURALES DE DESARROLLO ESTRUCTURAL

3.1 Los retos culturales de la migración en el horizonte histórico.

La cultura agraria se ha encontrado violentamente con la globalización básicamente por tres caminos: 1°. La competencia comercial de grandes latifundios de empresas transnacionales o de potentes empresarios, que emplean una tecnología avanzada y que condicionan la explotación de la tierra, el medio ambiente, el número y pago de los trabajadores, así como el tipo de cultivo en base a los mercados internacionales, succionando la tierra sin consideraciones laborales, culturales, y ambientales. 2°. El im-

pacto de los medios masivos de comunicación ya aludido. 3°. Y quizá el más penetrante, por el reflujo de los mismos migrantes, que al regresar a su terruño, en ocasión de las fiestas patronales o por acontecimientos familiares, propagan el modelo uniforme de cultura, es decir, el estereotipo norteamericano de poder económico, que paradójicamente ni ellos mismos acaban de asimilar como propio.

La cultura rural, no se puede reducir al sólo aspecto del trabajo agrícola, es sin embargo, el más generalizado y uno de los que más han influenciado los cambios culturales del campo. Por ello me permito traer a la memoria el panorama agrícola de muchos países de este Continente americano, en los cuales se desarrolla una agricultura en manera *dual*, es decir: un reducido número de propietarios poseen los latifundios de las tierras más fértiles, mientras una multitud de micro propietarios poseen las demás tierras, que no sólo en extensión sino en calidad productiva son realmente residuales. Existen, sin embargo, países donde se han realizado *Reformas Agrarias*, y en donde afortunadamente esta división ha ido desapareciendo. Sin embargo, existen países que aún después de las *Reformas Agrarias*, la dualidad de la producción agrícola paradójicamente se ha incrementado, precisamente porque el título de propiedad de la tierra se ha convertido en un objeto de compra-venta. Al no poder competir con empresas transnacionales o potentes empresarios nacionales sometidos ellos mismos a los mercados internacionales, el pequeño propietario se ve empujado a vender su pequeña propiedad precisamente a los latifundistas¹⁷, que anteriormente no habían logrado obtener esa tierra a causa de las *Reformas Agrarias*.

El fracaso de algunas *Reformas Agrarias* en diversos países, la competitividad de los mercados internacionales y la anticultura del lucro¹⁸, han aportado un nuevo elemento cultural a la sumisión del ejercicio político en función del desarrollo económico. A esta situación de contraste cultural entre la forma rural de

17. Cf. PONTIFICIO CONSEJO JURISDIA Y PAZ, *Para una mejor distribución de la tierra, El reto de la reforma agraria*, Libreria Editrice Vaticana, 1997, 8-9.

18. Cf. POUPARD, P., *La misión de los Centros Culturales Católicos un servicio al Evangelio que refuerza la identidad católica*, en Documentos, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso 2004, 29ss.

vida y la globalización, se añaden la apatía política y una espesa nube de desaliento, auto desprecio, desconfianza y pasividad cultural que van dando lugar a una forma de vida social campirana, que no desea otra cosa que lucrar. Culturalmente, la fuerza del espacio se va debilitando al tiempo que los factores subjetivos, cobran un nuevo vigor. Realidad virtual y entorno funcionalmente lucrativo, son el nuevo paisaje de la cultura *ciber-rural*.

3.2 Redescubrimiento de la política como bien cultural

Si *la primera norma de la vida política es que toda política es local*¹⁹, basta pensar a las medidas reguladoras que muchos países en vías de desarrollo han tenido que implementar a fin de ser considerados "competitivos", por parte de los inversionistas extranjeros y nacionales, para percatarse de una sumisión de las políticas nacionales a la economía global, impensable tan sólo hace 20 años. En el campo como en la ciudad, la política ha dejado de ser centralizadora del poder histórico de las décadas pasadas, para ocupar el puesto de sierva, para no decir esclava del orden económico. Podríamos decir incluso *política ancilla oeconomiae*.

Por ello repito las preguntas: ¿Puede entonces realmente existir una cultura específicamente rural que sea alternativa y propositiva hoy para quienes no ven otro horizonte de progreso o sobrevivencia que la migración? El factor geográfico, ¿podrá resistir el embate de la atracción del panorama virtual de una economía cada vez más urbana? Si la economía hoy más que nunca aparece como global, y la política tiene como esencia ser local, no cabe duda, que la especificidad de una cultura que nace en torno a una localidad real, no virtual, puede condicionar nuevos movimientos culturales que *redescubren* la dimensión política del hombre y de la comunidad local, del ambiente y de la economía. Una Pastoral de la Cultura integral no sólo puede discernir los síntomas de debilidad cultural, debe también y sobre todo, saber ofrecer remedios y propuestas de desarrollo desde el Evangelio.

¹⁹. MICKLETHWAT J. y WOOLDRIDGE, A., Un futuro perfecto, el desafío y la promesa secreta de la globalización, Océano, México 2003, 26.

Revalorar el peso histórico de la política como elemento esencial de la vida humana y como instrumento adecuado de convivencia y desarrollo social que puede colaborar ante el fenómeno migratorio, supone un redescubrimiento cultural de la dignidad de la persona humana. Ello exige necesariamente una propuesta positiva y esperanzadora de interpretación de la propia historia, personal, familiar, comunitaria y social. El acceder a esta dimensión íntima de la existencia humana para desde ahí proponer un horizonte de esperanza, no se realiza por decreto oficial, ni por concientización externa o ideológica, que degenera en régimen totalitario, que en nombre de la libertad destruye la libertad.

Asistimos a una sumisión de la política, las ciencias y la tecnología a lo que algunos llaman el *imperial science* de la economía²⁰ y simultáneamente a un despertar filosófico, más aún antropológico en la misma ciencia económica. En este sentido el aumento de beneficios económicos muestra, que si bien la economía es un elemento importante en el desarrollo de felicidad no constituye el criterio absoluto o el acontecimiento aglutinante de interpretación de la historia.

En este contexto, que pareciera únicamente gris, se percibe en las comunidades de migrantes dos rasgos antropológicos que está condicionando el desarrollo histórico de la cultura rural, la apertura al progreso material y la solidaridad familiar. Redescubrir la propia dignidad humana e identidad cultural del migrante puede generar un nuevo horizonte de desarrollo humano. En este sentido el interés pastoral por la historia y la memoria familiar, comunitaria y regional ofrecen una base indispensable tanto para el encuentro interpersonal como para la formulación de una auténtica y solidaria formulación política. Recuperar la localidad supone recuperar la memoria y la perspectiva política adecuada, tanto de la dignidad humana, como de la idiosincrasia cultural regional. El migrante y el hombre contemporáneo se encuentran entonces entre dos acicates: el hambre y el sin sentido de la vida. Emigrar para comer, vivir; ¿para qué? Trabajar mucho, ¿para tener? Y tener para vivir, ¿con quién? Al subrayar en estos desa-

²⁰ L. BRUNEI E. L., PORTA, P. L., *Introduzione en Felicità ed economia*, Guerini e Associati, Milano, 2004, 22.

fios culturales hemos podido apreciar un cierta fisura cultural, una especie de amnesia y parálisis de la identidad cultural, sea en el ámbito rural como el urbano.

Como dije, los cambios culturales contemporáneos de la migración y la globalización no se reducen a una nueva geopolítica, sino a un movimiento telúrico en las entrañas de la misma comprensión existencial del hombre contemporáneo que genera cultura. El paradigma o acontecimiento cultural que revele el sentido mismo de la historia sólo puede venir de la irrupción de una Palabra que una inmanencia y trascendencia, que *redimensione* el horizonte histórico desde una renovación espiritual. Aquella dimensión que reconduce la búsqueda del bien, la verdad y la belleza hacia un destino mayor que el propio yo burgués, más allá del colectivismo y del lucro, una dimensión claramente trascendente. Una relación del hombre con Dios, que renueve y prolongue integralmente la estatura del hombre; que potencie su capacidad relacional con su Creador, con sus semejantes y con lo creado, más *redimensionada* y serena.

Como hemos podido apreciar, estos dos desafíos van subrayando los cuatro elementos de pertenencia cultural que exigen urgentemente ser *re/dimensionados* y propuestos: 1°. La localidad; 2°. La reconciliación de la memoria; 3°. La novedad y dinamicidad del lenguaje hodierno; y, 4°. La urgencia de una experiencia cristiana que dé identidad. La dimensión parroquial o de comunidades, y la dimensión pública o de multitudes, pueden encontrar una vía culturalmente propositiva al identificar la necesidad de una intensa vida comunitaria, no ya según el orden tradicionalmente rural, sino como ejercicio y crecimiento de la propia libertad personal incluso en ámbito urbano. La migración como derecho humano debe ser una elección, y no una necesidad como adecuadamente lo declara la importante Carta pastoral de los Obispos católicos de los Estados Unidos y México sobre la migración: *Juntos en el camino de la esperanza. Ya no somos extranjeros*²¹.

²¹. Cf. OBISPOS CATÓLICOS DE ESTADOS UNIDOS Y MÉXICO, Carta Pastoral, *Juntos en el camino de la esperanza. Ya no somos extranjeros*, n. 59, Ciudad de México, D.F., y Washington, D.C., 2003.

¿Cuáles son los cambios generados en la convivencia *multi-cultural* de las sociedades globalizadas? Y, ¿cómo integrar diversas propuestas culturales en sociedad *multiculturales*? Y, ¿cuál es la aportación de la fe cristiana a través de la Pastoral de la Cultura a la *multiculturalidad*? Sobre estos puntos reflexionaré en las dos siguientes jornadas de trabajo.

UNA ECLESIOLOGÍA DE LA MIGRACIÓN

Robert Schreiter, C.P.P.S.

La migración es un signo de los tiempos, en un sentido teológico. En los evangelios Jesús preguntó a sus seguidores si sabían cómo leer los signos de los tiempos (Mateo 16, 4). Aquí los signos de los tiempos son indicaciones de la aproximación de Dios a la tierra, así sea para juzgar o bendecir.

La migración toca, de muchas formas diferentes, una realidad profunda. Por esta razón tenemos que hacer mucho más que responder a casos individuales. Nuestra respuesta debe ser eclesiológica, es decir, debe de estar cimentada en el evangelio y en las enseñanzas de la iglesia, y debe exhibir nuestra forma de entendernos como Iglesia, como el Cuerpo de Cristo aquí en la tierra.

El objetivo de esta conferencia es presentar las dimensiones en las que los cristianos entendemos el fenómeno de la migración, y cómo esas formas de entenderla están encarnadas en la realidad de la Iglesia. Al hacer esto, espero empezar a poner los cimientos de un propuesta pastoral hacia la migración que refleje las enseñanzas de la Iglesia y responda, como Iglesia, a estos signos de los tiempos.

Esta conferencia comienza con algunos aspectos de la situación actual de los inmigrantes y de la migración. En la segunda parte, se hace un pequeño resumen de los aspectos más sobresalientes de las enseñanzas de la iglesia respecto a los inmigrantes y la migración y en parte final se presentan tres imágenes de la Iglesia que están especialmente ligadas a la realidad de los inmigrantes y la migración.

Estoy muy contento de poder estar con ustedes estos días para explorar las dimensiones teológicas del fenómeno de la migración, especialmente en lo que se refiere a un entendimiento de la cultura y la interacción cultural. Como se puso de relieve en la instrucción sobre el cuidado pastoral de los inmigrantes del año dos mil cuatro, *Erga Migrantes Caritas Christi* (La caridad de Cristo hacia los emigrantes), promulgado por el Pontificio Consejo para la Pastoral de los Inmigrantes e Itinerantes, la migración es a la vez un signo de los tiempos y una preocupación de la Iglesia (no. 12). El papa Benedicto XVI reafirmó esto en su primer mensaje del Día Mundial de los Inmigrantes y Refugiados, titulado ese mensaje: "Migraciones: Signo de los Tiempos". La migración es un "signo de los tiempos" en el doble sentido que este término tiene en el hablar teológico. La migración es, ante todo, un signo de los tiempos, como un evento empírico que tiene lugar en el mundo hoy. El Informe de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo ha declarado que uno de cada treinta y cinco habitantes de la tierra está en migración. Esto quiere decir que un número enorme de personas se encuentran en movimiento. Tal movimiento de gente está cambiando la faz de las comunidades humanas en todas partes. Por un lado, ha resultado en una creciente urbanización del planeta. Hoy en día hay más de cuatrocientas ciudades en todo el mundo que tienen más de un millón de habitantes. Una gran cantidad de personas de diferentes lenguas, etnias, y formas de vida son, de repente, agrupadas en comunidades. Por otro lado, la migración de personas en busca de trabajo ha despoblado muchas áreas rurales y destruido la vida familiar allí. La migración ha creado, de diferentes maneras, una cierta turbulencia en la sociedad.

La migración es, en segundo lugar, un signo de los tiempos, en un sentido teológico. En los evangelios Jesús preguntó a sus seguidores si sabían cómo leer los signos de los tiempos (Mateo 16, 4). Aquí los signos de los tiempos son indicaciones de la aproximación de Dios a la tierra, así sea para juzgar o bendecir. Los signos de los tiempos son lugares donde buscamos no sólo entender nuestro mundo como es, pero también como Dios quiere que sea. Por esta razón, la migración es un signo de los tiempos que debe ser de interés a la Iglesia, pues es una llamada a escuchar

lo que Dios está diciendo del mundo, y un reto a los seguidores de Cristo para que respondan a esa llamada de Dios.

Responder al fenómeno de la migración es, por tanto, una responsabilidad de todos nosotros, los cristianos. Y la respuesta que estamos llamados a dar tiene que ser más que simples hechos de caridad. La migración toca, de muchas formas diferentes, una realidad mucho más profunda. Por esta razón tenemos que hacer mucho más que responder a casos individuales. Nuestra respuesta debe ser eclesiológica, es decir, debe de estar cimentada en el evangelio y en las enseñanzas de la iglesia, y debe exhibir nuestra forma de entendernos como Iglesia, como el Cuerpo de Cristo aquí en la tierra.

El objetivo de esta primera conferencia es presentar las dimensiones en las que los cristianos entendemos el fenómeno de la migración, y cómo esas formas de entenderla están encarnadas en la realidad de la Iglesia. Al hacer esto, espero empezar a poner los cimientos de un propuesta pastoral hacia la migración que refleje las enseñanzas de la Iglesia y responda, como Iglesia, a estos signos de los tiempos.

Con esta finalidad, esta conferencia comienza con algunos aspectos de la situación actual de los inmigrantes y de la migración, la cual merece una especial atención para una adecuada pastoral sobre la migración. Esto representa algunos de los "signos" que debemos reconocer y atender.

En la segunda parte, haré un pequeño resumen de los aspectos más sobresalientes de las enseñanzas de la iglesia respecto a los inmigrantes y la migración que deben tenerse en cuenta a la hora de elaborar y proponer una pastoral sobre la migración.

En tercer lugar, presentaré tres imágenes de la Iglesia que están especialmente ligadas a la realidad de los inmigrantes y la migración. Aquí la realidad actual de los inmigrantes y el mensaje del Evangelio se encuentran en una comunidad de fe.

1. EL FENÓMENO DE LA MIGRACIÓN HOY EN DÍA

Como ya hemos indicado anteriormente, un gran número de personas se encuentran, hoy en día, en estado de migración. La mi-

gración no es, por supuesto, un fenómeno nuevo. Si creemos a los paleontólogos, la migración fue uno de los primeros actos humanos, ya que nuestros primeros antecesores salieron de la garganta conocida como Olduvai Gorge en África oriental y se establecieron en todos los continentes habitables de la tierra. La migración –sea por la razón que sea: pobreza, guerras, conquistas, desastres naturales– ha sido una de los principales modos de comunicación entre las culturas a través de la historia. La migración, así pues, no es algo nuevo. Lo que sí es de especial importancia aquí son las características específicas de la situación migratoria actual que estamos experimentando.

Los expertos en estudios de migración hablan de factores “que empujan” o “que jalan”, factores que precipitan la migración. Factores “que empujan” son aquellos que llevan a la gente a dejar sus lugares de residencia y los llevan a lugares nuevos y, a menudo, desconocidos. La pobreza y la necesidad de encontrar formas de mantener a la familia son algunos de los principales factores de empuje. Estos factores afectan, sin duda, de gran manera la migración de gentes hoy en día. Las Naciones Unidas informan que la mayoría de los inmigrantes de hoy son mujeres. Este es el caso especialmente en Asia. Las mujeres dejan sus familias atrás para encontrar trabajo como sirvientas en los hogares de los ricos, para trabajar en industrias que requieren dexteridad digital (como la elaboración de circuitos de computadoras), y a veces son forzadas a practicar la prostitución. Todo esto causa un sufrimiento silencioso, no sólo en la separación de las familias, pero también en la violación de los derechos humanos y los ataques a la dignidad humana. Los hombres – que típicamente encuentran trabajo de tipo manual – también sufren estas mismas consecuencias.

La guerra es otro factor de la migración, ya que la gente abandona sus hogares para escapar del daño que esta causa. En particular, a medida que los combatientes armados atacan cada vez más a menudo a la población civil en vez de a otros combatientes, hemos visto el número de personas desplazadas y de refugiados incrementar. El Alto Comisionado para los Refugiados de las Naciones Unidas estima que hay más de ciento veinte millones de personas en esta situación.

México ha sufrido estos dos factores “que empujan”, ya que muchos de sus ciudadanos pobres se han marchado al norte para mejorar sus situaciones económicas, y los refugiados de las guerras civiles de Centroamérica han cruzado la frontera del sur para venir a México.

Como hemos de ver, la principal preocupación de la Iglesia tiene que ser las causas de estos factores “que empujan”. ¿Por qué se obliga a la gente a abandonar sus hogares? ¿Cuáles son los fallos profundos en las estructuras económicas y sociales de un país que crean tal movimiento de personas?

También existen factores “que jala”, es decir, factores que atraen a la gente y por los cuales dejan sus tierras natales. Mejoras económicas y seguridad física en países que son ricos y estables son algunos de los factores “que jala” más significativos. Para los pobres de esta parte del mundo, el atractivo de los Estados Unidos y Canadá como tierras de prosperidad han atraído a millones hacia el norte. La seguridad y los lugares donde la ley y el orden prevalecen se han convertido, en este sentido, en verdaderos refugios.

Otro factor “que jala” ha sido los cambios en la disponibilidad del transporte. El precio del transporte aéreo continua bajando, lo cual hace que los viajes al extranjero sean más asequibles y se conviertan en nuevas formas de llegar a un lugar mejor. Redes y organizaciones que proveen viajes por tierra – algunos seguros y de confianza, muchos de ellos no – también hacen que la emigración sea más posible.

La globalización ha sido un factor tanto “que empuja” como “que jala”. Sus efectos, en especial en la producción agrícola, han forzado a muchas gentes a abandonar sus áreas rurales, a veces llevándolas a situaciones en centros urbanos donde no se les ofrecen muchas oportunidades. La globalización también atrae a mucha gente con puestos de trabajo más lucrativos. Esto es bien evidente en lo que inglés llamamos el “brain drain”, literalmente el “drenaje cerebral”, que se refiere a la emigración de profesionales que se sienten atraídos por mejores puestos de trabajo fuera de su país. Esto es a menudo una doble pérdida para sus países de origen, los cuales han invertido mucho en la educa-

ción y entrenamiento de médicos, ingenieros y profesores, y que acaban perdiendo el talento nativo y, de hecho, están subsidiando los servicios profesionales en las naciones más ricas. Uno observa esto, por ejemplo, en el éxodo de doctores y otros trabajadores sanitarios que proveen cuidados médicos en países como los Estados Unidos.

Una teología de la migración debe encontrar formas de atender ambos factores, los “que empujan” y los “que jalan”, si es que quiere ofrecer unas bases eficaces para una acción pastoral.

Pero uno no puede, a la vez, ignorar algunas de las ventajas que la migración ofrece a los países de origen. La principal ventaja son las remesas – el dinero que se manda a casa para mantener las familias de aquellos que trabajan en el extranjero. En no pocas ocasiones, esta es la principal, o segunda, fuente de inversión extranjera en un país.

Cabe destacar un último punto en lo que se refiere a la migración. Hay diferentes tipos de migración. Uno a menudo piensa en la migración sólo desde el punto de vista de la emigración, es decir, aquellos que dejan su país natal para encontrar una mejor vida o mayor seguridad. Pero hay otros dos tipos de migración que tienen que hay que tener en cuenta en cualquier plan pastoral de migración. El primero de estos es la migración interna, el desplazamiento de gentes de las áreas rurales a las urbanas. La urbanización del planeta, mencionada anteriormente, presenta retos en diferentes áreas – la económica, la social y la cultural. Gran parte de nuestro trabajo pastoral está mejor indicado para las áreas rurales que para las grandes ciudades.

Un segundo tipo de migración que tiene que ser considerado es la que a veces se denomina “migración de paso”. Esta migración es una forma de migración de tránsito. México la experimenta en aquellos que emigran de América Central y de los otros países y que pasan por este país de camino a los Estados Unidos. Tal “migración de paso” está a menudo plagada de peligros y acompañada de grande sufrimientos ya que estos emigrantes son víctimas de la explotación y el abuso.

El fenómeno de la migración, es pues, uno bien complejo. Esta conferencia, y las que la siguen, no pueden entrar en todos sus

aspectos. Pero es importante mantener presente la complejidad de este fenómeno mientras que exploramos una teología, y eclesiología, de la migración.

1.1 Enseñanzas bíblicas y eclesiales referentes a la migración.

El desarrollo de una eclesiología de la migración adecuada debe partir de una escucha atenta de las Sagradas Escrituras y de las enseñanzas de la Iglesia, si es que vamos a tener los recursos necesarios para responder a los retos que nos ofrece la emigración hoy en día. No hace falta decir que no es posible entrar, en esta conferencia, en los detalles necesarios. Pero intentaré poner de relieve esas enseñanzas bíblicas y del Magisterio de la Iglesia de tal forma que hagan referencia a algunos de los temas de migración más urgentes y que informen la respuesta de la iglesia a estos.

1.1.1 La migración y la Biblia

Cuando se lee la Biblia a través de las lentes de la migración, es sorprendente ver cómo la migración da forma a la narrativa de la historia de la salvación. La migración es vista en sus dos aspectos, el negativo y el positivo, pero siempre como uno de los motores que dirigen la historia.

La historia de la humanidad empieza con la migración forzada, cuando Adán y Eva son expulsados del Jardín del Edén (Gen 3, 23). Después del asesinato de su hermano, Caín es condenado a abandonar sus cultivos y a convertirse en un fugitivo en la tierra: *Hoy me has echado fuera de esta tierra, y tendré que vagar por el mundo lejos de tu presencia, sin poder descansar jamás* (Gen 4, 14). El castigo por el desastre de la torre de Babel fue la dispersión de los pueblos por toda la tierra (Gen 11, 8). Todas estas migraciones forzadas aparecen como formas de castigos. Pero también revelan el profundo sufrimiento, el sentido de dislocación, e incluso el peligro que conlleva la migración.

Las teologías de migración trazan, por tanto, sus raíces a la historia de Abrahán y sus descendientes. Abrahán, ya de avanzada edad, deja su patria en busca de una nueva tierra (Gen 12ss).

Su historia, y la de sus descendientes, es recordada en la Carta a los Hebreos como un acto de obediencia a Dios y de gran fe (Hebreos 11, 8-22). Uno no puede sino ver la misma disponibilidad a aceptar retos en las vidas de muchos de los emigrantes de hoy. La historia de José y sus hermanos captura dos temas que están muy vivos en las experiencias de los emigrantes de hoy: José es vendido como esclavo por sus hermanos (es lo que hoy llamaríamos "tráfico humano") (Gen 37, 28), y más tarde, la hambruna que fuerza a los hermanos de José a abandonar su tierra en busca de ayuda en Egipto, un país vecino más rico (Gen 41,57—42, 1-5).

La historia del nacimiento de Israel es la historia de la migración. Moisés saca a los hebreos de la esclavitud en Egipto y estos aguantan cuarenta años de grandes retos y sufrimiento de camino a la Tierra Prometida. La historia de este deambular por el desierto se convierte en el paradigma para entender cómo Dios fragua un pueblo.

La historia del exilio a Babilonia, y más tarde el regreso de aquel, recoge otros temas de la migración como la guerra y la añoranza por la tierra madre que son descritos tan gráficamente.

Otro tema que también corre a través de la Biblia Hebrea es el que se refiere a los extranjeros y a cómo deben ser tratados. La ética de bienvenida y protección a los extranjeros está informada por la propia historia de Israel que recuerda que ellos también fueron extranjeros: *No hagan sufrir al extranjero que viva entre ustedes. Trátenlo como a uno de ustedes; ámenlo, pues es como ustedes. Además, también ustedes fueron extranjeros en Egipto* (Lev 19, 33-34).

El Nuevo Testamento presenta al mismo Jesús viviendo una vida de emigrante. Nace en Belén, alejado de su hogar, y es exiliado forzosamente por Herodes y sus planes asesinos. Su propio ministerio es itinerante, recordando cómo el éxodo fraguó la identidad de Israel en el desierto. Jesús invita a sus discípulos a que cuiden de los extranjeros pues, al hacerlo, cuidan a Jesús mismo (Mateo 25, 35-40). En los últimos días de Jesús en la tierra, él los manda por toda la tierra, para llevar su mensaje a todos los pueblos (Mateo 28, 18-20).

Los escritos paulinos está repletos de referencias a viajes, con recordatorios de que los seguidores de Jesús fueron una vez extranjeros y excluidos de la promesa que ahora se les hace a ellos, y que la unión con Cristo ya nos los hace ni extranjeros ni forasteros, pero que ahora son todos ciudadanos en la casa de Dios (Efesios 2, 12-22). El hecho de que los escritos de Pablo estén, entre otros, dirigidos a esclavos, da testimonio de la migración forzosa en el mundo romano de aquellos tiempos.

Las Sagradas Escrituras nos dan, pues, un gran abanico de narraciones, memorias y directrices sobre la experiencia de la migración y de las diferentes formas de responder a esta. Nos ofrecen una guía a seguir a la hora de desarrollar una teología de la migración.

2. ENSEÑANZAS DE LA IGLESIA RESPECTO A LA MIGRACIÓN

La edad moderna ha sido testigo de cómo los Papas han prestado una gran atención a los temas que afectan la migración. El derecho a migrar para poder cuidar de la propia familia fue afirmado, en *Rerum novarum*, por el Papa León XIII durante un periodo de tiempo que vio una gran migración interna a las ciudades europeas y la emigración de europeos a las Américas. Esta afirmación fue renovada por el Papa Pío XI en *Quadragesimo anno*. Después de la masiva migración que tuvo lugar tras la Segunda Guerra Mundial, Pío XII volvió a afirmar ese derecho en *Exsul familia*. El pontífice subrayó que las naciones tienen el derecho a guardar sus fronteras e incluso a regular la inmigración, pero que este derecho no es absoluto cuando se tiene en cuenta el derecho de las personas a mantener a sus propias familias.

Juan XXIII, en *Pacem in terris*, extendió este derecho a mantener a las familias al enfatizar que la gente tiene el derecho a hacer esto en sus países de origen, quitando así una de las mayores causas de la migración.

El Concilio Vaticano II reafirmó estos principios básicos sobre el derecho a emigrar y los derechos de los inmigrantes (cf. GS, 65-55), así como los derechos de los países que reciben inmigrantes (GS, 87). Documentos sucesivos de Pablo VI (su *mo-*

tu propio Pastorales migratorum cura y la Instrucción *De pastoralis migratorum cura*) reafirmaron una vez más estos principios, al igual que lo han hecho cartas circulares e instrucciones del Pontificio Consejo para la Pastoral de los Inmigrantes e Itinerantes.

Uno de los principales temas del papado de Juan Pablo II fue la dignidad de los seres humanos y este principio es aplicado a la migración de una forma constante en la Instrucción del 2004 *Erga migrantes*. Lo que se necesita para proteger estos derechos y asegurar el reconocimiento de esta dignidad ofrece un esquema para un plan pastoral para el cuidado de los inmigrantes.

Es por ello que en el Magisterio se presenta una visión consistente sobre la migración que pone de relieve los derechos y dignidad de los inmigrantes. Estos énfasis son importantes porque muy a menudo se desprecia a los inmigrantes y se les ve como si hubiesen rendido, a la hora de marcharse de sus hogares y países de origen, cualquier derecho que tuviesen así como su dignidad humana a causa de la pobreza, su falta de conocimiento del idioma y costumbres del nuevo país. A veces se les ve en sus países de origen como gente que ha fallado al no poder haber sido capaces de encontrar formas de mantener y proteger a sus propias familias en sus lugares de origen. Sus derechos y su dignidad deben ser las piedras angulares de cualquier plan pastoral dedicado a ellos.

3. IMÁGENES DE LA IGLESIA PARA UNA ECLESIOLOGÍA DE LA MIGRACIÓN

Como se mencionó con anterioridad, la respuesta al fenómeno de la migración debe reconocer que este es un signo de los tiempos y una preocupación para la Iglesia. Ciertamente, esto último implica que el cuidado de los inmigrantes no puede ser algo que se deje a cada cristiano individualmente, ni tampoco puede ser algo que trate cada caso individualmente. Si la migración es de verdad una preocupación de la Iglesia, entonces la Iglesia debe reflexionar sobre cómo puede, como Iglesia, acompañar al inmigrante y en cómo puede atender los retos que éste encuentra. Para lograr esto, la migración debe estar presente en la propia forma en la que la Iglesia se ve a sí misma.

Un punto clave para entrar en el desarrollo de una teología y una eclesiología de la migración es la instrucción del libro de Levítico citado anteriormente: Israel tenía que atender a los extranjeros porque Israel mismo había sido una vez extranjero. Nuestra forma de entender y atender a los inmigrantes, y a la migración misma, no es sólo una cuestión de crear unas buenas relaciones externas. Debe recordarnos que la migración es parte de nuestra propia memoria y experiencia. No estamos hablando de alteridad como algo externo y desconocido para nosotros mismos. Nosotros también hemos sido extranjeros, *separados de la nación de Israel, y no tenían parte en las alianzas ni en la promesa de Dios*, como dice la Carta a los Efesios (2,12). Nuestro propio sentido de lo que significa ser ciudadanos de la casa de Dios (Efe 2, 20) descansa en las bases de haber sido nosotros mismo extranjeros con anterioridad.

Para mostrar cómo el esquema de una eclesiología de la migración se fusiona con esa memoria, me gustaría proponer que examinemos tres imágenes de la Iglesia que ocupan lugares de honor en nuestra Tradición. Cada una de estas imágenes tiene sus raíces en las Sagradas Escrituras y en la Tradición. Por supuesto que no agotan todas las posibles imágenes de la Iglesia (el Nuevo Testamento, en sí, nos provee muchas más) pero estas son particularmente apropiadas para una eclesiología de la migración así como para las respuestas pastorales que deberían surgir de tal eclesiología. Cada una de ellas será presentada de acuerdo a su capacidad para crear una visión de la Iglesia, seguida de algunas de las implicaciones que surgirán de sus simbolismos. Los comentarios finales estarán dedicados a las implicaciones y responsabilidades pastorales a las cuales estamos llamados.

Las tres imágenes de la Iglesia que me gustaría presentar son estas: primera, la Iglesia como Peregrina; segunda, la Iglesia de Pentecostés; y tercera, la Iglesia como Luz para las Naciones.

3.1 La Iglesia peregrina

La Iglesia vista como la Iglesia peregrina, como una Iglesia de viajeros y transeúntes es una de las imágenes más veneradas que tenemos. Esta imagen nos recuerda a una Iglesia que vive en

Un punto clave para entrar en el desarrollo de una teología y una eclesiología de la migración es la instrucción del libro de Levítico citado anteriormente: Israel tenía que atender a los extranjeros porque Israel mismo había sido una vez extranjero. Nuestra forma de entender y atender a los inmigrantes, y a la migración misma, no es sólo una cuestión de crear unas buenas relaciones externas. Debe recordarnos que la migración es parte de nuestra propia memoria y experiencia. No estamos hablando de alteridad como algo externo y desconocido para nosotros mismos. Nosotros también hemos sido extranjeros, *separados de la nación de Israel, y no tenían parte en las alianzas ni en la promesa de Dios*, como dice la Carta a los Efesios (2,12). Nuestro propio sentido de lo que significa ser ciudadanos de la casa de Dios (Efe 2, 20) descansa en las bases de haber sido nosotros mismo extranjeros con anterioridad.

Para mostrar cómo el esquema de una eclesiología de la migración se fusiona con esa memoria, me gustaría proponer que examinemos tres imágenes de la Iglesia que ocupan lugares de honor en nuestra Tradición. Cada una de estas imágenes tiene sus raíces en las Sagradas Escrituras y en la Tradición. Por supuesto que no agotan todas las posibles imágenes de la Iglesia (el Nuevo Testamento, en sí, nos provee muchas más) pero estas son particularmente apropiadas para una eclesiología de la migración así como para las respuestas pastorales que deberían surgir de tal eclesiología. Cada una de ellas será presentada de acuerdo a su capacidad para crear una visión de la Iglesia, seguida de algunas de las implicaciones que surgirán de sus simbolismos. Los comentarios finales estarán dedicados a las implicaciones y responsabilidades pastorales a las cuales estamos llamados.

Las tres imágenes de la Iglesia que me gustaría presentar son estas: primera, la Iglesia como Peregrina; segunda, la Iglesia de Pentecostés; y tercera, la Iglesia como Luz para las Naciones.

3.1 La Iglesia peregrina

La Iglesia vista como la Iglesia peregrina, como una Iglesia de viajeros y transeúntes es una de las imágenes más veneradas que tenemos. Esta imagen nos recuerda a una Iglesia que vive en

todos buscamos a Cristo, todos estamos sedientos por el agua viva (Juan 4:10-14). La Iglesia debe realizar un esfuerzo especial para entender que todos aquellos que emigran son parte del mismo Cuerpo de Cristo, como nosotros.

Desde una perspectiva pastoral, esto llama a un sentido muy fuerte del acompañamiento, de un cuidado sacramental que sostiene a estos viajeros en el camino. ¿Qué conlleva este sentido fuerte del acompañamiento? Significa ver todos los aspectos de aquellas cosas que reconocen y aumentan la dignidad de los inmigrantes como personas. Significa buscar y dar a conocer qué factores "que empujan" los han forzado a emigrar. Significa defender sus derechos a lo largo de su caminar. Significa honrar sus culturas y su lenguaje, sus esperanzas y sus sueños.

Una imagen muy apropiada de este acompañamiento es Jesús en la historia de los discípulos en el camino hacia Emaús (Lucas 24: 13-35). Aquí Jesús se encuentra con dos discípulos que se alejan de Jerusalén y van de camino a Emaús. Jesús escucha su historia de desilusión, y entonces, cuidadosamente, transforma esta misma historia en una historia de esperanza. Él transforma sus esperanzas rotas en una nueva visión, y lo hace sin entrometerse él mismo. Al hacer esto, él mantiene la dignidad de los dos discípulos, en vez de regañarlos o hacerlos sentirse inferiores. Es un plan pastoral que nos ofrece un modelo de cómo acompañar a aquellos que están de viaje por nuestro país.

3.2 La Iglesia de Pentecostés

La historia del nacimiento de la Iglesia el día de Pentecostés, narrada en los Hechos de los Apóstoles (2, 1.41) ha sido siempre atesorada por los cristianos. La Instrucción *Erga migrantes* lo pone de esta forma:

Contemplando ahora a la Iglesia, vemos que nace de Pentecostés, cumplimiento del misterio pascual y evento eficaz, y también simbólico, del encuentro entre pueblos. Pablo puede, así, exclamar: *En este orden nuevo no hay distinción entre judíos y gentiles, circuncisos e incircuncisos, bárbaros y Escitas, esclavos y libres* (Col 3,11). En efecto, Cristo ha hecho de los dos pueblos una sola cosa, derribando con su cuerpo el muro que los separaba (Ef 2,14). (#16).

En la historia de Pentecostés hay, por lo menos, tres temas importantes que desarrollar para una eclesiología de la migración. El primero es *respetar culturas*. El hecho de que gentes de diferentes idiomas y culturas oyen la Buena Nueva que se les predica, cada uno en su propio idioma, subraya la dignidad e integridad de la cultura humana como una parte esencial del ser humano. A menudo se hace referencia a esto para legitimizar una teología de la cultura y una teología de la diversidad cultural. El que el idioma escuchado por cada uno de los presentes en Pentecostés sea un digno contenedor de la Buena Noticia dice algo sobre la dignidad de cada cultura que produce un idioma. Volveremos a hablar de algunas de las dimensiones de esta idea en nuestra segunda conferencia. Lo que importa aquí es que la diferencia de idiomas y culturas no son una fuente de división entre gentes que se reúnen en la Iglesia de Cristo que es una.

Este principio teológico es de especial importancia dentro de la Iglesia misma. Ha habido momentos en nuestra historia en este hemisferio cuando a hombres les fueron denegados la posibilidad de ser sacerdotes a causa de su raza o etnia. Bajo el principio de Pentecostés (si lo puedo llamar así) este tipo de exclusión no tiene lugar en la Iglesia. Hoy este principio de respeto, y de atribuir dignidad a todas las personas, excluye esa forma de pensar. En nuestra forma de atender el fenómeno de la migración, este principio es también importante cuando hablamos de la migración interna, a medida que la gente se va a las zonas urbanas. Aquellos, por ejemplo, que tienen al idioma español como su segunda lengua, no deben ser discriminados. Tiene que haber lugar para reconocer y respetar a toda la gente de Dios.

Un segundo tema para una eclesiología de la migración es la *hospitalidad*. Ofrecer hospitalidad a los viajeros y extranjeros es reconocer nuestro propio papel - anfitriones e invitados simultáneamente - en la imagen y semejanza de Dios. La Carta a los Hebreos nos recuerda que: *No se olviden ser amables con los que lleguen a su casa, pues de esa manera, sin saberlo, algunos hospedaron ángeles* (Hebreos 13, 2). La gran parábola de Mateo veinticinco, mencionada anteriormente, subraya este mensaje: lo que hacemos a aquellos que están necesitados y a los extranjeros, se lo estamos haciendo a Cristo mismo.

En muchas culturas del mundo la hospitalidad es más que un acto de bondad: reconoce la humanidad de los invitados y es un compromiso a establecer una relación con los invitados como gente con dignidad y que se merecen respeto. En muchas de las enseñanzas de hoy en día de las conferencias episcopales sobre la situación de la migración y el multiculturalismo, la bienvenida y la hospitalidad son ideas centrales. La carta de los obispos de Estados Unidos del año 2000 sobre este tema llevó esta concienciación en su propio título: "Acogiendo al Forastero entre Nosotros: Unidad en la Diversidad".

¿Qué hace una Iglesia hospitalaria? Ofrece un hogar al inmigrante. Es casi un truismo entre los estudiosos de la migración que la religión ofrece un hilo de continuidad en la vida de muchos inmigrantes y refugiados. Es algo reconocible y familiar de sus patrias. Es mi experiencia en los Estados Unidos que los inmigrantes a veces observan su religión más en su nueva tierra que cuando vivían en sus países de origen, a causa de la bienvenida que se les ha ofrecido.

Sin embargo esto no pasa bastante a menudo. Nuestras parroquias marginan a los recién llegados, haciéndolos invisibles al no reconocer su presencia. A veces el énfasis se pone en hacer que los inmigrantes se conformen a las prácticas locales, en vez de ofrecerles cualquier tipo de hospitalidad.

El ministerio de Jesús en Galilea estaba precisamente dirigido a los pobres, a aquellos que habían sido forzados a una vida de prostitución por la pobreza o los que se habían dedicado al robo porque habían perdido su fuente de ingresos. La bienvenida que ellos recibieron de Jesús les dio nueva vida y nueva esperanza.

El tercer tema en una Iglesia de Pentecostés es la *reconciliación*. La historia de Pentecostés se interpreta a menudo como la revocación de la dispersión de las gentes en la torre de Babel. En aquel momento sus idiomas se convirtieron en fuente de confusión y división; en Pentecostés han encontrado de nuevo su unidad. Lo que había causado conflicto ahora se convierte en un medio para celebrar la unidad entre la diferencia.

La reconciliación es un tema teológico que está experimentando un intenso interés en estos momentos en las Américas, espe-

cialmente en aquellos lugares que han sufrido largos periodos de guerra. Pero hay otra dimensión de la reconciliación para los inmigrantes. Estos a menudo han sufrido hostilidad y violencia durante su caminar. Han sido explotados, maltratados y hechos sentir menos que seres humanos. Los inmigrantes llevan consigo estas heridas a sus nuevos países. La Iglesia debería ser un lugar donde puedan examinar esas heridas, contar sus historias y sentir el reconectarse con la gran familia humana. La Iglesia debería ser un lugar seguro y hospitalario donde esto pudiese tener lugar, un sitio donde ellos no puedan ser heridos de nuevo.

La Iglesia de Pentecostés tiene mucho que ofrecer a los inmigrantes, y esto conlleva serias responsabilidades para aquellos que guían sus prácticas de pastoral.

3.3 Una Luz para las Naciones

La última imagen llena de posibilidades para una eclesiología de la migración es la Iglesia como Luz para las Naciones¹. Es esta imagen de la Iglesia la que abre la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II. La Iglesia no fue llamada a existir por su propio bien; existe como *sacramentum mundi*, un sacramento que revela la gracia de Dios activa en el mundo, una ciudad en la cima de una montaña que no puede ser escondida. La Iglesia como un vehículo de la evangelización, trayendo la Buena Noticia de lo que Dios ha hecho por el mundo en Jesucristo, alcanza su máxima plenitud cuando no existe para sí, sino para su Señor y por el bien del mundo que Dios ha creado.

Me gustaría subrayar dos dimensiones de la Iglesia como Luz para el Mundo que dan forma a una eclesiología de la migración: estas son *justicia y misión*.

No hay duda que muchos de los factores que empujan a la gente a emigrar están también ligados a la injusticia. Esto es evidente en la pobreza que resulta de una distribución injusta de los frutos de la tierra, en los conflictos que avivan la avaricia y el

¹. Sobre esta imagen y migración y multiculturalidad, ver ECKHOLT, M., *Gastfreundschaft'—philosophisch-theologisch Tiefendimension einer Hermeneutik der Verständigung*, en Bernhard Nitsche (ed.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive*, Otto Lembeck, Frankfurt 2005, 123-135.

odio, en la discriminación y exclusión que provienen del abuso del poder. La Iglesia está llamada a ser una defensora de los inmigrantes, defendiendo su derecho a emigrar y sus derechos como inmigrantes, pero también atendiendo a las causas que lleven a la emigración en un primer lugar. En *Ecclesia in America*, el Papa Juan Pablo II dijo esto muy claramente:

La Iglesia en América debe ser abogada vigilante que proteja, contra todas las restricciones injustas, el derecho natural de cada persona a moverse libremente dentro de su propia nación y de una nación a otra. Hay que estar atentos a los derechos de los emigrantes y de sus familias, y al respeto de su dignidad humana, también en los casos de inmigraciones no legales (65).

Las recientes declaraciones del Cardenal Norberto Rivera en contra de la extensión, por parte de los Estados Unidos, del muro en la frontera con México es un ejemplo de esta abogacía por la justicia:

La Iglesia como Luz para las Naciones es también una llamada a la misión. En un mundo plagado por restricciones de movimiento de personas (incluso entre los defensores de la globalización que luchan por el libre movimiento de bienes y capital), y por el sufrimiento de aquellos que sí emigran para poder mantener a sus familias, el mensaje del Evangelio es en verdad la Buena Nueva para aquellos que son extranjeros, que son pobres y aquellos que sufren. Una luz no debe ser escondida bajo una canasta, nos dice Jesús en el Sermón de la Montaña; debe colocarse para que de luz y brille para que todos puedan ser iluminados (Mateo 5, 14-16).

CONCLUSIÓN

Una eclesiología de la migración tendrá que meditar más profundamente sobre estas imágenes de la Iglesia, tomadas de las Sagradas Escrituras y desarrolladas en las enseñanzas de la Iglesia. Una eclesiología apropiada enfocará nuestra visión teológica y dará coherencia a nuestra acción política. Así nosotros administraremos de mejor forma la herencia que se nos ha dado, y seremos, en nuestra evangelización, unos testigos más efectivos.

Traducido por Santiago Cortes-Sjöberg.

MULTICULTURALIDAD; DESAFÍO Y OPORTUNIDAD

*S. Em. R. Paul Cardenal Poupard
Presidente del Consejo Pontificio de la Cultura*

En este aporte se tratarán algunos aspectos del fenómeno de la multiculturalidad a partir de la distinción entre la raíz antropológica que los fenómenos culturales están interpelando y la expresión histórica estructural originada de esa misma respuesta antropológica a la multiculturalidad.

Considero oportuno describir algunas preocupaciones sobre la aplicación práctica del término tolerancia que pareciera ser la mítica panacea conceptual para algunas sociedades. En ese contexto de "cultura de tolerancia" deseo integrar las nociones de novedad, velocidad, utilidad y anonimato como rasgos constantes y desafiantes de las hodiernas urbes multiculturales.

Es la cultura de la tolerancia, ¿una olla de indiferencia occidental? ¿Qué diremos? ¿Qué la tolerancia es realmente nefasta? Tal afirmación es igualmente letal.

En la cultura de la urbe, con su desfile de novedades, que raya en la extravagancia, y que inunda informativamente, hace paradójicamente de la ciudad, el lugar más desinformado y menos sensible a los cambios. La novedad se hace rutina, y la variedad banal. Así, las formas nuevas caen en recipientes viejos y escépticos.

La ausencia de historia y existencia del otro, persona o cultura, en las relaciones interpersonales de las grandes ciudades, la podemos llamar también anonimato.

El desafío de la cultura urbana pluralista está en la paradoja de ser una globalidad en la cual cada uno no está ya obligado por la sociedad a un comportamiento homólogo, sino que tiene la posibilidad de libre elección de convicciones y comportamientos.

En estos primeros meses de Pontificado, Su Santidad Benedicto XVI ha hecho referencia al diálogo cultural de manera casi cotidiana, indicándolo como *medio capaz de favorecer mejores condiciones de desarrollo y de seguridad alimentaria*. Hace poco más de cuarenta años el Papa PABLO VI, decía en su Encíclica Programática *Ecclesiam suam: Pensamos que la Iglesia tiene actualmente la obligación de ahondar en la conciencia que ella ha de tener de sí misma, en el tesoro de verdad del que es heredera y depositaria y en la misión que ella debe cumplir en el mundo*¹. Una misión que hoy podríamos decir pasa por el encuentro multicultural de las sociedades globalizadas.

En esta intervención deseo fijar mi atención desde la misma clave de lectura pastoral ya referida ayer en torno a los cambios culturales que se verifican en las ciudades que reciben el flujo migratorio. La movilización de personas y comunidades culturales a ciertas ciudades aglutina en poco espacio una especie de muestrario cultural que viene descrito como multiculturalidad. Continuando con la pauta de la primera conferencia trataré algunos aspectos del fenómeno de la multiculturalidad a partir de la distinción entre: la raíz antropológica que los fenómenos culturales están interpelando y la expresión histórica estructural originada de esa misma respuesta antropológica a la multiculturalidad.

En la última visita *ad lumina* de los Señores Obispos Mexicanos, Su Eminencia el Cardenal Norberto Rivera, hacía alusión de manera indirecta al término multiculturalidad. Si bien este fenómeno hasta el momento se ha atribuido sobre todo a las ciudades de los países más industrializados que atraen el flujo mi-

¹. PABLO VI, *Ecclesiam suam*, 6 agosto 1964, n. 5.

gratorio, podemos decir que a la multiculturalidad física de una localidad se sigue una multiculturalidad virtual o mediática de comunicación global. El contacto, ya sea físico o virtual, con la diversidad cultural es real, aunque es evidente que el peso de la gestión pública será diverso para quien desde un televisor o computadora sigue los disturbios de las *Banlieues* de París, de quien vive en los alrededores de la *banlieu* de Clichy, y respira un ambiente largamente enrarecido de tensión.

La afirmación que en México conviven tres grandes herencias culturales: la indígena, la cultura cristiana y la modernidad, describiría una realidad de enlace cultural en la que estas tres distintas perspectivas dan forma y color a expresiones culturales. En este sentido México ha vivido desde hace siglos la gestión de la diversidad. La herencia indígena, cristiana y moderna pareciera ser transversal, si bien no en la misma medida de participación, quizá la categoría mental de la cultura cristiana, más allá de la lengua y ciudadanía, es hoy por hoy el vínculo común de los mexicanos. En esta segunda conferencia, se me ha pedido que reflexione sobre los desafíos de la multiculturalidad generada por la migración. Si en el día de ayer resalté el puesto de la localidad de origen de los migrantes, en esta intervención deseo referirme a la localidad de llegada, que en más del 75% es constituido por los grandes centros urbanos.

1. LA MULTICULTURALIDAD DESDE LA PASTORAL DE LA CULTURA

El contacto hodierno de los cristianos con diversas culturas no pocas veces se ven embestidos por quienes conciben la cultura como una realidad cerrada al propio grupo. Para ellos, el hecho que toda cultura sea digna implica una especie de repelente al peligro de la diversidad cultural, especialmente de las religiones que ellos denominan *creencias reveladas*. Las culturas, dicen ellos, no deben en modo alguno sufrir infiltraciones *religiosas reveladas* que las hagan intolerantes. Paradójicamente la teoría del pluralismo que sustenta esto, coloca como criterio universal, por lo tanto no pluralista, la modernidad occidental, y el libera-

lismo ilustrado. En este contexto el cristiano escucha hoy, el mandato del Señor que le envía a evangelizar a todos los hombres y mujeres de todos los pueblos. ¿Cómo responder culturalmente a este envío?

Podríamos decir que a la Iglesia le interesa la cultura en función del hombre concreto, mientras que quienes enarbolan la causa de la cultura "pura", ponen más el acento en la expresión cultural que en el hombre concreto que genera cultura. Si un joven indígena por ejemplo, decide abandonar su mundo cultural tradicional, atraído por el modelo global que quizá la televisión le presenta, ¿se le podría denominar traidor o constreñir a renunciar al mundo de afuera? O a quienes planearon la estrategia de expansión mediática, ¿se les debe recriminar que las comunidades indígenas vean la televisión? Los hombres y las comunidades herederos de quienes crearon las culturas indígenas no podrían entonces elegir, ¿deberán renunciar a las riquezas de otras culturas debiendo producir todo por ellos mismos, negando el carácter de intercambio de sus antepasados?

Considero que la dificultad más grande que enfrentan las culturas indígenas es que el contacto con el mundo exterior los pone en condiciones de dar respuestas a cuestiones que habían logrado responder desde un marco de valores tradicionales, no pocas veces mantenido con valentía, en ciertos casos con el voluntario aislamiento. No es la cultura en sí misma la que puede ocupar el lugar de la libertad humana. La cultura ofrece el planteamiento del problema sobre el sentido de la vida; pero no da la respuesta original a la cuestión que cada ser humano ha de encontrar. El efecto desarraigante de los medios de comunicación no está tanto en la moral, sino en la voluntaria y explícita marginación de una propuesta de sentido de la vida.

2. DESAFÍOS CULTURALES DE MATRIZ ANTROPOLÓGICA EN LAS CIUDADES MULTICULTURALES

Entre las notas culturales de la vida urbana implicadas en la multiculturalidad sobresale la nota de la tolerancia como valor social y humano. Sin pretender hacer un discurso sobre las dificultades de conformar la convivencia pública desde el mínima-

lismo de la no agresión, de las tendencias actuales del derecho, sin duda útil en tiempos de confrontación de civilizaciones. Por ello considero oportuno describir algunas preocupaciones sobre la aplicación práctica del término tolerancia que pareciera ser la mítica panacea conceptual para algunas sociedades. En ese contexto de "cultura de tolerancia" deseo integrar las nociones de *novedad, velocidad, utilidad y anonimato* como rasgos constantes y desafiantes de las hodiernas urbes multiculturales.

2.1 La cultura de la tolerancia, ¿una olla de indiferencia occidental?

El concepto de tolerancia es quizá el concepto que más se escucha en nuestras plazas al tratar las problemáticas de pluralismo cultural. Tolerancia política, religiosa, económica, sexual, etc. Este término que ha sido tan exaltado hasta el cansancio, como expresión de una sociedad adulta, cosmopolita y globalizada, ofrece una muestra de lo que la mentalidad dominante propone como modelo cultural. De una parte lo que realmente describe la tolerancia actual, no es el respeto dialogante o la veneración profunda por la dignidad personal del otro, tampoco es la escucha, la valoración, el intercambio mutuo, la asimilación y contrapropuesta de un diálogo, sino más bien la indiferencia desenfadada del otro². El desprecio pasivo de cualquier verdad que trascienda el campo de lo subjetivo, en una palabra: la desilusión viviente del sueño de la objetividad. La respuesta vital de cada ser humano no puede ser compartida como verdadero tesoro de la persona, "si usted dice que encontró serenidad en el budismo, es porque cada uno elige el tótem al cual se quiere alienar", "lo que usted ha encontrado a mí no me ayuda,

². Cf. SAN PÍO X, *Notre charge apostolique*, Vaticano, 25 agosto 1910, en CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA, *Fede e Cultura, Antologia di Testi del Magistero Pontificio da Leone XIII a Giovanni Pablo II*, LEV, 2003, § 144. La caridad del diálogo con el mundo es concebida por la fe cristiana de modo diverso: *Ora, la dottrina cattolica ci insegna che il primo dovere di carità non consiste nel tollerare le errate convinzioni, per quanto sincere siano, né nell'ndifferenza teorica o pratica per l'errore o il vizio nel quale vediamo immersi i nostri fratelli, ma nello zelo per il loro miglioramento intellettuale e morale, come pure per il loro materiale benessere.*

mi mundo está absolutamente separado del suyo". De otra parte lo que conlleva y busca ideológicamente la tolerancia posmoderna es la disolución de una forma comunal de relaciones, produciendo individuos que forman una masa amorfa sin certezas y por lo tanto sin proyecto cultural trascendente e histórico.

Somos observadores de una tragedia suicida, el hombre contemporáneo busca la compañía, porque ha intuido que el otro no es *el infierno* de Sartre. Pero se ve imposibilitado de salir al encuentro del otro, precisamente por la sobre-estima de su interioridad, el absoluto de una individualidad hermética, que considera irreformable, impidiéndole así ver en la alteridad con el otro el signo de una complementariedad. El otro, el diverso culturalmente, permanece en el campo de lo "soportable", de lo "tolerable" precisamente cuando refleja las expectativas ideales, previstas y proyectadas de la subjetividad de mi yo. Tolerancia en este sentido, no es sino la lubricación de millones de esferas de cristal, que a fin de no quebrarse, aprenden a deslizarse entre ellas en el río de la vida, pero sin comunicar y abrir su interioridad a la alteridad. La obediencia y la autoridad, que sustentan todo desarrollo humano sano a nivel personal y social vienen privadas de su fuerza, la confianza en el otro. No es de extrañarse que las primeras manifestaciones de la fragilidad antropológica se perciban precisamente en la actual crisis de las instituciones, prevista hace 95 años por el Papa San Pío X³.

Como es posible constatar, esta noción de tolerancia, da por descontado, el papel amenazador y aniquilante de la autoridad. La tolerancia no sólo encapsula la interioridad, sino que la atrofia, eliminando cualquier rastro de alteridad y objetividad en el otro. La confianza, se eleva por ello, como el sueño guajiro de toda relación humana.

El conflicto antropológico de la autoridad, que la psicología freudiana describe en parte en el *complejo de Edipo*, describe con paroxismo el enfrentamiento sanguinario, entre el hijo y el padre; cierto es que el contexto griego del texto supone el concepto de *moria* o destino en la famosa tragedia de Sófocles. Sin querer

³. Cf. Idem., § 151.

entrar en el discurso de crítica literaria, me permito presentar la interpretación que describe la suerte de un hombre, que por ignorancia mata la autoridad, destruyendo su origen, su memoria, su identidad. Aparentemente, Edipo gana la herencia que le toca por destino; desgraciadamente, esta victoria no es sino el comienzo de unas relaciones monstruosas, deformes, ciegas.

Entonces, ¿Qué diremos? ¿Qué la tolerancia es realmente nefasta? Tal afirmación es igualmente letal. La tolerancia posmoderna posee sin saber, la preciosa intuición del corazón del hombre: *no resistir al otro* genera paz. La tolerancia tiene un correlativo en el lenguaje cristiano, el diálogo. El diálogo supone conflicto, no evasión, conflicto. Una lucha, pero no al modo marxista de contraposición clasista de destrucción de la alteridad, o al modo neoliberal reinante de la masificación de sujetos intercambiables cual piezas de engranaje; donde la utopía colectiva ha dejado lugar a la angustia burguesa de la sobrevivencia tolerante del desinterés comunitario.

Durante la Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio de la Cultura de 2004 reflexionamos sobre las nuevas formas de no creencia e indiferencia religiosa. Como preparación a esa Plenaria se envió un cuestionario a las Conferencias Episcopales de todo el mundo, a intelectuales, universidades y academias, fueran o no católicos, a los centros culturales, etc. Una rica síntesis de esas respuestas y reflexiones de la Plenaria se ha publicado en el documento *¿Dónde está tu Dios?* Tanto en esa Asamblea Plenaria como en las diversas visitas *ad limina* de los diversos episcopados se constata que esta forma de tolerancia, que más parece fusión sincretista que diálogo, encuentra en el universo relativista un terreno fértil de crecimiento. La tolerancia como "gestión indiferente" hacia la pluralidad religiosa, día con día se muestra en occidente como una bomba de tiempo en la convivencia multicultural⁴. La diversidad religiosa no es un valor agregado al producto cultural, sino el motor mismo del desarrollo cultural. El fundamentalismo religioso puede convertirse en la trágica pesadilla de una política cultural que arrinconó la religión al

4. Cf. POUPARD, P., y CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA, *¿Dónde está tu Dios?*, Edicep, Valencia 2005, 38.

campo de lo subjetivo, en el peor de los casos a lo irracional, en la conformación de la identidad cultural social. Al "secularismo duro" profetizado por ciertas corrientes sociológicas hace 40 años, hoy, el renacimiento de lo religioso no deja de revolucionar las previsiones de desarrollo social en todo el mundo, un hambre de misterio que la ciencia y tecnología no sacian⁵.

La New Age y otras formas de "religiosidad sincrética" mantienen a la base una "tolerancia indiferencia", donde no es Dios en sí mismo el centro de su adhesión, sino la sensación, la emoción de algo trascendente; no en cuanto trascendente, sino en cuanto emoción. El *Dios sí, la Iglesia no*, de los años sesenta, se ha convertido en una *religiosidad sí, Dios no*⁶. De ahí que el Consejo Pontificio haya publicado en febrero de 2003 el documento *Jesucristo, Portador del Agua de la Vida*, como ayuda en el discernimiento pastoral de este complejo fenómeno religioso, documento que la Arquidiócesis de México, publicó pocos meses después.

Detrás del frágil concepto de tolerancia: ¿No se podría percibir de alguna manera el rechazo a la uniformidad; "te tolero a fin de permanecer yo mismo"? ¿Qué busca el hombre al relativizar las distinciones entre sus semejantes? ¿La irrepetibilidad de la persona humana encuentra un espacio en la propuesta que hacemos del Evangelio en las formas pastorales y culturales concretas que realizamos?

2.2 La ciudad y el acicate de la novedad

Mientras el campo remarcaba la localidad y la tradición o continuidad, la ciudad, siendo el espacio que el hombre se ha creado, es el puesto de la novedad incesante. Se va a la ciudad precisamente para recibir o adquirir novedades. La moda, las diversiones, los últimos remedios médicos, los más recientes modelos de automóviles, computadoras, equipos de sonido, etc., son sólo expresiones superficiales de una profunda actitud de expectativa que el hombre alimenta en su relación con la ciudad. El hecho

⁵ Cf. POUPARD, P., *Conclusion aux travaux*, en Fede Cristiana, non credenza e indifferenza religiosa, GRIS, Año 7, no. 2, 2003-2004 - 26, p. 84.

⁶ Cf. POUPARD, P., y CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA, *¿Dónde está tu Dios?*, 19.

mismo que una parte importante de los proyectos de los Ayuntamientos, se dedique a buscar estrategias publicitarias que evidencien la especificidad o novedad de su "ciudad", a fin de promover un flujo benéfico de visitantes "nuevos", muestran esta búsqueda de novedad como sinónimo de originalidad. Pero es sobre todo en la ciudad donde aparece el nuevo estilo de vida dominante. Es ahí donde, en una especie de laboratorio, se combinan los elementos geográficos, funcionales, mentales e informáticos que van cuajando la silueta cultural del hombre urbano. La intensa mutabilidad de los elementos geográficos, funcionales, mentales e informáticos, que en los últimos 20 años hemos visto, explican de alguna manera esta metamorfosis cultural, no sólo vertiginosa sino cotidiana. Basta pensar en la guerra comercial de las grandes corporaciones de Hardware o de Software, cuyos productos, son superados al menos 3 veces al año, con nuevas creaciones que van haciendo *in operativo* el viejo sistema. Así, la mentalidad del que comenzó con *Word perfect* hace quince años ahora ya debe ir en la quinta o sexta versión mental de *Office*. Novedad es pues homologación, *estandarización*. O mejor, el hombre ciudadano no puede vivir sin novedad si quiere seguir siendo hombre *standard*.

Éste es el desafío: ¿Cómo abrirse a la novedad sin ser paradójicamente *standard*, es decir, modelo común sin novedad, sin distinción, en una sociedad urbana que vive de novedad? O se pertenece a la élite, que hace moda, o bien se pertenece a la clase media que puede adquirir novedades mediáticas de dos o tres generaciones atrás, o bien, se pertenece al grupo de los rebeldes y "antisociales" que conforman grupos de choque cultural, y que algunas veces expresan su rechazo mediante formas lingüísticas, de vestido, peinado y diversiones que rayan en lo exótico. Grupos masivos de jóvenes o adultos de periferia o no. La reacción de choque divide a quienes rechazan la globalización en plano intelectual y a quienes la ignoran por marginación. La mayor parte de los primeros la repudian, pero gozan de sus beneficios a fin de combatirla, afirmándola implícitamente.

Entre los segundos se encuentran sobre todos "las pandillas juveniles", grupos que impugnan inconscientemente la globalización en sus cerrados *ghetos*. Ellos la identifican con la sociedad

que es causa de todos los males infligidos, como desprecio hacia la forma convencional de vida social que los margina⁷ o que les da ocasión de automarginarse. En estos grupos y en los radios sociales de influencia donde crecen, sobre todo de periferia, se imponen lenguajes llenos de neologismos que no hacen ninguna referencia cibernética o global, pletórico de modificaciones fonéticas y sintácticas que frecuentemente describen un mundo hecho de alucinaciones, sensaciones, conversaciones frívolas y sentimientos desgarradores de soledad y absurdidad ante la exclusión y el sufrimiento. No cantan con tono ranchero, "no vale nada la vida, la vida no vale nada", lo gritan con el alarido cultural de la droga, el alcohol o la violencia.

En la ciudad conviven dos mundos paralelos, igualmente solitarios y virtuales. Tanto el joven de las barriadas periféricas como el estudiante universitario de prestigiosas colonias residenciales, han creado en su entorno una estrecha red de contactos personales, tanto uno como otro sólo considera su universo cultural como válido. Tanto uno como otro son actores de una modificación lingüística, en la que las palabras no tienen ya un contenido substancial, sino únicamente convencional, al máximo análogo al uso tradicional. Ambos, acceden a una red de intercambios donde las alucinaciones, las conversaciones frívolas y los sentimientos desgarradores de soledad y absurdidad ante el dolor y el sufrimiento, sólo son expresión virtual. A éstas y otras formas de diversificación cultural al interno de un mismo entorno cultural, las llamamos subculturas. Recordemos que cada una de estas subculturas urbanas, tiene inscrito como "sentencia", innovar o morir. Novedad deviene entonces sinónimo de vida e identidad. Este desfile de novedades, que raya en la extravagancia, y que inunda informativamente, hace paradójicamente de la ciudad, el lugar más desinformado y menos sensible a los cambios. La novedad se hace rutina, y la variedad banal. Así, las formas nuevas caen en recipientes viejos y escépticos.

7. Cf. CELAM, *Documento de Participación, Hacia la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, Bogotá 2005, nn. 111ss.

2.3 La velocidad y la inmediatez: tensión que evade el presente

Jugar con el tiempo, controlar el tiempo ha sido desde la aparición del hombre en la tierra, uno de los deseos más intensos, manifiestos y buscados del ser humano. El tiempo viene espontáneamente, casi sistemáticamente identificado con la vida. Sin embargo, la vida no se identifica con el tiempo, por más que esta dimensión de la realidad, la acompañe como un accidente metafísico o como una categoría kantiana.

En una sociedad occidental y global, donde independientemente de nuestros deseos, se dirige una lógica interna, regida por la ley del rendimiento y de la eficacia, cuyo parámetro de progreso es la funcionalidad. La velocidad de las operaciones, está en relación a la ventaja de iniciar nuevas funciones, que no tienen otro fin⁸, que ocupar la vida en una especie de ilusión de eternidad, nuevos ciclos funcionales, semejan la parodia dramática del corazón del hombre. No perder tiempo, para no morir, pero ocupar el tiempo para no vivir. Detenerse a pensar sobre la vida rompería la fantasía mecánica, evidenciaría la muerte, la acercaría. Por ello no es posible parar, si bien la finalidad no exista, o no pueda ser conocida, o mejor, no interesa ser conocida, porque sería tiempo perdido y es mejor vivir el absurdo gozando, que contemplar el sentido sufriendo, es decir, muriendo. Alienarse es el panorama de una generación desahuciada.

Hoy la carrera de creación de los *hardware* está marcada por la competencia tecnológica que busca capacidad de depósito informativo y velocidad, y de las dos la prioridad es la velocidad. Esta razón funcional y sistémica de HABERMAS, venía delineándose como algo insoportable en la obra *Être et avoir* de mi amigo y Maestro GABRIEL MARCEL, al punto de hacer creer al hombre penetrado por esta infiltración masiva, que el sistema es lo más humano que existe, que la prisa, la eficacia, la funcionalidad es lo que hacen humana la existencia de hombres y pueblos. No es extraño que la

⁸. Cf. MARDONES, J. M., *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander 1988. *Todo ha de servir para algo. Quizá para un propósito que sólo es un medio para otro medio, el cual, a su vez, está encadenado a otro en una rueda sin fin.*

globalización informativa dé paso entre otras cosas a modelos culturales funcionales uniformes. La puntualidad no es ya expresión del respeto recíproco, cuanto del frenesí comercial. Tiempo es dinero, y el dinero es el signo de la funcionalidad cíclica que organiza y conforma la vida. Por ello, si el tiempo es idéntico a la vida, y la vida sólo es tal, si se vive en un sistema, el destino de los hombres y mujeres pensionados no es difícil de adivinar. Incluso el de los jóvenes accidentados, el de los que poseen alguna limitación física, etc. Se han vuelto una "carga para el Estado", una "rémora para la economía", un "freno para el desarrollo familiar y social".

Prisa, tiempo récord, inmediatez, urgencia, no son sino expresiones de una mentalidad embebida de absurdo. Vivir con fugacidad, en el fondo esconde el ímpetu de no cesar. Es propiamente la alternancia entre reposo e impulso que permiten escapar al aburrimiento. Y sin embargo es precisamente la permanencia en el impulso funcional, la que en este momento, enajena la conciencia existencial del hombre. *La Paradoja de la velocidad* está cerrada: se busca lo inmediato en función de la vida, entendida como prolongación de las funciones en el tiempo. Se desecha el reposo precisamente como negación de las funciones; cuando, es sólo la pausa que permite reconocer el tiempo y su relativa velocidad y aceleración. *Distintuir para conocer sigue vivo*⁹.

¿Secundar el frenesí contemporáneo, será realmente inculturar el Evangelio? ¿Cómo permear una propuesta contemplativa en los ritmos urbanos, si una tercera parte del tiempo cotidiano se pasa en los ruidosos medios de transporte? ¿Pueden existir acciones viables que ofrezcan una alternativa humana de convivencia en el que haya espacio para el encuentro y la contemplación frente a la prisa y el anonimato urbanos?

2.4 El anonimato, un grito que clama identidad, una enfermedad familiar

En la vida urbana de las grandes metrópolis como en la migración rural, se verifica un fenómeno devastante de pérdida de la

⁹. POUPARD, P., *El itinerarium de San Buenaventura y la paradoja de la velocidad*, Universidad San Buenaventura, Col. Conferencias, no. 1, Bogotá 2004.

memoria. Si en el caso de la migración este desgarramiento se verifica en la historia local; en el caso urbano, la amnesia se proyecta sobre las relaciones personales; el reconocimiento de la realidad del otro queda olvidada, relegada. Es decir, a la ausencia de historia y existencia del otro, persona o cultura, en las relaciones interpersonales de las grandes ciudades, la podemos llamar también anonimato. Se trata de un fenómeno de aniquilación cualitativa y no cuantitativa. De los tantos millones de mexicanos que viven en la Ciudad de México, en Guadalajara, Monterrey, Tijuana, Puebla o Mérida, ¿cuántos me son significativos en su rostro e historia? El resto, me guste o no, me son anónimos. No se trata de un moralismo, sino de un dato real, me guste o no, vivo en una colectividad donde la inmensa mayoría me son desconocidos. Las minorías culturales desde hace años han sufrido también este anonimato en las ciudades multiculturales, con la diferencia que la diversidad aumenta cualitativamente el alejamiento del anonimato.

Es evidente que no puedo conocer a veinte millones de capitalinos, esto no es nuevo. Existe una medida humana de relaciones interpersonales más o menos intensas al interno de un conglomerado social, de ahí que se hable de ciudades a medida de hombre. Pero existe también una actitud de apertura relacional que la permite, es aquí donde está lo sintomático de las ciudades multiculturales, no sólo el anonimato crece en estas megalópolis, sino incluso se infiltra en las relaciones interpersonales de las familias. La estructura familiar ha cambiado, por factores como el trabajo externo de la mujer, la importancia de la dimensión subjetiva en la relación, la eliminación de medidas legislativas y políticas poblacionales, así como la migración/emigración, el ascenso del nivel académico de la población tanto varonil como femenil, etc. De ser patriarcal se ha transformado en familia nuclear y sin embargo la brecha generacional parece cada vez más honda precisamente en el reconocimiento del otro.

Recuerdo las declaraciones de una madre marroquí de cuatro hijos que durante las revueltas del otoño pasado en *La Courneuve*, una de las *banlieues* de París, decía: *Yo intenté hablarle a mis hijos para que no salieran durante los disturbios, ellos me respondieron: "no sabes nada, cierra la boca", si esto sigue tendré*

que regresar con ellos a Marruecos. En ese mismo contexto de los desórdenes urbanos, una chica de Seine-Saint-Denis comentaba: "no se pierde nada, uno está ya en el fondo del hoyo". Para estos jóvenes todo lo que represente la república y la autoridad en la *cit * debe ser *d truit*, destruido. No es la religión la causa de las distinciones, sino una fragmentación cultural. Una nueva paradoja se abre, los migrantes partieron en busca de mayor desarrollo humano, especialmente material, asegurado por un sistema que les ofreciera posibilidades de crecimiento, a vuelta de dos generaciones, el espacio cultural pareciera no sólo insuficiente sino adverso a la nueva identidad cultural¹⁰ de los jóvenes. A cambio de mayores posibilidades de desarrollo social, se corre el riesgo del anonimato incluso al interior mismo de las familias migrantes.

Seis elementos de la realidad cultural urbana global me llaman la atención por su implicación con la comunicación personal: 1 . Indiferencia y denigración hacia toda autoridad; 2 . Hipersensibilidad hacia el dolor propio en las relaciones afectivas; 3 . Sentido de omnipotencia en el campo de la voluntad; 4 . Hastio de la vida, aburrimiento y desesperanza; 5 . Desconfianza hacia el futuro; 6 . Indolencia hacia el mundo externo. Todas estas formas remiten al núcleo familiar, espacio natural donde se aprende la relación consigo mismo, con los demás, con el mundo, con Dios. Estos elementos,  no remiten de alguna manera a un trágico y paradójico monólogo familiar?

2.5 La utilidad, la piedra de toque actual

Para que una realidad sea apreciada en la ciudad, además de ser novedad ha de ser útil, es decir, debe mostrar ser funcional y práctica, pero sobre todo debe convencer que su bondad consiste en que es un medio efectivo de beneficio económico, sea ahorrando egresos, sea generando divisas. Aquello que no genera un efecto útil a corto plazo no debe ocupar campo en el mercado. Es en la ciudad donde mejor se visualiza la *cultura del lucro*¹¹, la

¹⁰. Cf. CELAM, *Documento de Participación. Hacia la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, Bogotá 2005, n. 117.

¹¹. Cf. POUPARD, P., *Conferencia Inaugural del Encuentro de CCC del Cono Sur*, Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2004.

mentalidad dominante del tener. Si la utilidad está en función del beneficio económico, los gastos mismos para producir bienes útiles han de ser reducidos al mínimo, de ahí la inhumana competencia laboral, que ha despoblado el ámbito rural, crecido las periferias y desintegrado las familias.

La suspicacia a ser manipulado sólo se puede curar desarmando la duda, es decir, invirtiendo el binomio lucro/utilidad por *amor/gratuidad*. El amor gratuito no niega su identidad porque no tiene nada que ocultar, ni disimular, ni imponer, ni lucrar. Sólo este amor puede ofrecer al hombre y a la mujer contemporáneos, un espacio dónde reposar y bajar la guardia del escepticismo.

3. LA MULTICULTURALIDAD O PLURALISMO Y SUS PERSPECTIVAS CULTURALES DE DESARROLLO ESTRUCTURAL

Si el espacio rural resalta el acento de estabilidad, localidad y permanencia cultural, el espacio urbano resalta a su vez el dinamismo, globalización y el intercambio cultural. Si en el campo se vive interpretando los signos cotidianos de la historia, en la ciudad se vive proyectando la vida en función de la seguridad y esfuerzos humanos. Hace 19 años salía a la luz el volumen 87 del CELAM, con el título *¿Adveniente Cultura?* Ahí, el Monseñor brasileño Antonio CHEUICHE a la sazón Obispo Auxiliar de Porto Alegre, escribía brillantemente el apartado intitulado: *Identidad de la Cultura urbano-industrial y sus tendencias*. Hoy a distancia de casi cuatro lustros quiero fijar mi atención en el tercer punto de la división: las dimensiones de la ciudad moderna, es decir, la *dimensión mental o mentalidad urbana*. La ciudad moderna no busca ya ser permanente o construirse a sí misma, cuanto proyectarse al futuro. El concepto urbano de construir para perpetuar, dejó el espacio al concepto de urbanización como mutabilidad indefinida¹².

¹². Cf. DO CARMO CHEUICHE, A., *Identidad de la Cultura urbano-industrial y sus tendencias*, CELAM 87 (1987) 172-175. Las otras dimensiones son: Dimensión morfológica de la ciudad moderna o geográfica; dimensión funcional o estructural y de servicios; dimensión mental o mentalidad urbana.

Junto con la propia especialización del proceso urbano de las funciones laborales, vamos percibiendo una subdivisión de la mentalidad urbana, o mejor, vamos constatando que en las grandes ciudades no existe una "mentalidad urbana", sino miles, una pluralidad de mentalidades que tiene como única cosa en común que subsisten en un espacio urbano. Lenguaje verbal, vestido, símbolos, trabajos, zonas de referencias, diversiones, música, nivel académico, confesión religiosa, edad y estado social, son sólo algunos de los elementos con los que cada una de las subculturas urbanas configura su identidad, en la infinidad de combinaciones de estos elementos. Se trata de una verdadera Babel, cuya multiculturalidad no depende sólo de las migraciones de extranjeros asiáticos, europeos, islámicos o eslavos que hablan una lengua diversa, sino de la misma estratificación que se da dentro de las mismas culturas. Es la ciudad misma la que está generando formas *subculturales de lenguaje*. Las subculturas urbanas muestran la diversificación cultural al interno de entidades globales como son las grandes ciudades latinoamericanas.

Existe también el reto de formular un nuevo lenguaje jurídico que custodie los derechos de la diversidad cultural. Los derechos del hombre no pueden ser considerados simplemente al singular y al plural. Al singular los hombres se ignoran y al plural se combaten. Los derechos deben ser ciertamente formulados en un lenguaje *dual*, donde el yo, de la propia identidad sujeto de derechos, se abra al tú, igualmente digno de derechos.¹³ Aprender a integrar culturalmente la alteridad, supone reinventar los modelos constitucionales en favor del hombre, en función de todo el hombre, y no el hombre en función de la constitución.

Y, ¿qué decir en el campo de la formulación estética, de la belleza del obrar humano, tanto moral como artístico? ¿Cuál belleza seduce al hombre de hoy? ¿Cuál actitud cultural invita a la emulación? La multiculturalidad y el pluralismo cultural son un reto a la expresión de la belleza de la cultura cristiana, de ahí que la Asamblea Plenaria del Dicasterio, a realizarse el próximo mes de marzo se dirija a la *Via Pulchritudinis*, es decir, a la vía

¹³. D' AGOSTINO, F., Pluralità delle culture e universalità dei diritti, en Multiculturalismo e identità, Vita e Pensiero, Milano 2002, 49-50.

de la belleza como puente de encuentro y evangelización con el hombre hoy.

3.1 La ciudad, una nueva Babel de subculturas, que hay que convertir en un Pentecostés

Me parece conveniente recordar que la globalización como tendencia a la uniformidad no es la última palabra del desarrollo cultural, ni como última época humana, ni como proceso de homogenización. La diversificación de las subculturas es la mejor prueba de una nueva Babel. El auge urbano, acelerado por la globalización económica y cultural, aumenta la concentración de población, y la consiguiente diferenciación, tanto más intensa cuanto la migración misma. Esto origina nuevos movimientos y tendencias de modelos culturales, fácilmente transportables por los medios de comunicación, que a su vez generan nuevos núcleos de diversificación. Así, a mayor globalidad mayor especialización, y consecuentemente mayor diferenciación. A mayores medios comunes de intercambio informativo, mayor diferencia de identidad cultural, pues a tantas cabezas corresponden tantos mundos. A la globalización como mercado libre, movilidad financiera y homologación cultural virtual, corresponde, también aumento del mercado negro, subempleo y *sub-lenguajes* o lenguajes de equivocidad hodiernos; cuya mentalidad no se puede ubicar en una región, sino en una computadora, o más aún, en cada individuo.

La urbanización surgida en la sociedad *post industrial* y la globalización constituyen dos expresiones de un sólo movimiento de expansión cultural. Quizá por ello, tanto uno como otro vienen frecuentemente intercambiados al momento de configurar un paradigma de *cultura adveniente*. Si elegir vivir en la ciudad, sea por continuación o migración, responde a la satisfacción de necesidades modernas más amplias, entre las cuales están el trabajo, la asistencia sanitaria, el sector comercial y la educación, parece evidente que el punto de mayor impacto cultural de la liberalización de los mercados internacionales y la inundación informática mediática o cibernética sea precisamente en la ciudad, donde la diversidad de funciones, el conglomerado poblacional y la infraestructura de servicios se encuentra más desarrollada. Pero,

no es sólo la configuración estructural de la ciudad la que remite a modelos uniformes de desarrollo global, es la mentalidad misma de la ciudad actual la que empuja a insertarse en ese movimiento planetario.

Tolerancia, novedad, velocidad, utilidad, anonimato, nuevos lenguajes culturales y dimensión política, van configurando un panorama decididamente desafiante. Sin embargo, descubro en ellos algunos elementos válidos para la construcción de una *cultura adveniente* llena de esperanza. Sólo para mencionar un anticipo de la conferencia de mañana, enuncio el rechazo a la uniformidad, la reclamación de una identidad inalienable, la reivindicación del peso de la libertad humana, la irrenunciable operación humana de crear cultura propia y original, entre otros, son un llamado a retomar los *puntos de anclaje* de estas corrientes culturales, en una propuesta pastoral del Evangelio que sepa escuchar y argumentar sin miedo la multiforme identidad cultural de los cristianos. Una propuesta donde la libertad de los hijos de Dios es percibida como *sal, luz y fermento* del Reino, que toca y ama el corazón de hebreos, musulmanes, budistas, agnósticos, creyentes o no, en un nuevo Pentecostés.

Si el privilegio de la cultura rural cuando es cristiana es de ser participada por todos sociológicamente, el desafío de la cultura urbana pluralista está en la paradoja de ser una globalidad en la cual cada uno no está ya obligado por la sociedad a un comportamiento homólogo, sino que tiene la posibilidad de libre elección de convicciones y comportamientos. Esta elección viene expresada con frecuencia en clave de *subcultura* o *anticultura*, cuando la posición del yo personal se ve amenazada por la marginación o la disolución masiva sistemática. Recuperar y reproponer la dimensión personal de la libertad humana supone un contexto comunitario que permita reconocer la identidad personal y la libre adhesión a un proyecto de vida, a una vía de sentido existencial, que puede ser al interior de la familia o barrio, del club deportivo, estudio, o parroquia. Una libertad sin destino es banal. El desafío de la multiculturalidad a la evangelización sólo podrá ser superado si las razones culturales de la propia identidad cultural brotan del encuentro personal con Jesucristo, un encuentro que a nivel público da respuestas de sentido y esperanza a la existen-

cia del hombre y de la sociedad, un encuentro que es vivido y compartido comunitariamente¹⁴.

¿Cómo formular y afrontar en la vida pública este desafío de ciertas teorías de pluralismo cultural que pretenden uniformar todas las expresiones religiosas? El cristiano no puede limitarse a una actitud de tolerancia/indiferencia en la vida pública, pues el respeto de sí mismo y de los demás lo empuja a la doble convicción de la fraternidad universal entre todos y de la inconfundible idiosincrasia de cada persona que reclama una firme identidad, capaz de sostener una propuesta de humanismo cristiano.

¹⁴ Cf. PAUL POUPARD, *La FEDE católica*, SEI, Torino, 1984, pp.58-64

HACIA UNA IGLESIA MULTICULTURAL

Robert Schreiter, C.P.P.S.

La migración está creando una realidad multicultural nunca antes vista. Por mucho que la unidad sea un valor central para los católicos, necesitamos encontrar maneras de honrar y respetar la legítima diversidad sin llegar a perder los vínculos de unidad en el transcurso del proceso.

A fin de definir o explicar cómo es una Iglesia multicultural, se procede de la siguiente manera. Se comienza explorando dos preguntas preliminares. La primera está relacionada al concepto de cultura, que será presentada como una realidad con varias dimensiones. Se presentan tres conceptos distintos de cultura que son importantes para nuestro caso. La segunda pregunta preliminar radica en cómo entendemos la interacción entre las culturas. No postula ni el etnocentrismo ni el etnorelativismo. Este asunto ha sido el argumento central de una discusión considerable durante los últimos veinticinco años y nos corresponde estar concientes de las complejidades y trampas de tal discusión. Con lo anterior, se pasa finalmente a centrar nuestra atención a lo que la Iglesia enseña respecto a la cultura, para después proceder a examinar cómo sería una Iglesia multicultural.

INTRODUCCIÓN

En esta segunda conferencia, quiero explorar las dimensiones multiculturales de la migración y el sentido de éstas al convertirnos en una Iglesia multicultural. En la conferencia anterior (referida a la Iglesia de Pentecostés), les presenté los fundamentos eclesiológicos de la multiculturalidad; ésta estaba im-

plícitamente presente en el asunto de la relación entre judíos y gentiles, así como en las figuras prominentes que encontramos en la visión de la reconciliación presentada en Efesios 2,12-20.

La migración está creando una realidad multicultural nunca antes vista. De manera especial, este es el caso en las ciudades en donde los migrantes de distintas partes del país y del mundo viven uno al lado de otro. Para la Iglesia Católica, quien trabaja con un sistema de parroquias que cubren un territorio geográfico en lugar de las comunidades formadas intencionalmente por los miembros, práctica seguida comúnmente por las denominaciones protestantes, esto crea una reunión de personas de muchas culturas que atienden a los mismos servicios. Por mucho que la unidad sea un valor central para los católicos, necesitamos encontrar maneras de honrar y respetar la legítima diversidad sin llegar a perder los vínculos de unidad en el transcurso del proceso.

A fin de definir o explicar cómo es una Iglesia multicultural, quiero proceder de la siguiente manera. Necesitamos comenzar explorando dos preguntas preliminares. La primera está relacionada al concepto de cultura. La respuesta a ésta ha tomado muchos y diferentes sentidos, y cabe decirlo, no hay unanimidad en cuanto a su sentido preciso. Como veremos, hay tres conceptos distintos de cultura que son importantes para el motivo que hoy nos reúne.

La segunda pregunta preliminar radica en cómo entendemos la interacción entre las culturas. Este asunto ha sido el argumento central de una discusión considerable durante los últimos veinticinco años y nos corresponde estar concientes de las complejidades y trampas de tal discusión.

Habiendo completado el trabajo preliminar, podemos centrar nuestra atención a lo que la Iglesia enseña respecto a la cultura, para después proceder a examinar cómo sería una Iglesia multicultural.

1. CONCEPTOS DE CULTURA

La sola tarea de definir la cultura puede ser algo notoriamente difícil. Los antropólogos culturales y los sociólogos, por casi me-

dio siglo, han tratado de llegar a un cierto tipo de consenso respecto a lo que es la cultura.

Mi propia definición de cultura, entre todas, es ésta¹: en primer lugar, la cultura tiene ante todo una *dimensión cognitiva*. Esto es, la cultura es vista en creencias, valores, ideas y normas. Estas formas toman lugar dentro del lenguaje a la vez que están labradas por él. En segundo lugar, la cultura tiene una *dimensión performativa*: es la manera en que hacemos las cosas, cómo nos comportamos e interactuamos con los demás. En tercer lugar, la cultura tiene una *dimensión material* que abarca lo que comemos, cómo construimos y decoramos nuestros hogares, la ropa que vestimos y las cosas que representan un valor para nosotros así como las que no representan ningún valor. El objeto de esta definición es el afirmar que la cultura tiene muchas dimensiones y que reflexionemos en el hecho de que la cultura no se limita a ideas o valores. Hay que ver cómo se viven estas ideas y valores y cómo se impregnan en el mundo material que nos rodea.

Bastante para los elementos de la cultura. Sin embargo, está emergiendo un consenso general respecto a un entendimiento más amplio de la cultura o lo que puede llamarse teorías de la cultura. Vale la pena dedicar unos minutos a estas, dado que nos ayudan a sortear interna y externamente, así como algunas complejidades que enfrentamos al encontrarnos con situaciones multiculturales.

Una manera de enumerar el entendimiento tan amplio que se tiene de la cultura, es agrupándolo en tres categorías: clásico, moderno y posmoderno.

Los conceptos *clásicos* de la cultura son los más antiguos entre todos. Estos tienen su origen en el período del Renacimiento. En este contexto, la cultura se refiere a los logros artísticos más elevados de un pueblo: su arte, música y literatura. Estos elementos fueron vistos como la encarnación del punto más alto de lo que significa ser humano. La cultura, en este sentido, es propiedad de una elite. Por lo tanto, uno puede decir que algunas personas (los ricos y los aristócratas) tienen cultura, pero que el

¹ Cf. SCHREITER, R., *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*, Orbis, Maryknoll, New York 1997, 46-61.

común de la gente no la tiene. Ellos son “incultos” o rudos. Tal entendimiento de cultura aun está muy vivo en la mayoría de las sociedades. A menudo, los ministros gubernamentales de cultura están muy concentrados en la preservación y extensión de esta herencia cultural.

Pero el concepto clásico de la cultura funciona a un segundo nivel también. Se desarrolla de parte de una meditación ontológica, según la cual la cultura es tanto algo producido por los seres humanos como productora de los hombres también. Al interior de esta dialéctica se propone una ontología de la cultura como parte de una antropología filosófica y teológica.

Los conceptos *modernos* de cultura comienzan a surgir en la segunda mitad del siglo XVIII. Primero aparecieron como parte de una reacción romántica a las nociones clásicas de cultura y a la era del clasicismo en sí. Estos acercamientos posmodernos, primero fueron liderados por el romántico alemán Johann Gottfried Herder (1744-1803), quien vio la cultura de una manera diferente. Ese concepto definió la cultura como algo que toda persona tiene, indistintamente de si está educada o no lo está. Tanto para Herder como para otros, la cultura fue la unidad de tres cosas: idioma, costumbres y territorio. Cuando estas tres cosas se unen entonces se está en presencia de la cultura.

Este concepto moderno de cultura —donde coinciden idioma, costumbres y territorio— es el fundamento de las ciencias sociales que surgieron en el siglo XIX, especialmente la antropología cultural y la sociología. Cuando nos referimos a las culturas indígenas de un determinado país, estamos utilizando este concepto moderno de cultura. Este mismo concepto constituye también el entendimiento que se tiene del término “multicultural”.

A finales de la década de los ochenta del siglo XX comenzó a surgir un terso concepto de cultura. En el uso común a este término se le identifica como *posmoderno*. Este concepto de cultura cuestiona al concepto moderno que he explicado. El concepto moderno de cultura funciona muy bien para la gente que vive en comunidades rurales y sociedades en pequeña escala o participan en la cultura mayoritaria donde los límites del idioma, costumbres y territorio coexisten en una misma realidad, pero, ¿qué

sucede en nuestras ciudades? Ahí, como consecuencia, las culturas integrales pierden sus límites territoriales y encuentran un idioma y costumbres distintas. Al mismo tiempo, la globalización ha esparcido la misma confusión aun en áreas rurales y remotas. ¿Cómo y dónde podemos encontrar la cultura en medio de todo esta realidad?

Por lo tanto, el concepto posmoderno ve la "cultura" como un tipo de lugar o sitio donde se está construyendo el sentido de la vida como resultado de la mezcla de diferentes elementos, incluso algunas veces conflictivos². Los hijos de los emigrantes hablarán una amalgama del idioma del país de origen de sus padres y del idioma del país en el que están creciendo y viviendo. Por ejemplo, en los Estados Unidos de América ahora tenemos "el *spanglish*", una combinación de español e inglés. A la luz del concepto posmoderno, la cultura pierde una gran cantidad de la estabilidad en el concepto moderno de la cultura. Este concepto cambia continuamente mientras encuentra nuevos sentidos y por lo tanto se ve forzada a buscar soluciones para los nuevos problemas. Los estudiosos de la emigración han estado más y más interesados en la contienda existente entre las formas de cultura moderna y posmoderna.

¿Dónde nos encontramos en medio de esta contención? Mucha gente está viviendo con los tres conceptos de cultura al mismo tiempo. Se sentirán orgullosos de sus logros artísticos tanto de sus países como de sus ancestros. Al mismo tiempo lucharán por mantener la integridad de lo cognitivo, así como de la realización humana y material de las distintas dimensiones de sus vidas. Pero aun así, deben luchar con la intrusión de otras ideas y valores si llegan a vivir en un contexto urbano, si son emigrantes y hasta el punto de que sean tocados de alguna manera por la globalización.

Como resumen, a continuación se muestra el valor de los conceptos de la cultura:

- *Concepto clásico*: juzgar y evaluar las formaciones culturales por medio de una Antropología filosófica y teológica;

². Cf. GARCÍA CANCLINI, N., *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México 1990.

- *Concepto moderno*: ver cómo los distintos aspectos se forman a una vida integral;
- *Concepto posmoderno*: cómo vivir en las situaciones multiculturales sin fronteras claras.

Si analizamos los documentos de la Iglesia y el uso que estos hacen del término cultura, es común que encontremos los dos primeros conceptos: el clásico y el moderno. Esto puede verse más claramente en las actividades que realizó el papa Juan Pablo II, un Papa muy preocupado con el concepto de cultura y su función en la vida y sociedad. En sus muchos viajes alrededor de mundo, típicamente ofrecía dos alocuciones referentes a la cultura. Una sería a los intelectuales y artistas del país, urgiéndoles a que crearan una cultura cristiana sólida y consistente por medio de su trabajo. La otra alocución estaba dirigida a un grupo étnico minoritario del país, en tal alocución, el Papa insistía en el derecho de este grupo a su propia cultura, aun estando en presencia de una mayoría aplastante de la cultura dominante.

El concepto posmoderno de cultura no ha tenido mucho avance en los documentos de la Iglesia. Sin lugar a dudas, esto se debe, al menos en parte, a que el concepto no se ha articulado y entendido propiamente, dado que aun es un concepto relativamente nuevo. Al carecer de la integridad y del carácter circunscrito de los conceptos clásicos modernos, es mucho más difícil entenderlo y trabajar con él teológicamente³. Aun así, el llegar a cierto punto con él es ya un logro importante. Este es precisamente el caso, dado que el concepto posmoderno es el que mejor describe la experiencia de mucha gente de nuestro tiempo. Esto es más evidente en migrantes de segunda generación, esto es, personas que nacieron de padres inmigrantes o que no nacieron en el país de origen paterno o que crecen y se desarrollan en un país nuevo. Como resultado quedan entre la cultura de sus padres y la cultura del país de residencia. El mismo fenómeno se registra fuertemente en los jóvenes que tienen acceso a los medios masivos de comunicación. Estos jóvenes se han socializado

³. Cf. SCHREITER, R., *La teologia postmoderna e oltre in una Chiesa mondiale*, en GIBELLINI, R., ed., *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, 373-388.

por medio de ideas y culturas a las que sus padres tienen poco acceso. Un estudio reciente realizado por académicos daneses concluyó que los jóvenes en América Latina que tienen acceso al internet tienen valores más similares a sus contrapartes estadounidenses que a la cultura de sus propios padres⁴.

¿Cómo podemos pensar teológicamente en un concepto posmoderno de cultura? Mi respuesta es que debemos comenzar con la dignidad humana y el tipo de autonomía que esta le confiere a una persona para crear una cultura como resultado de todos los componentes que se le presentan. El concepto posmoderno no puede darse sin sus problemas teológicos respectivos. Al mismo tiempo, tampoco podemos desecharlos como un simple resultado de nuestra naturaleza caída. Debemos encontrar una manera apropiada de participar con ella teológicamente dado que define la experiencia de muchísima gente que hoy vive en la urbe, así como de los jóvenes.

2. CONCEPTOS DE LA INTERACCIÓN CULTURAL

La segunda pregunta preliminar a la que necesitamos responder está relacionada con la manera en que se entiende la interacción cultural. Esta área también es un área que continúa creciendo mientras vamos adquiriendo más y más experiencia del pluralismo cultural que ahora caracteriza a una gran parte de nuestro mundo.

Uno puede presentar los conceptos o acercamientos a la interacción cultural en un abanico de opiniones que van de la intolerancia de la interacción cultural a la indiferencia en lo que a interacción cultural se refiere⁵. El mismo nombre que damos a esta situación también se le da al que va del etnocentrismo (por ejemplo, el hecho de pensar que sólo hay una manera correcta de vivir en el mundo; la mía) al etnorelativismo, es decir, pensar

⁴. Comunicación personal al autor por Hans Raun Iversen, de la Universidad de Copenhague.

⁵. Cf. BENNETT, M., *Towards Ethnorelativism. A Developmental Modern of Intercultural Sensitivity*, en PAIGE, J., ed, *Education for the Multicultural Experience*, Intercultural Press, Yarmouth 1991, 10-51.

que el ser diferente no tiene consecuencia alguna. Permítanme presentar esta gama de opiniones.

Un lado de este grupo de opiniones es que *tenemos intolerancia* hacia la diferencia cultural. Lo que esto significa es que el anfitrión o la cultura mayoritaria en su punto más alto, toleran la cultura de los inmigrantes por un breve período de tiempo, pero esperan que los inmigrantes se integren completamente a sí mismos en la cultura mayoritaria. Se les permitirá mantener ciertos elementos de la cultura con fines meramente folclóricos (arte culinario y celebraciones que proveen diversión y entretenimiento), pero deben abandonar su idioma y las costumbres sociales que entran en conflicto con los miembros de la cultura mayoritaria. Esta no es una postura poco frecuente para la gente que es parte de la cultura mayoritaria. Al contrario, se construye sobre la asunción de que la cultura mayoritaria tiene límites estrictamente señalados, de que es única e inamovible⁶.

Profundizando aun más en la gama de opiniones está la variedad de *posturas* multiculturales. Me permito mencionar tres de ellas. Una enfatiza la universalidad del ser humano y cree que las diferencias son periféricas a la identidad. Esta posición busca "que se trate a todos por igual". A su vez, profesa ser "ciega al color" en cuanto a la diferencia racial, por citar un ejemplo: todos somos "hermanos y hermanas en Cristo" y la diferencia no hace ninguna diferencia. Pero esta sufre de una carencia muy seria. Lo que la gente pueda ver como periférico a la identidad humana puede experimentarse de manera enteramente diferente por algún grupo de emigrantes. Yo mismo puedo profesar la "ceguera al color" en lo referente a la diferencia racial, pero una persona indígena o no blanca puede ser discriminada diariamente debido al color de su piel o a su fisonomía. Para esta persona tales factores no son periféricos o secundarios, sino que la misma situación los empuja al centro de la propia identidad: una persona se define como diferente (y usualmente inferior) por tal motivo o razón. En Estados Unidos de América, muchas personas que están tratando de traer clero foráneo de África o India que hable

⁶. Esta opinión se manifiesta muy clara en el libro reciente de Samuel Huntington, *Who Are We?*

inglés, están hablando de una “reducción de acento” como parte del proceso de integración. Es laudable la intención de hacer que el inglés de estos extranjeros sea más entendible para el estadounidense promedio. A la vez, esto asume que las personas nacidas en los Estados Unidos de América no tienen acento; que ellos hablan un “inglés promedio”. Técnicamente hablando, debe llamársele “ajuste de acento” porque todos los idiomas se hablan con acentos regionales. En Francia podemos encontrar una póliza nacional de este tipo. A todos los emigrantes se les considera franceses, y oficialmente, no se reconoce ninguna diferencia. La misma Francia no mantiene ningún tipo de estadísticas sobre las minorías. A las niñas musulmanas no se les permite usar velos mientras asisten a clases. Sin embargo, la problemática de esto es que no se reconoce la existencia del racismo. Después de los amotinamientos recientes la gente notó que no había una sola persona de color que estuviera presentando las noticias en televisión. Como resultado, una mujer oriunda de Martinica asumió esta función por vez primera.

Un segundo acercamiento reconoce la diferencia cultural y permite a ambas una separación y un compromiso selectivo. En ambas posturas hay respeto por la diferencia, pero tal diferencia es tratada de diferentes maneras. Pastoralmente hablando, esta se lleva a cabo proveyendo un cuidado pastoral distinto para cada uno de los grupos. Un ejemplo de esto lo constituye la arquidiócesis de Southwark, Inglaterra, que incluye en su circunscripción las secciones sureñas de Londres. La Arquidiócesis ha desarrollado una “capellanía” para cada grupo étnico, con un claro esfuerzo de proveer servicios que respondan a ese grupo en particular. Como resultado, la arquidiócesis tiene un total de noventa y tres (93) capellanías. Un ejemplo del uso de la separación como póliza nacional lo podemos encontrar en los Países Bajos. Durante el último siglo la sociedad danesa ha desarrollado una póliza bajo la cual los distintos grupos sociales tienen sus propias escuelas, sindicatos comerciales, medios masivos de comunicación y organizaciones sociales. Hay tres grupos de esta naturaleza: uno para protestantes, uno para católicos y otro para los que no creen. Cuando comenzaron a llegar los musulmanes, el gobierno desarrolló un cuarto grupo para ellos.

El *compromiso selectivo* es un concepto ligeramente distinto que crea grupos separados pero que al mismo tiempo intenta unirlos. Una práctica común en los Estados Unidos de América es el tener liturgias dominicales separadas de acuerdo al idioma, pero, uniéndose para las celebraciones especiales. A nivel diocesano esto se hace a menudo con la Misa crismal durante la Semana Santa. Este modelo intenta reconocer la diferencia pero al mismo tiempo busca también crear unidad. Este es el modelo que se implementa con mayor frecuencia en el ministerio multicultural, como un modelo para la multiculturalidad y fundamentalmente sensato.

A un tercer acercamiento se le ha llamado *multiculturalismo radical*. En este modelo las diferencias son vistas como algo absoluto. La asunción de base es que nadie fuera de la cultura puede entender lo que significa ser miembro de esa cultura, de ahí que no puede haber una comunicación buena entre los grupos. Esto puede verse algunas veces en las escuelas secundarias, donde los adolescentes en plena búsqueda de su identidad marcan límites absolutos alrededor de sí mismos. Este concepto del multiculturalismo es intrínsecamente equívoco dado que asume que las culturas nunca pueden tomar elementos de otra cultura, y más aun, que las culturas nunca cambian.

Lo que es común a todos estos conceptos de cultura es su enfoque en *la diferencia*. Esto es muy importante porque el negar o ignorar las diferencias no significa que éstas no existen. Tal actitud simplemente las sumerge y las hace más difíciles de asumir. Dicha negación no responde a las distintas maneras en que se utiliza el poder en un contexto social.

El próximo acercamiento a la interacción cultural bien puede llamarse interculturalismo. En lugar de enfocarse en la diferencia, se concentra de manera especial en las *relaciones* entre los grupos culturales. En cierta manera los acercamientos interculturales son efectivos sólo si se han precedido por los acercamientos multiculturales. Lo que quiero decir es que no se ha reconocido la diferencia, y por lo tanto, no puede asumirse un compromiso. Lo que es muy frecuente que no se analice, cuando no se reconoce la diferencia, es la manera irreflexiva en que se usa el poder por parte del grupo dominante.

Existen dos conceptos que se utilizan con mucha frecuencia en el presente: *convivencia* y *cosmopolitismo*. Convivencia, como término técnico, apareció en Brasil, pero ahora se utiliza ampliamente en toda América y Europa. Como este lo indica, es una capacidad de vivir juntos armoniosamente. Reconoce la diferencia, pero no reduce la interacción humana a lidiar con la diferencia. Además, tiene una connotación que hace que la diferencia no sea una carga sino un don. Más recientemente, el término "cosmopolitismo" ha venido a designar más o menos la misma cosa. Parece que su uso comenzó en Alemania y de ahí se extendió a Inglaterra. Ahora se ha introducido también a los Estados Unidos de América. Este uso no debe confundirse con un antiguo uso del vocablo donde los *cosmopolitas* constituían un grupo elitista de gente rica que podía darse el lujo de tener casas en muchos países y desplazarse a vivir en ellas fácilmente y con frecuencia. Al contrario, el cosmopolitismo reconoce que el vivir en medio de muchas culturas es la vida de los pobres de la urbe, quienes como inmigrantes, han venido a compartir con muchos otros el mismo espacio físico y social. El impacto de la globalización se reconoce también en el hecho de que la vida de más y más personas se ve afectada por realidades distantes. Nadie puede ser simplemente una persona global, la gente también debe tener algo de raíces en las realidades locales. Por tal razón algunas personas están hablando de "cosmopolitismo enraizado". Esto implicará el compromiso de interacción con nuestra realidad local inmediata así como el estar consciente de las realidades transculturales. De igual manera esto reconoce que las culturas no tienen límites absolutos, sino que están intercambiando y tomando elementos prestados de otras culturas de manera constante.

3. LA ENSEÑANZA DE LA IGLESIA EN CUANTO A LA CULTURA, LA MULTICULTURALIDAD E INTERCULTURALIDAD

El que la Iglesia siempre ha sido consciente de la cultura se hace evidente en su preocupación por las artes en el transcurso de los años. También ha tenido algo del sentido moderno de la cultura. Esto es evidente en el libro de los Hechos de los Apóstoles donde

nos presenta la discusión acerca de los gentiles y si estos deben ser admitidos a la Iglesia sin tener que circuncidarse. La famosa instrucción de Gregorio Magno a Agustín de Canterbury sobre lo que podía y no podía mantenerse de la cultura pagana que encontraría en Bretaña, manifiesta también un sentido de lo que ahora llamamos inculturación. Sin embargo, la primera definición sustanciosa de cultura, en el sentido moderno, emanada de la autoridad más alta de la Iglesia se encuentra en la Constitución pastoral de la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et spes*, en la segunda parte del segundo capítulo (números 53-62). Mientras que esta sección licua los conceptos clásico y moderno de cultura, es al mismo tiempo una amplia presentación del lugar que ocupa la cultura dentro de la antropología teológica, así como de la importancia de la formación cultural. La promulgación de este texto es anterior a toda conversación sobre inculturación, no obstante, sirve como fundamento para la misma inculturación. Los seres humanos somos seres intrínsecamente culturales, dado que lo que pasa (incluyendo lo malo) en la cultura tiene una importancia central. El Concilio afirmó que el evangelio no puede restringirse a, o encarnarse perfectamente en una sola cultura. En principio, toda cultura puede ser portadora de la Buena Nueva, aunque a fin de hacerlo todas las culturas necesitan purificarse.

El tema de la interacción cultural tampoco es algo nuevo para la Iglesia. El papa Pío XII en *Exsul familia* (número 653) citó un párrafo del Cuarto Concilio Lateranense:

Puesto que en no pocos lugares, dentro de una misma ciudad y diócesis, se hallan mezcladas gentes de diversas lenguas que, bajo una misma fe, tienen diversos ritos y costumbres, ordenamos categóricamente que los Obispos de dichas ciudades o diócesis provean varones idóneos que les celebren los divinos oficios según los diversos ritos y lenguas y les administren los sacramentos, instruyéndolos a un mismo tiempo con la palabra y el ejemplo.

Asimismo, *Gaudium et spes* previó los desafíos de las ciudades multiculturales:

¿Qué hay que hacer para que el incremento en el cambio de cultura, que debería conducir a un auténtico y provechoso diálogo entre los diversos grupos y naciones, no perturbe la

vida de las colectividades ni eche por tierra la sabiduría de los antepasados, ni ponga en peligro la índole propia de cada pueblo? (56).

Como ya lo he hecho notar, la preocupación por la cultura fue un distintivo del papado de Juan Pablo II. Él mismo, en 1982, fundó el Pontificio Consejo para la Cultura e hizo de la cultura el tema de sus visitas a los países alrededor del mundo.

Erga migrantes retoma los asuntos de la realidad multicultural y lo hace con gran sensibilidad. En su segunda parte, se nos recuerda la posición del Magisterio en estos asuntos:

Siendo sacramento de unidad, la Iglesia supera las barreras y las divisiones ideológicas o raciales, y proclama a todos los hombres y a todas las culturas la necesidad de encaminarse hacia la verdad, desde una perspectiva de justa confrontación, de diálogo y de mutua acogida. Las diversas identidades culturales deben abrirse, así, a una lógica universal, sin desmentir las propias características positivas, más bien poniéndolas al servicio de toda la humanidad (34).

Por lo tanto, existe una clara necesidad de luchar por la verdad en medio de las diferencias que enfrentamos. Las culturas no se deben cerrar en sí mismas, tampoco deben renunciar a los elementos positivos de su propia identidad. La instrucción va más allá y reconoce la tensión existente entre lo global y lo local, y cómo el impacto de lo global sobre un grupo, frecuentemente lo guiará a buscar de manera más consciente su identidad local. Debido a esta realidad, dice la instrucción: *Esta fluidez cultural hace aún más indispensable la "inculturación", porque no se puede evangelizar sin entrar en profundo diálogo con las culturas* (36). La inculturación comienza con la escucha. La tolerancia por sí misma no es suficiente; debe haber un genuino respeto.

¿Qué significa todo esto en las situaciones pastorales concretas? *Erga migrantes* denota tres cosas de manera específica. Primero que nada, el cuidado pastoral debe dirigirse a un grupo en particular. Esto apoya el concepto de "capellanía" que mencioné anteriormente. Segundo, donde haya sacerdotes que son del mismo grupo étnico o "que sean cercanos a ellos desde un punto de vista cultural y lingüístico", deben incluirse en este trabajo. Tercero, la importancia de que se emplee la lengua ma-

terna de los emigrantes (número 38). La meta de esto se presenta de la siguiente manera: *Dicha pastoral específica se sitúa en el contexto del fenómeno migratorio que, al reunir a personas de distinta nacionalidad, etnia y religión, contribuye a hacer visible la auténtica fisonomía de la Iglesia...* (38).

Desde esta perspectiva es evidente que la enseñanza más reciente de la Iglesia tiene dos aspectos; primero, está consciente de los desafíos que la emigración trae a la escena multicultural; segundo, ha considerado los pasos específicos que deben tomarse.

3.1 Hacia una Iglesia multicultural

Entonces, ¿cómo es una Iglesia multicultural? En esta sección final, permítanme presentarles un esbozo que incluye algunas de estas características.

Primero, debe ser una Iglesia de *bienvenida*. Debe ser una presencia invitatoria de todos los que acuden a ella. Esta bienvenida debe tener como modelo la bienvenida que Jesús les dio a quienes se acercaban a escuchar su mensaje. Sin una bienvenida, la gente automáticamente se retirará. Dar la bienvenida a alguien significa reconocer la presencia y afirmar la dignidad del extranjero. En algunas instancias, los extranjeros pasan a ser invisibles en nuestras Iglesias.

Esa actitud de bienvenida debe manifestar una hospitalidad genuina. Nuestro ofrecimiento de hospitalidad debe ser tan contundente de tal manera que tales emigrantes puedan entenderla; es decir, la hospitalidad debe darse de acuerdo a sus normas culturales. Por ejemplo, en la mayoría de las culturas no se da la hospitalidad a menos de que esta vaya acompañada de algo para comer y beber. La hospitalidad que Abraham ofreció a sus tres visitantes constituye el modelo que a continuación presento. Como dice en la Carta a los Hebreos: *No dejen de practicar la hospitalidad; ustedes sabe que, al hacerlo, algunos sin saberlo dieron alojamiento a ángeles* (Hebreos 13:2). El ofrecimiento de la hospitalidad es también un preludio a la experiencia de la gracia de Dios, que también se da libre y alegremente. La gracia es la experiencia fundamental de una relación con Dios.

Segundo, la bienvenida debe manifestar la *solidaridad*. Dicho de otra manera, los emigrantes deben experimentar el sentido de pertenencia, de que al estar en la Iglesia realmente se encuentran en su propia casa. La pertenencia es una de las necesidades humanas más básicas, posiblemente después de la seguridad misma. Ser marginado o excluido es una experiencia alienante. Un grupo cultural experimenta la permanencia cuando ve que su contribución cultural es bien recibida e incluida, cuando sus preocupaciones son atendidas. Los esfuerzos de inculturación son un indicativo de que se está viviendo un sentido de solidaridad.

Tercero, la bienvenida debe incluir la *escucha*. Esta escucha debe darse en dos niveles. Debe escuchar lo que el grupo cultural está "diciendo" con sus palabras y gestos. No puede haber un diálogo genuino sin una escucha auténtica, tampoco una verdadera inculturación. En otro nivel, uno debe estar atento a los indicios culturales. Esto es, cuando un grupo social se encuentra a sí mismo frente a frente con la cultura dominante. Tal actitud implica el llegar a un entendimiento de cómo la cultura dominante percibe a los grupos culturales de emigrantes. Frecuentemente nuestro sentido multicultural del cuidado pastoral se lleva a cabo como si éste fuera la solución a un problema. "Componemos" la relación de una sola vez y a partir de ahí esperamos que no vuelva a ser un problema. Las culturas, especialmente cuando se experimentan a sí mismas no como autónomas, sino como algo que debe acomodarse a culturas nuevas y distintas (como es casi siempre el caso de los emigrantes) experimentan un cambio constante. Se necesita tener una antena, como si así fuera, para percibir las señales de cambio que están emitiendo. Por ejemplo, nuestro acercamiento multicultural debe tomar en consideración la experiencia de diferentes generaciones entre emigrantes. Los desafíos culturales que experimenta la gente que viene a establecerse en realidades sociales distintas, difiere de la de aquellos que están forjando su identidad como adolescentes en un nuevo orden social -con un pie en la cultura paterna y el otro en la nueva cultura-. El dominio de los idiomas también es muy diferente. Por lo tanto, el escuchar es un proceso complicado. Requiere de las destrezas de nuestra humanidad, tratando a otros con dignidad y respeto, pero también im-

plica el conocimiento del dinamismo cultural y de cómo los seres humanos viven dentro de ellas:

CONCLUSIÓN

¿Cómo reflexionamos teológicamente acerca de esta Iglesia multicultural? En la teología de la comunión, difundida ampliamente ahora en la Iglesia, uno comienza con el misterio de la Santísima Trinidad. Experimentamos a Dios como uno en tres personas. Aquí tenemos los fundamentos teológicos para entender la unidad y la diversidad. Contemplar la Santísima Trinidad y entrar en su misterio salvífico nos facilita el comienzo de una buena teología para las realidades multiculturales.

En cuanto a la Iglesia misma, debemos recordar su *catolicidad*. Para ser una verdadera Iglesia católica debemos abarcar el nivel local y universal. Nunca debemos perder la unidad expresada en su carácter universal y tampoco debemos despreciar lo local, sino verlo como una instancia particular o una reproducción de la Iglesia universal. Ser católico significa abarcar a toda la Iglesia en su extensión geográfica y cultural, y a confesar la entereza de su fe que viene a nosotros en sucesión apostólica. Pero hoy más que nunca esto implica también la comunicación. Sin este tipo de comunicación constante, como la *perichoresis* o comunión de la Trinidad, no es posible mantener la catolicidad. Y si la mantenemos, seremos ambas cosas a la vez: una Iglesia católica y una Iglesia genuinamente multicultural.

EL ANUNCIO DEL EVANGELIO EN SOCIEDADES MULTICULTURALES

Un interrogante ineludible

*Francisco Merlos A.
Universidad Pontificia de México*

El autor presenta el tema más con clave de interrogante que de respuesta, convencido de que tanto el Evangelio como la multiculturalidad finalmente se encuentran en la vertiente de un diálogo que habitualmente surge de una o muchas preguntas que se plantean recíprocamente.

Algo que de inmediato llama la atención es que el anuncio del Evangelio se enfrenta hoy a sociedades poscristianas, plurireligiosas y multiculturales que lo cuestionan como nunca antes. Las hegemonías, los tutelajes y los colonialismos de todo género no tienen cabida en contextos donde la pluralidad es un signo emblemático de modernidad. La homogeneidad no tiene prestigio como sistema de vida.

De cara a la sociedad multicultural existe la urgencia de superar una serie de tentaciones que parecen ancestrales, y por lo mismo pueden entorpecer una sana inserción en ese nuevo escenario. Señalaremos algunas de las más evidentes.

La Iglesia suele realizar una pastoral marcada por la homogeneidad (en opciones, esquemas, métodos, hermenéuticas, procesos, formas de organización, estructuras...) lo cual contrasta con la multiculturalidad de comunidades a las que pretende servir. A menudo se descubre en la Iglesia institucional una doble postura acerca de la pluralidad cultural: por un lado hay una aceptación

de su existencia y un reconocimiento de su necesidad, y por el otro, una negación práctica de la misma por considerarla como amenaza a la unidad sustancial de la fe.

INTRODUCCIÓN

Cuando Pablo VI escribió su luminoso documento *Evangelii Nuntiandi*, planteaba a la comunidad cristiana una serie de preguntas provocadoras que dejaban una sensación de desamparo y de preocupación, pero también de deseo por ponerse en marcha hacia la búsqueda de algo diferente.

-¿Qué eficacia tiene en nuestros días la energía escondida de la Buena Nueva, capaz de sacudir profundamente la conciencia del hombre?

-¿Hasta cuándo y cómo esta fuerza evangélica puede transformar verdaderamente al hombre de hoy?

-¿Con qué métodos hay que proclamar el Evangelio para que su poder sea eficaz?

Y terminaba con una pregunta más acuciante aún:

*-¿Es la Iglesia más o menos apta para anunciar el Evangelio y para insertarlo en el corazón del hombre con convicción, libertad de espíritu y eficacia? (*Evangelii Nuntiandi*, 4)*

Y él mismo se respondía con gran honestidad cristiana: *todos vemos la necesidad urgente de dar a tales preguntas una respuesta leal, humilde, valiente, y de obrar en consecuencia.*

La vigencia y el impacto de aquellos cuestionamientos siguen en pie. Y a medida que transcurren las épocas y surgen fenómenos inéditos en esta irrefrenable transición que vivimos, aquellas preguntas continúan estimulando la utopía misionera de la Iglesia, transformándose en paradigma que la obliga a pensar de otro modo, a situarse de otra forma y a actuar de otra manera para el anuncio del Evangelio en los nuevos escenarios socioculturales.

Por su parte ya el Vaticano II nos había dejado no pocas preguntas incómodas que habría que responderse en los años por venir. Indudablemente fueron numerosas las respuestas que intentó ofrecer para acompañar el peregrinaje histórico de la Iglesia. Pero el cúmulo de preguntas planteadas entonces fue tan abundante que, después de cuatro décadas, aún estamos tratando de responderlas. Y esto sin mencionar las nuevas interrogantes que han surgido en los últimos tiempos.

La actitud interrogativa de la Iglesia posconciliar, de la que fue artífice y autorizado intérprete Pablo VI, se constituyó pronto en clave mayor para el diálogo con las culturas emergentes de la segunda mitad del pasado milenio; incluso prevaleció frecuentemente sobre la actitud de respuesta que la Iglesia estuvo siempre acostumbrada a ejercer en su relación con el mundo. En pública confesión aquel Concilio reconoció humildemente que la Iglesia no siempre tenía a mano respuesta adecuada a cada cuestión, es decir, que a menudo se quedaba sólo con las preguntas, como gesto solidario con los que se preguntan en muchos ámbitos y no siempre encuentran la respuesta que buscan¹.

Pretendo abordar el tema con la clave de la interrogante más que de la respuesta, convencido de que tanto el Evangelio como la multiculturalidad finalmente se encuentran en la vertiente de un diálogo que habitualmente surge de una o muchas preguntas que se plantean recíprocamente.

1. LA PREGUNTA, CLAVE MAYOR DE LA EXISTENCIA

La vida entera es una interminable cadena de preguntas y respuestas. Con preguntas y respuestas se nace, se avanza, se lucha, se sufre, se goza y finalmente se muere. Se diría que cada persona y cada comunidad son la síntesis de todas las preguntas que se han hecho y las respuestas que han dado a sus preguntas. Hay preguntas que se responden de inmediato, otras paulatina-

¹. La Iglesia, custodio del depósito de la Palabra de Dios, del que manan los principios en el orden religioso y moral, sin que siempre tenga a mano respuesta adecuada a cada cuestión, desea unir la luz de la Revelación al saber humano para iluminar el camino recientemente emprendido por la humanidad" (CONSTITUCIÓN PASTORAL GAUDIUM ET SPES, 33)

mente y otras que nunca se responden del todo. Quizá haya preguntas que no tengan respuesta alguna.

Las personas no podemos vivir sin preguntarnos como tampoco sin respondernos. El binomio pregunta-respuesta va jalando incesantemente la existencia de los seres humanos, imprimiéndole un dinamismo irrenunciable. Si sólo tenemos preguntas sin respuesta sufrimos demasiado. Pero si solo tenemos respuestas sin preguntas la vida se vuelve demasiado aburrida.

Pregunta y respuesta desempeñan papeles diferentes. La respuesta suele brindar certezas, seguridades, confianza y tranquilidad en la lucha cotidiana. Quien encuentra una respuesta tiene la sensación de que ha logrado una hazaña y ha avanzado en la conciencia del dominio sobre sí mismo. La pregunta, en cambio, crea incertidumbre e inquietud, incomodidad y desequilibrio, aunque por otro lado también estimula a la búsqueda y a la esperanza para avanzar hacia el futuro. Por eso no es de extrañarse que el ser humano se deja seducir mucho más por las respuestas que por las preguntas. Sin embargo cada una a su manera da sentido a la existencia de las personas.

Nos detenemos en la pregunta.

Existir es sumergirse en un mundo insospechado de incógnitas, de enigmas y de interrogantes, cuya aceptación tiene la virtud de desencadenar las potencialidades humanas, edificar el cosmos y hacer de la persona un protagonista de la historia. La pregunta es llave primordial que pone al descubierto las posibilidades de ser. Es puerta de ingreso a los encuentros o desencuentros con el entorno. Genera expectativas y permite ser artífice de caminos inéditos.

La pregunta no tiene edad, ni género, ni status, ni credo, ni etnia, ni nacionalidad. Simplemente es la hija predilecta del espíritu humano que por medio de ella libera su poder para transformarlo todo.

La pregunta crea alternativas nuevas de existencia. Rompe inercias. Supera inhibiciones. Pone en actitud de exploración. Obliga a hacer rupturas. Dispone al diálogo. Rectifica rumbos. Genera comportamientos. Produce sorpresas y se anticipa de alguna forma al porvenir.

Hay quien teme a la pregunta, la elude o no le presta la atención que se merece. Peor aún, hay quien no tiene el hábito de cuestionarse, ni de cuestionar al entorno ni de permitir que lo cuestionen. Pero con semejante postura se corre el riesgo de verse atrapado por la mediocridad y el estancamiento, que son formas de renunciar a la plenitud. Las grandes reformas y los cambios significativos han comenzado siempre por una o varias preguntas que surgen sin agenda y se plantean en forma certera y oportuna. La misma conversión tiene en su origen en una pregunta, que impulsa a la búsqueda de opciones radicales.

Un paréntesis. En la Iglesia hemos actuado frecuentemente como si nuestra única tarea histórica en el mundo y en la sociedad fuera dar respuesta a todos los problemas que nos aquejan. Como nuestra especialidad es responder a todo, nos preparan y nos entrenan para eso, induciéndonos así a considerarnos poseedores de la llave de todas las verdades. De este modo hemos olvidado que nuestra tarea consiste también en cuestionarnos a nosotros mismos y a plantear las preguntas apropiadas para que las personas busquen sus propias respuestas. Ni la Iglesia ni sus evangelizadores están únicamente para dar respuesta a todo lo imaginable. Hay muchos espíritus inquietos y muchas voces que proclaman con pasión sus propias verdades.

Tal vez la cultura de la respuesta a todo tendría que matizarse con la cultura de la pregunta a todo. No vaya a sucedernos lo que un autor latinoamericano decía hace algunos años "cuando teníamos todas las respuestas nos cambiaron todas las preguntas" (Eduardo Galeano).

Necesitamos entender que la institución y cada creyente, con su presencia, su palabra y su vida es inicialmente la gran pregunta viviente que Dios le plantea a la comunidad humana. Como pregunta de Dios, al igual que los profetas, Jesús o los discípulos, llegan a provocar con su sola presencia a los demás. Antes que dar respuestas tendríamos que identificarnos como pregunta. Y si es verdad que muchas veces es necesario dar respuesta a las preguntas de la comunidad, también es cierto que otras muchas tienen que plantearle las preguntas que Dios le hace para que se ponga en camino de respuesta. A veces es más

urgente suscitar la pregunta adecuada que dar la respuesta conocida².

2. La multiculturalidad pregunta incómoda para nuestra generación.

En el breve contexto antes esbozado pretendo ahora ver el hecho de la multiculturalidad desde la óptica de la interrogante, no solo por la fuerte carga de expectativas que conlleva, sino sobre todo porque obliga a creyentes y no creyentes a abandonar sus seguridades habituales, asumiendo lealmente la incertidumbre de los desafíos que plantea su presencia irreversible.

Alguien ha llamado a la multiculturalidad una “hidra de mil cabezas”, a causa de lo difícil que resulta abordarla de manera global y compleja³.

Por un lado se contempla simultáneamente como un reciente *fenómeno sociocultural* de proporciones planetarias; como una filosofía que incide en todos los ámbitos del pensamiento contemporáneo; como una *praxis psicosocial* que involucra a todos los sectores y niveles humanos; y como *un proyecto de sociedad* de carácter universal, fundado en el imperio de la interrelación, de la interdependencia y de la interacción.

Por otro lado es entendida como un concepto polisémico, que no se puede asumir sin incluir en él las ideas de minoría, movimientos migratorios, diversidad cultural, etnicidad y ciudadanía, exclusión e inclusión, coexistencia de identidades, universalismo y particularismo, derechos culturales, tolerancia y sus opuestos que son todas las formas de segregacionismo social, político, étnico, religioso o económico.

². Es muy interesante el sugestivo estudio de HANS DIETER BASTIAN, *Teología de la pregunta*, Verbo divino, Estella 1975, en el cual hace un análisis interdisciplinar del lugar y el papel que juega la pregunta en la existencia humana, destacando justamente el dinamismo que tiene en todas las expresiones de la persona.

³. Cfr. VELASCO ARROYO-BERMEJO ESCOBAR., *Multiculturalismo*, Fe y secularidad, Sal Terrae, Bilbao 1999. Las diversas concepciones, acentos y constitutivos que integran la realidad multicultural, obligan a una búsqueda ilimitada que permita definirla con la mayor claridad posible.

Hablar de multiculturalidad es tocar una realidad compleja que por lo mismo puede no ser unívoca a la hora de querer atribuirle un significado preciso.

Finalmente la realidad multicultural se plantea como nueva teoría social que aún está en vías de gestación y en camino de autoafirmación. Suele proponerse como clave ciertamente indispensable de una hermenéutica que, aunque todavía no logre obtener el consenso unánime de los pensadores, está orientada a la búsqueda de opciones abiertas al escenario multicultural donde cada día los contemporáneos se sienten más involucrados. Por eso la multiculturalidad deja la impresión de ser una de esas realidades que, por ser inacabadas, solo puede abordarse con justicia desde la interdisciplinariedad y la provisionalidad, en donde las conclusiones están a la espera de nuevos aportes surgidos de otros planteamientos.

3. El anuncio del Evangelio en la intemperie de la sociedad multicultural.

3.1 Escenarios multiculturales desafiantes

Algo que de inmediato llama la atención es que el anuncio del Evangelio se enfrenta hoy a sociedades poscristianas, pluri-religiosas y multiculturales que lo cuestionan como nunca antes. Las hegemonías, los tutelajes y los colonialismos de todo género no tienen cabida en contextos donde la pluralidad es un signo emblemático de modernidad. La homogeneidad no tiene prestigio como sistema de vida.

Nos encontramos ante el alumbramiento de una conciencia nueva que se percibe como transición que va del monolitismo a la pluralidad, de lo compacto a lo fragmentado, de lo uniforme a lo diverso, de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo rígido a lo flexible, de lo unívoco a lo polisémico...El tiempo de los modelos únicos cede el paso al de las expresiones plurales, generando así una situación donde no existe ni la unidad ni la uniformidad en las formas de pensar, en las opciones religiosas, en las ideologías, en las pautas de comportamiento, en los sistemas políticos, en las cosmovisiones, en los proyectos sociales, etc. Es el ocaso irre-

versible de los monolitos y hegemonías de toda índole. De allí que la Pluralidad se conciba no solo como un hecho sociocultural (lo que es obvio), sino sobre todo como una conciencia, una experiencia, una convicción y una praxis fundadas en la percepción de la diferencia y en el reconocimiento de la alteridad y de la originalidad del otro. Diferencia, alteridad, originalidad y reciprocidad son los constitutivos de toda pluralidad.

La irreversible pluralidad se refleja no solo en el permanente entrecruce de identidades, gracias a las migraciones continuas, la cultura mediática, o las corrientes globalizadoras, sino también en los sistemas políticos, jurídicos, educativos, etc. de los modernos estados, que están desconcertados y tratan de hacer frente con iniciativas audaces a las nuevas situaciones creadas por la pluralidad.

Las Iglesias en general, y nuestra Iglesia católica en particular, no están al margen de este fenómeno; lo menos que se espera de ellas es revisar su presencia con actitud más humilde, generosa y ecuménica, incluso en los países de vieja tradición cristiana. ¿Serán capaces de situarse como un interlocutor más dentro del complejo tejido de identidades, cosmovisiones y proyectos? ¿Podrán abandonar sus antiguas pretensiones colonialistas y hegemónicas? ¿Estarán dispuestas a reconstruir la convivencia humana más allá de sus credos particulares?

3.2 Superar tentaciones

De cara a la sociedad multicultural existe la urgencia de superar una serie de tentaciones que parecen ancestrales, y por lo mismo pueden entorpecer una sana inserción en ese nuevo escenario. Señalaremos algunas de las más evidentes:

- El síndrome de la unidad, como sinónimo de control sobre la libertad y sobre las conciencias, dejando la impresión de que se tiene que renunciar a valores particulares que son tan importantes como los universales.

- La negación del derecho a la discrepancia, como si ésta fuese sin más ruptura de la comunión, olvidando que frecuentemente puede ser un sagrado deber para que la misma comunión madure y adquiera mayor profundidad.

- La usurpación de las identidades locales, en nombre de una fidelidad a postulados que tienen más de colonialismo cultural e ideológico que de inspiración venida del Espíritu.

- El miedo patológico a la diversidad y a la discrepancia, como si fuesen realidades que atentaran contra la más pura esencia del Evangelio.

- La confusión entre la Iglesia que Jesús quería y los apóstoles nos dejaron, con una Iglesia que entra en los juegos del poder como forma de avasallamiento. El poder suele ser frívolo, pero cuando se presenta con signo religioso además de frívolo suele ser perverso.

- La tentación de una presencia institucional marcada por la falta de sobriedad, de modestia y de austeridad, sin que esto suponga perder nada de su autoridad para dialogar con todos.

- La utilización de un lenguaje descalificador y excluyente, que a menudo reduce a los demás a enemigos de la verdad tal y como nosotros la entendemos⁴.

3.3 Rescatar la originalidad del anuncio multicultural del Evangelio

El anuncio del Evangelio siempre ha sido considerado como una propuesta razonable del proyecto de Dios revelado en Jesús. Su credibilidad se ha fundado en la capacidad que ha tenido para dar sentido a la existencia y a sus interrogantes mayores, para plantear nuevos cuestionamientos, para poner en juego las potencialidades humanas y para construir un modelo de vida desde otras bases. Y todo ello en los contextos particulares donde viven los discípulos de Jesús.

Sin embargo históricamente podemos constatar que también se dieron deformaciones que desvirtuaron la originalidad del anuncio. Todas las formas de hegemonía religiosa, fundadas en el poder político, étnico, cultural, militar, de antigüedad, etc., que a veces acompañaron dicho anuncio, son la mejor demostra-

⁴ Cfr. HÄRING, H., *Derecho y límites del disenso*, Concilium 178 (1982) 266-288.

ción de lo fácil que puede ser confundir la oferta libre y gratuita de parte del Señor, con la dominación irreverente sobre las conciencias, las voluntades y las expresiones culturales autóctonas.

No ha sido ciertamente esta la constante de nuestra Iglesia; sin embargo no puede considerarse absolutamente libre de un anuncio del Evangelio que algunas veces contradecía a sus valores profundos. La historia puede clarificar muchas cosas, situándolas en su justa dimensión. Y si en el pasado pudo haber experiencias de dominación cultural en nombre del cristianismo, tenemos que asumirlas lealmente para ir por rumbos más acordes con el Evangelio.

Una pregunta pertinente: ¿Cómo se percibe, se afronta y se vive la multiculturalidad por parte de la Iglesia que anuncia el mensaje de Jesús?

La Iglesia suele realizar una pastoral marcada por la homogeneidad (en opciones, esquemas, métodos, hermenéuticas, procesos, formas de organización, estructuras...) lo cual contrasta con la multiculturalidad de comunidades a las que pretende servir. A menudo se descubre en la Iglesia institucional una doble postura acerca de la pluralidad cultural: por un lado hay una aceptación de su existencia y un reconocimiento de su necesidad, y por el otro, una negación práctica de la misma por considerarla como amenaza a la unidad sustancial de la fe.

Ahora bien, la pluralidad de situaciones culturales y de grupos humanos exige una elemental sensibilidad y el cultivo de una creatividad que rompa con pastorales de esquemas fijos, inmóviles e intocables, que no hacen sino asfixiar y entorpecer el crecimiento de la fe al interior de la originalidad cultural de cada comunidad. Pero la unidad monolítica pesa más que la libertad responsable de la búsqueda.

A una pluralidad cultural debería corresponder una legítima pluralidad pastoral en la Iglesia, que salvaguarde por una parte la sustancia de la Revelación y de la fe, y por la otra, que se atreva a recrearlas desde las diversas situaciones culturales.

Necesitamos reubicar el ministerio pastoral de la Iglesia y de sus pastores en un entorno multicultural, acostumbrado al debate, al juicio crítico y a la confrontación permanente como una de sus grandes conquistas contemporáneas.

A la Iglesia y a sus pastores se le plantean unos retos para conciliar con sabiduría algunos binomios que se desprenden de la multiculturalidad reinante: Discrepancia/consenso; firmeza/flexibilidad; estabilidad/cambio; permanencia/movilidad; convicción/tolerancia; universalismo/particularismo...

3.4 El Espíritu creador de pluralidad y artífice de comunión

Ha sido una convicción originaria del cristianismo que el Espíritu del Señor es origen fundante tanto de la comunión como de la pluralidad eclesial.

La experiencia cristiana y su teología, desde siempre han resaltado con igual fuerza la doble actividad del Espíritu, autor de unidad y de pluralidad en la misión de la Iglesia. El relato de Pentecostés es paradigmático en este sentido. Desde los comienzos se da la inequívoca certeza de que el Espíritu, paradójicamente, es creador y principio rector tanto de la comunión eclesial como de la diversidad en sus expresiones históricas y socioculturales (teologías, espiritualidades, liturgias, ministerios...). Pluralidad y comunión constituyen dos vertientes consustanciales de la Neumatología primera.

3.4.1 La Iglesia, sacramento de la comunión de Dios entre los hombres

Por ser la Iglesia la comunidad de Dios entre los hombres, el centro de su vida no puede ser otro que la comunión, según el conocido testimonio de los Hechos que habla de “tener un solo corazón y una sola alma, poniéndolo todo en común” (Hech 4,32). Tal comunión sería el resultado de las cuatro célebres perseverancias, obra continua del Espíritu: escucha de la Palabra, convivencia fraterna, fracción del pan y oración comunitaria (He 2,42-47). Existe la persuasión existencial de que no hay comunidad cristiana sin Palabra convocante, sin fraternidad actuante y sin Iglesia orante, solidaria y celebrante.

Se puede expresar con tres categorías contemporáneas:

-Interrelación: todos tenemos numerosos lazos con los demás, lo sepamos o no, lo queramos o no. Lazos humanos, sociales, espirituales, culturales, geográficos, eclesiales... La vida circula a través de esos lazos. Es lo que se llama la identidad común.

-Interdependencia: los lazos que nos unen nos llevan a subsistir en la alteridad con otros, de tal forma que lo que afecta a uno afecta a todos, lo que desequilibra a unos desequilibra a todos, lo que se consigue para unos se consigue de alguna manera para todos. Ser interdependiente no es una humillación, sino una gracia. Esto es lo que se llama el destino común.

-Interacción: en el orden de las acciones y los comportamientos existen también unas corrientes que nos van transformando recíprocamente. Mi actividad o mi falta de ella tienen siempre una repercusión en el tejido social de la comunidad. Más aún, mis tareas y mis acciones individuales tienen siempre un impacto social, a veces positivo a veces negativo. Es lo que constituye la solidaridad.

3.4.2 La Iglesia sacramento de la diversidad de Dios entre los hombres

Un rostro importante de la Iglesia es sin duda la comunión. El otro igualmente importante es la diversidad. La diversidad es premisa de la comunión. Las dos están fundadas en la igualdad de los hermanos, en su originalidad irrenunciable y en la dignidad de los discípulos de Jesús, hombres y mujeres sellados por el Espíritu.

Desde los comienzos fue constante el convencimiento de la pluralidad en las primeras comunidades cristianas, no sólo en su interpretación del misterio cristiano (teologías contextualizadas) sino también en la praxis derivada del mismo misterio (espiritualidades, pastorales, organización). La diversidad de dones, gracias, carismas y dádivas, se traduce en pluralidad de ministerios que sólo son auténticos y legítimos si se ejercen bajo el signo insustituible de la comunión.

La comunidad creyente lleva impreso en su ser el sello de la pluralidad, que brota de su koinonía interior. La vocación de la Iglesia es la de vivir en una especie de tensión entre la diferencia

y la comunión, porque así lo dispone el Espíritu, que construye la unidad respetando la originalidad de cada uno. Podemos entender esto si meditamos algunos de los mejores textos teológicos que sobre el tema tenemos en el Nuevo Testamento: Rom 12, 4-8; ICor 12, 4-11; Ef 4, 11-13; IPt 4, 7-11.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Queremos avanzar hacia una Iglesia que anuncia el Evangelio de la comunión como sinónimo de plenitud. Liberarnos, por tanto, de una concepción de la comunión que se confunde con la homogeneidad, la represión, el control y la ausencia de creatividad. Asumirla no como algo que se consigue de una vez por todas, sino como un proceso inacabado y permanente. Nos urge vivirla en su dimensión de espiritualidad pascual, que exige renuncia como forma de morir para engendrar vida.

Queremos anunciar el Evangelio de la Pluralidad humana donde quiera que ella se dé. Necesitamos hombres y mujeres creyentes que sean universales y generosos, dialogantes y constructivos, ajenos a intolerancias, descalificaciones, sospechas y monopolios, que surgen de los miedos a la confrontación honesta con el diferente. Buscadores incansables de la verdad, guiados por una gran honradez intelectual. Sensibles a la alteridad y respetuosos de la discrepancia. Dispuestos al debate en donde propone sus convicciones sin intención de avasallar a nadie.

Queremos ejercer un Ministerio pastoral como promoción de la auténtica y legítima diversidad en la Iglesia y en la sociedad. A los cristianos no debe parecerles extraño ser promotores de diversidad en la Iglesia y en la sociedad. Asociarnos al Espíritu de la diversidad y en la diversidad, como autor y señor de la misma es un homenaje a Él. Reconocer con lealtad la diferencia cultural es un signo de madurez. Promover, alentar y respetar carismas ajenos, sin interferencias ni usurpaciones es un gesto de sabiduría otorgada por el Espíritu. Tan importante como vivir la comunión es vivir la diversidad eclesial (teológica, espiritual, pastoral...) con una actitud creativa, porque así rescatamos una antigua tradición de la Iglesia y actualizamos la inagotable riqueza del misterio cristiano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMALADOSS, M., *El Evangelio al encuentro de las culturas. Pluralidad y comunión de las Iglesias*, Mensajero, Bilbao 1998, 175-186.
- BASTIAN, H.D., *Teología de la pregunta.*, Verbo Divino, Estella 1975.
- BERZOSA, R., *Evangelizar en un cultura nueva*, San Pablo, Madrid 1998.
- CONCILIUM., *El derecho a disentir*, 178 (1982).
- CONFERENCIA EPISCOPAL DE EE.UU., *Declaración: Acogiendo al forastero entre nosotros. Unidad en la diversidad*, 2000.
- DÍEZ ALEGRÍA, J.M., *Pluralismo en Conceptos Fundamentales de Pastoral*, FLORISTÁN, C.,-TAMAYO, J.J. (eds.), Cristiandad, Madrid 1983, 770-786.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Los cristianos del siglo XXI. Interrogantes y retos pastorales ante el tercer milenio*, Sal Terrae, Santander 2000, 13-82.
- INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *Pluralismo y comunión en la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 1994.
- KYMLICKA WILL, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona 1996.
- LIBANIO, J.B., *Escenarios de la Iglesia*, Dabar, México 2000.
- MAALOUF, A., *Identidades asesinas*, Alianza, Madrid 2003.
- SARTORI, G., *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, México 2001.
- SARTORI, U., *Annunciare il Vangelo oggi: é possibile?*, Messaggero, Padova 2004.
- VELASCO ARROYO, J.C-BERMEJO ESCOBAR, F.J., *Multiculturalismo. Aspectos político, económico y ético*, Cuadernos FyS, Sal Terrae, Santander 1999.
- VELASCO, J.M., *El malestar religioso de nuestra cultura*, San Pablo, Madrid 1993.
- ZAMORA, J.A. (Coord.), *Ciudadanía, multiculturalidad e inmigración*, Verbo Divino, Estella 2003.

OTRAS VOCES

ESCLAVITUD Y RESISTENCIA AFROPERUANA

El papel de la religión en la construcción de una identidad étnica

Dr. José Luis González M.
ENAH (MÉXICO).

A la familia Galloso, de Cocharcas de Villa (Lima):
Amigos morenos entrañables.

En este ensayo examinamos el papel que jugó la religión (el cristianismo y las tradiciones religiosas africanas) en el surgimiento de la nueva identidad afroperuana. Por supuesto que el cristianismo era la religión de los amos que, por deber, tenían que procurar transmitirla a sus esclavos. Pero tanto los esclavos como los conquistados reinventan o reinterpretan lo que sus nuevos dueños les imponen, de tal suerte que nada queda igual. Desde ese proceso de reinterpretación y reapropiación los esclavos y los emancipados tejen su nueva identidad que les permitirá, de alguna manera, insertarse, resistir y conservarse en la situación inédita en que la esclavitud los ha puesto. Nunca la esclavitud llega hasta la médula de alma, allá donde brotan las fantasías y los deseos de vivir a cualquier precio.

1. LA TERCERA RAÍZ: ESCLAVOS AFRICANOS EN EL PERÚ

Aguirre Beltrán describe en forma general para toda América el modo de incorporación de los primeros esclavos a la conquista del continente:

Los primeros esclavos - moros, berebere y negros - que pasaron a América lo hicieron a la sombra de sus amos pobladores. Eran todos ellos esclavos domésticos que acompañaban a los hispanos en sus aventuras de conquista. Su condición era más bien la del siervo, cuyos deberes y derechos se hallaban perfectamente codificados en las *Leyes de Partidas*" (Aguirre Beltrán 1989:15).

Los primeros negros que llegaron al Perú no eran *bozales* (directamente traídos de África); ya eran esclavos, que venían acompañando a sus amos conquistadores. Las principales castas de las que provenían fueron Lucumés, Mandingas, Cambundas, Congos y Mucangas. En términos generales, la evolución de la población negra en Perú ascendió rápidamente. En los primeros años de la conquista, los esclavos traídos por los conquistadores fueron cincuenta; sin embargo, ya para 1590 sumaban hasta 20,000 sólo en Lima y en el Callao. En 1614, en esas mismas ciudades constituían el 40% de la población. A fines del siglo XVIII, más del 50% de la población de Lima era negra y a fines del Virreinato alcanzaba hasta 100,000 (Cuche 1975:16).

Ya en la República, en 1854, año de la abolición de la esclavitud por el Presidente Ramón Castilla, los esclavos eran 22,000 y en 1860 los negros sólo alcanzaban al 11% de la población de Lima. En general, durante los siglos XVIII y XIX la población negra del Perú, cayó en picada aunque de manera desigual ya que, no obstante el desplome demográfico, en el pueblo de Cañete (al sur de Lima), en 1874 la proporción de negros y blancos era de 5/1. Para el siglo XIX, los datos demográficos más completos y confiables los dio el censo de 1876. Según dicho censo, llama la atención la concentración de la población negra en la costa: (92%) aunque de la población de Lima sólo alcanzaban el 9.3%. La zona de mayor concentración fue siempre el *Sur Chico* comprendido entre Cañete, Chincha, El Carmen, etc.

De alguna manera, para fines del XIX, se podía suponer que la población negra peruana estaba desapareciendo.

Se puede decir que tanto la implantación como la abolición de la esclavitud en el Perú tuvo causas económicas (Cuche 1973:29). Ya en el siglo XIX, para algunos amos mantener a demasiados esclavos resultaba desventajosamente costoso no obstante el prestigio social que su posesión les concedía. A eso se agregaba el ries-

go de que se le murieran al menor descuido. También el mercado internacional presionaba – no por humanismo precisamente – hacia la abolición de la esclavitud. A Europa y en especial a Inglaterra no le convenía competir económicamente con productores del otro lado del mar que no tenían que pagar salarios a su mano de obra. Y, además, a todos los productores de Europa y América les convenía expandir el mercado interno dando poder de compra a quienes, como esclavos, carecían de él. El liberalismo económico fue mostrando que el hombre era mucho más rentable como cliente consumidor que como esclavo mantenido.

Curiosamente, la abolición de la esclavitud o manumisión de los negros en el Perú fue resultado de una confrontación política coyuntural y un tanto casual. Sorprende que, en este caso, la abolición – a diferencia de otros países, como México, por ejemplo - no fuese efecto inmediato de la independencia y que sólo se plasmasse 33 años después. Es probable que la diferencia se explique por el carácter radicalmente hispanófilo de la clase criolla peruana que buscaba una independencia bastante aséptica sin ningún indicio de revolución social. De cualquier manera, en 1854 estaban enfrentados dos caudillos: el ex presidente Mariscal Ramón Castilla y el General Echenique (gobiernista). Necesitando éste engrosar su ejército para combatir a su rival, fue el primero en prometer la liberación de los esclavos que se enrolaran en sus filas. Entonces Castilla, para contrarrestar la medida, proclamó la libertad inmediata de todos los negros sin excepción. De esta manera, el Mariscal victorioso tuvo que cumplir su promesa aboliendo la esclavitud (Valcárcel: 1975.147; Cuche 1975:27).

Con esta medida, la condición de los esclavos cambió jurídicamente pero no socialmente. La estructura social y la cultura que la animaba no estaban ni preparadas ni dispuestas para permitir la integración de quienes hasta ayer habían sido sus esclavos y objetos de compraventa. Podemos decir que se abrió el espacio jurídico pero no el espacio sociocultural; éste último, en más de un aspecto, se cerró más mediante el fortalecimiento de una cultura racista acendrada y agresiva. Muchos antiguos amos tenían sobrados motivos para sentir miedo o inseguridad por la libertad de sus antiguos esclavos; era de temer que, una vez libres, podrían buscar la venganza para saldar viejas cuentas

pendientes. Con todo, las posibilidades de ubicación social y laboral de un antiguo esclavo de la segunda mitad del siglo XIX en la costa peruana eran bien escasas:

La única esperanza era desempeñar labores duras y consideradas de baja condición social, donde los prejuicios de la época les permitiese cumplir con su labor sin ser molestados; trabajos de albañilería o alcantarillado o labores como basurero y verdugo constituían un recurso a pesar del bajo jornal. En tales circunstancias, la oportunidad de trabajar como aprendices en talleres artesanales era buscada desesperadamente; convertido en oficial, el negro podía cobrar por el ejercicio de su profesión ... Había pues niveles preferenciales que tenía que sobrepasar un negro "libre" antes de alcanzar educación artesanal. Ser horro, es decir haber sido manumitido (liberado) significaba casi siempre ser sirviente ya que era la única posibilidad claramente viable de subsistir (Millones 1973:34-35).

Como consecuencia del empeoramiento de la situación al perder la tutela de los amos, el desamparo de muchos de los antiguos esclavos se agravó y, salvo en el aspecto jurídico que les otorgaba la condición de hombres libres, sus condiciones de vida se agravaron aumentando los motivos de descontento y sus consecuencias.

Las rebeliones y motines habían sido frecuentes durante la colonia como forma extrema de resistencia. Ya en 1549, en Huaura, a escasa distancia de Lima, los negros se organizaron en un *palenque* a modo de incipiente república negra independiente (Millones 1973:36), al modo de los Quilombos brasileños. Ambos experimentos tuvieron que ser aniquilados por fuerzas militares al negarse a deponer su actitud.

La resistencia violenta de los negros durante la colonia y después de la emancipación, tomó muy diversos matices y expresiones. Pero, de alguna manera, en todos los casos confluían una constante y una variable circunstancial. La constante siempre fue su rebeldía frente a su condición de esclavos y contra los tratos que recibían de parte de sus amos. La variable circunstancial dependía de la situación concreta y de la correlación de fuerzas del momento y el lugar. Por ejemplo, casi la totalidad de los 900 esclavos de la hacienda Caucato cerca de Pisco, participaron en la fundación del primer regimiento de negros conocido como "Los

Infernales" del ejército libertador del General San Martín. El mote de los "infernales" fue puesto por los propios realistas, tras sufrir sus aguerridos embates. En cambio, el Virrey Joaquín de la Pezuela (1816-1821), cuando designó a Fernando Carrillo, marqués de Montemar y Monteblanco para que organizase la defensa de los hacendados realistas de Chíncha con sus propias partidas de esclavos, el peso de la autoridad del Virrey y del marqués no logró reunir un contingente tan significativo. Lo más que se pudo reunir fueron 300 esclavos (Melgar 1976:56). ¿Qué motivaciones poderosas podrían haber tenido los esclavos para luchar por mantener un orden social que se sostenía sobre su propia esclavitud? En cambio, las batallas de San Martín podían ser vistas como preñadas de esperanzas aunque, a la postre, resultaron vanas.

Mención aparte merece (por la relación que tiene con nuestro tema), la fama de brujos y hechiceros que los negros tenían ya durante la esclavitud. Más adelante volveremos sobre el tema y analizaremos el proceso cultural que los llevó a adquirir tal fama. Lo cierto es que con el tiempo estas habilidades y poderes reconocidos, los convirtieron a algunos en honorables curanderos y algunos mulatos hasta en médicos.

Esta es la versión más positiva y simpática que los historiadores y científicos sociales han sabido rescatar. Pero en realidad, la *imagen social* que el blanco creó del negro logrando imponerla al hacerla parte del imaginario cultural peruano, es mucho más negativa. En resumen: el negro es malo y peligroso porque, entre otras cosas, es feo, sucio, perezoso, torpe y su vigor lo aproxima a la bestialidad; el negro es corruptor, asesino, supersticioso y diabólico (Cuche 1973:98). Franz Fanon, psicólogo negro que ha estudiado el fenómeno de la representación racista del negro en Estados Unidos, lo resume en estos términos:

El negro tiene una función: la de representar los sentimientos inferiores, las malas inclinaciones, el lado oscuro del alma. En el inconsciente colectivo del *homo occidentalis*, el negro, o si se prefiere, el color negro, simboliza el mal, el pecado, la miseria, la muerte, la guerra, el hambre... El inconsciente colectivo no es dependiente de una herencia cerebral; es la consecuencia de lo que llamaré la imposición cultural irreflexionada (citado por Cuche 1971:99).

En síntesis, dentro de la nueva configuración social y étnica del Perú a fines del siglo XIX y comienzos del XX, la palabra negro tenía una connotación peyorativa al evocar un pasado de servidumbre. Así se formó una especie de *sociología de la discriminación racial*. En los extremos se encontraba el *blanco rico* y el *negro pobre*; en el espacio intermedio se ubicaban, marcando todas las diferencias y referencias posibles, el blanco pobre, el mestizo, el mulato y el indio. De tal manera que para el blanco toda persona de color era *negro* y para los negros, todos los que mandaban o tenían algún poder sobre él, eran *blancos*.

2. LA RELIGIÓN SINCRÉTICA Y EL TEJIDO DE LA IDENTIDAD

En tales condiciones en que se fue configurando la ubicación la identidad de la población negra en la estructura de la sociedad peruana ¿Cuál fue el rol que jugó la religión en la construcción de la nueva identidad y en la construcción de respuestas a los desafíos que enfrentaba? En esta parte del trabajo, presentaremos algunos materiales de análisis en los cuales se encontrarán elementos de respuesta.

Es obvio que, no obstante la diversidad de situaciones, el proceso de reconstrucción de identidad étnica de los grupos afroamericanos se tenía que enfrentar en relación a dos ejes principales: su referencia a la África, de su lejana libertad y su pertenencia a la América, de su cercana e interna dominación.

Bastide, en su estudio sobre las *Américas Negras*, distingue dos tipos de comunidades:

Aquellas en las cuales los modelos africanos predominaban sobre la presión del medio ambiente; claro que estos modelos están obligados a modificarse para poder adaptarse, hacerse aceptar. Las llamaremos *comunidades africanas*. Éstas, al contrario, en las cuales la presión del medio ambiente ha sido más fuerte que los recuerdos de la memoria colectiva, gastada por siglos de servidumbre, pero en las que también la segregación racial no ha permitido la aceptación por el descendiente de esclavo de los modelos culturales de sus antiguos amos: en este caso el negro debió inventar nuevas formas de vida en sociedad en respuesta

a su aislamiento, a su régimen de trabajo, a sus necesidades comunes: las llamaremos *comunidades negras*; negras porque el blanco queda fuera, pero no africanas porque sus comunidades ya han perdido el recuerdo de sus antiguas patrias. Estos dos tipos de comunidades no son sino imágenes ideales. De hecho, encontramos en la realidad un continuo entre estos dos tipos (Bastide 1967:49).

Parece evidente que el grupo afroperuano encaja en lo que Bastide llama *comunidades negras*. La presencia de lo propiamente africano en esas comunidades se aprecia mucho más lejana, más diluida y menos operativa que en las *comunidades africanas* en las cuales encajan más operativamente los grupos afrocaribeños y afrobrasileños analizados por Bastide. Esa diferencia también se podría expresar en estos términos ilustrativos que hacen referencia a dos procesos distintos de emergencia cultural: mientras que las *comunidades africanas* mencionadas tienen como componente esencial su resistencia a perder las raíces africanas incorporándolas funcionalmente a la nueva cultura afroamericana en que cristalizan, las *comunidades negras* tejen su identidad en torno a la formación de una *cultura* en la que se sistematizan las nuevas representaciones colectivas nacidas de la *esclavitud compartida*. Naturalmente, tal como lo previene Bastide al final del párrafo anterior, ni las comunidades africanas quedaron inmunes a su condición de esclavitud ni las comunidades negras perdieron sus referencias africanas. Con todo, dentro del espacio analítico que marcan esos dos polos, los dos tipos de comunidades tuvieron una ubicación diferente.

2.1 La religión como fuerza de cohesión sociocultural

Falta mucho por esclarecer en el proceso de cristianización de los negros en el Perú. Por un lado, como en otros sitios, los amos tenían la obligación de bautizar a sus esclavos y, en una forma por demás ambivalente y contradictoria, eran responsables de su vida cristiana. Por otra, la religión de los amos, inevitablemente, era vista como parte del sistema de esclavitud que sufrían los negros. A pesar de todas estas contradicciones, el cristianismo fue permeando la vida y las conciencias de los esclavos negros. Como los indios, los esclavos encontraron pronto algunas pistas

de reinterpretación funcional del cristianismo. De este modo descubrieron que había ciertos espacios e instituciones cristianas que podían proporcionarles alguna protección, seguridad, cohesión social, etc. Dado que, al adherirse a tales prácticas estaban demostrando cierta asimilación de vida cristiana, los amos tendrían dificultades para impedirlos. ¿Cómo no tolerar que los esclavos, después de su extenuante jornada laboral, se reuniesen para cantarle y rezarle a la imagen de un santo o de un Cristo? ¿Cómo no permitir las reuniones de las cofradías de negros que habían sido fomentadas por los mismos curas? ¿Cómo no tolerar con buenos ojos que los negros al bautizarse tuviesen un padrino blanco exigido por el propio ritual sacramental cristiano? La reinterpretación consistió en añadir a esos elementos, nuevos significados e intenciones que les permitiesen conservar su instinto de asociación tribal y desarrollar una nueva solidaridad de sobrevivencia en las condiciones tan adversas en que vivían.

El padrinazgo y compadrazgo, institución difundida profusamente en América (Foster 1953) también fue un instrumento para estos fines: un padrino blanco, aunque fuese el amo, si bien exigiría servicios de parte de sus ahijados, podía ofrecer cierta protección y seguridad respecto al resto de los españoles que se consideraban con derecho a ser servidos por todos los indios y los negros. De ahí se derivó una generosa proliferación de las formas de padrinazgo en los sectores populares y en las culturas marginales. Esta reinterpretación *social* de los sacramentos resultaba sumamente funcional tanto para los indios vencidos y los esclavos de entonces, como para sus descendientes posteriores que fueron parte de las culturas marginales y siguieron siendo segregados por el racismo. El padrinazgo fue visto como una oportunidad de incorporación parcial a la cultura dominante por el vínculo ritual con el padrino que ya pertenecía a ella. Sin duda el padrinazgo llegó como una institución cristiana y europea; pero desde las necesidades de la emergente cultura de los antiguos esclavos, los diferentes vínculos de padrinazgo y compadrazgo fueron convertidos en vínculos de alianzas e instrumentos de relativa protección. Por eso, cuantos más padrinos y compadres tuviera la persona y la familia más segura podía sentirse. Si para eso era necesario engañar al cura

y bautizarse dos veces, en contra de lo dispuesto por el derecho canónico, importaba poco.

Las fiestas, las cofradías y las procesiones fueron, sin duda, las mejores instancias que la cultura católica ofrecía a los negros para la organización y expresión de su solidaridad y cohesión; pero serán objeto de análisis posteriores.

2.2 Las cofradías como espacio de autonomía e identidad

Algunos especialistas han señalado que para la población negra la principal instancia social no era la familia sino las asociaciones *espontáneas* en que se agrupaban. Quizás se tratase de alguna reminiscencia de la cultura tribal aunque no sea fácil de demostrar. Lo cierto es que, para el Perú, testimonios de esta inclinación a las asociaciones y cofradías las tenemos desde muy temprano. Los inicios del culto al Señor de los Milagros están estrechamente ligados a las reuniones de los esclavos en el barrio de Pachacami-lla al caer la noche. Estas asociaciones eran la expresión más evidente de la solidaridad étnica de quienes soportaban la misma condición de esclavitud en las plantaciones de La Molina.

Algunos especialistas han sugerido que los frailes promovieron las cofradías de negros para controlar mejor a la población africana (Bastide 1960:157; Cuche 1973:163). Nuestro punto de vista difiere de esa visión. Las cofradías tenían, en primera instancia, una clara intención pastoral: fomentar la vida cristiana entre los cofrades y, mediante ellos, en la comunidad local. Esta primera intención pastoral, obviamente, intentaba también influir en la conducción de la vida de los cofrades según los principios de la ética cristiana y esto tenía, a no dudarlo, ciertas consecuencias de *control del comportamiento* mediante el cual indios y negros serían *reducidos* al nuevo orden cristiano implantado en América; la historia del cristianismo europeo constituía un largo testimonio de eso durante el proceso de cristianización de los pueblos bárbaros. Con todo, para los amos, el componente de *asociación* que llevaba consigo la cofradía era más temible que su hipotética posibilidad de control. La historia de las sublevaciones y revueltas de negros, les dio la razón. Por eso el propio Cuche tiene que reconocer que esa supuesta intención que atribuye a

los evangelizadores al fundar cofradías étnicas, no tuvo los resultados esperados:

Los españoles tuvieron la idea de agrupar a los esclavos en cofradías para controlarlos mejor. Al constituir cofradías correspondientes a las distintas etnias, las autoridades buscaban dividir a los esclavos e impedir así la formación de una conciencia de clase, pues esperaban mantener las rivalidades tribales. Sin embargo esta política fracasó en parte (Cuiche 1973:164).

Lo cierto es que los frailes habían fomentado la creación de cofradías de negros y mulatos con fines de cristianización; era una práctica de pastoreo espiritual que habían traído de Europa. Pero, como en el caso del compadrazgo, los negros captaron pronto que en estas asociaciones y cofradías se escondía un excelente medio de expresar y fortalecer la solidaridad étnica por encima de las reticencias de los amos. Toda reunión de esclavos, por principio, resultaba sospechosa para los amos. Pero una cofradía de negros ya era otra cosa: se trataba de una institución cristiana, reconocida por la Iglesia, que gozaba de la protección de un santo patrón, se regía por unos estatutos aprobados, era atendida por un capellán, estaba a cargo de la fiesta religiosa anual y, finalmente, podía disponer de un fondo ceremonial y social propio que se formaba por los donativos, colaboraciones y hasta herencias de los cofrades. Por la reinterpretación y refuncionalización que hicieron de ellas los negros, las cofradías se convirtieron en un espacio de autonomía y de legitimación ante la sociedad colonial. Si era tal el beneficio, se comprende que la mayoría de los negros perteneciese a una o varias cofradías (Fuentes 1853:600). Además la cofradía tenía un efecto de afirmación cultural, social y cristiana de los negros ante sus antiguos amos y ante la sociedad en general. Una procesión de negros acompañando al santo por el centro de la capital virreinal (tal el caso de la multitudinaria procesión del Señor de los Milagros o *Cristo Negro*) tenía un efecto visual que se podía comparar con la *toma del centro de la ciudad*, al menos una vez al año, por parte de los marginados por el poder y de los excluidos por la sociedad racista. Era una verdadera expe-

riencia liminar *comunitaria* (Turner 1974:231)¹ en la que las jerarquías y barreras sociales habituales se suspendían: la vida oculta de los callejones y vecindades salía organizadamente a las calles y se dejaba ver con sus mejores galas; los de abajo estaban arriba, los supuestamente inmorales y hechiceros, conducían al Santo Cristo ante el cual los mismos blancos tenían que santiguarse a su paso. En otras palabras: los negros afirmaban su plena ciudadanía exhibiendo su plena condición cristiana. Por supuesto que esto no eliminaba el racismo de los blancos; a lo sumo se agazapaba momentáneamente tras los visillos de las ventanas desde las que los observaban. Pero la fiesta permitía poner al Santo y al ritual al servicio de la afirmación de la dignidad y el orgullo étnico de los negros.

Más allá de la profundidad y sinceridad que queramos conceder a sus creencias (que no hay razón para ponerlas en duda, en general, en los negros del siglo XVIII), el mostrarse públicamente como cristianos era también para ellos un modo de ascenso social y un medio de una relativa aceptación por parte de la sociedad blanca cristiana y racista. Algunos analistas han considerado que la mayor aceptación por parte de la sociedad blanca peruana de los negros en comparación con los chinos, se debió principalmente al hecho de que los negros eran cristianos en el siglo XIX y los chinos todavía no.

Las cofradías, además de ser expresión de creencias y de rituales, contenían una dimensión *política* y organizativa nada despreciable para el tema que nos ocupa. En otros lugares hemos trabajado el tema de las cofradías como primer espacio de ejercicio democrático en el México colonial (González. 1995:2007). Por principio, como lo hemos insinuado anteriormente, toda reunión de esclavos era sospechosa de amotinamiento o de comportamientos contrarios a la moral y las buenas costumbres a los ojos de los amos y *gentes de buen vivir*. Por eso, la única forma legítima y respetable que tenían los negros de asociarse era adoptando una modalidad de asociación *reli-*

¹ Le damos al término el significado que le atribuye V. Turner en su tipología de la *comunidad y estructura* aplicada al análisis de las experiencias liminares o de pasaje, tanto históricas como sociales y culturales.

giosa; por ejemplo la cofradía. Si en su esencia original la cofradía era un instrumento para fomentar la vida cristiana de los cofrades ¿quién se atrevería a impedir que los esclavos, negros e indios perteneciesen a ellas? La secuencia fue la siguiente: primero los misioneros las fomentaron como instrumento de cristianización; después los marginales las adoptaron y multiplicaron reinterpretándolas desde la conveniencia de su condición; finalmente, cuando fueron demasiado numerosas, la propia Iglesia intentó, hasta donde pudo, reducir las en número. ¿Cuál es la lógica de ese proceso un tanto contradictorio? Muy sencilla: cuando ya la cultura colonial cristiana hubo cristalizado, proceso que, según G. Kubler culmina a mediados del siglo XVII (Kubler 1946) las cofradías, conservando su dimensión netamente religiosa, se habían convertido además en espacios de cierta autonomía étnica respecto al poder tanto político-económico como eclesiástico. Los cargos en las cofradías además de ser elegidos *democráticamente* extendían su prestigio e influencia *política* a la comunidad, los bienes de las cofradías por pertenecer al Santo, no pagaban tributos y contribuían al fondo ceremonial autónomo de la comunidad; y, finalmente, fungían como caja de préstamos a particulares. Con todos estos factores que confluían en las cofradías, éstas pudieron ejercer un efecto en la articulación de la identidad colectiva de los grupos marginales que, fuera de ellas, significaban bien poco para la sociedad blanca racista y cristiana. Cualquier cofradía de negros tuvo, en mayor o menor medida, un rol articulador de la identidad étnica hacia dentro y, aunque en forma más débil, un rol de afirmación de esa misma identidad colectiva ante la sociedad colonial en su conjunto. Obviamente, el ejemplo máximo de todo esto fue la cofradía de Pachacamilla formada por los devotos del Señor de los Milagros, cuyo análisis no entra en el propósito de este ensayo.

En los callejones y vecindades en que se asentaron los negros de Lima, se produjo un fenómeno similar. También ahí las creencias y prácticas religiosas jugaron un papel importante en la consolidación de la identidad grupal de los negros. Sin embargo, en estos asentamientos, más que las cofradías y hermandades, fueron el Santo Patrón y su fiesta anual los factores que permitieron

tanto la cohesión interna como la afirmación de la identidad grupal ante la sociedad circundante². Como ya se ha hecho notar, estos conjuntos habitacionales caracterizados por el hacinamiento, la pobreza y la falta de servicios son verdaderas islas de miseria frecuentemente enclavas y escondidas en barrios céntricos de clase media. Como es de suponer, el descenso de la población negra desde mediados del siglo XIX y la avalancha de migrantes serranos sobre Lima durante el siglo XX, han modificado significativamente la composición étnica de estos espacios. Con todo, en la mayoría de ellos sigue siendo proporcionalmente significativa la presencia de gente de color. Las características básicas de estas poblaciones son las siguientes: marginalidad, pobreza, diversidad de origen geográfico y cultural, y transitoriedad. Se puede decir que la imagen religiosa que no suele faltar en algún rincón del espacio compartido, es la única referencia simbólica común inmediata. También el hecho de ser "callejón de un solo caño", pero este rasgo, más asociado a la precariedad que a la convivencia, frecuentemente está más ligado a la conflictividad siempre latente que a la coexistencia armoniosa. El habitante de estos lugares vive entre la conflictividad potencial de la vecindad y la marginación agresiva de la sociedad externa. Pues bien, la figura del Santo Patrón y su altar siempre atendido, responde a ambos riesgos. En la fiesta anual, como pudimos observar repetidas veces in situ, el lugar se transforma y la cooperación requerida para organizar la fiesta transforma momentáneamente las relaciones internas. Una vez al año el callejón se abre. El sacerdote de la parroquia vecina entrará a celebrar la misa patronal a la que se invitará a algunos familiares y amigos. También la comunidad saldrá corporativamente al exterior llevando a su Patrón en procesión. Una vez al año la sociedad circundante verá al callejón caminar acompañando a su santo alrededor de la cuadra afirmando que más allá de las puertas que esconden la miseria, hay *gente*, es decir *cristianos* con dignidad que merecen respeto.

². Agradezco a Teresa van Ronzelen su valiosísima colaboración en el estudio de una importante muestra de callejones en el Cercado de Lima así como de la función de la religión en los mismos. En su trabajo se apoya una buena parte de nuestras consideraciones al respecto.

2.3 Creencias: sincretismo de panteones

Es claro que mostrarse como cristiano era el modo más seguro para que el negro lograra el mínimo de aceptación de la sociedad colonial peruana tan racista como formalmente cristiana. Con todo, esto no lo libraba de sospechas en torno a la pureza y autenticidad de su fe. Si su condición cristiana los podía integrar hasta cierto punto a la sociedad, la duda sobre la autenticidad de sus creencias y sobre sus prácticas africanas clandestinas, lanzada por los blancos racistas, los mantenía marginados y bajo sospecha. Algunos autores, al tratar de la asimilación del cristianismo por parte de las poblaciones negras e indígenas, han puesto el énfasis en la incapacidad de los evangelizados de entender los nuevos conceptos y en la escasa destreza de los evangelizadores para traducir culturalmente la nueva propuesta (Cuche 1975:164). Sin duda los problemas de comunicación fueron severos. Pero no todo lo que los indios y los negros entendieron de *otro modo* se debió a problemas en la comunicación. Estas poblaciones dominadas no jugaron el papel exclusivo de *objetos de evangelización*; no se resignaron a ello. También fueron *sujetos creadores de su propia identidad* de africanos-esclavos o indios-vencidos desde la cual reinterpretaban muchos contenidos que se les inculcaba. El proceso lo expresa con propiedad Millones:

Lo más probable es que los grupos negros e indios desarrollasen paralelamente un bloque de creencias de muy variada procedencia, pero en constante relación con la religión católica que percibían a través de sus amos. Resulta lógico pensar que el intercambio de elementos religiosos empezó con la conquista y que a las religiones africanas e indígenas habría que agregar el conjunto de creencias españolas al margen de los límites cristianos" (religión popular española, diríamos nosotros) (Millones 1975:41).

Esa identidad tejida desde lo que podría llamarse la condición de *resistencia a la dominación*, aceptó selectivamente elementos impuestos por amos y conquistadores y conservó, también selectivamente, elementos de su identidad ancestral. En el mismo sentido en que emplea el término Herskovits, podemos decir que un profundo proceso de *reinterpretación sin crítica* fue lo que

permitió articular los elementos provenientes de esos dos universos confrontados en la nueva identidad afroperuana:

La reinterpretación señala todos los aspectos del cambio cultural. Es el proceso por el que los antiguos significados se adscriben a nuevos elementos o mediante el cual valores nuevos cambian la significación cultural de las viejas formas.... El sincretismo es una forma de reinterpretación (Herskovits 598:1984).

Si los entes y ritos sagrados cristianos (Cristo, la Virgen María, los Santos, las fiestas, etc.) fueron asociados a entes sagrados africanos a los cuales los relacionaba algún puente sincrético de funcionalidad, primordialmente no se debió a que los negros no entendían la catequesis del misionero sino a su necesidad de conservar siquiera algunos jirones de su identidad ancestral amenazada. El conservar viejos significados revestidos o integrados a las nuevas propuestas, les permitió lograrlo.

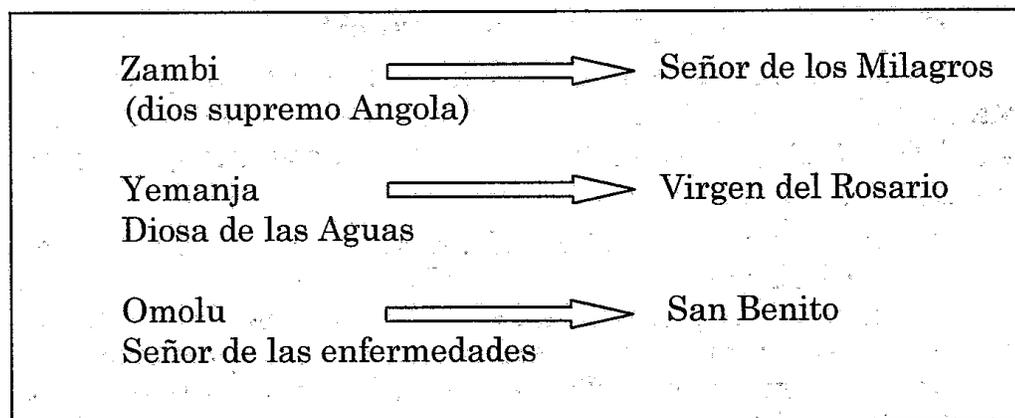
Bastide, en su análisis del fenómeno en Brasil, propuso la siguiente reflexión explicativa en el discurso por el que los esclavos brasileños, tratando de explicarse su nueva condición, se abrieron al sincretismo:

Ahora los santos católicos eran los dioses de la clase más poderosa, aquella capaz de efectuar el tráfico de negros y de organizar la esclavitud en gran escala; ni los Orixás ni los Voduns, ni sus ancestros, totémicos o no, tuvieron la fuerza suficiente como para proteger a sus hijos infelices contra el destierro en la tierra extranjera y el trabajo servil. De esta manera, por su pragmatismo fueron llevados tanto a añadir a su panteón los dioses cristianos como a incrementar sus sortilegios con la magia todopoderosa de los ritos católicos. De esta manera su conversión al cristianismo suponía también la africanización del catolicismo (Bastide 1971:228).

Aunque la pervivencia de dioses africanos ha sido menos fuerte y funcional entre los negros peruanos que en los antillanos, caribeños y brasileños (Bastide), hay algunos testimonios de este fenómeno entre los negros de Lima y El Callao. Por ejemplo, con ocasión del enorme maremoto (1746) que afectó severamente al puerto de El Callao y ocasionó muchas víctimas entre la población negra, circuló entre la sociedad limeña la siguiente leyenda que, sin duda, tenía fundamento etnográfico:

Los negros festejaban a un dios desconocido, danzando los bailes más inmorales que causaban escrúpulos entre los chalacos que lo presenciaban. Quiso Dios poner fin a esta fiesta escandalosa de los negros y para borrar esta falta, puso todo su vigor sobre las aguas tranquilas del océano, haciendo que crecieran enormemente las olas, invadiendo extensas áreas del puerto y destruyendo a muchísimos negros (Cucho 1975:165)³.

Si bien el texto citado alude a una coyuntura anterior a la abolición de la esclavitud, Fernando Romero, en otro artículo periodístico de 1939, aseguraba que, entre los negros, “en pleno siglo XIX se cantaba todavía a las deidades de la tierra lejana en lengua original” (La Prensa 1/1/1939). Sin duda, el sincretismo mostraba ya sus resultados. Los diversos puentes sincréticos establecieron las siguientes síntesis simbólicas principales según el mismo Romero:



Si Zambi es el dios supremo, los Orixas son entes intermedios e intercesores entre el Supremo y los humanos.

Omolu sería un Orixá de función intermediaria como un santo cristiano; como San Benito *el Negro*, por ejemplo.

Los Exús, relacionados frecuentemente con entes demoníacos, son los mensajeros de los Orixás a los que sirven. Los sacerdotes (a veces relacionados con las funciones de los hechiceros) que sirven a los Exús (de carácter subalterno pero omnipresentes y multifuncionales) son los babalorixás, dentro de la nomenclatura

³. Citando un artículo de César Ángeles Caballero en el periódico La Crónica (6/1/1957).

del Umbanda. El equivalente a la Umbanda brasileña en lo que se refiere a la pervivencia de cultos de origen africano en los nichos populares, son la santería y el culto yoruba (Cuba) y el vudú (Haití).

Si bien el posible puente sincrético entre Yemanjá y la Virgen del Rosario (más allá del carácter femenino de ambas entidades), no me ha sido posible establecer con claridad, es más obvio el que corresponde a San Benito, *el negro* (1526-1589). Este africano, oficialmente canonizado por la Iglesia, nació en Sicilia, esclavo de padres esclavos. Tenía más de 20 años cuando se hizo franciscano, después que su amo le dio la libertad. Vivió mucho tiempo en el convento de Monte-Pellegrino, cerca de Palermo, como cocinero de los frailes. Su calidad cristiana y su ejemplaridad de vida le valió (cosa sorprendente de todo punto de vista) el que, a pesar de ser hermano lego y analfabeto, fuese elegido en 1578, superior del convento franciscano. La gente del lugar acudía a él tanto por su oración poderosa como su fama de taumaturgo en relación con enfermedades; si su función lo asimilaba a Omolu, su color lo identificaba y su condición con los negros esclavos.

¿Cómo penetró la devoción a este santo negro y esclavo en el mediterráneo entre la población negra del Perú? La primera sospecha se dirige hacia los conventos franciscanos siempre rodeados de criados e indigentes negros. Sin lugar a dudas, la vida de esta figura contenía varios elementos *ejemplares* y motivadores para los esclavos o para los negros recién liberados que continuaban socialmente postergados y marginados porque, libres o no, seguían siendo negros. Además, la condición de negro del santo permitía asociarlo más naturalmente a las entidades sagradas de la religión ancestral africana. Así quedó relacionado con Omolu, un Orixá al que se le atribuye poder en la producción y curación de enfermedades contagiosas y pestes. Este mismo puente sincrético, en la región de Bahía (Brasil) se estableció con San Roque, santo medieval ligado con las terribles pestes, muerto en 1378 en Montpellier (Francia).

Un terreno muy propicio para la expresión ritual del sincrétismo es el de la magia. Como en Brasil y las Antillas, a los negros del Perú se les relacionó con los ritos mágicos desde muy pronto. Es probable que las prácticas mágicas y las creencias que

las acompañan hayan perdurado más intactas entre los esclavos que lo que podríamos llamar panteones oficiales de origen. Mientras que la conservación y reproducción de éstos suelen ser responsabilidad de sacerdotes o funcionarios oficiales socialmente reconocidos, los sistemas mágicos son competencia de especialistas de un rango inferior cuya autoridad proviene más de la habilidad y eficacia de sus manipulaciones y fórmulas puestas a prueba en un contexto de relaciones de clientelaje. En otras palabras: había mucha más probabilidad de que, en las redadas de esclavos que llegaron, hubiese más especialistas en magia que *sacerdotes o shamanes*. Pero quizás hubo otra razón importante para esta desigual pervivencia de la magia entre la población negra después de abolida la esclavitud. Para los europeos, tanto españoles como portugueses, la magia era tan odiada como temida porque estaba relacionada con brujas, hechiceros y demonios. Los esclavos debieron aprender esto muy pronto y así descubrieron un interesante espacio en el que podían imponer algunas condiciones de respeto o de miedo en los blancos. Ciertos ritos incomprensibles y semiclandestinos de los negros, fueron relacionados en el Perú con magia y brujería. En México pasó otro tanto (Aguirre Beltrán 1980:55). Son frecuentes los datos etnográficos y tradiciones, tanto en la costa como en la sierra, en los que se refleja al diablo encarnado en un negro. En 1613, la asociación de conceptos como diablo, negro y anti-español apareció, al decir de las gentes, en un demonio que arengaba a los indios contra el poder español, según un Anónimo citado por Millones. La misma identificación se reviste de simbolismo folklórico en las diversas danzas de diablitos-negritos extendidas por la costa y la sierra peruanas. Uno de los *festejos* conocido como *El Son de los Diablos* y tradicionalmente representado por negros en la fiesta del Corpus o en el carnaval, hace la siguiente evocación jocosa de esa identificación negro-diablo, persistente en el imaginario cultural en niveles significativos mucho menos jocosos:

Venimos de los infiernos/no se vayan a asustar
por estos rabos y cuernos/que son sólo pa bailar.
Todos los años salimos /cuando llega el carnaval
y asustamos a la gente/ con nuestro baile infernal.
Son de los diablos son/ que venimos a bailar
y el pícaro Cachafaz/ la quijada va a tocar.

Yo soy el diablo Mayor / y me llaman Ño Bisté
por esta bamba que tengo/ tan grande mírela usté.
Son de los Diablos, son (...)

Es cierto que en estas identificaciones había mucho de animadversión racista pero, de cualquier manera, sin quererlo, el blanco quedaba atrapado por el miedo que evocaban esos mismos poderes que atribuía a los negros. Poco importa si la magia de éstos provenía en su totalidad de África o había quedado enriquecida con la que trajeron los europeos y que tenían los indios, como sostienen algunos (Millones 1973; Cucho 1975). Lo importante radicaba en que los negros eran considerados como los especialistas de esos poderes en el Perú y que los blancos lo sabían. En otras palabras: Frente a los amos durante la esclavitud y frente a la sociedad blanca después de la abolición, la nueva identidad de resistencia que fue tomando forma en las comunidades negras tenía que echar mano de los recursos de que disponía. Su tradición mágica africana se encontró con el imaginario cristiano en el que estaban alojados tanto la demonología como todo lo relativo a la brujería medieval. Obviamente, de este encuentro no salió la solución de todas las desventuras de los negros, pero sí surgió un espacio ambivalente de miedo y desprecio que sirvió, en algunos casos, para sugerir a los blancos una actitud de cuidado y precaución frente a sus mismos siervos o empleados que podían acceder a poderes temibles.

Lo dicho se corrobora también por la significativa cantidad de casos y procesos de la Inquisición de Lima en que los acusados son *negros brujos*. Parece que los brujos de Ica eran particularmente conocidos aunque no hay razón especial para que su presencia no se extendiese a todo el Sur Chico, región *afroperuana* por excelencia.

A diferencia de lo ocurrido en las Antillas y en el Brasil, en la identidad afroperuana, África es una realidad lejana y débil que se pierde en el horizonte y que, de alguna manera, se ha esfumado de la vida cotidiana. Efectivamente, la referencia más lejana compartida conscientemente parece ser la esclavitud y sus fases posteriores de racismo y marginación. Sin embargo, esta diferente profundidad temporal de la memoria colectiva, en nada afecta a la naturaleza misma del proceso de resistencia en el que se

tejió la nueva identidad. La reinterpretación profunda y provocadora, casi hasta el límite de la irreverencia en algunas ocasiones, no sólo constituye un núcleo propio de cosmovisión identitaria sino, probablemente, también una *revancha negra* sobre la religión de los antiguos amos. Si tenemos en cuenta la naturaleza esencialmente relacional que tiene toda identidad colectiva, nada tiene de extraño que en la cultura de los antiguos esclavos hayan quedado plasmados elementos simbólicos o metafóricos que remiten a ajustes de cuentas pendientes entre grupos antagónicos dentro de la estructura social resultante.

5. CONCLUSIONES

Nuestro ensayo ha pretendido ser un recorrido por un proceso de cambio sociocultural o de aculturación violenta provocado por la experiencia de esclavitud de los grupos africanos que fueron llevados al Perú. En nuestra observación hemos prestado atención a tres variables básicas:

- a. Las raíces culturales africanas de origen;
- b. La esclavitud y la emancipación de los afroperuanos dentro de la sociedad colonial;
- c. La influencia del factor religioso en la configuración de una nueva identidad de resistencia que perdura entre los negros peruanos a comienzos del siglo XXI.

Nuestras principales constataciones las podemos resumir en los siguientes puntos:

1. Ni la conquista ni la esclavitud anularon la capacidad de creatividad cultural y de resistencia de los pueblos afectados. Las identidades posteriores deben ser interpretadas, a pesar de toda la violencia y opresión puestas en juego, como resultado de un profundo proceso de reacción y resistencia.
2. Por tanto, la nueva identidad emergente refleja tanto los resultados de la colonización de los cuerpos y de las almas por parte de los amos, como los logros de la creatividad y de las propias iniciativas de los grupos afroperua-

nos en el intento por lograr su inserción en el nuevo orden sociocultural resultante.

3. En la religión de los amos y, en general, en la ideología del sistema colonial, supieron encontrar los esclavos y, posteriormente, los negros emancipados que continuaron siendo marginados, espacios para construcciones sincréticas en las cuales pudieron conservar elementos de sus raíces africanas. De esta manera construyeron una nueva síntesis religiosa: el catolicismo popular y sincrético afroperuano que sirvió de elemento integrador de la diversidad étnica de origen y de la dispersión social a que la sociedad blanca y racista los sometía.
4. Entidades sagradas africanas y cristianas se encontraron en nuevas síntesis funcionales: Las funciones sociales previas de estos seres en sus respectivas cosmovisiones se fusionaron, a lo largo del proceso, para dar respuesta a la situación inédita en la que estaba naciendo una nueva identidad.
5. La historia del desarrollo del movimiento devocional del Señor de los Milagros es prototipo de la tensión y oposiciones que atraviesan el fenómeno de la religión popular en su conjunto, pero, además, recoge la dialéctica del racismo y de la asimetría social que caracteriza la sociedad peruana en la que tomó forma la identidad de los antiguos esclavos. En tales condiciones una nueva imagen de Cristo nació dentro del grupo de esclavos angolas. Para ellos fue motivo de asociación y reagrupamiento solidario de las maltrechas identidades étnicas que se encontraban bajo el yugo de sus amos cristianos.
6. Como conclusión, tal como lo enunciábamos en el título, podemos decir con toda propiedad que la identidad afroperuana se configuró como una identidad de resistencia. La resistencia nunca es resignación sino reacción a las condiciones imperantes. Dada la coyuntura adecuada, la resistencia puede llegar a la beligerancia o, al menos, a la oposición abierta contra dichas condiciones. Sin embargo, en situación de dominación violenta, lo más frecuente han

sido los caminos pasivos y silenciosos. Los esclavos traídos al Perú tenían muchas razones para resistir. Normalmente la esclavitud llevaba a la muerte y a la pérdida de la identidad de origen. Las condiciones materiales en que los esclavos se transportaban, vivían y trabajaban significaron siempre altas tasas de mortalidad; los vendedores y compradores tuvieron siempre presente este factor depreciador. A los esclavos, salvo raras excepciones, siempre les esperaba una vida mala y corta. Por otra parte, el desarraigo de su tierra africana y la mezcla violenta de etnias diversas y, a veces enemigas, fue una permanente amenaza para su identidad de origen. Sabemos poco de los medios a los que los esclavos podían apelar para proteger en algo sus vidas y las de sus hijos en el estrecho margen que su condición les permitía. En cambio sabemos que los medios para conservar parte de su identidad y crear una nueva solidaridad social y étnica, siempre se redujeron a formas de organización propias practicadas en medio de mil *negociaciones* informales y escaramuzas con la normatividad colonial o a veces rebelándose contra ella. Pero, a fin de cuentas ¿frente a qué tenían que resistir los negros? En medio de ambivalencias y paradojas frecuentes estos fueron los principales frentes de resistencia en los que la nueva identidad emergente tuvo que dar sus batallas:

- ❖ El primero fue contra el **dominio de sus amos**; se trataba de una esclavitud de los cuerpos que siempre aspiraba a esclavizar y colonizar a las almas y a la imaginación.
- ❖ El segundo frente de resistencia fue contra la **religión de los amos** (el cristianismo) que amenazaba con desarticular lo que habían podido traer consigo de su cosmovisión y del mundo de sus creencias ancestrales. Paradójicamente, su progresiva cristianización les fue permitiendo adquirir una posición dentro de la enorme asimetría del orden colonial. Su sincretismo fue un medio para conservar algo de lo ancestral y para aceptar selectiva-

mente ciertos elementos cristianos que sirvieron a su cohesión social étnica.

- ❖ Los negros asimilaron, sobre todo, la versión popular del cristianismo tal como había llegado de España. De ese modo, quedaron situados también en la dialéctica de **resistencia al catolicismo oficial** de los clérigos y teólogos. De esta tradición popular los negros aprendieron a apropiarse de elementos cristianos funcionales a su urgencia de organización (cofradías), a su necesidad de entes sagrados cercanos (santos) y a sus tradiciones colmadas de rituales cotidianos (curanderismo y magia), etc. En este sentido, podemos decir que la religión popular de los negros no fue más sospechosa para los *sabios* que la que practicaron los siervos y campesinos europeos durante la Edad Media. También ellos tenían razones para resistir.
- ❖ **Resistencia al poder blanco** ejercido en una sociedad asimétrica y racista que siempre ha tratado de inculcar que ella es depositaria y natural poseedora de la cultura por excelencia, de la religión auténtica y de la forma racialmente paradigmática de lo humano. Comenzado el siglo XXI, muchos negros peruanos, glosando la expresión de José María Arguedas, siguen pensando que **el Dios de los actuales amos blancos no es igual**.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, C., *Breve historia de la esclavitud en el Perú. Una herida que no deja de sangrar*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima 2005.
- *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud 1821-1854*, Fondo Editorial de la PUCP, Lima 1993.
 - *Violencia, castigos y control social. Esclavos y panaderías en Lima, siglo XIX*, en *Pasado y presente* 1, Lima (1988).
- AGUIRRE, C. y otros., *Lo africano en la cultura criolla*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima 2000.
- AGUIRRE BELTRÁN, G., *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, FCE, México 1979.
- *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, INI, México 1980.
- BASTIDE, R., *Les Ameriques Noires*, Payot, París 1967.
- *As religioes africanas no Brasil*, Universidade de Sao Paulo, Sao Pulo 1960.
- BLANCHARD, P., *The Language of Liberation. Slave Voices in the Wars of Independence*, en *Hispanic American Historical Review*, 82,3 (2002).
- *Salavery and Abolition in Early Republican Peru*, Scholarly Resources, Wilmington 1992.
- BOWSER, F. P., *The African Slave in Colonial Peru, 1529-1650*, Stanford University Press, Stanford 1974.
- CENTURIÓN VALLEJO, H., *Esclavitud y manumisión de negros en Trujillo*, Universidad de Trujillo, Trujillo 1954.
- CUCHE, D., *Poder blanco y resistencia negra en el Perú*, IEP, Lima 1975.
- DÁVALOS Y LISSON, R., *Lima de antaño*, Biblioteca *La Tradición*, Lima 1926.
- FLORES GALINDO, A., *Aristocracia y plebe: Lima 1760-1830. Estructura de clases y sociedad colonial*, Mosca Azul Editores, Lima 1983.
- FOSTER, G., *Cofradía and Compadrazgo in Spain and in Spanish-America*, en *Southwestern Journal of Anthropology*, 9,1. (1953).
- *Cultura y conquista. La herencia española de América*, Universidad Veracruzana, Xalapa 1985.
- GIMÉNEZ, G. y POZAS, R., Coords., *Modernización e identidades sociales*, UNAM/IIS e IFAL, México 1994.

- GIMÉNEZ, G., Coord., *Identidades religiosas y sociales en México*, UNAM/IIS e IFAL, México 1996.
- GINZBURG, C., *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Océano, México 1997.
- GONZÁLEZ M. J. L., y VAN RONZELEN, M. T., *La religiosidad popular en el Perú. Bibliografía clasificada...*, CEP, Lima 1983.
- GONZÁLEZ MARTÍNEZ, J. L., *La religión popular en el Perú: informe y diagnóstico*, IPA, Cuzco 1987. .
- *El huanca y la cruz: creatividad y autonomía de la religión popular*, Tarea, Lima 1989.
 - *Catolicismo popular y ejercicio democrático*, en BLANCARTE, R., Coord., *Religión, iglesias y democracia*, La Jornada/CIIH (UNAM), México 1995.
- HERSKOVITS, M. J., *El hombre y sus obras*, FCE, México 1984.
- HORNAERT, E., *O cristianismo moreno do Brasil*, Vozes, Petrópolis 1991.
- *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800*, Vozes, Petrópolis 1978.
- HÜNEFELDT, CH., *Los negros de Lima 1800-1830*, *Histórica* III, 1. Lima (1979).
- *Cimarrones, bandoleros y milicianos: 1821.*, *Histórica*, III, 2.
 - *Esclavitud y familia en el Perú en el siglo XIX*, Revista del Archivo General de la Nación, XXX, Lima (1984).
 - *Paying the price of Freedom. Family and Labor among Lima's Slaves, 1800-1854*, University of California Press, Berkeley 1994.
- HURBON, L., *O Deus da resitencia negra. O vudu haitiano*, Paulinas, Sao Paulo 1988.
- JOUVE MARTIN, J., *Esclavos negros, escribas blancos: escritura, esclavitud y colonialismo en Lima (1650-1700)*, Tesis Doctoral, Georgetown, Washington 2003.
- KAPSOLI, W., *Sublevaciones de esclavos en el Perú, siglo XVIII*, Univ. Ricardo Palma, Lima 1975.
- KLEIN, H., *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Alianza Editorial, Madrid 1996.
- KUBLER, G., *The Quechua in the Colonial World*, en STEWARD, J., Ed. *Handbook of South American Indians*, Washington Cooper Square Publisher, Vol. II, *The Andean Civilizations*, 1946.
- LÉVY-BRUHL, L., *El alma primitiva*, Península, Barcelona 1974.
- LUCENA SALMORAL, M., *Los códigos negros de la América española*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares 1996.

SOBRE LOS AUTORES

HNA. SÔNIA DELFORNO

Hermana de la comunidad de Misioneras de San Carlos Borromeo, *Scalabrinianas*, nacida en Itatiba, Sao Paulo, Brasil. Licenciada y Doctora en Teología Espiritual, por la Universidad Gregoriana de Roma. Ha trabajado en el área de movilidad humana para la Conferencia de Obispos de Brasil, de Honduras y en el CELAM, en el Secretariado para la Movilidad Humana. Actualmente es Secretaria Ejecutiva de la Comisión Episcopal para la Pastoral de la Movilidad Humana, en el Episcopado Mexicano.

FERNANDO CUEVAS PRECIADO, cs

Miembro de la congregación religiosa de los Misioneros de san Carlos, *scalabrinianos*. En el 2002 obtuvo la licenciatura en teología pastoral de la movilidad humana en la Pontificia Universidad Urbaniana. Es fundador de la Comunidad Católica Mexicana de Roma. Por tres años fue Vicario en una parroquia multiétnica en San José, California. Actualmente es promotor vocacional y animador misionero en el sur de México.

MIGUEL ALVAREZ GALINDO, cs

Miembro de la congregación religiosa de los Misioneros de san Carlos, *scalabrinianos*. En 1996 obtuvo el *Master* en teología por el Catholic Theological Union, de Chicago. Su experiencia ministerial la desarrolló en una parroquia multicultural en Chicago. Luego de un periodo como promotor vocacional en los Ángeles, California, fue destinado en el año de 1999 a la rectoría del seminario san Juan Bautista de su comunidad religiosa en la ciudad de México. Actualmente se desempeña como catedrático en la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental.

S. EM. R. PAUL CARDENAL POUPARD

Nació en Bouzillé, Francia, en la diócesis de Angeres en 1930. Fue ordenado presbítero en 1954. Nombrado presidente del Pontificio Consejo para el Diálogo con los no creyentes en 1985. En 1988 fue nombrado Presidente del Pontificio Consejo de la Cultura.

DR. ROBERT SCHREITER, C.P.P.S.

Nació en Estados Unidos de Norte América. Misionero de la Preciosa Sangre. Doctor en Teología por la Universidad de Nimega, Países Bajos, 1974. Profesor desde 1974 en el Catholic Theological Union, Chicago, de la que fue Decano de 1977 a 1986. Ha sido profesor y ha escrito especialmente sobre inculturación, misionología y reconciliación. Ha publicado más de diez libros de los cuales los más importantes son: *Constructing Local Theologies*, *The New Catholicity*, *Reconciliation* (esp. Violencia y reconciliación), *The Ministry of Reconciliation*. Fue Presidente de la Sociedad Americana de Misionología y de la Sociedad Teológica Católica de América. Es editor de la serie *Fe y Culturas* en Orbis Books, con numerosas publicaciones.

LIC. FRANCISCO MERLOS ARROYO

Sacerdote de la Diócesis de Tacámbaro, Mich. Licenciado en Teología y en Pastoral por la Universidad Gregoriana y por la Universidad Católica de Estrasburgo. Profesor de Teología Pastoral del CELAM, en Colombia, de la Universidad Pontificia de México y de la Universidad Intercontinental. Profesor de Catequética en Lumen Vitae, de Bruselas y del Instituto Pastoral del Sureste, en Miami, Florida. Asesor del Plan Orgánico de Pastoral de la Conferencia Episcopal Mexicana.

DR. JOSÉ LUIS GONZÁLEZ MARTÍNEZ

Antropólogo Social. Profesor en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, de la Ciudad de México. Ha sido profesor e investigador del Instituto Tecnológico Autónomo de México y vicepresidente del Centro de Estudios de Religiosidad en México (CEREM).

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo

Revista de Teología Misionera del
Instituto Internacional de Filosofía, A.C.
Universidad Intercontinental

La suscripción a la revista
(dos números)
es de \$ 100.00 para México, y
20 dólares para el extranjero.

Favor de depositar a nombre del
Instituto Internacional de Filosofía, A.C.

Ficha de Suscripción

Revista Voces. Diálogo misionero contemporáneo

La suscripción anual a la revista (dos números)
es de \$ 100.00 pesos para México
y 20 dólares USA para el extranjero.

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

Instituto Internacional de Filosofía, 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: eteologia@uic.edu.mx (con copia para eontiveros@uic.edu.mx).

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

MIGRACIÓN Y MULTICULTURALIDAD

Pastoral específica y exigencias objetivas del fenómeno migratorio <i>Hna. Sonia Delforno</i>	13
La migración como reto a la misión de la teología contemporánea <i>Lic. Fernando Cuevas Preciado</i>	21
El Éxodo se vuelve Pascua. Los retos de la misión en su estado transitorio a la teología pastoral contemporánea <i>Lic. Miguel Álvarez</i>	29
Migración y migrantes en tiempos de globalización <i>S. Em. Cardenal Paul Poupard</i>	43
Una eclesiología de la migración <i>Dr. Robert Schreiter</i>	61
Multiculturalidad; desafío y oportunidad <i>S. Em. Cardenal Paul Poupard</i>	79
Hacia una Iglesia multicultural <i>Dr. Robert Schreiter</i>	99
El anuncio del Evangelio en sociedades multiculturales. Una interrogante ineludible <i>Lic. Francisco Merlas A</i>	115

OTRAS VOCES

Esclavitud y resistencia afroperuana. El papel de la religión en la construcción de una identidad étnica <i>Dr. José Luis González M</i>	131
--	-----

SOBRE LOS AUTORES	157
--------------------------	-----