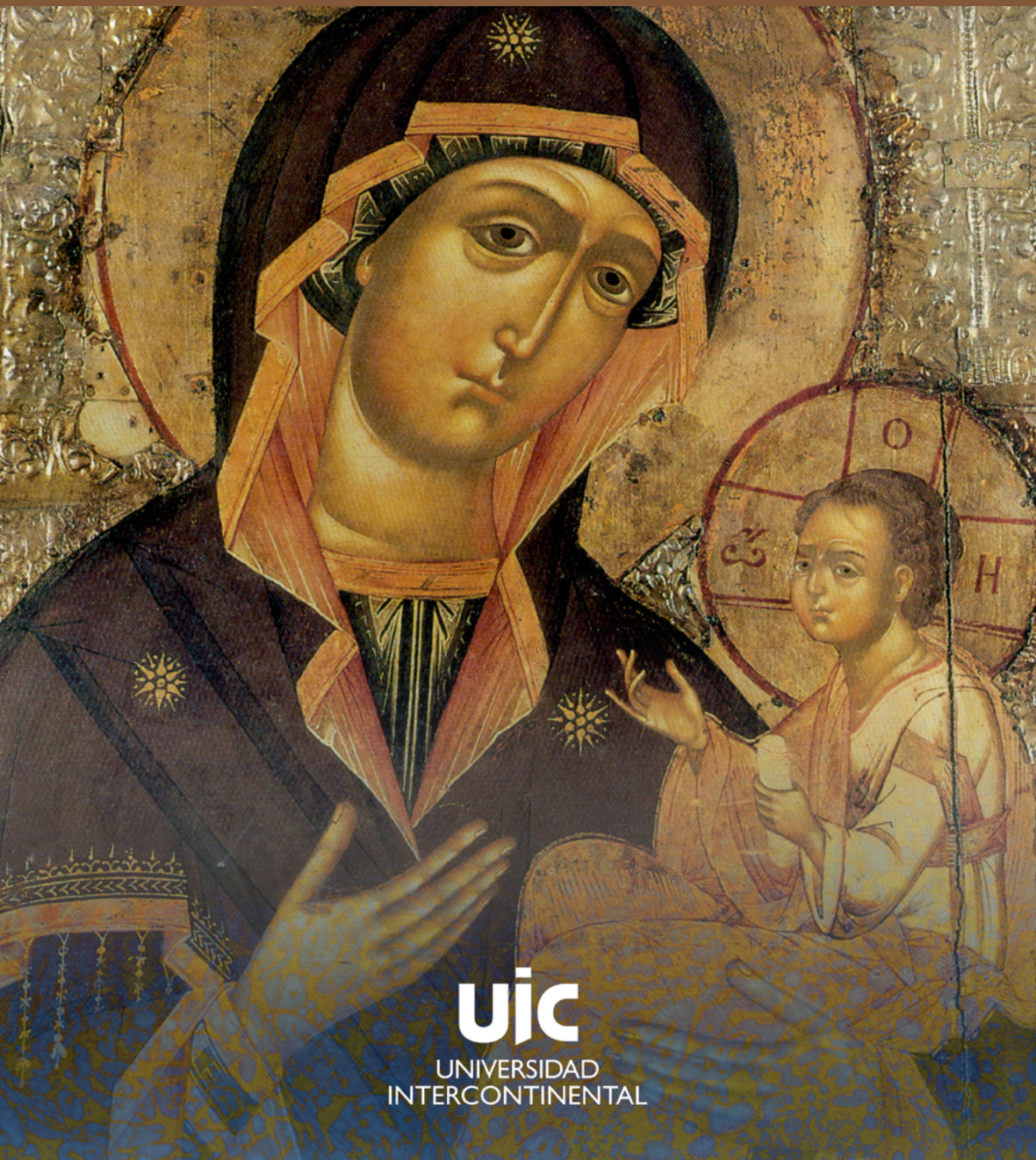


VOCES

DIÁLOGO MISIONERO CONTEMPORÁNEO

ISSN: 1870-784X

Año 28, núm. 54 y 55, enero-diciembre 2021



UIC

UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

VOCES

DIÁLOGO MISIONERO CONTEMPORÁNEO

UIC

UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

Voces. Diálogo Misionero Contemporáneo tiene como objetivo fomentar y difundir la reflexión y la investigación en los diversos ámbitos de la teología y la misionología. Sus páginas están dirigidas a teólogos, sacerdotes, misioneros y estudiantes de teología que deseen abreviar en las últimas tendencias de este campo de estudios. Esta revista también está abierta no sólo a las disertaciones de especialistas, sino al diálogo que la teología y la misionología establece con otras disciplinas. *Voces* recibe trabajos de investigadores de todo el mundo, siempre que estén escritos en idioma español.

Mtro. Bernardo Ardavín Migoni
RECTORÍA

Mtro. Hugo Antonio Avendaño Contreras
VICERRECTORÍA ACADÉMICA

Ing. Raúl Navarro Garza
DIRECCIÓN GENERAL DE ADMINISTRACIÓN
Y FINANZAS

Mtro. Rigoberto Colunga Hernández
DIRECCIÓN GENERAL DE FORMACIÓN
INTEGRAL

P. Javier González Martínez
INSTITUTO INTERCONTINENTAL DE
MISIONOLOGÍA

Dr. José Alberto Hernández Ibáñez
DIRECCIÓN ACADÉMICA DE TEOLOGÍA

Cuidado editorial: Eva González Pérez

Revisión de estilo: Karem Paola Danel
Villegas y Cindy Alejandra Luna González

Formación y portada: Alejandro Gutiérrez
Franco

Mtro. P. Ulises Morales Contreras, CJM
DIRECTOR ACADÉMICO

Mtro. P. Sergio César Espinosa González
DIRECTOR FUNDADOR

Lic. Camilo de la Vega Membrillo
DIRECTOR EDITORIAL

CONSEJO EDITORIAL
Raúl Nava Trujillo
José Luis Franco Barba
Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes
Alberto Hernández Ibáñez

Los artículos de esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. Los juicios y las opiniones vertidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva de los autores.

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C.,
Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420,
Ciudad de México
Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
voces@uic.edu.mx

Costo por ejemplar: \$ 200
Costo por suscripción anual (dos números):
\$ 400 (México); 45 USD (extranjero)

Voces es una publicación semestral, editada por el Instituto Intercontinental de Misionología de la Universidad Intercontinental. Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo. Certificado de la Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2019-121912242900-102. Certificado de Licitud de Título y Contenido: 16899. ISSN: 1870-784X. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Alcaldía Tlalpan, Ciudad de México. Imprenta: UltraDigital Press, SA de CV, Centeno 195, Col. Valle del Sur, Alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México. La edición de este número consta de 500 ejemplares, que se terminaron de imprimir en diciembre de 2020.

Índice

Presentación	
Mario Ángel Flores.....	9
Posibilidad de una hermenéutica analógica para la teología	
Mauricio Beuchot.....	15
Símbolos de la naturaleza medieval: san Buenaventura	
Diana Alcalá Mendizábal.....	29
Restablecimiento de las relaciones diplomáticas entre el Estado mexicano y la Santa Sede	
María Luisa Aspe Armella.....	49
Para verte mejor. Los indígenas en los documentos de Medellín y Aparecida	
Luis Fernando Botero Villegas.....	55
De la sinodalidad y a la comunión eclesial. Movilidad, relacionalidad, historicidad y pluriculturalidad en la iglesia	
Alejandro Gabriel Emiliano Flores.....	77
De los santuarios físicos a los santuarios virtuales	
Ernesto Mejía Mejía.....	89
Japón: el “otro ojo” de Dios como un desafío a la identidad cristiana	
Carlos Munilla Serrano.....	101
El <i>Nican Mopohua</i> en la tradición literaria indígena náhuatl	
Jesús Mateo Cristino.....	121
Semblanza de autores	137



Presentación

Los textos que reúne este número de *Voces* se dirigen hacia una realidad común: el pensamiento, la cultura y la vida cristiana en el presente.

Abrimos con Mauricio Beuchot, quien nos habla sobre la “Posibilidad de una hermenéutica analógica para la teología”, y nos hace ver que la hermenéutica como tal es una herramienta siempre presente en la reflexión teológica; más aún, la teología es una hermenéutica, es decir, una interpretación del pensamiento judeocristiano que pasa a través de los distintos parámetros culturales de cada época. Como consecuencia, ha sido necesario aplicar la analogía, a fin de adaptar correctamente los criterios de otras latitudes al pensamiento bíblico. Así, podemos distinguir y, al mismo tiempo,

acercar a teólogos tan distintos como los medievales Tomás de Aquino y el maestro Eckhart, con su teología mística y teología metafísica aristotélica, a los contemporáneos Hans Urs von Balthasar, con su teología de la creación y de la libertad adaptada desde el modernismo, y a Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel, quienes han logrado romper el materialismo dialéctico marxista para abrirse al sentido de trascendencia.

La finalidad de esta reflexión es mostrarnos la necesidad de reencontrarnos en la teología contemporánea con la hermenéutica analógica, con el objetivo de superar la disyuntiva de la falsa interpretación de la verdad, sea ésta en clave del modernismo racionalista o bien, del posmodernismo, ya que una empobrece la interpretación a una sola versión y la otra nos lleva al relativismo vaciando de contenido toda interpretación. Con la hermenéutica analógica reencontramos la verdad en un sinfín de matices.

Por su parte, “Símbolos de la naturaleza medieval: san Buenaventura”, de Diana Alcalá Mendizábal, está inspirado en la misma línea de pensamiento de Mauricio Beuchot, dado que la realidad que contemplamos y conocemos no sólo puede traducirse en términos racionales y objetivos, sino también en símbolos alimentados por la imaginación y los sentimientos, llevándonos a una interpretación desde la percepción interior y no por ello menos verdadera. Desde esta perspectiva de interpretación, la naturaleza puede ser llevada desde los símbolos, hasta la mitología; en el sentido religioso de la palabra, como lo muestran los estudios de Mircea Eliade y Carl Gustav Jung, entre muchos otros: “revelan una unidad sagrada o cosmológica que ninguna otra manifestación es capaz de revelar” (Mircea Eliade).

San Buenaventura, desde una clara comprensión de la naturaleza humana, con su capacidad de conocer y decidir, con su libertad para orientar sus caminos, sabe que puede descubrir en la naturaleza las distintas expresiones de Dios, creador de ésta, contemplando los vestigios, la imagen y semejanza.

Después, nos encontramos con un tema actual en México y el mundo sobre el significado que tiene la religiosidad en el ámbito de la cultura y la política en general: “Laicidad abierta y libertad religiosa”, desarrollado por María Luisa Aspe Armella. Es un texto breve, pero sustancioso acotado por el Panel Académico en que se presentó: “Encuentro conmemorativo del 30 aniversario del *Restablecimiento de las relaciones diplomáticas entre el Estado mexicano y la Santa Sede*”.

Si bien el punto de referencia es la situación del Estado Mexicano y la Santa Sede, el tema trasciende hacia nuestra realidad contemporánea. Se trata de entender la libertad religiosa como un derecho humano fundamental que tiene que ver con el creyente y el no creyente, con la libertad constitucional y cultural de creer y no creer.

En “Para verte mejor. Los indígenas en los documentos de Medellín y de Aparecida”, Luis Fernando Botero Villegas nos lleva a una realidad actual sobre los indígenas en Latinoamérica y El Caribe a partir de dos textos emblemáticos del magisterio episcopal: “Medellín” (1968) y “Aparecida” (2007), en contraste con la declaración “Por la liberación del Indígena”, también conocida “Declaración de Barbados (1971)”, que ha significado un cuestionamiento a la manera como la Iglesia y la sociedad han concebido el mundo indígena.

En cuanto a la Iglesia, hay una evolución paulatina del paternalismo para con los indígenas, hasta el reconocimiento de su autonomía y madurez para llevar a cabo su desarrollo. De una actitud pastoral de ser “voz de los que no tienen voz” —que en muchos casos es necesario llevar adelante, tal como lo expresa Medellín— a un reconocimiento de la madurez y emancipación del mundo indígena para hacer valer por sí mismo su cultura y su protagonismo como lo expresará Aparecida, encontramos una vertiente muy marcada por la antropología social y la sociología en el tratamiento del tema, además de la mirada pastoral de la Iglesia.

Ahora bien, los impulsos de la renovación eclesial del Concilio Vaticano II nos han llevado a desarrollar el concepto de comunión del pueblo de Dios y, en paralelo, de la colegialidad episcopal, pues ha sido el Magisterio del papa Francisco el que ha hablado de la sinodalidad de todos los creyentes, tema desarrollado por Alejandro Gabriel Emiliano Flores en “De la sinodalidad a la comunión eclesial. Movilidad, relacionalidad, historicidad y pluriculturalidad en la iglesia”. Su reflexión se detiene en el concepto de *comunión*, que puede quedarse como algo estático y abstracto, pues se refiere a la propia identidad de la vida cristiana, mientras que la sinodalidad se refiere al dinamismo que deben tener los creyentes en el anuncio de Evangelio y la comunicación de la vida cristiana: caminar juntos, participar unidos. Comunión y sinodalidad son inseparables.

Actualmente, encontramos una perspectiva diferente para acercarnos a la realidad y especialmente al mundo religioso en los medios digitales, que recrean virtualmente muchos espacios y acontecimientos. Esto es lo que expone Ernesto Mejía en: “De los santuarios físicos a los santuarios virtuales”, una reflexión en torno a una nueva experiencia sobre la realidad que tiene más preguntas que respuestas. ¿Los instrumentos digitales son sólo herramientas para acercarnos a la realidad, son una forma de reinterpretarla metafórica y analógicamente o de transformarla?

El paso de los santuarios físicos, como oratorios, parroquias, catedrales y basílicas, a los santuarios virtuales, como las plataformas del ciberespacio (*WhatsApp*, *Facebook* o *YouTube*, entre otras), ha creado nuevas comunidades que, impulsadas por la pandemia, llegaron para quedarse. ¿Qué retos nos presentan esos espacios seculares o profanos donde se está

expresando la religiosidad popular con nuevos rituales y nuevos actores religiosos? Este texto abre la discusión hacia nuevas realidades.

Por otro lado, la reflexión de Carlos Munilla Serrano, “Japón: el ‘otro ojo’ de Dios como un desafío a la identidad cristiana”, nos muestra otra faceta de la interpretación de la vida desde una mirada oriental, la cual, al encontrarse con el cristianismo, requiere una hermenéutica propia. Nos habla desde su experiencia como misionero en Japón al descubrir que, no obstante, la presencia y persistencia de tantos buenos misioneros desde hace mucho tiempo, parece no prender el fuego del cristianismo. Una primera observación sapiencial lo lleva a una imagen muy oriental: el bambú crece durante mucho tiempo hacia abajo y hacia adentro para fortalecer sus raíces; sólo después se eleva para crecer alto y flexible con una gran resistencia. Sin duda, es así como el cristianismo está creciendo, con raíces fuertes y profundas, de tal forma que llegará el momento de su elevación con la fuerza del Espíritu Santo.

Es así como desde la perspectiva oriental, pone en la mesa dos cosas: 1) en el cristianismo occidental, debemos superar ciertas “ventanas culturales” que están afectando nuestra vitalidad: el racionalismo, el pragmatismo, el secularismo y la espiritualidad sin Dios. Es un desafío hacia nuestra práctica religiosa necesitada de una renovación hacia lo auténtico; tal como lo expresó Antonio Gaudí: “la originalidad consiste en volver a los orígenes”. 2) Para continuar con la evangelización de Japón y Oriente, debemos descalzarnos como lo hacen los orientales antes de entrar a una casa, es decir, es necesario dejar afuera nuestros prejuicios y adentrarnos en su realidad. Cabe destacar que la cultura oriental nos ofrece tres elementos básicos: la intuición, el diálogo y la sugerencia, los cuales pueden acercarnos al misterio del Dios universal que se revela en otras culturas y tradiciones espirituales.

Finalmente, el artículo “El *Nican Mopohua* en la tradición literaria indígena náhuatl”, de Jesús Mateo Cristino, muestra cómo la cultura náhuatl estaba suficientemente desarrollada entre los pueblos originarios antes de la llegada de los europeos, de tal manera que tenían una sabiduría propia de los ancianos, una filosofía desarrollada por los sabios y una teología plasmada en su visión sobre los dioses. Los primeros doce misioneros franciscanos reconocieron esta cultura y su cosmovisión en el diálogo que tuvieron con los sabios aztecas después de su llegada en 1524. Fray Jerónimo de Mendieta y fray Bernardino de Sahagún dan cuenta de dichos *Coloquios*.

Además, destaca que el acontecimiento de santa María de Guadalupe de 1531 se conserve en un escrito en náhuatl con la cosmovisión del mundo indígena, siendo un testimonio de cómo expresar el mensaje cristiano en categorías de la sabiduría de los pueblos originarios del Valle de Anáhuac.

El *Nican Mopohua* utiliza palabras o frases del vocabulario clásico de los sabios aztecas: *ipalnemohuani*, “dador de la vida”; *nelli teotl Dios*, “verdadero Dios”; *in tloque nahuaque*, “dueño del cerca y del junto”; *in ilhuicahua*, “dueño de los cielos”; *in tlalticpaque*, “dueño de la superficie terrestre”.

Al respecto, los estudios de Ángel María Garibay y su discípulo Miguel León Portilla han redescubierto cómo el *Nican mopohua* refleja la sabiduría náhuatl, logrando la inculturación, la analogía y el diálogo intercultural y religioso a la vez.

Pbro. Mario Ángel Flores Ramos



Posibilidad de una hermenéutica analógica para la teología

Mauricio Beuchot, o.p.*

Resumen

En este trabajo, expondré los rasgos principales de una hermenéutica analógico-icónica, tratando de mostrar su utilidad para la teología. Es una propuesta que lleva tiempo desarrollándose.¹ Se ha aplicado, por ejemplo, a la filosofía, la psicología, la antropología, al multiculturalismo, la educación y la literatura. También ha servido a esa disciplina tan importante que es la teología, por lo que deseo mostrar, de manera breve, su oportunidad en estas líneas.

La teología ha adoptado recientemente la hermenéutica como método o como instrumento conceptual. Pero la hermenéutica que vive de la polisemia o plurivocidad corre no tanto el riesgo de centrarse en la univocidad, sino, más bien, en la equivocidad, por ello, necesita que la analogía la sujete. De hecho, la polisemia o plurivocidad tiene dos formas: la equivocidad y la analogía. Y muchas veces, por reacción a las corrientes univocistas que han imperado en la modernidad, la posmodernidad se ha inclinado demasiado hacia la equivocidad. Esto hace necesario abrir otro camino dentro de la plurivocidad que no sea equivocista, sino intermedio, es decir, analógico. A continuación, trataré de hacerlo ver.

* Instituto Intercontinental de Misionología, México.

¹ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019, pp. 31 y ss.

Palabras clave

Hermenéutica, analogía, teología, interpretación, hermenéutica analógico-icónica

Hermenéutica y su aplicación a la teología

La teología siempre ha tenido en cuenta a la hermenéutica; de hecho, se puede decir que la teología ha sido una hermenéutica del mensaje revelado, y una interpretación de sus condiciones de difusión y de aplicación.² Pero recientemente, la teología ha hecho el mayor uso de la hermenéutica; más aún, ha tenido una especie de conciencia de su ser hermenéutico o de su vertebración siguiendo la interpretación.

Incluso se ha dicho que, hasta antes del Concilio Vaticano II, la teología era apologética, y a partir de ese concilio se ha vuelto hermenéutica.³ Esto se ha explicitado diciendo que la teología apologética ha sido substancialista, demasiado metafísica, y se le hacen reproches parecidos a los que muchos autores posmodernos lanzan contra la filosofía moderna, que ha sido metafísica y ya no debe serlo. A mi parecer, éste es el riesgo que se corre actualmente en la teología: hacer una teología tan hermenéutica, que olvide su raigambre en la ontología, en la metafísica. A la apologética se ha querido contraponer la kerigmática, o cataquética o apostólica, pero se ha olvidado que a los padres apostólicos sucedieron de inmediato, si no es que convivieron con ellos, en el mismo tiempo, los padres apologéticos. Había que dar razón de esa fe que se predicaba. Y la apologética requiere la ontología, porque en todo pensamiento filosófico hay una base ontológica, implícita o explícita.

Incluso ahora que se trata de negar o reducir al extremo cualquier planteamiento ontológico, se ha cobrado conciencia de que no se puede abandonar totalmente la metafísica, ni siquiera el substancialismo. Se le ha querido suplir con un relacionismo, sin percatarse de que la relación se da entre sustancias o entre accidentes, y los accidentes necesitan de la sustancia para darse, de manera que las sustancias son presupuestas por las relaciones. Incluso si se dice que son las relaciones las que crean a las sustancias, porque las estructuras resultan de las funciones, también se puede decir que las funciones se dan por virtud de los elementos estructurales, y no surgen de la nada, como por magia.

² Marie-Dominique Chenu, "Théologie et recherche interdisciplinaire", en F. Houtart, *Recherche Interdisciplinaire et Théologie*, París, Cerf, 1970, p. 70; Edward Schillebeeckx, "L'exégèse, la dogmatique et le développement du dogme", en Karl Hermann Schelkle *et al.*, *Exégèse et Dogmatique*, París, Desclée de Brouwer, 1966, p. 101.

³ Henri Bouillard, "Le concept de révélation de Vatican I à Vatican II", en Claude Geffré, *Révélation de Dieu et Langage des Hommes*, París, Cerf, 1972, pp. 47-48.

En todo caso, se ha de asignar igual importancia a las substancias y a las relaciones; no pueden darse unas sin otras. Es tiempo de rescatar la ontología para la teología, pero una ontología que acepte ser significativa para el hombre y no sólo fundamento y armazón de ciertas construcciones teóricas; por ello, hay que adjuntarle la hermenéutica. Ambas tienen que convivir. Es cierto que hay que hermeneutizar a la ontología, pero también hay que ontologizar a la hermenéutica, pues había sido casi vaciada de su contenido substantivo. Una hermenéutica analógica nos puede proveer de ese instrumento para acompañar a la ontología, analógica, que igualmente es preciso utilizar en nuestro hacer teología. Una hermenéutica analógica se acompaña de una ontología analógica, y ellas constituyen el verdadero pensamiento débil,⁴ ya que, en verdad, el pensamiento fuerte y violento es el univocista, pero su polo opuesto, el equivocismo, también es fuerte y violento, y quizás más, sólo que de manera más disfrazada. Por esa razón, sólo queda, para huir de lo fuerte y lo violento, acceder a algo que no sea tan débil que nos hunda en el nihilismo, a saber, a la analogicidad.

Cómo se encuentran hoy las hermenéuticas

Cuando hablamos del giro hermenéutico de la actualidad, hemos de distinguir en él diferentes tendencias o escuelas. Hay hermenéuticas demasiado subjetivistas o relativistas, a las que me gustaría llamar *equivocistas*, las cuales han surgido como reacción a maneras de pensamiento demasiado univocistas, como lo han sido los positivismos o científicismos de diferentes matices que se han dado a lo largo del siglo xx. Tales científicismos han tenido distintos nombres (positivismo, neopositivismo, estructuralismo), pero, en el fondo, pretendían lo mismo: un conocimiento exacto y riguroso de la realidad, expresado en un lenguaje perfecto. Y todos desistieron de buscarlo.

Ante la crisis de esos ideales univocistas, han proliferado posturas equivocistas, sobre todo, en los ámbitos de la posmodernidad o tardomodernidad. Se han llevado al extremo el escepticismo, el irracionalismo, el relativismo y el nihilismo. Es verdad que nos conviene sacar lecciones de la crisis del racionalismo, pero es indispensable evitar su contrario, el irracionalismo, que parece rodearnos como una amenaza. Por supuesto, ha habido búsquedas de una vía intermedia que nos han hecho salir del *impasse*.

Por ejemplo, en una mesa redonda donde participé recientemente, Jean Baudrillard insistía, como un profeta de malos augurios, en que el vacío de sentido iba a ser cada vez peor y no veía ninguna salida, si acaso una débil resistencia; en cambio, Michel Maffesoli se afanaba en propo-

⁴ Gianni Vattimo, "Dialéctica, diferencia y pensamiento débil", en G. Vattimo y P. A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 41-42.

ner alguna salvación y pedía que se investigaran mediaciones, puentes que nos ayudaran a sortear ese vacío que deja la globalización, rescatando las diferencias, pero instaba a no caer en la diferencia absoluta, pues también conduciría al caos.⁵ Sin embargo, aunque hay intentos de buscar una salida, ha hecho falta esa teoría que apoye dicha búsqueda, y creo que eso puede darlo el concepto de la *analogía* que, precisamente, está entre el univocismo y el equivocismo.

Ya que el univocismo mataría a la hermenéutica, pues una hermenéutica univocista sería, de hecho, la de una única interpretación y, con ello, sin polisemia, y ya que, más bien, la tendencia actual ha sido a correr tras las hermenéuticas equivocistas —es decir, de la ambigüedad, del relativismo y del nihilismo—, creo que conviene utilizar un recurso intermedio para evitar esos extremos. De hecho, la analogía ya ha sido utilizada en la teología; tiene una gran tradición en los teólogos y místicos medievales, como santo Tomás y el maestro Eckhart. En la escuela tomista se aplicó la *analogia entis* de la filosofía como *analogia fidei* a la teología; Hans Urs von Balthasar la aplicó como *analogia libertatis* y *analogia creationis*; en Latinoamérica, Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel la aplicaron a la teología de la liberación en forma de analéctica, es decir, como una adaptación de la analogía a la dialéctica marxista, sólo que de manera distinta, llegando a un punto de superación que permitía romper la inmanencia y acceder a la trascendencia. Así, una rehabilitación de la analogía, ahora en el seno de la hermenéutica, como hermenéutica analógica, puede arrojar resultados interesantes y, sobre todo, sacar la discusión de las hermenéuticas del *impasse* en el que se encuentra.

En la actualidad necesitamos una hermenéutica analógica

¿Qué es una hermenéutica analógica? ¿Qué es una hermenéutica analógico-icónica? Hablamos de una hermenéutica que, además de ser analógica, es icónica. Es analógica, obviamente, porque trata de ver el acto interpretativo como un acto analógico. Un acto de habla analógico requiere un acto de interpretación analógica. De hecho, la analogía proviene de una larga tradición teológica, a saber, la dominicana, tanto en el tomismo, como en el albertinismo (por ejemplo, Eckhart usaba y aplicaba la analogía, aunque de un modo bastante peculiar).

Tomás hablaba de la *analogia fidei*, la analogía de la fe; aquí podemos hablar de la *analogia interpretationis*, la analogía de la interpretación. Ésta es la que debemos buscar ahora, la que nos toca construir y aplicar. Si la

⁵ Mesa Redonda del 24 de septiembre de 2001, en el Posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, México. *Vid. Reforma*, México, 25 de septiembre de 2001, sección cultural, p. 3c.

analogía es la conciencia de que una cosa tiene diferentes formas, de que se dice de diversas maneras, la hermenéutica analógica es la advertencia de que la interpretación tiene diversas maneras y grados. Es plural. Permite varias interpretaciones, pero puede jerarquizarlas y, además, ver la proporción que alcanzan de verdad textual.

Precisamente, el peligro que se quiere evitar con la analogía es el de los extremos. Hay hermenéuticas que se pretenden demasiado científicas, y podemos llamarles *univocistas*, como algunas corrientes de la pragmática que han surgido a partir del positivismo lógico. Por otra parte, hay hermenéuticas relativistas, fragmentarias o que se van al infinito y que podemos llamar *equivocistas*, porque en el fondo no es, sino el equivocismo de la ambigüedad, de la diferencia irreductible, del multiculturalismo inconmensurable. Estas últimas son las que más abundan en la actualidad. Las que proliferan no son las univocistas, ya que han decaído junto con el univocismo de los positivismos y científicismos. Pero estamos, al menos en la filosofía reciente, rodeados por una plétora de hermenéuticas que tienden al equivocismo en diferentes grados.⁶

Y algunos, para frenar esa avenida de hermenéuticas equivocistas, oponen hermenéuticas univocistas, endurecidas y rígidas.⁷ Pero ha faltado, en la escena de la hermenéutica de hoy en día, la presencia de la analogía, de manera que se pueda pensar en una hermenéutica que no sea ni univocista ni equivocista, sino analógica, y por fin se destrabe la discusión, que ya se halla bastante atorada entre los dos extremos consabidos, cansados y hartos de enfrentarse sin encontrar ninguna solución ni salida. Por cierto, veo muchas otras búsquedas de algo intermedio como parecidas a la mía, hermanadas en ese intento de salvaguardar la diferencia, pero sin renunciar a toda semejanza; de respetar las particularidades, pero sin perder toda posibilidad de universalizar de alguna manera.

Ya que la analogía es proporcionalidad, una hermenéutica analógica será una hermenéutica de la proporción, de la medida, del equilibrio difícil y no simplista, pues en la analogía predomina la diferencia. Y es que la teoría de la analogía es compleja. No se trata de sacar un término medio simple y que sirva para todo. La práctica de la analogía requiere conocer bien los particulares para poder universalizar sin traicionarlos, sin perder como en una mezcla sus características principales. También requiere conocer las diferencias, para no diluirlas en un todo indiferenciado y, a la larga, inservible. Por eso se ha dicho, en la historia de la analogía, que en ella tiene prioridad la diferencia sobre la semejanza. Es más diferente que

⁶ Samuel Arriarán y M. Beuchot, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Itaca, 1999, pp. 143 y ss.

⁷ Maurizio Ferraris, *La hermenéutica*, México, Taurus, 2000.

semejante. Predomina la diferencia. Ahora que se insiste tanto en conceder sus derechos a la diferencia, en la analogicidad se cumple esto, pero sin abandonar, desilusionados, toda posibilidad de semejanza, de universalidad. Sólo que se trata de una semejanza y una universalidad atenuadas, no rígidas, es decir, matizadas.

Cómo funciona una hermenéutica analógica

Una hermenéutica analógica consiste en buscar una interpretación de los textos que no quede atrapada ni en el ideal univocista de la única interpretación diáfana y sin complicaciones ni en el caos equivocista de muchos posmodernos que ya propugnan la interpretación infinita, con lo cual todas las interpretaciones son válidas y complementarias, pero igualmente subjetivas, sin poder ser verdaderas, y tampoco falsas, y hasta da la impresión de que no parecen percatarse de las consecuencias nefastas de dicha pretensión.⁸

En griego, *analogía* significa “proporción”, “proporcionalidad”, “equilibrio difícil, movedizo, pero seguro”. Ya desde los presocráticos, los pitagóricos introdujeron lo analógico en la matemática, precisamente cuando descubrieron los números irracionales. Se los manejaba proporcionalmente, analógicamente. Y parece que la analogía es lo más indicado cuando nos enfrentamos con lo irracional, que nos invade e inunda desde las corrientes posmodernas y que conviene detener y delimitar. La hermenéutica analógica abre y amplía el espectro de las interpretaciones, de manera que no se tome como válida una sola, pero que también limite esa gama de interpretaciones variadas, a fin de que no se nos vaya al infinito y en un regreso relativista resulte imposible detener.

Además, ya que la analogía de atribución admite grados, hay una jerarquía entre las interpretaciones aceptables, por lo que unas serán más exactas y completas que otras, permitiendo decidir entre las que se muestran como rivales, pues unas tendrán que ir disminuyendo en su adecuación, y se podrá marcar el límite más allá del cual ya las interpretaciones son falsas. Ahora que tantos dicen que no debemos exigir rigor ni preocuparnos por la objetividad ni la verdad —declaradas gratuitamente como inexistentes—, la hermenéutica analógica se nos presenta como un medio para continuar sosteniendo verdad y objetividad; claro que no de una manera ingenuamente absolutista, sino matizada, ponderada, con las distinciones y precisiones que se requieran. Pero no se caerá en ese relativismo tan extremo que vemos por todas partes en la filosofía reciente.

⁸ Esto es algo que notoriamente ha querido buscar Umberto Eco. Vid. U. Eco, *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen, 1990, pp. 29 y ss.

Asimismo, ya que la analogía de proporcionalidad propia es más lineal e igual entre los elementos que se ponen en juego, permite la conmensuración entre ellos, de manera que se acerquen proporcionalmente y puedan tenderse puentes de uno a otro; así, una hermenéutica analógica ayuda a conectar y completar las interpretaciones rivales y a buscar la manera de que se complementen y enriquezcan. Incluso, puede llegar a la interpretación metafórica, ya que la metáfora es una de las formas de la analogía, a saber, la analogía de proporcionalidad impropia. Como se ve, el acto analógico de interpretación es fino, delicado y complejo y permite una gran riqueza interpretativa dentro de ciertos límites.

Finalmente, una hermenéutica analógica en las ciencias humanas está muy conectada con la *phrónesis* o prudencia, que ha llegado a ocupar un lugar tan importante en la filosofía de la ciencia. Ya Popper, en sus últimos años, ponía la *phrónesis* como el medio para decidir entre una teoría científica y otra. Alessandro Ferrara la propone para las ciencias humanas y sociales con el propósito de evitar el universalismo idealista, pero utópico e inalcanzable, de algunos y para evitar el particularismo relativista y caótico de otros.⁹

Otra característica en la hermenéutica analógica que propongo es la necesidad de hacer distinciones o precisiones que ofrezcan a la interpretación la sutileza suficiente, pero también la estabilidad necesaria, para alcanzar objetividad. El genio de la lógica y de la semiótica, Charles Sanders Peirce, decía que la distinción tenía la estructura de un silogismo dilemático, esto es de un dilema, pero bien planteado, por lo que presentaba la posibilidad de obtener uno de los disyuntos sin las dificultades de la paradoja, en la cual no se puede inferir nada, porque las alternativas no están suficientemente ponderadas.¹⁰ Nos obliga, pues a buscar, sobre todo mediante el diálogo, las alternativas correctas y a encontrar una que sea intermedia entre las otras, que tal vez nadie había visto hasta el momento. Es decir, enseña y ayuda a clarificar y descubrir. Lo que se necesita en la interpretación es traspasar las interpretaciones trilladas, para encontrar con suficiente sagacidad interpretaciones nuevas, con la necesaria parsimonia o rigurosidad que le pueda ser aportada por la exigencia de proporción que encierra la analogía. La interpretación, por novedosa que sea, tiene que mostrar la adecuación proporcional que guarda con el texto al que se refiere.

⁹ Alessandro Ferrara, *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona, Gedisa, 2008, pp. 21 y ss.

¹⁰ Charles Peirce, "La crítica de los argumentos", *Escritos lógicos*, Madrid, Alianza, 1988, p. 202.

La iconicidad

Además, encontramos que en semiótica la analogía es la iconicidad. El signo icónico es el que participa de lo que representa alguna semejanza. No se reduce a la arbitrariedad, aunque tampoco se reduce a la naturalidad. Está entre lo natural y lo artificial, entre lo dado y lo arbitrario, entre la *natura* y la *cultura*. Puesto que en la analogía algo predomina, aquí habrá de predominar la cultura, lo artificial o arbitrario, pero sin perder su raigambre en lo natural, guardando lo suficiente de ese origen o fundación en la naturaleza que hace de este tipo de signo uno muy especial y muy rico, que conecta de inmediato con aquello a lo que representa. Por ello, el ícono, tal como lo manejamos aquí, corresponde con lo que en otra tradición se ha denominado *símbolo*. En la semiótica, especialmente en la escuela pragmática americana (Peirce, Morris, Sebeok), se llama *ícono* a lo que en la escuela europea (por ejemplo, Cassirer y Ricœur) llaman *símbolo*. El símbolo es lo más apropiado para plantear la hermenéutica de lo religioso, la hermenéutica teológica, por lo que hemos querido incorporar la iconicidad, pues significa incorporar el símbolo.

En efecto, el campeón de la iconicidad fue Charles Sanders Peirce, uno de los padres fundadores de la semiótica. Pero él llamaba *símbolo* al signo arbitrario, al más pobre, siguiendo la usanza de los griegos, señaladamente Aristóteles en el *Peri hermeneias*. Para él, el ícono era el signo más rico, más cargado de sentido, el más perfecto como signo, pues entregaba de la mejor manera su mensaje, su significación. El ícono es una especie de san Juan Bautista, que se disminuye a sí mismo para que crezca el significado, que se opaca a sí mismo para que resplandezca el mensaje. Así, Peirce dividía los signos en tres componentes: índice, ícono y símbolo.¹¹

El índice era el signo directo, unívoco, que lleva inmediatamente a su significado, lo que ahora llamamos el signo natural: una huella en el lodo indica el paso de un animal. El símbolo era, al revés, el signo artificial o arbitrario, de origen totalmente convencional, como lo es el lenguaje. En cambio, el ícono era un signo mixto, híbrido, mestizo, en parte natural y en parte arbitrario; podía ser, en algún aspecto, convenido, cultural, pero guardaba el aspecto natural en que debía poseer alguna semejanza con lo representado; por ello, era el signo análogo. No se trataba de reproducción significativa idéntica, igual, sólo de manera proporcional o analógica. En seguida, el ícono se dividía también en tres, con esa manía que tenía Peirce por las tríadas: imagen, diagrama y metáfora. La imagen no era nunca copia perfecta —eso sería univocidad—, pero tendía más que los otros a lo unívoco. La metáfora era la reproducción de lo representado de una mane-

¹¹ Ch. Peirce, "División de los signos", *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974, p. 22 y ss.

ra ya muy cercana a la equivocidad, pero se mantenía dentro de la analogía, ya que la sujetaba esa proporción que hacía que no se disparara a lo incomprensible; más aún, una buena metáfora nos da una comprensión muy rica, brinda conocimiento. Por último, el diagrama está entre la imagen y la metáfora; representa de manera bastante fiel y guarda perfectamente ese difícil equilibrio entre lo dado y lo adquirido, entre lo natural y lo artificial, arbitrario o cultural, y puede oscilar desde una fórmula hasta un esquema o grafo.

Esto se parece a lo que hacían los teólogos escolásticos, que ponían una analogía de atribución intrínseca y otra extrínseca o metafórica, una analogía de proporcionalidad propia y otra impropia o metafórica. Existe una oscilación en la analogía desde lo propio a lo metafórico, desde lo literal hasta lo alegórico, sin que se pierda el equilibrio y se caiga. Por eso creo que, más que una hermenéutica con modelo metafórico, como quería Ricœur, es necesario plantear una hermenéutica que tenga un modelo más amplio, el de la analogía, que permite oscilar entre lo propio y lo metafórico, sin caer ni en lo unívoco ni en lo equívoco. Así, la analogía mira hacia un lado, lo metafórico; pero también hacia su lado opuesto, que es lo metonímico. Por ello, Peirce decía que la iconicidad era sumamente metonímica y abductiva, a pesar de que contenía la metaforicidad como uno de sus aspectos.¹² La analogía es, como lo vio lúcidamente el poeta y crítico Octavio Paz, la que reúne y equilibra metáfora y metonimia. En un tiempo tan metaforizador como en el que nos encontramos, el de la posmodernidad, en el cual, según Rorty, ya no hay posibilidad de sentido literal, sino sólo alegórico, viene muy bien resguardar, al menos suficientemente, la metonimia, el carácter metonímico del pensamiento, para integrarlo a la hermenéutica y que no se convierta en una interpretación puramente alegórica sin posibilidad de sentido literal alguno.

De esta manera, una hermenéutica que usa la analogía no puede usar sólo la metáfora, sino que la equilibrará con lo literal; no se queda en la univocidad, pero tampoco se derrumba en la equivocidad; se abre a la metáfora, aunque también es apta para hacer metonimia; es más compleja que seguir un modelo metafórico de interpretación, pues si ya la metáfora vive la tensión entre el significado literal y el significado figurado, en la metáfora el significado literal ocupa poco espacio, tiene una función menos fuerte que en la analogía como tal. Un acto de habla analógico es más complejo

¹² M. Beuchot, "Abducción y analogía", en A. Gimete-Welsh (comp.), *Ensayos semióticos. Dominios, modelos y miradas desde el cruce de la naturaleza y la cultura*, México, Asociación Mexicana de Estudios Semióticos, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Porrúa, 2000, pp. 605-615.

que el metafórico, abarca mucho más, tiene que oscilar trabajosamente entre la metáfora y la metonimia.

Además, el signo icónico es aquel que, en un fragmento, nos hace ver el todo. Ahora que estamos en la etapa del fragmento, necesitamos ir al todo con esa iconicidad, lo cual nos ayudará a tener no sólo poética, sino también analítica o dialéctica, pues la metáfora es el principio de lo poético y la metonimia el de lo científico. La metonimia contiene dos procesos: pasar del efecto a la causa y pasar de la parte al todo.¹³ Como podemos ver, lo primero se llama *explicación*, lo segundo *universalización*. Ahora que ya nadie quiere explicar, y, sobre todo, que ya nadie quiere universalizar, es cuando más necesitamos una explicación que no sea reduccionista y una universalización que no sea violenta. Pues bien, una hermenéutica analógico-icónica nos dará explicaciones que no sean reductivas y universales que no sean simplificadores, que salvaguarden las diferencias¹⁴ y que nos permitirá conjuntar lo metonímico con lo metafórico, sin mezclarlo ni confundirlo.

Usos de esta hermenéutica en la teología

Es preciso buscar un punto medio analógico en la teología. Hemos padecido una teología univocista en ciertas degeneraciones de la neoescolástica; basta recordar algunos manuales de la primera mitad del siglo xx que estaban hechos de hileras de silogismos, como si demostraran todo apodícticamente y de cuando en cuando contenían alguna pequeña reflexión piadosa, casi como colocada fuera de contexto. O en tratados demasiado sistemáticos, de tono racionalista; tal es el caso de los que surgieron en la teología crítica y en algunos intentos de teología analítica. Como reacción a ello, se vieron proyectos teológicos que tocaron el otro extremo: un equivocismo muy grande, demasiado reino de la ambigüedad y del emotivismo, que se había reprimido y ahora volvía por sus fueros, pero que llegó a excesos irracionalistas. Lo que vemos en algunos intentos en la actualidad son teologías posmodernas demasiado inclinadas a romper con todo esquema y con toda sistematicidad. Por ello, una hermenéutica analógica ayudaría a equilibrar lo que se debe a cada uno de esos polos de oscilación: lo sistemático y lo afectivo.

¹³ Sigo aquí a Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 1997, entrada "Metonimia". La autora pide no confundir la metonimia con la sinécdoque, la cual es el paso del todo a la parte.

¹⁴ Ya el mismo cardenal Cayetano hablaba del universal analógico como universal imperfecto, porque no podía prescindir completamente de sus particulares. *Vid.* Tomás de Vio, *De nominum analogia*, cap. v, Roma, Angelicum, 1952, pp. 41-42.

En exégesis bíblica y en teología bíblica, la hermenéutica analógica permite recuperar la interpretación espiritual o simbólica que ha quedado sumamente relegada incluso de los trabajos de teología bíblica; no digamos en los de exégesis —en los que es más comprensible que se evite—, por la influencia de ciertos positivismos o científicismos, como la del estructuralismo, de la semiótica de Greimas e incluso de la filosofía analítica.

En eclesiología se da una situación muy semejante a la de la filosofía de la cultura y la antropología filosófica, a saber, la pugna entre universalismo y particularismo, que allí se refleja como la pugna entre catolicidad y particularidad de las Iglesias, o las Iglesias particulares frente a la Iglesia universal. Aquí, una hermenéutica analógica ayudaría a reunir dialécticamente los dos extremos, integrando las diferencias en una semejanza proporcional. Se podrían respetar las diferencias salvaguardando lo común que nos permite llegar a cierta universalidad matizada y no unívoca.

Algo parecido sucede en la teología moral. La polémica entre ley y situación sigue vigente. Corresponde a la moral de situación, que tanto se discutió, para frenar el solo imperio de la ley y dar cabida a la atención a la situación. Una hermenéutica analógica ayudaría a examinar la aplicación de la ley al caso concreto y a tratar de no traicionar la ley, pero también a atender con epiqueya al caso concreto al que se está aplicando.

Otro campo es el de la teología de la historia y, de hecho, donde más se aplica la iconicidad. A diferencia de la filosofía de la historia —en la que se rehúye hablar del sentido de la historia—, en la teología de la historia es imprescindible hablar de este sentido que se esconde en los acontecimientos. Así tenemos una lectura literal (al menos en parte) y una lectura simbólica o alegórica de los acontecimientos históricos y de los relatos historiográficos en los que se busca no sólo la referencia a los hechos lo más objetiva que se pueda, sino también su sentido, a la luz de claves de interpretación que nos da la revelación. Se sabe que nuestra historia es una historia salvífica, una historia de salvación; sin embargo, falta mucho por leer y por desentrañar en los acontecimientos concretos los signos de los tiempos. Una hermenéutica analógica permitiría profundizar en la lectura alegórica o simbólica o espiritual, buscando que el acontecimiento concreto nos permita entrever de manera icónica el sentido. Como lo hizo von Balthasar en su teología de la historia, a la que da el título precisamente de lo que nos permite hacer la iconicidad: ver en un acontecimiento la totalidad de la historia y su sentido; por eso la llama *Das Ganze im Fragment*, es decir, “el todo en el fragmento”.

Conclusión

Espero que con lo anterior se vea la relevancia de una hermenéutica analógico-icónica para la teología, con algunas pistas de su aplicabilidad en ella. Es una hermenéutica que podrá salvarnos de la tormenta equivocista en la que nos encontramos y de la que no acertamos a salir. Pero lo hará sin llevarnos a encallar en las arenas rígidas, opresoras e inmovilizantes de la univocidad, que, como proyecto y aspiración, ya se ha mostrado inalcanzable. Nos dará apertura sin permitir que caigamos en el vacío y que iniciemos un vuelo hacia el infinito, al cual nunca llegaremos.

Así podremos hacer una teología que equilibre su lado semiológico y el ontológico. Me parece suficiente que nos ayude a sortear el Scilla del universalismo pretencioso e inalcanzable y el Caribdis del relativismo sin freno y sin destino. Es decir, que supere la situación de la posmodernidad y salga del escepticismo y del nihilismo que la caracterizan, para rescatar la objetividad, alguna universalidad, por moderada que tenga que ser, y algún sentido, por débil y pobre que se quiera, pero que es lo que necesitamos y nos basta para seguir adelante.

Referencias

- Arriarán, Samuel y Beuchot, Mauricio, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Itaca, 1999.
- Beristáin, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 1997.
- Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.
- , “Abducción y analogía”, en A. Gimete-Welsh (comp.), *Ensayos semióticos. Dominios, modelos y miradas desde el cruce de la naturaleza y la cultura*, México, Asociación Mexicana de Estudios Semióticos, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Porrúa, 2000.
- Bouillard, Henri, “Le concept de révélation de Vatican I à Vatican II”, en Claude Geffré, *Révélation de Dieu et langage des hommes*, París, Cerf, 1972.
- Chenu, Marie-Dominique, “Théologie et recherche interdisciplinaire”, en F. Houtart, *Recherche Interdisciplinaire et Théologie*, París, Cerf, 1970.
- De Vio, Tomás, *De nominum analogia*, cap. v, Roma, Angelicum, 1952.
- Eco, Umberto, *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen, 1990.
- Ferrara, Alessandro, *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona, Gedisa, 2008.
- Ferraris, Maurizio, *La hermenéutica*, México, Taurus, 2000.
- Gianni, Vattimo, “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en G. Vattimo y P. A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988.
- Periódico Reforma*, México, 25 de septiembre de 2001, sección cultural, p. 3c.
- Peirce, Charles, “La crítica de los argumentos”, *Escritos lógicos*, Madrid, Alianza, 1988.

———, “División de los signos”, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974.

Schillebeeckx, Edward, “L’exégèse, la dogmatique et le développement du dogme”, en Hermann Schelkle, Karl *et al.*, *Exégèse et Dogmatique*, París, Desclée de Brouwer, 1966.



Símbolos de la naturaleza medieval: san Buenaventura

Diana Alcalá Mendizábal*

Resumen

Los teólogos medievales interpretaron a la naturaleza concibiéndola a través de los símbolos sagrados, ya que el cosmos en su totalidad es precisamente la creación divina. Por esa razón, la interpretaron y concibieron de una manera muy respetuosa al percatarse de la presencia de vida que hay en ella. Tal concepción es totalmente diferente de la de la actualidad, pues ahora la naturaleza es un objeto que se puede manipular y explotar sin ninguna consideración. Por ejemplo, en su *Itinerario de la mente a Dios*, san Buenaventura especificó los grados de ascenso para llegar a la unión mística con Dios por medio de la contemplación. Y es desde el primer grado de ascenso que el ser humano percibe a Dios mediante sus sentidos en la naturaleza, pues en la creación ha dejado sus vestigios, y por eso, ella misma es sagrada.

Palabras clave

Naturaleza, interpretación, hermenéutica, vestigio, Buenaventura, símbolos medievales

* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Algunos teólogos medievales, como san Buenaventura, interpretaron el cosmos intentando comprender la creación y los símbolos sagrados insertos en el universo. En este sentido, la naturaleza era concebida de manera sagrada porque fue hecha por Dios. Ésta era un libro abierto que podía ser leído, experimentado, vivenciado e interpretado para llegar a ser comprendido. Los que llevaban a cabo esta tarea interpretativa eran los teólogos-filósofos que postulaban teorías y elucubraban para, finalmente, conocer el mundo, al ser humano y a Dios. De alguna manera, también pretendían vivir en armonía con la creación y, por supuesto, encontrar la sabiduría, esto es, hallar y comprender los sustentos ontológicos que son la base de todo conocimiento de la realidad entera.

Este trabajo pretende, entonces, asomarse a la concepción de naturaleza de san Buenaventura, para llegar a la elucidación de sus propuestas y de su filosofía. Si leemos su *Itinerario de la mente a Dios*, desde el primer grado de ascenso del entendimiento para llegar a la contemplación, afirma que, al entrar en contacto con la creación y la naturaleza, el hombre puede ver, oler, escuchar y sentir a Dios, puesto que es el creador de todo y en el mundo ha dejado su huella; él utiliza la palabra *vestigio*.

La vida en las comunidades medievales tenía total y completo contacto con la naturaleza; los monjes podían contemplarla, ver su belleza, oler la tierra mojada, sentir el viento, escuchar a los animales, mirar y admirar las puestas de sol y la luz de la luna. Este modo de vida campirano les permitía la experiencia de vivir entre la naturaleza y sentirse parte de ella. San Francisco de Asís y Buenaventura van a vivenciar a Dios a través de la percepción de los sentidos y esto les permitirá experimentar los vestigios de Dios en todas las cosas que existen en la naturaleza.

Hermenéutica simbólica

Buenaventura enfatizará el grado de perfección que tienen todos los seres vivos, puesto que están hechos a imagen y semejanza divina; en ellos hay una huella sagrada, de esta manera, la belleza y perfección manifestada en todos los elementos que integran la creación son una muestra del poderío y amor divino al crear el mundo y la realidad y, además, estar presente en todas las cosas, lo cual es la omnipresencia. Por ello, es fundamental poner la mirada en las cosas del mundo, en la naturaleza, en el otro, para penetrar en la percepción del fundamento de la realidad; en otras palabras, para sentir la belleza y la presencia de Dios o, desde un punto de vista filosófico, conocer y comprender al Ser. En palabras de Buenaventura, para percibir a Dios por medio de sus vestigios en el mundo.

Desafortunadamente, pocos son los que tratan de percibir los fundamentos de la existencia en el mundo, no sólo en nuestra época, sino también, en la medieval. Las personas se encuentran tan absortas en su mundo

material que son muy pocos los que profundizan, los que van más allá, los que perciben los vestigios del creador en la creación. Buenaventura considerará que éste es el primer grado de ascenso, de seis que se tienen que escalar, para llegar a la contemplación. Pero no por ser el primer grado está alejado de la unión con Dios; en ese primer grado se puede alcanzar el objetivo, que es la unión mística. Falta tener el intento de interpretar a la naturaleza de una manera más profunda, de fijar y penetrar la mirada y no distraerse en lo mundano y material y quedarse sólo ahí en la superficie.

Este acto de mirar a la naturaleza y escarbar en lo profundo, en términos filosóficos, es un acto interpretativo o hermenéutico. Los medievales como Buenaventura lo sabían muy bien y trataban de penetrar en el sentido y significado del libro de la naturaleza para elucidar la verdad divina oculta en el cosmos; de esta manera, veían la unión micro-macro-cósmica en el entendimiento humano con la posibilidad de comprensión hermenéutica.

Al ver al cosmos y a la naturaleza como un texto que puede ser interpretado, veían los símbolos que están presentes en las culturas religiosas de la humanidad, símbolos que develan algunas cosas, pero también ocultan ciertas verdades. Al conocer la naturaleza ambigua de lo simbólico, necesitan de niveles de interpretación más profundos, evitan la literalidad y penetran en un nivel más complejo, como es el alegórico, y después en el simbólico y anagógico. Justo como lo hacían con la exégesis bíblica, que debe interpretarse a profundidad.

Los medievales se enfrentaron al problema de los límites de la interpretación, aunque ya Filón de Alejandría, en el siglo I d. C., intervino en la pugna entre alegoristas y literalistas para delimitar el problema de los límites de la interpretación y proponer un camino adecuado.

En nuestro siglo, en México, Mauricio Beuchot propone la solución a este problema hermenéutico por medio de una interpretación mediadora, la analogía. Es posible llegar a un equilibrio interpretativo y no caer en los extremos: el univocismo, es decir, que sólo una interpretación sea válida. Y el equivocismo, que todas las interpretaciones sean posibles y verdaderas. Si hablamos de la simbólica medieval, es indispensable evitar caer en los extremos interpretativos, por lo que es necesario retomar la hermenéutica analógica para tener una interpretación adecuada de los símbolos de la naturaleza.

A lo largo de la historia del pensamiento, se ha despreciado al ámbito de lo simbólico, pues se ha catalogado como falso, lleno de imaginación y totalmente subjetivo; sin embargo, ciertos autores han rescatado el valor de lo simbólico, porque han visto la riqueza de sentido existente en los símbolos. Los teólogos medievales valoraban este terreno, que finalmente los conducía a la verdad, es decir, a Dios.

Desafortunadamente, el ámbito simbólico fue criticado por la racionalidad obtusa y cerrada del positivismo lógico, la ciencia dura y la modernidad. René Descartes llevó a cabo una interpretación de la naturaleza bastante cerrada, ya que para él lo único válido y verdadero era lo demostrable bajo el cálculo matemático, que sirvió para el surgimiento de las ciencias, pero hizo a un lado la verdad ontológica oculta en los símbolos.

Nuevamente, los románticos fueron quienes empezaron a interpretar la naturaleza de una manera más profunda. Pudieron percibir que el ser humano no sólo es una máquina de movimientos físicos y mecánicos regida por leyes, también pudieron sentir, experimentar y vivenciarlo como un ser lleno de imaginación, sentimientos, pasiones, amor, curiosidad, lleno de sentido y significación profunda. Imaginación y entendimiento que le permiten interpretar y comprender la realidad; emoción y sentimiento que le permiten sentirse vivo, que le permiten experimentarse como un ente que es parte del cosmos; como un sujeto que puede ver a la naturaleza de manera sagrada y no sólo como una cosa o un objeto que puede ser explotado.

Al respecto, “hubo una muerte del símbolo relegándolo a los rincones de la historia y del recuerdo como algo sin sentido y hasta enajenante, como lo religioso se convirtió en algo obsoleto”.¹ Algunos pensadores de este siglo han intentado recuperar el estudio de lo simbólico, como Carl Gustav Jung, Mircea Eliade y Mauricio Beuchot, que con sus escritos, otra vez han dado vida al símbolo que necesita ser interpretado para continuar latiendo en su significación, pues si no se intenta comprenderlo, se muere, se cosifica. Beuchot comenta que se convierte en ídolo, y al respecto dice: “es el tiempo en que han caído los símbolos, y están rotos, ya no iluminan, ya no guían. El símbolo ha muerto, nosotros lo hemos matado. Lo hemos hecho con esta cultura que acaba con nuestra capacidad del símbolo, que destruye nuestra competencia simbólica, que corroe a nuestro *a priori* de simbolización”.²

Hemos matado al símbolo en varios niveles, en cuanto se concibe como algo irreal, como una cosa u objeto; también en cuanto se interpreta de una sola manera, cayendo en la interpretación univocista o interpretándolo de muchas maneras, concibiendo todas las interpretaciones como válidas y verdaderas, cayendo en el equivocismo. Al interpretarlo de esta manera errada, se cierra el significado oculto del símbolo, se convierte en ídolo. Esto provoca múltiples problemas religiosos y sociales.

¹ Diana Alcalá y Daniela Cruz, *Naturaleza y símbolo religioso medieval*, Chisináu, Generis Publishing, 2022, p. 143.

² Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, p. 13.

El ídolo [de *eidolon*, en el sentido griego y platónico de “sombra de la idea”, “copia de copias” o, también, fantasma, “imagen ilusoria”, imprecisa e incluso falsa mimesis del *archetypos*] se genera en un circuito significativo, es decir, interpretativo, en el que la imagen o representación parece absorber la sustancia del modelo que representa. No sólo *parece*, sino que efectivamente los creyentes se comportan como si tal imagen —pintura, estatua, templo, nombre, persona y/o actitud— contuviese una energía divina por sí misma, a tal punto que el “objeto” deviene un “fin en sí mismo”, revistiéndose de una fuerza mágica o “teúrgica” [del latín *theurgia*; griego: *theourgos*, de *theos*, Dios: *ergon*, obra; especie de magia o hechicería depositada y generada en la cosa, en la obra, según los griegos y los romanos] cuya posesión garantizaría el poder y la protección directa de la divinidad. “El ídolo [escribe Beuchot] es la imagen mala, nacida de la *hybris*, soberbia o narcisismo del hombre.”³

Lavaniegos caracteriza al ídolo como una “desmesura fetichista”,⁴ donde el sentido y significación profunda se entierra y se cierra para dar paso a la sombra de lo que realmente es el símbolo, es el fantasma del mismo, una imagen ilusoria, una mala imagen nacida de algo falso, erróneo, equivocado, que finalmente desvirtúa el verdadero significado de lo simbólico. Beuchot lo explica muy bien en su obra *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, donde afirma:

No hay cosa que necesite más la interpretación que el símbolo ni que, a la vez, la dificulte tanto, por su tesoro escondido de significación. De hecho, el símbolo es un decir sin decir, porque promete hablar a su intérprete; pero no siempre habla, o no siempre lo hace completamente, sino al iniciado [...] El símbolo, aunque está exhibido al público, ama el esconderse. Y es que encierra varias intencionalidades, puesto que encierra varias significaciones.⁵

El símbolo comunica algo, está completamente abierto; en ese sentido, como Jean Chevalier afirma en la introducción del *Diccionario de los símbolos*, el símbolo está vivo. Esto significa que cobra sentido en el instante mismo en que el intérprete trata de comprenderlo; entonces, se abre la posibilidad de unión entre las dos partes separadas: el símbolo y el intérprete. “Un símbolo está vivo, es la mejor expresión posible de un hecho; está vivo en tanto que está preñado de significación.”⁶ A pesar del racional

³ Manuel Lavaniegos, *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016, p. 34.

⁴ *Idem*.

⁵ M. Beuchot, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Madrid, Caparrós, 1999, p. 29.

⁶ Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1986, p. 23.

lismo, el positivismo y el cientificismo extremo, el ámbito de lo simbólico no se pudo extinguir; Jung considera que sigue latente en la inconsciencia, en espera de ser develado, para continuar vivo significando.

Es urgente explorar los senderos de lo simbólico para llegar a la comprensión tanto del ser humano, como del Ser; penetrar desde un punto de vista ontológico para ofrecer una respuesta adecuada sobre el origen del cosmos y el lugar de este ser humano. “Los símbolos son, entonces, expresiones que tienen contenido ontológico, que se enraízan en lo recóndito del hombre y que orientan la vida humana, la dotan de dirección y sentido.”⁷

Símbolo era en su origen una contraseña: una moneda o medalla partida que se entregaba como prenda de amistad o de alianza. El donante quedaba en posesión de una de las partes. El receptor disponía sólo de una mitad, que en el futuro podía aducir como prueba de alianza con sólo hacer encajar su parte con la que poseía el donante. En ese caso, se arrojaban las dos partes a la vez, con el fin de ver si encajaban. De ahí la expresión *symbolon*, que significa “aquello que sea lanzado conjuntamente”.⁸

La etimología del símbolo nos remite al carácter de unión, a lanzar conjuntamente ambos elementos separados para que se integren en una unidad. En ese sentido, desde el punto de vista hermenéutico, ambos elementos que integran el acto interpretativo comulgan uniéndose. El intérprete comprende, de alguna manera, al símbolo. Y decimos “de alguna manera” porque no llega a la comprensión total, única y definitiva; si sucediera, el símbolo muere, se cierra su significación, como ya habíamos mencionado. Por otro lado, el símbolo devela algo que es captado por el intérprete. Si el nivel de interpretación del hermeneuta es profundo y alto, penetrará en verdades más elevadas del Ser.

La experiencia del símbolo puede ser honda y unificadora, todo depende del nivel de interpretación en que el hermeneuta descifre el símbolo: debe tener entonces mucho cuidado, es decir, prudencia para no perder en un instante la adecuada lectura y compenetración con el símbolo, para lograr la unión y no cerrar el sentido simbólico. Por cierto, la prudencia, virtud moral e intelectual aristotélica, es la que se lleva a cabo cuando el individuo antes de actuar, prevé las consecuencias de sus actos, usa su razonamiento para percatarse de qué cosas pasarían si lleva a cabo tal o cual acción. Así que el hermeneuta que quiere comprender al símbolo, especialmente el religioso, camina

⁷ D. Alcalá y M. Beuchot, *Hermenéutica y símbolo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, 2017, p. 57.

⁸ Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, Barcelona, Destino, 2000, p. 23.

por un terreno muy complejo, si no es prudente, cauteloso, sutil, entonces no logra penetrar en el significado simbólico correcto.⁹

En la hermenéutica analógica, Beuchot plantea la virtud de la prudencia como la virtud fundamental, la cual permite la mediación y el equilibrio interpretativo. Posibilita la interpretación adecuada, ya que evita caer en los extremos interpretativos. Evita emitir juicios de valor que tiendan al univocismo y al equivocismo.

La característica común de los diversos símbolos religiosos es que “revelan una unidad sagrada o cosmológica que ninguna otra manifestación es capaz de revelar”.¹⁰ El símbolo religioso es aquel ícono que muestra una realidad distinta de la vivencia común y ordinaria, es mucho más profunda, verdadera y sagrada y está llena de significación y sabiduría. El símbolo, al tener un carácter de unión, posee una función mediadora, “tiende puentes, reúne elementos separados, enlaza el cielo y la tierra, la materia y el espíritu, la naturaleza y la cultura, lo real y el sueño, lo consciente y lo inconsciente.”¹¹

El símbolo es misterioso porque muestra algo, pero al mismo tiempo oculta; es el puente de comunicación entre lo divino y lo humano. Al símbolo hay que vivirlo en el acto interpretativo y la comprensión que se logra de él es, de alguna manera, inenarrable, ya que es una experiencia personal.

El símbolo anuncia otro plano de consciencia diferente de la evidencia racional; él es la cifra de un misterio, el único medio de decir aquello que no puede ser aprehendido de otra manera, no está jamás explicado de una vez por todas; siempre ha de ser de nuevo descifrado, lo mismo que una partitura musical no está jamás descifrada de una vez por todas, reclama una ejecución.¹² El símbolo en sí es *coincidentia oppositorum*, conjunta dimensiones enfrentadas, opuestos, conciliando e integrando; une lo sensorial con lo teórico-conceptual, lo material con lo inmaterial, lo racional con lo afectivo, lo inmanente con lo trascendente. La naturaleza del símbolo es ambivalente, llena de contradicciones y multívoca. El símbolo concilia en su interior las oposiciones y se teje hacia ambos rumbos y significaciones. Hay que reconocer, aceptar y comprender este doble filo o doble estructura del símbolo: ésta es la tarea interpretativa.¹³

⁹ D. Alcalá y Daniela Cruz, *op. cit.*, p. 127.

¹⁰ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones, Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, Cristiandad, 2000, p. 621.

¹¹ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, p. 23.

¹² *Ibidem*, p. 18.

¹³ D. Alcalá y M. Beuchot, *op. cit.* p. 66.

Interpretación del símbolo de naturaleza en san Buenaventura

Recuperando el estudio de lo simbólico para profundizar en la comprensión del Ser, analizaremos en esta parte la noción que Buenaventura tenía de la naturaleza. No podremos decir qué es el símbolo de la naturaleza en la concepción medieval y de san Buenaventura, debido a que, como ya se explicó, si se intenta decir qué es el símbolo, éste se cierra en su significación y puede morir. Por ello, nuestro análisis será sólo una aproximación que pretende develar cierto sentido de forma adecuada, mas no definitiva. Trataremos, entonces, de interpretar de manera prudente y de utilizar la hermenéutica analógica propuesta por Beuchot a fin de lograr un equilibrio interpretativo. Por supuesto, ésta no es una tarea fácil, ya que implica un adecuado nivel de interpretación, conocimiento del contexto y una sutileza mayor al momento de observar e intentar escudriñar el sentido oculto del símbolo de la naturaleza; además, se requiere una habilidad interpretativa para sostenerse en un terreno resbaladizo y en movimiento.

Como si uno se subiera a una montaña rusa, en el momento en que se piensa que uno tiene el control del trayecto acelerado, lo pierde. Interpretar un símbolo es intentar penetrar en el sentido oculto de un prisma cristalino que refleja incesantemente destellos de luz que no permanecen. De igual manera, hacer una hermenéutica simbólica es vislumbrar, por un momento, un conocimiento o una verdad que se esfuma al siguiente instante. Por ello, nos aproximaremos al símbolo de la naturaleza que estuvo presente en la época medieval en la figura de san Buenaventura.

Se le concebía como una figura sagrada por ser la gran creación de Dios y por ser Él parte del todo; en otras palabras, por estar en la esencia de todas las cosas. La naturaleza se entendía como un libro abierto que se podía interpretar, pues se concebía como un símbolo sagrado. En ella se esconden muchas significaciones y verdades, ya que Dios la hizo, así como al ser humano, a su imagen y semejanza. Esto se puede interpretar diciendo que es posible conocer a Dios si se comprende su creación.

En su *Itinerario de la mente a Dios*, Buenaventura declara en el primer grado de ascenso a la contemplación que, por medio de los sentidos, el ser humano puede percibir a Dios, pues en la creación ha dejado su huella, sus vestigios. Para demostrar su existencia, sólo bastaría contemplar a la naturaleza, ver y sentir su perfección y belleza. Por ejemplo, los árboles son entidades que existen en la naturaleza, en ellos se halla esa magnificencia y preciosidad característica de la esencia divina. Las culturas de la antigüedad los han admirado y reconocido como un símbolo fundamental de la comunidad; incluso, algunas comunidades han crecido y se han desarrollado a los pies de árboles longevos y prósperos. Por ello:

Un símbolo medieval abordado y explorado con gran *sapientia* y prudencia es el símbolo del árbol, Raimundo Lulio en español, Ramon Llull en catalán, fue el místico medieval que propuso la lectura del libro de la naturaleza basándose en el símbolo del árbol. En su obra *Libro del gentil y los Tres sabios*, Lulio muestra la sabiduría de las tres principales religiones: judía, cristiana y árabe, pone a cada uno de los tres sabios quienes son los personajes de su obra representando a cada una de las religiones. Justamente para mostrar la supremacía del cristianismo como verdadero camino espiritual. En este diálogo entre los tres sabios se da una fuerte discusión teológica y se argumenta a favor de las verdades ontológicas cristianas.¹⁴

El árbol es un símbolo muy especial; la mayoría de las culturas de la antigüedad aluden a él. Raimundo Lulio se refiere al árbol para dar sentido a su filosofía, su ciencia y su gramática combinatoria. Es un símbolo extraído de la naturaleza, un puente de unión, conecta el cielo y la tierra, une lo divino con lo humano, representa el cosmos en su constante regeneración y también simboliza la vida, el sustento y el alimento. “[El] símbolo de la vida en perpetua evolución, en ascensión hacia el cielo, sirve para simbolizar el carácter cíclico de la evolución cósmica, muerte y regeneración.”¹⁵

Leyendo al símbolo como un elemento de la naturaleza, éste reúne los cuatros elementos, dando, literal y simbólicamente “vida”. “El agua circula con su savia, la tierra se integra a su cuerpo por sus raíces, el aire alimenta sus hojas, el fuego surge de su frotamiento”.¹⁶

El símbolo del árbol, en todas las antiguas culturas, representa la unificación de lo terrenal con lo trascendente, con lo divino; sus raíces tocan y se alimentan de lo más mundano y sus ramas acarician con sutileza el cielo; todas las entidades celestes pueden regocijarse ante su belleza. Asimismo, se considera al árbol un eje, el centro del mundo; su presencia denota una existencia tan duradera, que casi toca la eternidad; he ahí su carácter sagrado. Eliade alude al hecho de que el símbolo del árbol ha sido adorado; por medio de él se “revelaba”, por lo que implicaba y significaba que “si el árbol está cargado de fuerzas sagradas, es que es vertical, que crece, que pierde sus hojas y las recupera, [y] por consiguiente, se regenera (‘muere’ y ‘resucita’) innumerables veces”.¹⁷

Esa relación micro-macrocósmica de la época medieval se expresa en el símbolo del árbol: así como éste representa a la naturaleza y a la creación, también al propio ser humano, donde, en esta postura vertical, nue-

¹⁴ *Ibidem*, p. 145.

¹⁵ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, p. 117.

¹⁶ *Ibidem*, p. 118.

¹⁷ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 462.

vamente se va a notar la ascensión y unión que puede alcanzar el entendimiento humano, físicamente localizado en la parte superior del cuerpo, con la gracia divina cuando alcanza el entendimiento, la contemplación o unión mística; mientras que los pies representan lo más terrenal y lo menos conectado con lo divino.

Para Raimundo Lulio, el concepto *verticalidad* que posee el símbolo del árbol está muy claro y lo expresa con su idea de ascenso y descenso del entendimiento, cuya obra lleva el mismo nombre y donde plasma el logro final de todo individuo que se compromete en el conocimiento de sí mismo: purificar el alma, logrando el ascenso del entendimiento y la unión con Dios mediante la contemplación mística. El ser humano, entonces, puede ascender en esta línea vertical para lograr su cometido y realizarse en el amor.

En el ser humano hay una mezcla de lo divino y lo mundano, del bien y del mal, de luz y oscuridad, de virtudes y vicios, por lo que Lulio, al percibir esta dualidad, ve en el símbolo del árbol la profunda significación de la unión. Hay que hacer florecer las virtudes en el alma humana para borrar la diferencia y llegar a la mística, así como cuando un árbol está sano, florecerá y despedirá un aroma maravilloso que, con sólo vivenciarlo, puede alcanzarse un éxtasis divino.

En la interpretación de la naturaleza, es la prudencia analógica la que lleva al ser humano a medir su actuar y no dejarse llevar por los extremos: por la vida llena de vicios, por un lado, y por la imposibilidad de la vida humana perfecta, por otro. En realidad, en la interioridad humana está sembrada la semilla de amor y verdad que Dios puso en toda la creación, incluida a la naturaleza; es la *sindéresis* de la que hablaba san Agustín o la chispa o centella divina de la que hablaba el maestro Eckhart. Basta cultivarla para que florezca la virtud, se purifique el alma y nazcan las flores que adornarán con su néctar la creación.

De esta manera, al comprender su esencia, el intérprete de sí mismo puede deleitarse con el aroma de las flores cuando realiza su esencia virtuosa, cuando se hace prudente y ama la naturaleza, cuando el hermeneuta analógico logra el equilibrio interpretativo o cuando el místico logra la contemplación; justo ahí se derrama el néctar divino de la experiencia autoconsciente y se logra la comprensión de sí.

Las virtudes que enumera Lulio en sus árboles son fe, esperanza, caridad, justicia, prudencia, fortaleza y templanza. A las primeras tres llama *teologales*, propias del cristianismo medieval; las demás virtudes son parte de las virtudes aristotélicas. Respecto de la prudencia, la denomina de la siguiente manera en la Flor 5:

Es cierta bondad del corazón que sabe y desea elegir el bien y rechazar el mal, o elegir el mayor bien y evitar o rechazar el mayor mal. Como la prudencia,

por medio de dicha propiedad, concuerda con el ser virtuoso, cuánto más conviene que exista concordancia entre la sabiduría y ser virtuoso, sin que la sabiduría sea ocasionalmente sabiduría para saber elegir el bien y rechazar el mal, o elegir el mayor bien y rechazar el mayor mal, puesto que la elección de estos contrarios concuerda con el no ser y la privación de eternidad concuerda con la prudencia. Sin embargo, dado que la imprudencia concuerda con el no ser y la imperfección, la prudencia de igual forma existe en el ser.¹⁸

Por otro lado, Buenaventura¹⁹ incorporó los símbolos de la naturaleza en su interpretación del mundo, dándole suma importancia en la construcción de su ontoteología, basada en una hermenéutica simbólica. El autor profundizará en el nivel anagógico de interpretación para revelar los elementos ontológicos que se encuentran en la base de la comprensión del Ser y de Dios. El símbolo es el lenguaje que él utiliza para cobijar el misterio, para salvarlo de la cosificación, para mostrar algo y preservar lo sagrado, que sólo pueden entender unos cuantos: quienes han penetrado en los símbolos, purificado su alma por medio de las virtudes y han llegado a lo inefable, enigmático y secreto.

Buenaventura, que admira a san Francisco de Asís, hereda el amor y respeto por todos los seres de la naturaleza, ya que son hijos de Dios y están hechos a su imagen y semejanza. En la naturaleza hay armonía, pues está hecha con la perfección del creador, hay una gracia y una belleza sublime presentes en la naturaleza y en todos los seres. Por ello, san Francisco canta a los animales y de alguna manera está alabando a Dios, pues también son sus hijos.

Asimismo, reconoce la existencia de dos naturalezas que están presentes en la creación; por un lado, la naturaleza divina, de la cual parte todo y está en todo, y la naturaleza humana, por otro, que es, de alguna manera, imperfecta porque no es totalmente sabia; sin embargo, en sí misma es perfecta, ya que comparte la esencia de Dios. En Cristo se unen las dos naturalezas, por eso Él es el medio y la puerta.

Buenaventura rescata el amor a la naturaleza, que es la creación de Dios; así resalta los valores del respeto y la admiración. En el *Breviloquio*, enfatiza el símbolo de la luz como la esencia con la que Dios hizo la crea-

¹⁸ Raimundo Lulio, *Libro del gentil y los tres sabios*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 69.

¹⁹ Juan de Fianza nació en 1221 en Bagnorea, lo que es ahora Italia. De niño, tuvo un incidente en el cual san Francisco de Asís lo salvó. Este hecho marcó su vida, por lo que se dedicó a estudiar y honrar al santo. Ingresó a la Orden Franciscana después de estudiar filosofía en París. Tuvo una gran obra filosófica y fue el encargado de escribir la biografía de san Francisco de Asís llamada *Legenda mayor*.

ción, como manifestación de su eterna sabiduría. Al ser copartícipes de la creación, los seres humanos participamos de su esencia, y todos los atributos divinos se hallan en el ser humano, así como en todas las criaturas. La creación completa es el vestigio de Dios.

Dios también dotó al ser humano de voluntad y libre albedrío, lo que lo lleva a tener el poder de tomar decisiones, encaminarse al bien o al mal. De manera general, para Buenaventura, se llega al bien por las virtudes y al mal siendo vicioso. Él decide hacia qué rumbo encaminará su alma y hacia dónde se dirigirá. El ser humano es el propio arquitecto de su destino. Él, con su propio entendimiento y sabiduría interna, puede reconocer su naturaleza divina como vestigio del ser y dirigirse a la luz. Esta iluminación le permitirá conocer las verdades ontológicas que están en su alma y en su interioridad.

Así, cuando el ser humano ama a Dios y al prójimo, está ejerciendo su naturaleza divina, uniendo ambas naturalezas y penetrando en el símbolo de Cristo. Ambas naturalezas se unen en el amor y en el conocimiento, a pesar de que se encuentran separadas.

Lo único que tiene que hacer el individuo para lograr esa unión es encaminar el alma y sus acciones hacia el bien, evitar los vicios, crecer las virtudes y fundir el amor y el conocimiento que yacen en el corazón y en el entendimiento en la propia esencia divina. Esta tarea es muy fácil y a la vez sumamente difícil. Fácil, porque el Bien y el amor no son algo lejano o desconocido de uno mismo; yace en nuestra esencia y en nuestra interioridad. Difícil, porque dominar las pasiones, dejar de pensar de manera egoísta y dejar los vicios es lo más complicado. El mundo exterior está lleno de distracciones y tentaciones, lo que lleva al individuo a caer con mucha facilidad.

De todo lo que queda dicho, se puede colegir que la creación es como un libro en el que resplandece, se representa y se lee la Trinidad creadora en tres grados de expresión, a saber: a modo de vestigio, de imagen y de semejanza; de manera que la razón de vestigio se halla en todas las criaturas, la razón de imagen sólo en las intelectuales o espíritus racionales y la razón de semejanza sólo en las deiformes; por las cuales el entendimiento humano está destinado a subir poco a poco, como por las gradas de una escala, hasta el sumo Principio, que es Dios.²⁰

La esencia divina se manifiesta como vestigio en el mundo sensible, todas las criaturas comparten el amor y el bien en su corazón, y el entendimiento que le otorga el logos divino, la inteligencia que lleva a la criatura a

²⁰ San Buenaventura, *Breviloquio, Obras completas de san Buenaventura*, tomo I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1945, p. 285.

ser semejante a Dios. En la interioridad de todas las criaturas, yace una naturaleza divina y sabia, que lo guía en este mar tan complejo de significaciones y lo encamina a encontrar el verdadero sentido y la comprensión última.

San Francisco de Asís y Buenaventura van a contemplar a la naturaleza como una manifestación divina que está tejida de amor, belleza y bondad. De esta manera, en el texto *Floreccillas*,²¹ se da una alabanza a los seres que integran la creación porque se está exaltando la naturaleza divina que reside en cada uno de ellos; se admira y contempla a la esencia manifestada por medio del amor a todos los seres sintientes.

El texto se titula así porque se toma a las flores como una bella y atinada analogía de las hermosas virtudes que yacen en la interioridad de cada ser por ser semejantes a Dios. En el corazón de cada ser, hay amor, bien y bondad; basta encaminar el alma y desarrollar las virtudes, que son como una flor: cerradas como botones, que se abren con las buenas acciones y sueltan un maravilloso aroma de perfección; de esta manera, manifiestan su hermosura y esencia perfecta. Así, las virtudes se van desarrollando, expresan su ser y permiten que el alma brille con la luz divina llena de amor. Las virtudes, en este sentido, representan la perfección de la naturaleza divina, así como lo son las flores en la naturaleza. De esta manera, la naturaleza divina está presente en toda la creación.

La humildad, la caridad, la compasión y la pobreza son las virtudes franciscanas que florecerán en el interior del ser humano, las cuales tienen como fundamento el Bien común y el amor al prójimo, elementos esenciales del cristianismo y de la posibilidad de la convivencia sana entre los individuos de una comunidad. Por consiguiente, estas virtudes conducirán al sujeto a la alegría perfecta. En ese sentido, lo natural es encaminar el alma hacia la realización de las virtudes, camino del Bien; lo no natural o contranatura sería estar en el vicio, totalmente alejado de las virtudes y del Bien; sería un estado de alejamiento de la esencia divina, pues no proporciona alegría ni gozo, muy por el contrario, atormenta las almas y las lleva al sufrimiento.

En el texto franciscano de las *Floreccillas* hay una exaltación y alabanza a todos los seres de la naturaleza por ser seres vivos, estar hechos a imagen y semejanza de Dios y tener bien y belleza. En todos los árboles, las plantas, los ríos, los pájaros, los caballos, entre otros, se encuentra Dios; por ello,

²¹ “Testamento espiritual del primer siglo franciscano, las *Floreccillas*, de sí, no tienen una firma. Fueron escritas por todos aquellos caballeros de dama Pobreza: el hermano Bernardo, el hermano Gil, el hermano Maseo, el hermano Rufino [...] y por el maestro de todos: san Francisco. Los relatos, ya poéticos y bellos en su origen por el espíritu que les dio vida, se fueron transmitiendo de una generación a otra.” *Floreccillas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010, p. 326.

hay que tratarlo con amor y respeto. La humildad también es una virtud fundamental en el pensamiento franciscano, por lo que en este texto se insiste en ser humilde:

Si quieres ser perfecto, anda, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres, y luego ven y sígueme [Mt 18, 22; 19, 21]. La segunda vez salió lo que Cristo dijo a los apóstoles cuando los mandó a predicar: No llevéis nada para el camino, ni bastón, ni alforja, ni calzado, ni dinero [Mt 10, 9s], queriendo con esto hacerles comprender que debían poner y abandonar en Dios todo cuidado de la vida y no tener otra mira que predicar el Santo Evangelio. Al abrir por tercera vez el misal dieron con estas palabras de Cristo: El que quiera venir en pos de mí, renuncie a sí mismo, tome su cruz y sígame [Mt 16, 24].²²

La realización de la virtud de la humildad como la flor más preciada espiritualmente es el vaciamiento del ego, el abandono de los vicios y de todas aquellas cosas banales y superficiales que estorban al ser humano para lograr acercarse a la esencia natural divina que yace en la interioridad. Desarrollar las virtudes de la humildad y la caridad es lo único que consuela el alma y lleva a la alegría perfecta. Es vivir en amor amando a los otros.

La humildad y la pobreza son las virtudes más excelsas para san Francisco de Asís y para Buenaventura, y están representadas por las flores que penden de los árboles, bella alusión a la naturaleza, en la que hay naturaleza sagrada:

Iba caminando con el mismo fervor, cuando, levantando la vista, vio junto al camino algunos árboles, y, en ellos, una muchedumbre casa infinita de pájaros. San Francisco quedó maravillado completamente y dijo a sus compañeros: —esperarme aquí en el camino, que yo voy a predicar a mis hermanitos los pájaros.

Se internó en el campo y comenzó a predicar a los pájaros que estaban por el suelo. Al punto, todos los que había en los árboles acudieron junto a él; y todos juntos se estuvieron quietos hasta que san Francisco terminó de predicar; y ni siquiera entonces se marcharon hasta que él les dio la bendición. Y, según refirió más tarde el hermano maceo al hermano Santiago de Massa, aunque san Francisco andaba entre ellos y los tocaba con el hábito, ninguno se movía.

El tenor de la plática de San Francisco fue de esta forma: hermanas mías avecillas, os debéis sentir muy deudoras a Dios, nuestro creador, y debéis alabarle siempre y en todas partes, porque os ha dado la libertad para volar donde queréis, o sea dado, además vestido doble y aún triple; y conservó

²² *Ibidem*, p. 336.

vuestra raza en el arca de Noé, para que vuestra especie no desapareciese en el mundo. Le estáis también obligadas por el elemento del aire, pues lo han destinado a vosotras. Aparte de esto, vosotras no sembráis ni segáis, y Dios os alimenta y os regala los ríos y las fuentes, para beber; los montes y los valles, para guareceros y los árboles altos, para hacer en ellos vuestros nidos. Y como no sabéis hilar ni coser, Dios viste a vosotras y vuestros hijos [Cfr. Mt 6, 26-28; Lc 12, 24-27]. Ya veis cómo os ama el Creador, que os hace objeto de tantos beneficios. Por lo tanto, hermanas mías, guardados del pecado de la ingratitud, cuidando siempre de alabar a Dios.

Mientras san Francisco les iba hablando así, todos aquellos pájaros comenzaron a abrir sus picos, a estirar sus cuellos y extender sus alas, inclinando respetuosamente sus cabezas hasta el suelo, y a manifestar con sus actitudes y con sus cantos ese grandísimo contento que les proporcionaban las palabras del Padre santo. San Francisco se regocijaba y recreaba juntamente con ellos, sin dejar de maravillarse de ver semejante muchedumbre de pájaros, en tan hermosa variedad, y la atención y familiaridad que mostraban. Por ello alababa en ellos devotamente al Creador.

Finalmente, terminada la plática, san Francisco trazó sobre ellos la señal de la Cruz y les dio licencia para irse. Entonces, todos los pájaros se elevaron en banddaa en el aire entre los cantos armoniosos; luego se dividieron en cuatro grupos, siguiendo la Cruz que san Francisco había trazado: un grupo voló hacia el oriente; otro, hacia el occidente; el tercero, hacia el mediodía; el cuarto, hacia el septentrión y cada banda se alejaba cantando maravillosamente. En lo cual se significaba que, así como san Francisco, abanderado de la cruz de Cristo, les había predicado y había hecho sobre ellos la señal de la Cruz, siguiendo la cual ellos se separaron, cantando, en dirección de las cuatro partes del mundo, de la misma manera él y sus hermanos habían de llevar a todo el mundo la predicación de la cruz de Cristo, esa misma cruz renovada por san Francisco. Los hermanos menores como las avecillas, no han de poseer nada propio en este mundo, dejando totalmente el cuidado de su vida a la providencia de Dios.²³

San Francisco queda maravillado al ver el bosque, al ver a la naturaleza, porque en ella reconoce la naturaleza divina sagrada; en la creación ve la mano de Dios, en ella ve la perfección y, al mismo tiempo, la hermosura de la vida. Al ver a los pájaros otra vez, vuelve a reconocer la gracia divina en ellos; al ser criaturas, comparten la misma esencia que la divina, los admira y de inmediato siente amor y respeto por los animales. Intenta platicar con ellos; eso demuestra la gran consideración que les tiene; comparte con los pájaros la sabiduría divina y les predica. Todos los seres que se

²³ *Ibidem*, p. 370.

encontraban alrededor se aproximan. Al sentir amor, vienen a compartirlo; todos los seres lo escucharon atentos; hubo un encuentro con lo divino al compartir el amor. Esa maravillosa experiencia de san Francisco y las aves que se narra en *Floreccillas* expresa el estado profundo de gozo y alegría perfecta que sólo se logra si el alma es completamente humilde y pobre; san Francisco, vacío de vicios y pretensiones egoístas, comparte amor y gracia con las demás criaturas del bosque.

Esta alegría perfecta, generada en la experiencia de encuentro con las criaturas de la naturaleza, se manifestó, además, en los cantos armoniosos de los pájaros que alabaron al creador gritando el amor a los cuatro vientos. Al trazar san Francisco la señal de la cruz, las aves volaron en las cuatro direcciones, simbolizando con esto la transmisión de la alegría perfecta en todas las direcciones de la creación.

Ya que el amor se expande en luz hacia todas las direcciones cuando crece en la interioridad, esta gran experiencia narrada muestra la transmisión y expansión del amor hacia todas las criaturas, a toda la creación. Uno de los símbolos fundamentales en la teología bonaventuriana es Cristo. Él es el árbol de vida que dota de amor a toda la existencia, es la fuente permanente de alimento, agua, vida y amor.

Buenaventura une el símbolo del árbol, que representa a la naturaleza, con Cristo; Él es el centro del árbol, el alfa y el omega, el puente entre Dios y el hombre, es el entendimiento y el amor que yace en nuestros corazones. Él posee ambas naturalezas.

Cristo, como centro del árbol de la vida, es el símbolo de la esencia divina que da posibilidad al ser humano de realización de las virtudes y florecimiento del poder nutritivo del alma, consolidando la humildad, la generosidad, la paciencia, y otros carismas. El autor, encomendándose a Cristo con toda devoción, afirma en *El árbol de la vida*:

Nútrenos con estos frutos,
 Ilustra nuestros pensamientos,
 Por los rectos caminos guíanos,
 Quebranta del enemigo los esfuerzos.
 Llénanos de sacros fulgores,
 Espira el piadoso aliento,
 Sé a los temerosos de Cristo
 Tranquilo fin de la Vida. Amén.²⁴

²⁴ *Ibidem*, p. 295.



Figura 1. Imagen del árbol de la vida inspirada en el diseño de san Buenaventura. FUENTE: San Buenaventura, *Obras completas de San Buenaventura*, tomo II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1945.

Conclusiones

En la noción de naturaleza bonaventuriana, se resalta la capacidad de dotar de vida y dar frutos del símbolo del árbol, de alimentar y dar sustento. El árbol representa la naturaleza frondosa llena de vida, características que son propias de Dios; he ahí el carácter sagrado que se puede dar a la naturaleza, ya que ella es, en este sentido, cocreadora de la existencia y del cosmos. En Cristo se da la síntesis de los símbolos del cosmos: Él es el camino, la verdad y la vida. Por ello, es un símbolo fundamental cuando se quiere hablar del símbolo de la naturaleza en Buenaventura: mediante el árbol y Cristo se refiere a las flores como símbolo de las virtudes más excelsas que Cristo realizó, para que el ser humano lo tome como ejemplo de sabiduría, amor, bien y unión con Dios. Jesucristo en medio del árbol emanando vida, sabiduría, amor y perfección. De Él brotan ramas, hojas, flores, elementos de la naturaleza que representan el acto mismo de creación, de vida.

Si bien fue posible asomarse a estos símbolos tan complejos que están insertos en la ontoteología bonaventuriana, queda una ardua tarea interpretativa. Considerando siempre la fragilidad que tiene el símbolo, puede, en un instante, cerrar su sentido oculto y ya no significar.

Podemos concluir que el objetivo de la ontoteología bonaventuriana es alcanzar la alegría perfecta, lo cual se logra con la unión del conocimiento o entendimiento y el amor; esta realización es completamente espiritual y el alma la vive plenamente. Por ello, Cristo es el ejemplo, el camino, la vida, la puerta, la verdad, y muestra la naturaleza divina a la que se puede aspirar y a la que se puede gozar en plenitud si uno asciende por los seis grados que propone en el *Itinerario de la mente a Dios*.

Mediante el desarrollo de las virtudes —*flores*, como las llama Buenaventura—, es posible recorrer el itinerario y ascender a la contemplación y unirse a Dios. En el último grado se alcanza la humildad y caridad de corazón, virtudes excelsas que se funden en el amor.

La prudencia analógica es la virtud que nos llevará de la mano con mucho tiento y sutileza en el análisis del símbolo del árbol y de la naturaleza para llegar a su comprensión, ya que, logrando esta misiva, se puede entender al propio ser humano, en el sentido medieval, como el mismo Raimundo Lulio lo concebía: el microcosmos está en estrecho vínculo con el macrocosmos. El ser humano está hecho de los mismos elementos de la naturaleza. La prudencia analógica te lleva a evitar los extremos interpretativos y evitar la interpretación fallida y sin sentido. Es intentar llegar a la interpretación correcta o adecuada de lo que significa el símbolo del árbol, evitando cosificarlo y concebirlo como un ídolo.

La tarea hermenéutica de la elucidación del significado oculto del símbolo es sumamente delicada, ya que, si se interpreta una sola vez, el sentido polisémico se cierra y el símbolo deja de tener vida, se muere. Lo

que el hermeneuta debe pretender es sólo señalar algunos atisbos que den pistas significativas.

Referencias

- Alcalá, Diana, *Hermenéutica y teología apofática en el Pseudo-Dionisio Areopagita y en Eckhart*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.
- — — y Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica y símbolo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, 2017.
- — —, “La hermenéutica simbólica en el pensamiento Bonaventuriano”, en *Perspectivas investigativas sobre el pensamiento de San Buenaventura de Bagnoregio y otros estudios*, Bogotá, Editorial Bonaventuriana y Universidad de San Buenaventura, 2018.
- — — y Cruz, Diana, *Naturaleza y símbolo religioso medieval*, Chisináu, Generis Publishing, 2022.
- Aláez Serrano, Florentino, *Teoría medieval del símbolo*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2018.
- Areopagita, Pseudo Dionisio. Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- Báez Rubí, Linda, *Mnemosine novohispánica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- Baltrusaitis, Jurgis, *La Edad Media fantástica. Antigüedades y exotismos en el arte gótico*, Madrid, Cátedra, 1983.
- Beuchot, Mauricio, “Prólogo”, *Antología Raimundo Lulio*, México, Conaculta, 1996.
- — —, *Las caras del símbolo: el icono y el ídolo*, Madrid, Caparrós, 1999.
- — —, *La Hermenéutica en la Edad Media*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- — —, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- — —, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- — —, *La phrónesis dentro de una hermenéutica analógica*, en *Actualidad Hermenéutica de la prudencia*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 2009.
- Buenaventura, San, *Breviloquio, Obras completas de san Buenaventura*, tomo I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1945.
- — —, *Obras completas*, ts. I-VI, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1947.
- — —, *Experiencia y teología del misterio*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- — —, *Floreccillas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.
- Canals, Vidal, *Historia de la filosofía medieval*, Barcelona, Herder, 1980.
- Cirlot, Juan E. *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Labor, 1992.

- Chevalier, Jean, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1986.
- Cruz Hernández, Miguel, *El pensamiento de Ramón Llull*, Valencia, Fundación Juan March y Castalia, 1977.
- Dempf, Alois, *La concepción del mundo en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1958.
- Dupré, Louis, *Simbolismo religioso*, Barcelona, Herder, 1999.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998.
- , *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, Cristiandad, 2000.
- Garagalza, Luis, *La interpretación de los símbolos, Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Pegaso, 1946.
- , *La filosofía en la Edad Media desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1976.
- Illanes, José, Saranyana, Joseph, *Historia de la teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- Iriarte, Lázaro, *Historia franciscana*, Valencia, Asís, 1979.
- Lavaniegos, Manuel, *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.
- Lulio, Raimundo, *Libro del gentil y los tres sabios*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.
- Mardones, José, *La vida del símbolo*, Santander, Sal Terrae, 2003.
- Pastoureau, Michel, *Una historia simbólica de la Edad Media*, Madrid, Katz Editores, 2006.
- Trías, Eugenio, *La edad del espíritu*, Barcelona, Destino, 2000.



Restablecimiento de las relaciones diplomáticas entre el Estado mexicano y la Santa Sede¹

María Luisa Aspe Armella*

Resumen

La historia de las relaciones moderna entre la Iglesia y el Estado en México han estado marcadas por tensiones e incomprensiones mutuas. El Estado relegó a la religión “a lo privado”, la cual fue una zona que le permitía monopolizar muchos ámbitos de la vida de los ciudadanos. La Iglesia se empeñó en un discurso antimoderno, sin permitir la posibilidad de una tregua con el Estado. Se requiere una laicidad inteligente, abierta y postsecular donde tanto como Iglesia reflexionen y dialoguen amigablemente. Los últimos treinta años de violencia han movido a las religiones en México a colaborar para construir la paz que el Estado se ha visto impedido en construir. La Iglesia tendrá que asumir nuevos retos para seguir construyendo una nueva laicidad, como socializar la Libertad Religiosa como Derecho Humano y repensar su conceptualización, así como retornar al acervo ético de la religión.

Palabras clave

Modernidad; secularización; libertad religiosa; relaciones Iglesia-Estado; público y privado; pluralismo religioso; laicidad inteligente; diálogo interreligioso; ética religiosa

* Investigadora del Centro de Estudios Interdisciplinarios (CEID), México.

¹ Este texto se presentó en ocasión del 30 aniversario del *Restablecimiento de las relaciones diplomáticas entre el Estado Mexicano y la Santa Sede*. Laicidad Abierta y Libertad Religiosa, en el Palacio de Medicina, el 26 de abril de 2022.

Si quisiéramos explicar rasgos distintivos de la historia de México, uno de ellos sería, indudablemente, la compleja relación Estado-Iglesia católica y los avatares del Estado laico y de la libertad religiosa. En este texto me propongo explicar por qué es así y cómo reconocer esta historia puede ayudarnos a abrir posibilidades de nuevos cauces de entendimiento a partir de las nociones/realidades de laicidad abierta y de libertad religiosa como derecho humano.

En tiempos de Valentín Gómez Farías, los liberales no buscaban separar la Iglesia del Estado, sino subordinarla a él. Esto cambiaría con la Reforma Liberal de Juárez, Comonfort y Lerdo de Tejada. El liberalismo ya no provenía de las Cortes de Cádiz, sino del deísmo de la Ilustración, el cual repudiaba toda forma de religión institucionalizada por considerarla irracional. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, las medidas anticlericales limitan el número de sacerdotes, expropiaban las propiedades eclesiásticas, dispersan a las órdenes religiosas y expulsan a los miembros extranjeros del clero.

El porfiriato no abandona las premisas anticlericales del nuevo liberalismo, pero las relaja al máximo. Al margen de las leyes anticlericales, permite que la Iglesia vuelva a tener lo que se le prohibió. Pero la Iglesia ya no era la misma del partido conservador que defendía su autonomía y la unión de los poderes espiritual y temporal. Había llegado a México un grupo de obispos formados en el Colegio Pío Latinoamericano, así como órdenes religiosas fundadas en la Europa del siglo XIX. Estos cleros regulares y seculares proponen combatir a capa y espada a “la civilización moderna”.

Con la Revolución Mexicana ambos modelos —el Estado anticlerical y la Iglesia “antimodernista”— colisionan con violencia. Después de muchos conflictos, en 1926 estalla la guerra cristera tras la suspensión de los cultos, donde dichos modelos llevan el encono a su punto más alto. Estos dos proyectos antagónicos no tuvieron otro remedio, excepto negociar los arreglos de 1929 a marchas forzadas. Así, la Iglesia termina por aceptar que no se realizaría su proyecto de restauración del orden social cristiano ni regresaría su poder temporal. A su vez, el Estado acepta que la Iglesia no podía ser un adversario político y que mantendría su posición como la religión mayoritaria de los mexicanos, pero sin reconocerla como persona jurídica.

El marco constitucional y la oposición sistemática del Estado a la militancia católica acaban por convencer a la Iglesia de la necesidad de prohibir la incursión en política a sus broncos y aguerridos militantes. Allí está la contradicción fundamental: formarlos en un catolicismo integral, de tiempo completo, restringiendo luego su campo de acción y sus márgenes de maniobra. Aparecen distintas vías que reflejan las distintas identida-

des que no pueden manifestarse por obedecer la prohibición de participar en política: la vía de la acción cívica, la vía de la acción política y la vía, a veces clandestina, de la acción beligerante.

Tardíamente, esas identidades católicas engrosaron las filas de la oposición partidista. Aunque el Estado tuvo recelos ante dicha oposición católica, también es cierto que éste y la Iglesia tuvieron cierta proximidad: primero, en las tácticas instrumentadas para moralizar a la sociedad, y, después, en el combate anticomunista de los cincuenta y sesenta. No faltan las confrontaciones de menor intensidad —de los setenta a los noventa— en materia educativa, en relación con la moral y en la política social, que confronta, desde su perspectiva, los principios clave de la doctrina social de la Iglesia, de dignidad de la persona humana, solidaridad y subsidiariedad.

Se trata de una historia que antecede la promulgación de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público y el subsecuente restablecimiento de las relaciones entre la Santa Sede y México. Este suceso representaría un paso muy importante para empezar a construir una cultura ciudadana donde existiera el derecho a libertad religiosa.

Se esperaba que la “transición democrática” impactara la puesta en práctica de la libertad religiosa, pero no fue así. En un momento se usa y abusa de los símbolos religiosos del catolicismo. Algo semejante ha sucedido en años recientes con el uso ideológico del cristianismo para moralizar las conciencias y las conductas.

Después de 30 años, la situación que vivimos en México, de una libertad religiosa en ciernes, es indicio de que se mantiene una visión tradicional de un Estado que relega lo religioso a *lo privado* y de una Iglesia que, en ocasiones, pretende monopolizar el debate público. El gran peso de la historia en esta condición ya ha sido superado por pensadores contemporáneos y programas que se aplican con buenos resultados en otros países, donde se invoca y vive la “laicidad abierta” o “laicidad inteligente” en un contexto “posecular”.

El concepto *laicidad* comprende un repertorio de significados, entre los cuales es plausible identificar dos grandes acepciones: una contrapuesta a cualquier visión religiosa, y otra en la que la laicidad no implica oponerse a lo religioso, sino al confesionalismo.

En el caso mexicano, el sentido que generalmente se ha otorgado al término *laicismo* se encuadra con la primera acepción, configurando una serie de prácticas hostiles respecto de las creencias e instituciones religiosas. Esta visión no abona al entendimiento, dado que la laicidad debe operar como un método que posibilite la coexistencia y tolerancia entre los creyentes y los no creyentes en cualquier Estado, por medio del diálogo. La confusión no sólo es semántica al usar indistintamente *laicidad* y *laicismo*, sino que esto conlleva la discriminación de lo religioso de la esfera y

el debate públicos: restringe las libertades de expresión y asociación de los creyentes, así como el potencial aporte que estos individuos pueden hacer, desde sus convicciones, a los procesos de formación de opinión pública.

Considero que, como sociedad mexicana plural, contamos ya con las condiciones contextuales para apostar por una concepción de laicidad abierta, como aquella de Habermas, Régis Debray o Charles Taylor, quien la explica a partir de la maximización de tres bienes: 1) la libertad de creer o no creer, 2) la igualdad entre personas con distintas creencias e ideologías y 3) la fraternidad expresada en un trato armonioso y civil entre ciudadanos seculares y religiosos, que brinda a todos la oportunidad de ser escuchados y de participar en los procesos en los cuales las comunidades deciden sus metas colectivas y los caminos para alcanzarlas.

Es cierto que el marco jurídico mexicano vigente impone restricciones a la participación de los creyentes —en cuanto tales— en la esfera pública. No obstante, por razones de legitimidad y representatividad democrática, cohesión y solidaridad social, respeto a la pluralidad y libertad religiosa y la naturaleza de sus contenidos, no hay motivos para prescindir de los argumentos de los ciudadanos y de las comunidades creyentes en los debates de la esfera pública, siempre que estos individuos cumplan siete condiciones: 1) que respeten el carácter laico del Estado, 2) que adquieran una actitud crítica y reflexiva que vaya más allá del dogmatismo, 3) que dejen de lado cualquier pretensión monopolizadora del proceso de formación de la opinión pública y de la voluntad común, 4) que convivan de manera razonable con las posturas de otras doctrinas comprensivas religiosas o arreligiosas, 5) que respeten la autoridad del saber de las ciencias institucionalizadas en cuestiones del saber mundano, 6) que hagan compatibles sus contenidos de fe con la moral universalista de los derechos humanos y 7) que sean capaces de traducir sus argumentos a un lenguaje accesible a todos los miembros de una sociedad cuando participen en la propuesta o defensa de alguna decisión pública en foros oficiales.

La Iglesia católica contiene un acervo importante de principios y criterios en su doctrina social que pueden contribuir a forjar una cultura acorde con este entendimiento que todos buscamos.

No está de más recordar que, poco después de asumir el pontificado, Benedicto XVI habló en la alta tribuna de las Naciones Unidas sobre la acción política de los creyentes: “No se puede limitar la plena garantía de la libertad religiosa al libre ejercicio de culto [...] Debe ser contemplada en su justa consideración la dimensión pública de la religión y, por lo tanto, la posibilidad para los creyentes de realizar su parte en la construcción del orden social”. Esta posición, que también se enseña en el pontificado del papa Francisco, permite la posibilidad de construir una base de diálogo con ateos y agnósticos.

Aunque falta mucho por hacer, no por ello podemos escatimar algunos logros de estos treinta años. Decididas a actuar frente al contexto de violencia en México, las religiones se han reunido sin aspavientos ni reflectores para construir la paz. A partir de 2006 se fundaron varios organismos: Amerindia, el Observatorio Eclesial, el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, Cojupaz e Iglesias por la Paz, donde las asociaciones religiosas y sociales emprendieron acciones ciudadanas desde su identidad religiosa particular para resolver esta situación extrema. Tales esfuerzos han contribuido notablemente a instaurar una libertad religiosa desde su dimensión fundamental de derecho humano.

Concluyo señalando cuatro retos que nos interpelan para avanzar, en México, hacia la visión contemporánea de laicidad abierta y libertad religiosa que enmarcan este encuentro:

- 1) Echar a andar una auténtica socialización del concepto, la práctica y las implicaciones de la libertad religiosa como derecho humano. Hay que ir más allá de las fórmulas jurídicas y del ámbito académico. Se trata de formar ciudadanía con métodos significativos para el ciudadano de a pie creyente y no creyente; incluso agnóstico y ateo.
- 2) Repensar las distinciones que componen la libertad religiosa: distinciones como lo público y lo privado, los ministros de culto y los laicos, las asociaciones religiosas y las civiles, entre muchas otras. Tales distinciones no sólo deben partir de un pensamiento positivo, o normativo, sino concretarse en “la realidad”.
- 3) Repensar y entender el fenómeno religioso desde su condición actual y no confundirlo con lo que fue en el pasado. Es preciso dar cuenta de que hoy se vive una creciente desinstitucionalización de la práctica religiosa, así como de la salida de la religión en el mundo y en México. En aras de la aplicación de la laicidad abierta y de una auténtica libertad religiosa, entender que las nociones y las realidades antes sólidas hoy se desdibujan: los interlocutores, las fronteras tradicionales del campo religioso, la identidad de los creyentes, entre otros.
- 4) Considerar como punto de partida de un diálogo permanente el hecho de que la religión y las confesiones religiosas comparten, por lo general, una ética de máximos que contribuye en la construcción de una ética ciudadana que, desde la pluralidad, se empeña en la construcción de la justicia y la paz.



Para verte mejor. Los indígenas en los documentos de Medellín y Aparecida

Luis Fernando Botero Villegas*

Resumen

El artículo se aproxima a los documentos finales de las conferencias episcopales de Medellín (1968) y Aparecida (2007) e indaga la concepción que se tenía sobre los indígenas. El texto pone en evidencia la diferencia en cuanto al número de veces que ambos documentos hacen referencia a los indígenas y, también, en cuanto a cómo los indígenas son percibidos como destinatarios de la pastoral de la Iglesia en América Latina. El trabajo señala, asimismo, la importancia y el impacto que, en 1971, tuvo la primera Declaración de Barbados,¹ como un severo cuestionamiento que cambió la manera de ver y asumir los desafíos que los indígenas presentaban la Iglesia y la sociedad, en general.

Palabras clave

Indígenas, cultura, inculturación, etnicidad, pueblos originarios, saberes ancestrales

* Departamento de Formación y Cultura, Escuela de Teología y Pastoral Diócesis de Riobamba, Ecuador.

¹ Ribeiro Bonfil, Miguel Bartolomé, Guillermo Bonfil, Víctor Bonilla, Gonzalo Castillo, Miguel Chase, Georg Grünberg, Nelly Arvelo, Esteban Mosonyi, Darcy Ribeiro, Scott S. Robinson y Stefano Varese, "Por la liberación del indígena (Declaración de Barbados)"; *Problemas del Desarrollo*, Instituto de Investigaciones Económicas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 2, no. 8, julio-septiembre 1971, pp. 169-174.

Es un hecho que no sólo fue el documento de Barbados el que hizo posible este cambio; un año después de esta declaración, en 1972, aparecen los primeros escritos de Gustavo Gutiérrez sobre la teología de la liberación¹ y, aunque la misma teología de la liberación no reconoció hasta muy tarde la cuestión étnica como una manera distinta de enfocar la liberación, en los actuales momentos y en el documento de Aparecida se refleja esta discusión de manera positiva. Sabemos que los asesores invitados por los obispos latinoamericanos a las diferentes reuniones que han sido convocadas son peritos expertos en temas especializados, y la cuestión de la cultura, lo étnico, lo cultural, ha sido también una reflexión que ha apoyado a las discusiones y decisiones de los obispos, reflejada en los documentos finales.

Si bien es cierto que después de Medellín hasta Aparecida se realizaron las conferencias de Puebla (1979) y de Santo Domingo (1992) donde, evidentemente, se puede ver un tratamiento distinto de la cuestión indígena en América Latina, quisimos abordar este ensayo considerando únicamente ambos documentos para ver y presentar no sólo las diferencias que ofrecen éstos, sino también la seriedad con que la Iglesia latinoamericana ha tomado en cuenta a los indígenas, hombres y mujeres, como protagonistas en la construcción de una sociedad diversa y rica en propuestas y para una nueva manera de hacer presencia en la Iglesia latinoamericana y su repercusión en la Iglesia universal.

Medellín (1968)

La Segunda Conferencia General del Episcopado latinoamericano que se llevó a cabo en la ciudad colombiana de Medellín en agosto de 1968² fue un acontecimiento eclesial e histórico para la Iglesia y la sociedad latinoamericana, por cuanto su objetivo, como la misma Conferencia lo declaró, fue actualizar la Iglesia de América Latina a la luz del recién concluido concilio Vaticano II y así poder responder a las grandes necesidades y desafíos que se presentaban. No podemos detenernos aquí para resaltar todo aquello que el documento propició en beneficio de la Iglesia latinoamericana, su influencia a nivel eclesial, social y político. En concreto, respecto de los indígenas, el documento es más bien parco y un poco descuidado en el sentido de que sus preocupaciones eran tantas que, quizá, para aprovechar ese momento histórico, se consideraron otros temas, o porque para la época no tenían mucha significación y los indígenas aparecen de manera tangencial y vistos todavía desde una mirada colonial por medio de la cual

¹ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1972.

² Inaugurada por el papa Pablo VI, quien se encontraba en Bogotá para inaugurar el XXXIX Congreso Eucarístico Internacional.

se les señalaba como menores de edad y dignos de lástima. De la mano del documento vamos a hacer un análisis de la retórica contenida en esos breves discursos o párrafos que la conferencia de Medellín dedicó a los pobladores originarios del continente.

Para el momento en que ocurre la segunda conferencia del episcopado, si bien la problemática de los indígenas en aquellos países donde eran numerosos —México Guatemala, Ecuador, Perú, Bolivia, Brasil y Paraguay— era muy grave, con casos de exterminio masivo —Brasil y Argentina—, de desplazamientos, de proyectos productivos y energéticos que ocuparon vastas regiones que hasta ese momento habían sido pobladas por los indígenas, el documento, como se dijo, es bastante discreto en cuanto a la manera como habló de estas poblaciones. Veamos lo que dice:

Esta toma de conciencia del presente se torna hacia el pasado. Al examinarlo, la Iglesia ve con alegría la obra realizada con tanta generosidad y expresa su reconocimiento a cuantos han trazado los surcos del *Evangelio* en nuestras tierras, aquellos que han estado activa y caritativamente presentes en las diversas culturas, especialmente indígenas, del continente; a quienes vienen prolongando la tarea educadora de la Iglesia en nuestras ciudades y nuestros campos. Reconoce también que no siempre, a lo largo de su historia, fueron todos sus miembros, clérigos o laicos, fieles al Espíritu de Dios. Al mirar el presente, comprueba gozosa la entrega de muchos de sus hijos y también la fragilidad de sus propios mensajeros. Acata el juicio de la historia sobre esas luces y sombras, y quiere asumir plenamente la responsabilidad histórica que recae sobre ella en el presente.³

El texto, de una manera bastante lacónica y pobre en argumentos, se refiere al término “fragilidad”, con el cual intenta resumir, sin lograrlo, por supuesto, la manera negativa con la cual la Iglesia, históricamente, se hizo presente en América Latina; de ningún modo el término alcanza a definir lo que fue la realidad dramática que se vivió en las épocas de la Conquista, la Colonia y la República. Los periodos de conquista y colonización por parte de la Corona española fueron una tragedia para todo el continente, y, la Iglesia, en su modelo de Cristiandad y, completamente plegada los intereses de la monarquía a través del Patronato Regio, en la mayoría de ocasiones, sirvió para apoyar y legitimar esas políticas españolas en América. Por medio de la fuerza y de las leyes, el imperio español asumió la administración de sus recién descubiertas colonias de ultramar imponiendo

³ *Comentario Bíblico-Teológico Latinoamericano sobre Medellín. Documentos de Medellín (1968)*, México, Universidad Iberoamericana Ciudad de México/Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, 2018.

un régimen que, en ciertos momentos, conservó parte de las estructuras sociales y políticas encontradas para evitar conflictos innecesarios o para beneficiarse de ellas, pero, otras veces, destruyó lo que había a través de un procedimiento de *tabula rasa*. La Iglesia no fue ajena a esos procesos, apoyó, con honrosas excepciones,⁴ esas políticas socioeconómicas y administrativas de la monarquía. Los curas doctrineros, al amparo de las encomiendas en la Colonia y de las haciendas durante la República, propusieron una evangelización que buscaba mantener sumisas, a las autoridades españolas, aquellas numerosas sociedades indígenas que habitaban el continente americano. Nos parece, entonces, que la palabra “fragilidad”, dista mucho de explicar y, todavía menos, de justificar, lo que ocurrió. En el párrafo siguiente veremos cómo la Conferencia de Medellín asume elementos muy propios de la época cuando se hablaba de desarrollo, progreso o elevación, lo cual nos presenta el contexto o marco de referencia común y compartido en esa época. Analizaremos esa retórica, para después contrastarla con la del documento de *Aparecida*.

Esta Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano no quiere dejar de expresar su preocupación pastoral por el amplio sector campesino, que, si bien está comprendido en todo lo anteriormente dicho, requiere, por sus especiales características, una atención urgente [...] no cabe duda que hay un denominador común en todas ellas: la necesidad de una promoción humana de las poblaciones campesinas e indígenas. Esta promoción no será viable si no se lleva a cabo una auténtica y urgente reforma de las estructuras y de la política agrarias. Este cambio estructural y su política correspondiente no se limitan a una simple distribución de tierras. Es indispensable hacer una adjudicación de las mismas bajo determinadas condiciones que legitimen su ocupación y aseguren su rendimiento, tanto en beneficio de las familias campesinas cuanto de la economía del país [...] la organización de los campesinos en estructuras intermedias eficaces [...] que permitan el acceso de la población campesina a los bienes de la cultura, de la salud, de su sano esparcimiento, de su desarrollo espiritual, y de una participación en las decisiones locales y en aquellas que inciden en la economía y en la política nacional. *Esta elevación del medio rural* contribuirá al necesario proceso de industrialización y a la participación en las ventajas de la civilización urbana.⁵

⁴ Como destacará el documento de *Aparecida*.

⁵ *Ibidem*.

El documento, con voz profética y clara, habla de la necesidad de una promoción humana, de un cambio en la estructura agraria de los países latinoamericanos, propuesta que empezó a tomar fuerza a través de las organizaciones campesinas e indígenas y que llevaron a promover o profundizar reformas agrarias en países como Colombia, Perú y Ecuador. De igual modo, el documento resalta la necesidad de crear organizaciones que, como las cooperativas, puedan servir como medios para mejorar la calidad de vida. Estima, asimismo, que estas actividades desatarán procesos en cuanto a la incidencia de las poblaciones rurales “en la economía y la política nacional”.

El término “elevación,” utilizado en el texto, fue un concepto que se utilizó en no pocas veces en proyectos y programas auspiciados por políticas públicas de los gobiernos, y, también, por la Iglesia.⁶ Lo cual, como se dijo, veremos de manera más clara en el párrafo siguiente.

Existe, en primer lugar, el vasto sector de los hombres “marginados” de la cultura, los analfabetos, y especialmente los analfabetos indígenas, privados a veces hasta del beneficio elemental de la comunicación por medio de una lengua común. Su ignorancia es una servidumbre inhumana. Su liberación, una responsabilidad de todos los hombres latinoamericanos. Deben ser liberados de sus prejuicios y supersticiones, de sus complejos e inhibiciones, de sus fanatismos, de su sentido fatalista, de su incomprensión, temerosa del mundo en que viven, de su desconfianza y de su pasividad. La tarea de educación de estos hermanos nuestros no consiste propiamente en incorporarlos a las estructuras culturales que existen en torno de ellos, y que pueden ser también opresoras, sino en algo mucho más profundo. Consiste en capacitarlos para que ellos mismos, como autores de su propio progreso, desarrollen de una manera creativa y original un mundo cultural, acorde con su propia riqueza y que sea fruto de sus propios esfuerzos. Especialmente en el caso de los indígenas se han de respetar los valores propios de su cultura, sin excluir el diálogo creador con otras culturas.⁷

El texto señala la necesidad de que las diversas sociedades indígenas que pueblan el continente americano, puedan tener una lengua común para poder comunicarse entre ellas. Para la época en que se escribe el documento de Medellín la realidad mostraba esta limitación, la cual, fue su-

⁶ Jorge Macías Chávez, *Estudio de la Elevación Sociocultural y Religiosa del indio*, Bogotá, Oficina Internacional de Investigaciones Sociales, 1962.

⁷ *Comentario Bíblico-Teológico Latinoamericano sobre Medellín. Documentos de Medellín (1968)*, México, Universidad Iberoamericana Ciudad de México/ Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, 2018.

perada a través de los años llegando a constituirse el español como una *lingua franca*, por medio de la cual los indígenas pudieron crear articulaciones nacionales, regionales, e inclusive, continentales. Sin embargo, como ocurrió en el pasado, durante las épocas de la Colonia y de la República, la castellanización dio pie a la desaparición de muchas lenguas bajo la presión social y por medio de los programas educativos de los gobiernos. Desde hace algunos años se está implementando una pretendida educación intercultural bilingüe, es decir, que las sociedades originarias mantengan su lengua mientras que utilizan el castellano como vehículo para ponerse en contacto con los mestizos e indígenas de otros lugares. Los resultados de estas propuestas han sido escasos.

También, el señalamiento que hace el texto sobre analfabetismo entre los indígenas del Continente habría que precisar de qué tipo de analfabetismo se trata. Todos sabemos que debería haber y reconocer las sabidurías ancestrales de estos pueblos, sus conocimientos a nivel de la naturaleza, del manejo de los recursos, la herbolaria, las prácticas medicinales tradicionales, y demás. El poder leer y escribir en castellano les ha dado la posibilidad de hacer una mayor presencia en las sociedades donde estos pueblos originarios se encuentran. La profesionalización de innumerables indígenas, en una gran diversidad de ciencias y disciplinas, es algo que no puede pasar desapercibido en la actualidad. Es decir, ese deseo expresado hace ya tantos años por los obispos latinoamericanos en Medellín, se ha ido realizando. No vamos a entrar aquí a discutir en qué medida ese “progreso” ha causado otro tipo de situaciones difíciles.

El documento habla de analfabetismo y de ignorancia. El analfabetismo, considerado como la falta de escritura y de lectura, puede ser aceptado para el caso de los indígenas de la época, pero, la ignorancia, es un término que no llega a definir ni a mostrar lo que en realidad sucede y existe en las sociedades originarias latinoamericanas. Ya hablábamos antes de los haberes y saberes ancestrales y allí, ciertamente, no hay ninguna ignorancia; lo que encontramos es un cúmulo de conocimientos que, en la actualidad, está siendo reconocido y utilizado para, por ejemplo, conservar el medio ambiente y recuperar formas de producción agrícola mucho más eficientes que las actuales o, en el caso del llamado derecho consuetudinario, formas alternativas de aplicar las leyes.

De igual modo, resalta la necesidad y la oportunidad de que sean ellos mismos los gestores de su progreso y que mantengan relaciones con otros grupos humanos, con otras culturas, sin aislarse.

Cuando en Medellín se habla de elevación, se refiere a un acto que, se supone, debe sacar de su postración, de su estado primitivo, a los indíge-

nas. Por eso, esa descripción que viene a continuación y, que coloca a los indígenas en un lugar deplorable, donde carecen de todo lo que les ofrece la “civilización occidental y cristiana”, viviendo de un modo que no es correcto ni aceptable, y, en definitiva, que no es bueno para ellos: “Deben ser liberados de sus prejuicios y supersticiones, de sus complejos e inhibiciones, de sus fanatismos, de su sentido fatalista, de su comprensión temerosa del mundo en que viven, de su desconfianza y de su pasividad.”⁸

Veremos cómo la Declaración de Barbados del 1971⁹ critica esta manera de ver a los indígenas y, más bien, pone en la mira a la gente de Iglesia por esta valoración negativa de los pueblos originarios, basándose en posturas evolucionistas y estereotipadas que no sirven para describir la realidad social y cultural de los pueblos indígenas, revelando, eso sí, un gran desconocimiento de estas culturas ancestrales.

Es, en voz de los obispos, la apreciación que la sociedad y la cultura dominantes tienen de aquellos pueblos y sociedades que, de algún modo, son el producto de las políticas coloniales y republicanas y, también, del fracaso evangelizador de una institución eclesiástica que nunca valoró esas culturas y que, asimismo, nunca pensó que podía entrar en diálogo con sus religiones. Por eso hay que acabar con esas “supersticiones” y con todo lo demás que no los deja ser hombres y mujeres de verdad.

En la manera como el documento percibe a los indígenas hay muy poco o nada de positivo, a excepción de cuando se refiere a ellos como capaces de gestionar su propio progreso, pero con la condición de que sean “capacitados” para que puedan salir y verse libres de lo que el documento interpreta como “prejuicios y supersticiones”, “complejos e inhibiciones” propios de unos indígenas, fanáticos y fatalistas, que no entienden el mundo en el que viven, desconfiados y pasivos. Sin esa capacitación, sin esa elevación, es muy difícil que sean los protagonistas de algo que, virtualmente, pueda llegar a ser tomado en cuenta para mejorar su condición de aplastados e inútiles. Sin embargo, como está documentado, la dominación socioeconómica a través de instituciones como el huasipungo, el concertaje o la hacienda, para el caso ecuatoriano, en ningún modo terminaron con la vida de las comunidades ni con su capacidad de gestión, de resistencia y de aprovecharse de esas mismas instituciones para preservar y mantener su identidad y cultura.¹⁰

⁸ *Documentos finales de Medellín*, “IV Educación”. Disponible en <https://ensayistas.org/critica/liberacion/medellin/medellin6.htm>

⁹ Se realizaron otras dos en 1977 y 1993, las cuales no vamos a tomar en cuenta a profundidad en esta ocasión. Sin embargo, presentamos un cuadro sintético como anexo al final.

¹⁰ Galo Ramón Valarezo, *La resistencia andina: Cayambe 1500-1800*, Quito, Centro Andino de Educación Popular, 1987. Fernando Sánchez Granero (comp.), *Opresión colonial*

Terminamos con el último párrafo donde el documento de Medellín se refiere a los indígenas.

II. “AGGIORNAMENTO”.

Vida Religiosa y participación en el desarrollo.

13. A este respecto, recordamos a los religiosos la necesidad de:

- e) Atender, educar, evangelizar y promover sobre todo a las clases sociales marginadas. Con un espíritu eminentemente misionero, preocuparse por los numerosos grupos indígenas del continente.¹¹

Para la época, el concepto de *aggiornamento*, apuntaba a la necesidad de que la Iglesia se actualizara en la teoría y en la práctica, en la pedagogía y en la metodología para asumir los grandes desafíos que se le presentaban. No eran suficientes las buenas intenciones, las declaraciones o un cierto voluntarismo por parte de los agentes de pastoral, sobre todo de las comunidades religiosas, tanto de hombres como de mujeres, que veían en la inserción una manera de acercarse a los más pobres y necesitados. Era necesario un reajuste, un ponerse al día de forma integral porque así lo requería la realidad descrita por el documento.

Tenía que redefinir conceptos como misión, educación, evangelización, promoción, atención, etcétera y darles un nuevo contenido y, por supuesto, encontrar o establecer aquellos nuevos métodos que sirvieran para desatar procesos y llevar adelante las tareas que se habían definido como urgentes y obligatorias. La Misionología, la teología pastoral, las propuestas pedagógicas de Paulo Freire, la utilización de la radio para la educación popular, el asesoreamiento para la creación de organizaciones de producción y comercialización, el surgimiento y difusión de Comunidades Eclesiales de Base tanto en el campo como en la ciudad, formaron parte de un proceso que se desencadenó y puso en alerta diferentes sectores dominantes, los cuales, con el apoyo y la intervención de Estados Unidos, propiciaron numerosos golpes de Estado y la implementación de regímenes militares en América Latina.

y resistencia indígena en la alta Amazonía, Quito, Flacso, 1992. Guillermo Gómez Santibáñez, *La resistencia indígena: memoria contra el olvido*, Managua, Centro Interuniversitario de Estudios Latinoamericanos y Caribeños, 2017.

¹¹ *Comentario Bíblico-Teológico Latinoamericano sobre Medellín. Documentos de Medellín (1968)*, México, Universidad Iberoamericana/Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, 2018.

La primera Declaración de Barbados (1971)

Nos parece importante introducir aquí algunos cuestionamientos planteados en el artículo *Por la liberación del indígena (Declaración de Barbados)*, fruto de una reunión que realizó un grupo de antropólogos en la isla caribeña de Barbados entre el 25 y el 30 de enero de 1971. Pensamos que esta declaración, además de otros documentos como el llamado *Pacto de las catacumbas*, elaborado por algunos obispos al final del concilio Vaticano II en las catacumbas de Santa Domitila, y otros textos que ya circulaban por América Latina a nivel eclesial, sirvieron para que la Iglesia latinoamericana comenzara a reflexionar y a adelantar otras posturas tanto teóricas como prácticas y metodológicas en cuanto a la pastoral en general y a la pastoral indígena en particular.

También es cierto que el lenguaje y, en cierta manera, el marco teórico de referencia utilizado por los antropólogos reunidos en Barbados, refleja, igualmente, un contexto sociopolítico y cultural de la época en que fue redactado el documento y, algunos de los términos y aspectos considerados, también obedecen a una disciplina antropológica que estaba en desarrollo.

El documento, además de hablar o de constatar algunos aspectos que para ellos se daban de manera evidente en el Continente con respecto a las sociedades indígenas y la forma como los gobiernos latinoamericanos interactuaban con ellas, plantea igualmente cómo las relaciones de la Iglesia con esas mismas sociedades dejaban mucho que desear según la apreciación de los profesionales de la antropología.

El dominio colonial sobre las poblaciones aborígenes forma parte de la situación de dependencia externa que guarda la generalidad de los países latinoamericanos frente a las metrópolis imperialistas. La estructura interna de nuestros países dependientes los lleva a actuar en forma colonialista en su relación con las poblaciones indígenas, lo que coloca a las sociedades nacionales en la doble calidad de explotados y explotadores. Esto genera una falsa imagen de las sociedades indígenas y de su perspectiva histórica, así como una autoconciencia deformada de la sociedad nacional.¹²

Y más adelante: “Las propias políticas indigenistas de los gobiernos latinoamericanos se orientan a la destrucción de las culturas aborígenes y se emplean para la manipulación y el control de los grupos indígenas en be-

¹² Ribeiro Bonfil, Miguel Bartolomé, Guillermo Bonfil, Víctor Bonilla, Gonzalo Castillo, Miguel Chase, Georg Grünberg, Nelly Arvelo, Esteban Mosonyi, Darcy Ribeiro, Scott S. Robinson y Stefano Varese, “Por la liberación del indígena (Declaración de Barbados)”, *Problemas del Desarrollo*, México, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 2, núm. 8, 1971, p. 169.

neficio de la consolidación de las estructuras existentes. Postura que niega la posibilidad de que los indígenas se liberen de la dominación colonialista y decidan su propio destino”.¹³

Frases como las anteriores van a mostrar a la Iglesia latinoamericana de una manera más clara algunos de los aspectos que fueron declarados en el documento de Medellín y que, posteriormente, se asumirían en otras conferencias episcopales.

Respecto de las responsabilidades que atañen, de manera general, a diversos actores, la declaración de Barbados señalaba: “Ante esta situación, los Estados, las misiones religiosas y los científicos sociales, principalmente los antropólogos, deben asumir las responsabilidades ineludibles de acción inmediata para poner fin a esta agresión, contribuyendo de esta manera a propiciar la liberación del indígena”.¹⁴

Después de hablar de las responsabilidades del Estado, en la página 170, el documento habla de “Las responsabilidades de las misiones religiosas”, donde se declara:

La obra evangelizadora de las misiones religiosas en la América latina corresponde a la situación colonial imperante, de cuyos valores está impregnada. La presencia misionera ha significado una imposición de criterios y patrones ajenos a las sociedades indígenas dominadas, que bajo un manto religioso encubren la explotación económica y humana de las poblaciones aborígenes. El contenido etnocéntrico de la actividad evangelizadora es un componente de la ideología colonialista, y está basada en:

- 1) Su carácter esencialmente discriminatorio originado en una relación hostil frente a las culturas indígenas a las que conceptúan como paganas y heréticas.
- 2) Su naturaleza vicarial, que conlleva la reificación del indígena y su sometimiento a cambio de futuras compensaciones sobrenaturales.
- 3) Su carácter espurio, debido que los misioneros buscan en esa actividad una realización personal, sea ésta material o espiritual.
- 4) El hecho de que las misiones se han convertido en una gran empresa de recolonización y dominación, en connivencia con los intereses imperialistas dominantes.

En virtud de este análisis llegamos a la conclusión de que lo mejor para las poblaciones indígenas, y también para preservar la integridad moral de las propias iglesias, es poner fin a toda actividad misionera. Hasta que se alcance

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Idem.*

este objetivo cabe a las misiones un papel en la liberación de las sociedades indígenas, siempre que se atengan a los siguientes requisitos:

- 1) Superar el herodianismo intrínseco a la actividad catequizadora como mecanismo de colonización, europeización y alienación de las poblaciones indígenas.
- 2) Asumir una posición de verdadero respeto frente a las culturas indígenas poniendo fin a la larga y vergonzosa historia de despotismo e intolerancia que ha caracterizado la labor de los misioneros, quienes rara vez revelaron sensibilidad frente a los valores religiosos indígenas.
- 3) Poner fin al robo de propiedades indígenas por parte de las misiones religiosas que se apropian de su trabajo, tierras y demás recursos naturales, y a su indiferencia frente a la constante expropiación de que son objeto por parte de terceros.¹⁵

Los requisitos continúan hasta llegar a un número de diez. Luego continúa diciendo: “En la medida en que las misiones no asuman estas obligaciones mínimas incurren en el delito de etnocidio o de connivencia con el genocidio. Por último, reconocemos que recientemente elementos disidentes dentro de las iglesias están tomando una clara posición de autocrítica radical a la acción evangelizadora, y han denunciado el fracaso histórico de la actividad misional”.¹⁶

Lo que el documento sostiene acerca de elementos disidentes dentro de las iglesias, es una manera de presentar lo que en realidad ya se había venido dando desde la reunión de Medellín y desde los compromisos tomados por algunos obispos en el llamado *Pacto de las catacumbas*. En lugar de ser elementos disidentes, como lo señala el documento, lo que vemos es una seria voluntad de adquirir para la pastoral indígena en América Latina un caminar que se iba apartando poco a poco y de manera segura, profética y decidida de las formas anteriores de hacer presencia misionera en las sociedades indígenas latinoamericanas o a nivel general.

Es el caso, por ejemplo, del obispo Leónidas Proaño, de la diócesis de Riobamba, en Ecuador. Habiendo participado en la conferencia de Medellín, monseñor Proaño ya había empezado a delinear la manera como la Iglesia, de una manera testimonial y profética, debía llevar a cabo las actividades propias de su misión en América Latina. Habiendo participado como ponente en el mismo encuentro de Medellín, el obispo Proaño había comenzado ya en su diócesis, a la cual había llegado en el año de 1954, a realizar una serie de obras encaminadas precisamente a eso que el documento de Barbados señala como *liberación del indígena*. Superan-

¹⁵ *Ibidem*, pp. 170 y 171.

¹⁶ *Ibidem*, p. 171.

do la propuesta de una “elevación” del indígena que, como señalábamos anteriormente, fue una de las maneras como el documento de Medellín buscaba asumir sus labores pastorales. La Iglesia de Riobamba, con monseñor Proaño a la cabeza, empezó a realizar una serie de actividades, crear instituciones, entre las que destacan: Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE), Centro de Estudios y Acción Social (CEAS), Centro de Formación Indígena, Equipo Misionero Itinerante, Misioneros kichwas, así como ministerios y cargos eclesiásticos —diáconos, *Llakta michik*,¹⁷ *Iglesia pushak*—,¹⁸ infraestructuras —Casa Hogar Santa cruz, Centro de formación para líderes, en Tepeyac, Chimborazo—, y planes pastorales que asumieran desde Medellín, una pastoral si bien, no exclusiva, sí con un fuerte deseo de proyectarse hacia el mundo indígena como antes no se había podido o no se había querido hacer. Esta opción por los indígenas, le llevó a un enfrentamiento abierto, y en ocasiones violento, con los grandes hacendados de la provincia de Chimborazo, así como de sus autoridades locales y nacionales. Fue perseguido, calumniado, apresado, e incluso, un visitador apostólico, enviado por Roma, debió llegar a la provincia de Chimborazo para verificar en qué medida todo aquello que se había dicho del obispo Proaño era cierto. El visitador apostólico volvió con su informe a Roma para decir que realmente era una actividad que habría que destacar por la seriedad con la que se estaba llevando y porque era realmente una acción evangélica y promotora del bien entre los indígenas de la provincia como lo había promulgado el concilio Vaticano I y la misma Conferencia de Medellín. En algunos momentos de la pastoral indígena de la diócesis de Riobamba se invocaba no solamente al Vaticano segundo y a Medellín, sino, también, a esta primera *Declaración de Barbados*, lo cual, muestra cómo, no solamente a nivel de la Iglesia ecuatoriana, sino en otras iglesias de América Latina, como las de Perú, Bolivia y Brasil, se estaba haciendo un replanteamiento serio sobre la manera tradicional de realizar la misión en los pueblos indígenas de Latinoamérica.

A pesar de la radicalidad en el lenguaje expresado por el documento de Barbados, con el tiempo se pasó a otro o lenguaje menos militante que se vio reflejado en la *Segunda Declaración de Barbados* en el año de 1977, declaración realizada ya no por los antropólogos sino por los mismos indígenas y, todavía más en la *Tercera Declaración de Barbados* de 1993,¹⁹ donde se decía: “Reconocemos la transformación operada en la corriente

¹⁷ Similares a los diáconos, pero por un periodo de tres años, renovables después de una evaluación.

¹⁸ Animadores indígenas de las comunidades cristianas en la parroquia.

¹⁹ *Tercera declaración de Barbados*. Recuperado de: http://servindi.org/pdf/Dec_Barbarados_3.pdf

progresista de la Iglesia católica que, en los últimos veinte años, ha intentado reformular la práctica eclesial a partir del respeto a las religiones indígenas”.²⁰

Con lo anterior queremos decir, entonces, que los planteamientos hechos en el documento de la declaración de Barbados de 1971, y, por supuesto, en otras declaraciones, dieron un efecto positivo en la Iglesia misionera de América Latina. La Iglesia no podía renunciar, como pedían los antropólogos, a su acción misionera y evangelizadora porque es, desde su origen, la esencia de su ser como Iglesia. Pero los antropólogos, los de la Declaración de Barbados, incluso sacerdotes y religiosas que tenían esta profesión, al llamar la atención constatando una realidad que no podía ser soslayada, ayudaron a que las actividades de la Iglesia mejoraran y pudieran de manera eficaz servir a las poblaciones indígenas latinoamericanas. En Brasil, por ejemplo, se creó un instituto de misión donde se formaron muchos agentes de pastoral de toda América Latina. En efecto, el Instituto Teológico de Sao Paulo, ofrecía un ciclo de posgrado en Misionología que, como se dijo, brindó la oportunidad de estudios para agentes de pastoral que se dedicaban en concreto a las tareas misioneras a lo largo y ancho de la geografía latinoamericana. Lo mismo ocurre con el Centro Bíblico Teológico Pastoral para América Latina y el Caribe (Cebitepal) que tiene el Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam), en la ciudad de Bogotá, donde permanentemente se ofrecen diplomados en Misionología, animación misionera, y temas afines. En países como Ecuador, Bolivia y Paraguay, entre otros países, se abrieron centros de antropología aplicada dirigidos a los agentes de pastoral.

Aparecida (2007)

La fe cristiana en América Latina

Pero ¿qué ha significado la aceptación de la fe cristiana para los pueblos de América Latina y del Caribe? Para ellos ha significado conocer y acoger a Cristo, el Dios desconocido que sus antepasados, sin saberlo, buscaban en sus ricas tradiciones religiosas. Cristo era el Salvador que anhelaban silenciosamente. Ha significado también haber recibido, con las aguas del bautismo, la vida divina que los hizo hijos de Dios por adopción; haber recibido, además, el Espíritu Santo que ha venido a fecundar sus culturas, purificándolas y desarrollando los numerosos gérmenes y semillas que el Verbo encarnado había puesto en ellas, orientándolas así por los caminos del Evangelio.

²⁰ Por la liberación del indígena (Declaración de Barbados)”, *Problemas del Desarrollo*, op. cit. p. 174.

En efecto, el anuncio de Jesús y de su Evangelio no supuso, en ningún momento, una alienación de las culturas precolombinas, ni fue una imposición de una cultura extraña. Las auténticas culturas no están cerradas en sí mismas ni petrificadas en un determinado punto de la historia, sino que están abiertas, más aún, buscan el encuentro con otras culturas, esperan alcanzar la universalidad en el encuentro y el diálogo con otras formas de vida y con los elementos que puedan llevar a una nueva síntesis en la que se respete siempre la diversidad de las expresiones y de su realización cultural concreta. En última instancia, sólo la verdad unifica y su prueba es el amor [...] La sabiduría de los pueblos originarios le llevó afortunadamente a formar una síntesis entre sus culturas y la fe cristiana que los misioneros les ofrecían. De allí ha nacido la rica y profunda religiosidad popular, en la cual aparece el alma de los pueblos latinoamericanos.²¹

Este párrafo, que nos parece en cierto modo triunfalista y conciliador de posturas históricas encontradas y enfrentadas, revela, de todos modos, una nueva forma de hablar de los indígenas y de asumir la tarea evangelizadora. El concepto teológico de “las semillas del verbo”, que vino a enriquecer el debate y la reflexión que dio paso a la llamada inculturación tanto del Evangelio, como de los misioneros y de la liturgia, ha sido un avance bastante considerable en la propuesta misionológica y eclesial en América Latina.

El tono de algunos aportes del documento conclusivo de Aparecida, nos parece, estuvo muy influenciado por la intervención inaugural del papa Benedicto XVI, lo cual quizá no permitió que hubiera una mayor espontaneidad y profundidad en cuanto a las reflexiones que se dieron en la Quinta Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Para la época en que se da la reunión de Aparecida, había comenzado a salir una serie de textos que miraban con recelo y preocupación la llamada *teología indígena*, la cual, les parecía, era un intento de recuperación camuflada de la teología de la liberación, que se escondía, precisamente, en esa teología india. De esta manera, las advertencias, las llamadas de atención, el deseo de que se evitara cierto tipo de avances en la cuestión teológica y pastoral de las sociedades indígenas en América Latina, se advierten en el documento final de la Conferencia. Pese a esto, el avance en cuanto a la reflexión y a la práctica de la pastoral indígena en América Latina es evidente. En muchos lugares se hizo común el hecho de que los mismos indígenas, tanto hombres como mujeres, asumieran un protagonismo hasta entonces inédito. Claro está que, después de estos procesos, hubo necesidad de hacer una evalua-

²¹ V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento conclusivo, Bogotá, Consejo Episcopal Latinoamericano, 2007 [en línea] <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>

ción, lo cual trajo como resultado que, en ocasiones, por la euforia de lo recién descubierto, se llegara a callejones sin salida, se frustraran muchas iniciativas, otras se abandonaran, y otras más mostrarán una sensación de haberse equivocado y de haber perdido el tiempo.

Un replanteamiento de las teorías que hasta ese momento subyacían a métodos y prácticas de los misioneros, teorías antropológicas, teorías de la cultura, estudios culturales, conceptos como inculturación e interculturalidad, el redescubrimiento de lo étnico y de la importancia de lo cultural en los procesos organizativos y eclesiales, fueron un aporte enriquecedor que se reflejó en textos, documentos, cartillas y planes pastorales de todas las jurisdicciones eclesásticas latinoamericanas.

Quédate con nosotros

Quédate, Señor, con aquellos que en nuestras sociedades son más vulnerables; quédate con los pobres y humildes, con los indígenas y afroamericanos, que no siempre han encontrado espacios y apoyo para expresar la riqueza de su cultura y la sabiduría de su identidad.

Servidores de la mesa compartida

Nos comprometemos a defender a los más débiles, especialmente a los niños, enfermos, discapacitados, jóvenes en situaciones de riesgo, ancianos, presos, migrantes. Velamos por el respeto al derecho que tienen los pueblos de defender y promover “los valores subyacentes en todos los estratos sociales, especialmente en los pueblos indígenas”.²²

En Medellín y en Puebla terminamos diciendo “creemos”. En Aparecida, como lo hicimos en Santo Domingo, proclamamos con todas nuestras fuerzas: “creemos y esperamos. Esperamos valorar y respetar nuestros pueblos indígenas y afrodescendientes”.

El tono declarativo y programático de este párrafo, pese al sesgo que muestra, y a su manifiesta generalización, nos parece muy importante por cuanto marcó una manera distinta de percibir al indígena y de acercarse a él, no como un menor de edad objeto de paternalismo, sino como alguien que tenía su voz propia y que ya nadie tenía que hablar por él. Había pasado aquella época en la cual la Iglesia se definía como “voz de los que no tienen voz”, ahora ellos tienen voz y la Iglesia escucha, valora, respeta y acompaña. “Desde la primera evangelización hasta los tiempos recientes, la Iglesia ha experimentado luces y sombras.”²³

²² *Idem.*

²³ Benedicto xvi, *Audiencia General*, “Viaje apostólico a Brasil”, miércoles 23 de mayo de 2007 [en línea], <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2007/>

Ciertamente el recuerdo de un pasado glorioso no puede ignorar las sombras que acompañaron la obra de evangelización del continente latinoamericano: no es posible olvidar los sufrimientos y las injusticias que infligieron los colonizadores a las poblaciones indígenas, a menudo pisoteadas en sus derechos humanos fundamentales. Pero la obligatoria mención de esos crímenes injustificables –por lo demás condenados ya entonces por misioneros como Bartolomé de las Casas y por teólogos como Francisco de Vitoria, de la Universidad de Salamanca– no debe impedir reconocer con gratitud la admirable obra que ha llevado a cabo la gracia divina entre esas poblaciones a lo largo de estos siglos.²⁴

Mirada de los discípulos misioneros sobre la realidad

Situación Sociocultural

Por otra parte, la riqueza y la diversidad cultural de los pueblos de América Latina y El Caribe resultan evidentes [...] Las culturas indígenas se caracterizan, sobre todo, por su apego profundo a la tierra y por la vida comunitaria, y por una cierta búsqueda de Dios.

Con la presencia más protagónica de la Sociedad Civil y la irrupción de nuevos actores sociales [...] se está fortaleciendo la democracia participativa, y se están creando mayores espacios de participación política. Estos grupos están tomando conciencia del poder que tienen entre manos y de la posibilidad de generar cambios importantes para el logro de políticas públicas más justas, que reviertan su situación de exclusión.²⁵

Notamos una marcada diferencia en cuanto al tono que nos presenta Aparecida sobre los indígenas, su participación en el espacio público, reivindicativo y organizacional, en comparación con aquella sumaria referencia de los indígenas sin conciencia, pasivos y aplastados que nos describiera el documento de Medellín. Las organizaciones indígenas, a nivel local regional nacional y supranacional, han mostrado su vigor y propuestas societales alternativas, de nuevas relaciones, de nuevas formas de gobierno, que, en algunos países, han logrado una mayor democratización de la vida social, económica y política. En algunos lugares, por ser minoría, su incidencia todavía no se pone de manifiesto, al menos en aquellos escenarios más amplios de participación.

documents/hf_ben-xvi_aud_20070523.html

²⁴ *Idem.*

²⁵ *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento conclusivo, op. cit.*

Presencia de los pueblos indígenas y afroamericanos en la Iglesia

Los indígenas constituyen la población más antigua del Continente. Están en la raíz primera de la identidad latinoamericana y caribeña.

Los indígenas y afroamericanos son, sobre todo, “otros” diferentes, que exigen respeto y reconocimiento. La sociedad tiende a menospreciarlos, desconociendo su diferencia. Su situación social está marcada por la exclusión y la pobreza. La Iglesia acompaña a los indígenas y afroamericanos en las luchas por sus legítimos derechos.²⁶

Si bien es cierto que son grandes sectores de la Iglesia los que acompañan estos procesos reivindicativos, también es cierto que otros sectores todavía no se empeñan en hacerlo. En Ecuador, por ejemplo, existe una organización de los indígenas católicos a nivel nacional que ya lleva más de 30 años y que ha mostrado una fuerza muy importante en cuanto a los procesos de evangelización y de inculturación. Los Servidores de la Iglesia Católica de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (SICNIE) acompañados de obispos, sacerdotes y religiosas, han logrado, entre otras cosas, frenar los avances agresivos de agrupaciones evangélicas y de otras denominaciones. Asimismo, ha promovido, con mucho éxito, misiones, talleres y cursos de formación a nivel de todo el país. Esta organización nacional, articula los colectivos eclesiales a nivel regional —SICNIE norte, SICNIE centro (Diócesis de Riobamba, Ambato y Guaranda), SICNIE sur— y, de igual modo, a los servidores indígenas de las jurisdicciones eclesiásticas ecuatorianas,²⁷ como, en el caso de la Coordinación Diocesana de Pastoral Indígena (CDPI) de la diócesis de Riobamba en la provincia ecuatoriana de Chimborazo. Un punto a resaltar, es que estas organizaciones eclesiales tienen una decisiva presencia en las organizaciones políticas propias de los indígenas, en los cabildos comunales, en las federaciones de cabildos parroquiales, en las organizaciones regionales de la Costa, la Sierra y el Oriente, y en la organización nacional a través de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie).

Hoy, los pueblos indígenas y afros están amenazados en su existencia física, cultural y espiritual; en sus modos de vida; en sus identidades; en su diversidad; en sus territorios y proyectos. Algunas comunidades indígenas se encuentran fuera de sus tierras porque éstas han sido invadidas y degradadas, o no tienen tierras suficientes para desarrollar sus culturas. Sufren graves ataques a su identidad y supervivencia, pues la globalización económica y cultural pone en peligro su propia existencia como pueblos diferentes. Su progresiva

²⁶ *Idem.*

²⁷ Arquidiócesis, diócesis y vicariatos apostólicos.

transformación cultural provoca la rápida desaparición de algunas lenguas y culturas. La migración, forzada por la pobreza, está influyendo profundamente en el cambio de costumbres, de relaciones e incluso de religión.²⁸

Este párrafo, que reproduce en parte algunas ideas del documento de la Conferencia de Puebla (1979), se detiene a describir, si bien de una manera sintética, la realidad actual que padecen algunos colectivos en América Latina, tanto los indígenas como los afroamericanos. Aquí vemos, entonces, como ya hemos observado, una gran diferencia entre la manera como fueron vistos los indígenas por el documento de Medellín y como son vistos ahora en el documento de Aparecida. Hay un transcurso de casi 40 años entre los dos eventos eclesiales, y no podemos dejar de notar un grande y meritorio avance. Ya lo hacíamos notar en la introducción a este artículo, la diferencia en la extensión destinada a hablar de la realidad diversa y compleja de las sociedades indígenas latinoamericanas y en cuanto a la madurez y calidad de esa mirada que busca no sólo observar, sino descubrir la presencia de iniciativas y propuestas en las mismas comunidades indígenas que transformen la realidad socioeconómica y política del continente y enriquezcan la Iglesia latinoamericana. Lo vemos, de un modo claro, en los párrafos siguientes: “Los indígenas y afroamericanos emergen ahora en la sociedad y en la Iglesia. *Este es un kairós para profundizar el encuentro de la Iglesia con estos sectores humanos* que reclaman el reconocimiento pleno de sus derechos individuales y colectivos, ser tomados en cuenta en la catolicidad con su cosmovisión, sus valores y sus identidades particulares, para vivir un nuevo Pentecostés eclesial”.²⁹

Situación de nuestra iglesia en esta hora histórica de desafíos

Los esfuerzos pastorales orientados hacia el encuentro con Jesucristo vivo han dado y siguen dando frutos. Entre otros, destacamos los siguientes:

La renovación litúrgica acentuó la dimensión celebrativa y festiva de la fe cristiana [...] Se han hecho algunos esfuerzos por inculturar la liturgia en los pueblos indígenas y afroamericanos.

Seminarios y Casas de formación religiosa

Los jóvenes provenientes de familias pobres o de grupos indígenas requieren una formación inculturada, es decir, deben recibir la adecuada formación teológica

²⁸ *Idem.*

²⁹ Pablo Romo Cedano, “Aparecida, los pueblos indios y el kairós”, *Vida nueva*, 2012 [en línea] <https://www.vidanuevadigital.com/2012/06/29/aparecida-los-pueblos-indios-y-el-kairos/>

y espiritual para su futuro ministerio, sin que ello les haga perder sus raíces y, de esta forma, puedan ser evangelizadores cercanos a sus pueblos y culturas.³⁰

En este último párrafo apreciamos un gran salto cualitativo en cuanto a la manera de estimar a los indígenas como sujetos importantes en su propia misión evangelizadora y pastoral. La forma como este último párrafo, tomado del documento de Aparecida, se refiere a las potenciales vocaciones indígenas, nos manifiesta una sana preocupación acompañada de una gran delicadeza acerca de la manera como deben ser formados los futuros ministros de la Iglesia y, seguramente, también los religiosos y religiosas indígenas.

Conclusiones

En este artículo quisimos mostrar, cómo fue declarado en su inicio, las grandes diferencias en cuanto a la manera como las conferencias de Medellín y Aparecida se aproximaron a las sociedades indígenas de América Latina viendo, de igual modo, cómo ha ido un evidente caminar en una dirección que, a todas luces, podría dejar sin piso las argumentaciones de los antropólogos que redactaron la primera declaración de Barbados.

Con esto queremos decir que, de alguna forma, las reflexiones de aquellos antropólogos hace ya muchos años, sirvieron para repensar el modo en que la Iglesia había estado haciendo presencia entre los indígenas latinoamericanos, a veces con indiferencia, a veces con cierta complicidad apoyando las instituciones socioeconómicas dominantes, como en el caso de las encomiendas en la Colonia y de las haciendas en la República, y, a veces, tratando de buscar caminos con muy buena intención, pero sin los recursos teóricos y metodológicos que eran necesarios. Si bien es cierto que Aparecida nos muestra ese caminar que poco a poco ha ido logrando una mayor interacción, una mejor relación, una más estrecha cercanía entre Iglesia y colectivos indígenas, lo que podemos ver, sin lugar a dudas, es que la Iglesia latinoamericana tiene un rostro indígena; ya no es la Iglesia que desde afuera se acercan los indígenas, sino que es la Iglesia de los indígenas, los mismos indígenas son Iglesia y son, en definitiva, uno de los frutos más importantes de la Iglesia latinoamericana en la actualidad.

³⁰ V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento conclusivo, *op. cit.*

Anexo. Elementos enunciativos en las declaraciones de Barbados.

Elementos	Primera declaración (1971)	Segunda declaración (1977)	Tercera declaración (1993)
Relación locutor audiencia	Acusativa: defensores (antropólogos) – agresores (estados-nación).	Imperativa: defensores (intelectuales indígenas) – defendibles (poblaciones indígenas).	Imperativa: defensores (organismos internacionales) – defensor (antropólogos).
Temporalidad	Presente-pasado	Presente-futuro	Presente-pasado Presente-futuro
Condición de enunciación	Política: de autoridad y demanda. Los antropólogos como portavoces de las poblaciones indígenas.	Colectiva y unificadora. Intelectuales indígenas realizaron un llamado a la unidad de ese pueblo.	Política: emancipadora. Antropólogos llamaron a los estados-nación a concretar lo que estaba pendiente.
Condición de recepción	No identificada en la declaración.	Interpelación exitosa: aceptación a la lucha.	No identificada en la declaración.

FUENTE: Sergio Gerardo Málaga-Villegas, “Lo indígena en las Declaraciones de Barbados: construcción simbólica e imaginario político de igualdad”, *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, vol. XLIX, núm. 2, 2019, pp. 35-58.

Referencias

- Benedicto xvi, *Audiencia General*, “Viaje apostólico a Brasil”, miércoles 23 de mayo de 2007 [en línea], https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070523.html
- Comentario Bíblico-Teológico Latinoamericano sobre Medellín. Documentos de Medellín (1968)*, México, Universidad Iberoamericana/Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, 2018.
- Documentos finales de Medellín*, “IV Educación” [en línea], <https://ensayistas.org/critica/liberacion/medellin/medellin6.htm>
- Gómez Santibáñez, Guillermo, *La resistencia indígena: memoria contra el olvido*. Managua, Centro Interuniversitario de Estudios Latinoamericanos y Caribios, 2017.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1972.
- Málaga-Villegas, Sergio Gerardo, “Lo indígena en las Declaraciones de Barbados: construcción simbólica e imaginario político de igualdad”, *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, Universidad Iberoamericana, México, vol. XLIX, núm. 2, 2019.

- Macías Chávez, Jorge, *Estudio de la Elevación Sociocultural y Religiosa del indio*, Bogotá, Oficina Internacional de Investigaciones Sociales, 1962.
- Ramón Valarezo, Galo, *La resistencia andina: Cayambe 1500-1800*, Quito, Centro Andino de Educación Popular, 1987.
- Ribeiro Bonfil, Miguel Bartolomé, Guillermo Bonfil, Víctor Bonilla, Gonzalo Castillo, Miguel Chase, Georg Grünberg, Nelly Arvelo, Esteban Mosonyi, Darcy Ribeiro, Scott S. Robinson y Stefano Varese, "Por la liberación del indígena (Declaración de Barbados)", *Problemas del Desarrollo*, México, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 2, núm. 8, 1971.
- Romo Cedano, Pablo, "Aparecida, los pueblos indios y el kairós", *Vida nueva* [en línea], 2012, <https://www.vidanuevadigital.com/2012/06/29/aparecida-los-pueblos-indios-y-el-kairos/>
- Sánchez Granero, Fernando (comp.), *Opresión colonial y resistencia indígena en la alta Amazonía*, Quito, Flacso, 1992.
- Tercera declaración de Barbados* [en línea], http://servindi.org/pdf/Dec_Barbaros_3.pdf
- V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento conclusivo*, Bogotá, Consejo Episcopal Latinoamericano, 2007 [en línea] <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>



De la sinodalidad y a la comunión eclesial. Movilidad, relacionalidad, historicidad y pluriculturalidad en la iglesia

Alejandro Gabriel Emiliano Flores *

Resumen

La conversión integral en la Iglesia implica la articulación entre el dinamismo histórico de la sinodalidad y el enorme deseo de una comunión intemporal para enfrentar el tercer milenio de la revelación en Jesucristo. Esa articulación es objeto de reservas y sospechas respecto de la composición jerárquica de la Iglesia y cierto aire de relativismo por la pluriculturalidad que conlleva. El presente texto pretende profundizar en esa articulación para mostrar que tales reservas no son consistentes con la propia constitución de la Iglesia.

Palabras clave

Sinodalidad, conversión integral, pluriculturalidad, comunión eclesial, catolicidad, escucha

* Universidad Católica *Lumen Gentium*, Universidad Autónoma Metropolitana y miembro fundador del Observatorio de Religiosidad Popular de la Universidad Intercontinental, México.

I

Una revisión general tanto del texto de la Comisión Teológica Internacional (CTI), como del documento de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos (SGSO) respecto de los contenidos de la sinodalidad por considerarse para la realización de la XVI Asamblea General del Sínodo de los Obispos con el tema de sinodalidad, manifiesta ya las diferentes perspectivas que dialogarán en torno a la sinodalidad, las cuales construirán la propuesta de desarrollo para la Iglesia universal, su misión evangelizadora y la puesta en marcha desde todas y cada una de las iglesias particulares.

El material inicial para describir los intereses de algunos sectores involucrados directamente en la construcción de la propuesta de la Iglesia sinodal se encuentra en los contenidos de documentos preparados para el propio sínodo de la sinodalidad. Comparemos, de manera un tanto rápida, el texto de la CTI con el documento de la SGSO.

En el primero, la CTI menciona en 104 ocasiones el sustantivo *sinodalidad*, 112 el calificativo *sinodal* y 126 el sustantivo *comunión*. Si bien en el n. 1 de este documento se puntualizará que la “sinodalidad es dimensión constitutiva de la Iglesia”,¹ se nota cierto énfasis en la comunión como centro de la sinodalidad. Este énfasis parece sugerir una cierta reserva sobre las posibles direcciones que la sinodalidad pueda tomar además de dirigirse hacia la comunión eclesial.

En el segundo, la SGSO utiliza el sustantivo *sinodalidad* en 23 ocasiones, el calificativo *sinodal* en 29 y el sustantivo *comunión* en 11. La prioridad no está en la comunión, sino en la sinodalidad y lo sinodal. Muestra confianza en que la vivencia de esta dimensión constitutiva de la iglesia la enriquecerá para afrontar los tiempos porvenir.

Esta diferencia entre dos posturas, una enfatizando la comunión y la otra atendiendo la sinodalidad, son motivo para abordar el tema sinodalidad y comunión. Si tanto la sinodalidad como la comunión son esenciales a la Iglesia ¿cómo se relacionan entre ellas?, ¿cuál se debe privilegiar?, ¿cómo entender la propia sinodalidad en torno a la comunión?

II

La palabra *sínodo* “indica el camino que recorren juntos los miembros del Pueblo de Dios” (CTI, n. 3). Entonces, *sinodalidad* tendrá referencia a la condición en que se encuentran los integrantes del Pueblo de Dios dentro de

¹ Francisco, *Commemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos. Discurso del Santo Padre Francisco* [en línea], Vaticano, 18 de octubre de 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html

la Iglesia: la movilidad. Es decir, la vida de la Iglesia no es estática.² Es un recorrido, en cuanto trayecto, con un punto de inicio, un punto de llegada, un tiempo para realizar tal trayecto y, sobre todo, el modo en que un colectivo hace el recorrido.

Así, la sinodalidad es una cuestión antropológica porque implica al propio ser humano que compromete su propia existencia en la realización de tal recorrido, la salvación.³ Es decir, un ser humano que es parte de un colectivo que reconoce como comunidad la Iglesia,⁴ la cual no masifica y le impulsa a vivir su relacionalidad desde la experiencia particular del misterio pascual.⁵ Esa relacionalidad también es movilidad, pues el ser humano, desde su relacionalidad, va al encuentro de aquel otro, que no es cualquiera; se reconoce en él; se diferencia de él; lo integra a su mundo; negocia con

² La Iglesia ha tenido un inicio con la presencia del Espíritu Santo en Pentecostés (*He 2, 1-11*) que movió a los apóstoles a expresarse en otras lenguas según el Espíritu les concedía expresarse, y tendrá un final cuando se nos dé un cielo nuevo y una tierra nueva junto con la nueva Jerusalén donde la humanidad nueva se congrege en Dios (*Ap 21, 1-2*).

³ Madrigal refiere las palabras del papa Francisco sobre la relevancia del camino en la vida de fe: “En la experiencia personal de Dios no puedo prescindir del camino. Diría que a Dios se lo encuentra caminando, andando, buscándolo y dejándose buscar por Él [...] La experiencia religiosa inicial es la del camino: ‘Camina hasta la tierra que te voy a dar’. Es una promesa que Dios le hace a Abraham, y en esa promesa, en ese camino, se establece una alianza que se va consolidando en los siglos. Por eso digo que mi experiencia con Dios se da en el camino, en la búsqueda, en dejarme buscar”. *Vid.* Santiago Madrigal, “El camino sinodal del Papa Francisco”, *Confer. Revista de Vida Religiosa*, vol. 60, núm. 230, 2021, p. 174.

⁴ El papa Francisco, refiriéndose al contenido del n. 9 del Concilio Ecueménico Vaticano II. La Constitución dogmática *Lumen Gentium* sobre la Iglesia y al catecismo de la Iglesia Católica 782 indica: “No es a través del nacimiento físico, sino por medio de un nuevo nacimiento. En el Evangelio, Jesús dice a Nicodemo que hay que nacer de lo alto, del agua y del Espíritu para entrar en el Reino de Dios” (*cf.* *Jn 3: 3-5*). Es “a través del Bautismo que nosotros somos introducidos en este pueblo, a través de la fe en Cristo, don de Dios que debe ser alimentado y hecho crecer en toda nuestra vida”. *Vid.* “La Iglesia como Pueblo de Dios. Catequesis Misterio de la Iglesia”, *Catholic.net* [en línea], 12 de junio de 2013, <https://es.catholic.net/op/articulos/50090/cat/732/2-la-iglesia-como-pueblo-de-dios.html#modal>

⁵ “El encuentro con Jesucristo, aunque tenga una connotación personal y su grado de subjetividad, al realizarse históricamente, tiene la objetividad necesaria que evita la enajenación de la persona; por ello, no sólo elige permanecer en el mundo, sino que lo hace desde la apertura de ese amor situado en el aquí y en el ahora. Esa apertura del cristiano no es otra cosa que reconocerse como ser-con-otro, con un otro semejante a sí-mismo al que puede llamar *tú*. De modo que el cristiano, en cuanto ser-con-otro, al reconocer a los seres humanos como ese *tú* con el que puede ser —al reconocer a ese prójimo que es próximo al propio ser—, rompe cualquier posible aislamiento o soledad y reconoce, a la par, a los que puede nombrar “comunidad”. Una comunidad que le permitirá renovar la vigencia del encuentro fundante con Jesucristo por medio de la nueva relacionalidad con-otros”. *Vid.* “Esperanza y misión: Reflexión en tiempos de crisis”, *Apuntes sobre la misión. Misión y esperanza*, México, Universidad Intercontinental, 2021.

él, y le invita a compartir el nuevo mundo por ambos construido⁶ desde la experiencia cristiana fundante, sin diluirla ni perderla, pero sí discernida y renovada. Es decir, la sinodalidad en cuanto movilidad es relacionalidad y apertura constructiva.

Ahora, la sinodalidad en cuanto movilidad también asume la temporalización en la vida de la Iglesia, lo que conlleva el reconocimiento de la historicidad del cristianismo, una historicidad que ha producido diferentes identidades culturales acorde con los diversos contextos físicos, sociales y simbólicos en que se desarrolló la Iglesia⁷ y que dio origen a las iglesias particulares.

Aquí aparece la preocupación por la comunión en la Iglesia, porque la sinodalidad reconoce las formas históricas que la Iglesia ha asumido desde la diversidad humana dando pie a la pluralidad de comunidades cristianas, incluso dentro de cada Iglesia particular, pero ha sido el mismo Espíritu quien ha impulsado el origen y desarrollo de cada una ellas desde la propia misión de la Iglesia y por medio de su inserción bautismal en el pueblo elegido.

La sinodalidad es una expresión viva de la catolicidad de la Iglesia comunión. En la Iglesia Cristo está presente como la Cabeza unida a su Cuerpo [*Ef* 1, 22-23], de modo que de Él recibe la plenitud de los medios de salvación. La Iglesia también es católica porque fue enviada a todos los hombres para reunir a toda la familia humana en la riqueza plural de sus expresiones culturales, bajo la señoría de Cristo y en la unidad de su Espíritu. El camino sinodal expresa y promueve la catolicidad en este doble sentido: exhibe la forma dinámica en que la plenitud de la fe es participada por todos los miembros del Pueblo de Dios y propicia la comunicación a todos los hombres y a todos los pueblos [CTI, n. 58].

⁶ Debe atenderse que la negociación de los mundos, cada uno ellos referidos a la propia subjetividad de los sujetos implicados, crean nuevos mundos compartidos, ahora intersubjetivos, desde los cuales las relaciones interpersonales adquieren su carácter de significatividad. *Vid.* Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.

⁷ “Partimos de que el cristianismo tiene una figura. Entendemos por ello una forma perceptible [...] El reconocimiento de la figura permite acceder a la identidad cultural del cristianismo, con la doble oportunidad de reconocer su dimensión teológica —pues Dios ha seguido en su comunicación al hombre la ruta de la encarnación— y su dimensión antropológica —pues la trascendencia de Dios se nos hace accesible en las estructuras de nuestro conocimiento y lenguaje humanos—, y, en este sentido, está en continuidad y posible comunicación con realidades ‘profanas’”. *Vid.* Julián López, “Criteriología teológica”, *Libro anual del ISEE*, México, Universidad Pontificia de México, 2012, pp. 68-69.

Entonces, la sinodalidad permitiría a todas las comunidades eclesiales, en su pluralidad, una mayor y mejor participación en la misión de la Iglesia, no sólo en su ejecución, sino en su planeación, organización y operativización. Esto sólo sería posible en la medida en que las relaciones asimétricas de poder entre los distintos grupos involucrados fueran transformadas, de hecho y de derecho, en relaciones simétricas de servicio.

En esta Iglesia, como en una pirámide invertida, la cima se encuentra por debajo de la base. Por eso, quienes ejercen la autoridad se llaman *ministros*: porque, según el significado originario de la palabra, son los más pequeños de todos. Cada Obispo, sirviendo al Pueblo de Dios, llega a ser para la porción de la grey que le ha sido encomendada, *vicarius Christi* [LG, 27], vicario de Jesús, quien en la Última Cena se inclinó para lavar los pies de los apóstoles [cfr. Jn 13, 1-15]. Y, en un horizonte semejante, el mismo Sucesor de Pedro es el *servus servorum Dei*.⁸

Al explicitar el servicio al mundo de los todos los miembros del pueblo de Dios en medio de la pluralidad cultural en que se inserta y desarrolla cada comunidad eclesial, la sinodalidad asume la riqueza complementaria de esa diversidad y la integra a la consecución de su misión como una sola Iglesia Universal. “Hoy, que la toma de conciencia de la interdependencia entre los pueblos obliga a pensar el mundo como la casa común, la Iglesia está llamada a manifestar que la catolicidad que la cualifica y la sinodalidad en la que se expresa son fermento de unidad en la diversidad y de comunión en la libertad” (CTI, n. 118).

Sin embargo, la preocupación por el reconocimiento de las formas históricas de las comunidades eclesiales se radicaliza en el momento presente porque, a la par, da cabida a la diversidad de los miembros de cada comunidad cristiana, que, al estar empoderados por el desarrollo cultural global, en general, y por sus propias profesiones, en particular, se muestran autorreferenciales, autogestivos y en búsqueda de una buena vida.⁹ Para algunos, esta situación podría representar una amenaza potencial para la conservación del *depositum fidei* a cargo de la misma Iglesia, si acaso la

⁸ *Discurso del Santo Padre Francisco en la clausura de la III asamblea general extraordinaria del sínodo de los obispos* [en línea], Vaticano, 18 de octubre de 2014, https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141018_conclusiones-sinodo-dei-vescovi.html

⁹ Alejandro Serrano Sánchez y Emiliano Flores, “Religiosidad popular urbana. Un acercamiento desde la Pastoral Urbana”, *Apuntes sobre la misión. Religiosidad popular*, vol. 3, México, Universidad Intercontinental, 2018, pp. 37-57.

sinodalidad fuera la importación de una ideología democratizante o una práctica empresarial, sin embargo:

La palabra “sinodalidad” no designa un método más o menos democrático y mucho menos “populista” de ser Iglesia. Estas son desviaciones. La sinodalidad no es una moda organizacional o un proyecto de reinención humana del pueblo de Dios. Sinodalidad es la dimensión dinámica, la dimensión histórica de la comunión eclesial fundada por la comunión trinitaria, que apreciando simultáneamente el *sensus fidei* de todo el santo pueblo fiel de Dios [5], la colegialidad apostólica y la unidad con el Sucesor de Pedro, debe animar la conversión y reforma de la Iglesia a todo nivel.¹⁰

De modo que la sinodalidad es parte de la conversión integral para toda la Iglesia¹¹ y no una amenaza a la comunión eclesial. Dios ha colocado a toda la Iglesia para la construcción del reino, por ello, “una Iglesia sinodal es una Iglesia participativa y corresponsable” (CTI, n. 67) y no se diluye en acciones e intereses individuales o de corrillo particulares, sino que “está ligada a la autoridad legítima en la Iglesia Particular y a la Iglesia Universal, pero tiene la presencia del Espíritu Santo en cada uno de los miembros del pueblo de Dios por su inserción bautismal” (CTI, n. 72).

III

Ahora, en la vida de todos los días, la sinodalidad, la comunión y la relación entre ellas se dan como procesos profundamente interconectados y traslapados. Ello no podría ser de otra manera, puesto que son parte de una y misma vida en las comunidades eclesiales. Además, sus propias dinámicas vitales no las lleva a preguntarse a cada paso si practican alguna, ambas o ninguna; la reflexión sobre la sinodalidad y la comunión se realiza en un momento segundo de análisis, síntesis, comprensión y asimilación de

¹⁰ Francisco, *Sinodalidad y comunión. Videomensaje del Santo Padre Francisco con motivo de la asamblea plenaria de la Pontificia Comisión para América Latina* [en línea], Vaticano, 24-27 de mayo de 2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2022/documents/20220526-videomessaggio-p Plenaria-pcal.html>

¹¹ La conversión integral está desarrollada en el *Documento Final del Sínodo especial de los Obispos para la Amazonía: Sínodo de los Obispos*, 2019, y aunque se dice de la región amazónica está dirigida a la Iglesia universal: “Así, la única conversión al Evangelio vivo, que es Jesucristo, se podrá desplegar en dimensiones interconectadas para motivar la salida a las periferias existenciales, sociales y geográficas de la Amazonía. Estas dimensiones son la pastoral, la cultural, la ecológica y la sinodal”. Vid. *Documento final del Sínodo especial para la Amazonía* [en línea], 26 de octubre de 2019, n. 19 <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-final-de-la-asamblea-especial-del-sinodo-de-los-obispo.pdf>

modo que la vida, tanto a nivel individual, como comunitario, se convierta en experiencia significativa en favor de la construcción de cada comunidad en la realización de la misión encomendada por el Señor Jesucristo (Mc 16, 15).

La sinodalidad y la comunión son elementos de la vida cristiana por medio de los cuales los bautizados hacen patente la presencia de Dios en medio de su pueblo (Mt 5, 14; 18, 20). De manera que lo invisible de Dios se haga visible desde la propia comunidad, porque “si alguno dice: ‘Amo a Dios’, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve. Y hemos recibido de él este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano” (1 Jn 4, 20-21).

Pero la posibilidad del amor cristiano requiere un conocimiento mínimo del otro y ese conocimiento se realiza desde las comunidades cristianas en su pluriculturalidad, comunidades que, al apropiarse de la propuesta evangélica, encarnan el mensaje de salvación para aquellos con quienes comparten una identidad cultural semejante y propician una convivencia armoniosa en el cumplimiento de la misión eclesial. Así, quienes observan las relaciones sociales e interpersonales de las comunidades pueden expresar el anhelo evangélico: “mirad cómo se aman”.¹²

IV

De manera analítica, a partir de las contribuciones de la psicología de grupos¹³ y haciendo las traspolaciones terminológicas necesarias, se puede indicar que la sinodalidad y la comunión son expresión de la vida y desarrollo de las comunidades eclesiales, en tanto que mantienen las estructuras de grupos o colectivos. Así, la sinodalidad, en cuanto proceso, permite la expresión cotidiana de la cohesión grupal (dimensión colaborativo-pragmática), mientras que la comunión, en cuanto situación, es manifestación de la identidad grupal (dimensión simbólica).

La sinodalidad como cohesión social liga la formación, la socialización y la reproducción de cada comunidad eclesial desde los procesos de apropiación cultural sobre la ortodoxia y la ortopraxis; sólo de esa manera, el ser cristiano se encarna una y otra vez, conservando el tesoro de la fe en vasijas de barro (2 Cor 4, 7) de cada época. Así, la movilidad, en cuanto historicidad de la Iglesia, permite la renovación del Evangelio para hacerlo llegar a las nuevas generaciones, no sólo en términos lógico-cognitivos,

¹² Tertuliano, *Libro 1. Apología contra los gentiles en defensa de los cristianos*, en Alfonso Ropero, *Lo mejor de Tertuliano*, Barcelona, Clié, 2001, pp. 43-172.

¹³ José Sánchez, *Psicología de los grupos. Teorías, procesos y aplicaciones*, Madrid, McGraw Hill, 2002.

sino como formas de la vida cotidiana. Este momento permite la colaboración en la construcción del reino desde esquemas cognitivos contruidos expofeso y que permite una ejecución casi automática ante el mundo.

La comunión (*koinonía*) es la muestra explícita que cada comunidad patentiza en el momento justo en que se requiere explicitar la adscripción identitaria —individual o colectiva— a la Iglesia, tanto frente a la propia comunidad (endogrupo), como delante de aquellos ajenos a la misma (exogrupo). Esta adscripción se hace desde diversos niveles de acuerdo con la cercanía experimentada con la propia Iglesia, de ahí que se pueda hablar, por lo menos, de cristianos comprometidos, cristianos cercanos y cristianos alejados.

Se puede decir que la sinodalidad precede a la comunión, pues sin la sinodalidad no se desarrolla ninguna comunidad; pero, de otra manera, el contenido manifiesto de la fe (evangelio) vivenciado históricamente en la comunión es el primer impulso para la sinodalidad. En otras palabras, la manifestación concreta de la comunión (funciones profética, litúrgica y pastoral) son muestra de lo desarrollado desde la sinodalidad. Así, sinodalidad y comunión son inseparables. La primera es causa de la segunda, mientras que la segunda le da sentido a la primera.

Es cierto que la sinodalidad, en cuanto conversión, tiene una dimensión individual y una colectiva, pero ambas se encarnan desde los elementos de la cultura específica de cada persona y grupo humano, porque la apropiación cultural de los contenidos de la fe permite a cada comunidad el toque verdaderamente histórico al mensaje de salvación. Por ello, atañe a los sacerdotes, en cuanto educadores en la fe, procurar personalmente, o por medio de otros, que cada uno de los fieles sea conducido en el Espíritu Santo a cultivar su propia vocación según el Evangelio, a la caridad sincera y diligente y a la libertad con que Cristo nos liberó (po, n. 6)

La comunión, en cuanto construcción desde la sinodalidad, le da la seguridad a cada comunidad de saberse y ser Iglesia particular unida a la Iglesia Universal, aunque: “Muchos cronistas, o gente que habla, imaginaron ver una Iglesia en disputa donde una parte está contra la otra, dudando incluso del Espíritu Santo, el auténtico promotor y garante de la unidad y la armonía en la Iglesia. El Espíritu Santo que a lo largo de la historia siempre condujo la barca, a través de sus ministros, incluso cuando el mar iba en sentido contrario y estaba agitado y los ministros eran infieles y pecadores”.¹⁴

¹⁴ Francisco, *Discurso del Santo Padre Francisco...*

V

La Iglesia es impulsada por el Espíritu que “sopla donde quiere: oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va” (*Jn 3, 8*); este “Espíritu ha guiado el camino de la Iglesia en la historia y nos llama hoy a ser juntos testigos del amor de Dios” para “reconocer y apreciar la riqueza y la variedad de los dones y de los carismas que el Espíritu distribuye y libremente, para el bien de la comunidad y en favor de toda la familia humana” y “regenerar las relaciones entre los miembros de las comunidades cristianas, así como también entre las comunidades y los otros grupos sociales, por ejemplo, comunidades de creyentes de otras confesiones y religiones, organizaciones de la sociedad civil, movimientos populares, etcétera” (SGSO, n. 2).

Ante este impulso del Espíritu, es necesaria la apertura (escucha) de la conversión sinodal en los agentes de pastoral, porque permite la movilidad comunitaria necesaria para el anuncio de la buena nueva en un mundo pospandemia, al dejar de lado la seguridad ilusoria de la ausencia de la coordinada histórica. En consecuencia, la comunión eclesial recibirá contenidos de universalidad (catolicidad) en la medida en que se propicie el encuentro con cualquier otro desde la apertura del amor de Cristo.

La escucha sinodal no es ingenua ni maliciosa, sino desde la fe en Jesucristo que nos entregó su Espíritu. “El discernimiento comunitario implica la escucha atenta y valiente de los ‘gemidos del Espíritu’” (*cfr. Ro 8, 26*) que se abren camino a través del grito, explícito o también mudo, que brota del Pueblo de Dios: “escucha de Dios, hasta escuchar con él el clamor del pueblo; escucha del pueblo, hasta respirar en él la voluntad a la que Dios nos llama” (SGSO, n. 114).

Así, la falta de impacto de la fe en los problemas de la comunidad será atendida porque “el pueblo de Dios en su totalidad es interpelado por su original vocación sinodal” (CTI, n. 72). De manera que la pregunta ¿por qué Dios no hace nada ante tanta injusticia?¹⁵ hallará respuesta en la acción eclesial nacida del designio de Dios “que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (*Tim 2, 4*) mediante la presencia del Resucitado (*Mt 28, 20*) en el Espíritu Santo.

¹⁵ En las últimas décadas diversas instancias realizaron estudios sobre la situación de la religión o de las culturas religiosas en México. En los estudios realizados, se hacían preguntas como “¿Cuáles son los tres principales problemas que la iglesia ayuda a resolver en el país?”. *Vid. Percepción de la realidad de las parroquias en México*, 2009 [en línea], <https://slidetodoc.com/ipsos-public-affairs-ipsos-percepcin-de-la-realidad/> Las respuestas de 2009 con menos del 50% fueron la pobreza (49%), la educación (37%) y la violencia (37%), porcentajes que han ido disminuyendo conforme los años han avanzado. Lo anterior muestra que la percepción de los mexicanos sobre la vida de fe, hasta el momento, no tiene una relevancia en los problemas del día a día. Hay que tomar en cuenta que son resultados previos a la pandemia de COVID-19.

Referencias

- Berger, Peter y Luckmann, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968.
- Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* [en línea], Vaticano, 2015, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html
- Discurso del Santo Padre Francisco en la clausura de la III asamblea general extraordinaria del sínodo de los obispos* [en línea], Vaticano, 18 de octubre de 2014, https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141018_conclusiones-sinodo-dei-vescovi.html
- Documento final del Sínodo especial para la Amazonía* [en línea], 26 de octubre de 2019, n. 19 <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-final-de-la-asamblea-especial-del-sinodo-de-los-obispo.pdf>
- Documento preparatorio de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos*, “Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión” [en línea], Vaticano, 7 de septiembre de 2021, <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2021/09/07/sinodo.html>
- “Esperanza y misión: Reflexión en tiempos de crisis”, *Apuntes sobre la misión. Misión y esperanza*, México, Universidad Intercontinental, 2021.
- Francisco, *Commemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos. Discurso del Santo Padre Francisco* [en línea], Vaticano, 18 de octubre de 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html
- Francisco, *Sinodalidad y comunión. Videomensaje del Santo Padre Francisco con motivo de la asamblea plenaria de la Pontificia Comisión para América Latina* [en línea], Vaticano, 24-27 de mayo de 2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2022/documents/20220526-video-messaggio-plenaria-pcal.html>
- “Ipsos Public Affairs Ipsos Percepción de la realidad de las parroquias en México preparado para: febrero 2006-2009”, *Slide to Do* [en línea], México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2009, <https://slidetodoc.com/ipsos-public-affairs-ipsos-percepcin-de-la-realidad/>
- “La Iglesia como Pueblo de Dios. Catequesis Misterio de la Iglesia”, *Catholic.net* [en línea], 12 de junio de 2013, <https://es.catholic.net/op/articulos/50090/cat/732/2-la-iglesia-como-pueblo-de-dios.html#modal>
- López, Julián, “Criteriología teológica”, *Libro anual del ISEE*, México, Universidad Pontificia de México, 2012.
- Madrigal, Santiago, “El camino sinodal del Papa Francisco”, *Confer. Revista de Vida Religiosa*, Conferencia española de religiosos, vol. 60, núm. 230, 2021.
- Sánchez, *Psicología de los grupos. Teorías, procesos y aplicaciones*, Madrid, McGraw Hill, 2002.

- Serrano Sánchez, Alejandro y Flores, Emiliano, “Religiosidad popular urbana. Un acercamiento desde la Pastoral Urbana”, *Apuntes sobre la misión. Religiosidad popular*, vol. 3, México, Universidad Intercontinental, 2018.
- Tertuliano, *Libro 1. Apología contra los gentiles en defensa de los cristianos*, en Alfonso Roper, *Lo mejor de Tertuliano*, Barcelona, Clie, 2001



De los santuarios físicos a los santuarios virtuales

Ernesto Mejía Mejía*

Resumen

Este artículo se aborda desde la perspectiva de la religiosidad popular, donde, al ser polisémica y creativa, se vive lo religioso de formas muy variadas en el continente digital.

Las iglesias, templos y santuarios físicos que invitan a los devotos a asistir de manera presencial a visitar a su cristo, virgen o santo preferido ahora son acompañados por nuevos escenarios y espacios devocionales vivenciados en el mundo digital, a los que en este artículo llamaremos *santuarios virtuales*.

Palabras clave

Religiosidad popular, templos, iglesias, santuarios virtuales

* Observatorio de la Religiosidad Popular “Manuel Alonso Escalante”, México.

Hoy en día, hablar de lo religioso en el mundo virtual es algo novedoso y desafiante, pues se han formado aristas que rompen con los esquemas o normas preestablecidas por la religión oficial. Entonces, desde la religiosidad popular, significa abrirse a los nuevos modos de vida y entender cómo lo religioso se actualiza y genera nuevos tipos de ritualidades.

En este artículo no se pretende dar definiciones categóricas a dichas vivencias religiosas en lo que denominamos *santuarios virtuales*, más bien, es una invitación a seguir conociendo sobre este tema y estar abiertos a las nuevas formas de expresión religiosa y no estigmatizarlas como vivencias antirreligiosas.

Puntos de partida

Partamos de la siguiente interrogante: ¿Qué es la realidad y qué es la virtualidad? Actualmente es difícil dar una definición unívoca, pues el lenguaje, el pensamiento y la experiencia a menudo nos llevan a conclusiones aparentemente contradictorias.

Entendemos por *real* aquello que tiene una existencia efectiva. Por ejemplo: su alegría no es ficticia, es real. Su calma es más aparente que real. La mitad de los hechos que cuentan no son reales, sino imaginarios.

Por el contrario, entendemos por *virtual* aquello que no es sino en potencia. Decimos: llevar una realidad virtual a toda su plenitud. O aquello que ha sido creado artificialmente, por analogía con el mundo real y que se representa en un sistema audiovisual. Por ejemplo: espacio o imagen virtuales.

Por experiencia, sabemos que la realidad suele ser lo que creemos que es real y que nos afecta, exista de manera tangible o no; ya sea el monstruo de nuestras pesadillas; una conversación en una red social, o una escena vivida en un visor de realidad virtual.

Sin adentrarnos en cuestiones de semántica, hoy, más que en otros tiempos, los términos *real* y *virtual* se fusionan, se entremezclan, se necesitan, bajo el entendido de que ambos extremos pueden ser experimentados como reales y que a menudo no se presentan en estado puro, sino de forma híbrida. Así, para el desarrollo de este estudio, entenderemos los términos *real* y *virtual* más como sinónimos de tangible/físico e intangible/digital.

Otro punto de partida es retomar la noción de la palabra *religión*, la de crear lazos. La palabra *religión* proviene del latín *religare*, que significa “volver a unir, juntar”. Por su parte, las redes sociales manifiestan realidades de “enlaces”, de “ligas”, los denominados *links*. De ahí que, en los tiempos actuales, debemos ver muchas expresiones de religiosidad popular también como “enlace”, como “ligación” de lo religioso presencial con lo religioso virtual.

El P. Benjamín Bravo decía: “Dios no quiere sembrar sus semillas sólo en los templos”. Esta aseveración invita a reconstruir muchos modelos religiosos y a repensar que hay otros lugares, como el ciberespacio, en el cual Dios sigue sembrando y se sigue comunicando con su pueblo. En esta línea, hay que considerar lo siguiente: “La comunicación mediada por computadoras habría venido a abrir un nuevo escenario para reconstruir, sobre fundamentos renovados, los procesos de comunicación”.¹

Para este artículo, también es importante dejarse iluminar por la propuesta de las comunidades virtuales: “La comunidad virtual es como un ecosistema de subculturas y grupos espontáneamente constituidos que se podrían comparar con cultivos de microorganismos que crecen en un laboratorio y donde cada uno es como un experimento social que nadie planificó y que sin embargo se produce”, y entender que una comunidad virtual es un grupo de gente con objetivos comunes que usan una misma forma de comunicación para interactuar entre ellos en un entorno *online*.

Por otro lado, la nueva dinámica social del continente digital ha generado grandes cambios actitudinales y de pensamiento, así como el desarrollo de nuevas habilidades tecnológicas, incluso religiosas, haciendo que el mundo y la vida sigan su curso. Es decir, todo esto ha traído consigo una nueva ola de creatividad y desarrollos marcados por el mismo factor: la virtualidad.

Es así como se ve al propio papa Francisco y a innumerables sacerdotes celebrando la eucaristía y realizando otras manifestaciones religiosas (como rosarios) frente a un celular y conectándose la fe de los creyentes por medio de las redes sociales.

Entonces, desde esta medida se destaca la gran capacidad adaptativa con la que contamos los seres humanos, la cual ha permitido reaprender y readaptarnos a las novedades del siglo XXI, marcadas por la tecnología y las telecomunicaciones. Esto ha permitido que la sociedad haga un alto para verse, redescubrirse y apreciar la existencia y resignificar sus vivencias religiosas desde espacios novedosos.

El papa Francisco ha tomado en serio la comunicación digital, ya que en varios de sus discursos ha dejado clara la importancia de los espacios *online*. Éstas son algunas de sus frases: “Gracias también a las redes (sociales), el mensaje cristiano puede viajar hasta los confines de la Tierra. Abrir las puertas de las iglesias significa abrirlas también en el mundo digital, tanto para que la gente entre, en cualquier condición de vida en la que se encuentre, como para que el Evangelio pueda cruzar el umbral del templo y salir al encuentro de todos” (*Laudato si*’).

¹ Howard Rheingold, *La comunidad virtual: una sociedad sin fronteras*, Barcelona, Edisa, 1996.

Religiosidad popular en el mundo virtual

Vale la pena recordar que son variadas las expresiones de fe que se encuentran en la religiosidad popular. Según el documento de *Aparecida*, algunas de ellas son “las fiestas patronales, las novenas, los rosarios y viacrucis, las procesiones, las danzas y los cánticos del folclor religioso, el cariño a los santos y a los ángeles, las promesas, las oraciones en familia. Destacamos las peregrinaciones, donde se puede reconocer al Pueblo de Dios en camino”.² Así que hoy, la mayoría de estas expresiones que durante mucho tiempo fueron presenciales, se están llevando a cabo de manera virtual.

Qué mejor diálogo y encuentro entre “continentes” que actualmente toda la humanidad se mueva directa e indirectamente bajo la influencia del mundo digital. El papa Francisco también habla de la religiosidad popular como un continente (*cfr. Evangelii Gaudium*, 124). Ambos, el continente digital y el continente de la religiosidad popular están interactuando. La religiosidad popular (antes que la religión oficial) ya se empezaba a manifestar en el ciberespacio, aunque hay que destacar que fue en tiempos de COVID-19 cuando lo religioso destacó en el ciberespacio.

¿Qué se entiende por santuario?

Los santuarios (basílicas, iglesias, templos, capillas, altares) han sido parte importante dentro de la vivencia de la religiosidad popular, pues son:

Un signo de la presencia activa, salvífica, del Señor en la historia y un refugio donde el pueblo de Dios peregrina por los caminos del mundo hacia la Ciudad futura y restaura sus fuerzas para continuar la marcha (*cfr. Heb 13, 14*). Además, tienen un gran valor simbólico, ya que son imagen de la morada de Dios con los hombres (*Ap 21, 3*) y remiten al misterio del Templo que se ha realizado en el cuerpo de Cristo (*cfr. Jn 1, 14; 2, 21*), en la comunidad eclesial (*Cfr. 1 Pe 2, 5*) y en cada uno de los fieles” (*cfr. 1 Cor 3, 16-17; 6, 19; 2 Cor 6, 16*).³

Consideremos que dentro de la religiosidad popular existe una vivencia religiosa en los pueblos y en los microcosmos de las ciudades que giran alrededor de los santuarios físicos como colonias, mercados, fábricas, calles, casas, entre otros, donde, de manera colectiva, familiar y personal, se construyen relaciones de fe y esperanza entre los creyentes y su virgen, su cristo o su santo, por medio de fiestas, mandas, súplicas, velas, rezos y demás: “la fe firme de esas madres que se aferran a un rosario al pie del lecho

² Documento de Aparecida, “V Conferencia general del Episcopado latinoamericano y del Caribe”, *Vida nueva digital* [en línea], Bogotá, 2013, <https://www.vidanuevadigital.com/documento/documento-de-aparecida-v-conferencia-general-del-celam-2007/>

³ *Idem*.

del hijo enfermo, aunque no sepan hilvanar las proposiciones del credo, o en tanta carga de esperanza derramada en una vela que se enciende en un humilde hogar para pedir ayuda a María, o en estas miradas de amor entrañable al Cristo Crucificado” (*Evangelii Gaudium*, 125).

Tengamos en cuenta que el Concilio Vaticano II sugirió la necesidad de estar atentos a los signos de los tiempos (*cfr. Gaudium et Spes*, 4, 11), los cuales son espacios en los que es posible proclamar el Evangelio. Esto puede sustentar que hoy se esté atento a las nuevas expresiones religiosas que se han gestado de forma vertiginosa en el ciberespacio para entender lo que hoy denominamos *signos de los tiempos*.

Las vivencias religiosas que se están desarrollando en el ciberespacio abren nuevos canales para entender lo religioso entre lo permitido y lo no permitido, entre el “así se venía haciendo” y “ahora así se está haciendo”. Es decir, se ha abierto una puerta a lo religioso en el espacio virtual, que ya no se cerrará.

Entonces, se trata de inculturar el Evangelio en el continente digital. Ante esta realidad o necesidad, es la religiosidad popular la que ha dado un paso agigantado en dicho continente.

Hoy en día, en cualquier dispositivo electrónico basta dar clic para encontrar los servicios religiosos *online* que ofrecen posibilidades para la práctica religiosa fuera del templo o del santuario físico; una de tantas posibilidades son las denominadas *capillas virtuales*.⁴

¿Qué entendemos por santuario virtual?

Son los escenarios o espacios religiosos virtuales que se han generado de manera espontánea en las distintas plataformas y que son el receptáculo de manifestaciones religiosas de varios creyentes, por medio de peregrinaciones, novenas, cadenas y otros elementos y ritualidades.⁵

Estos nuevos santuarios son lugares de devoción, sitios de confluencia, espacios de fuerte sentido religioso y de identidad. Son espacios donde los creyentes experimentan su fe e interactúan.

Asimismo, son espacios religiosos virtuales que crean un cuerpo colectivo y ámbitos de encuentro y participación. Por ello, encontramos propagandas en internet con esta frase u otras parecidas: “Peregrinos sin salir de casa: ciberperegrinajes a través de las *webcams* religiosas”.⁶

⁴ Congregación de Misioneros Oblatos de los Corazones Santísimos, Capilla virtual [en línea], 2022, <https://www.oblatos.com/capilla-virtual/>

⁵ San Juditas Tadeo, *Facebook* [en línea], 29 de mayo de 2022, https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=398976022152758&id=100055684208204&sfnsn=scwspmo

⁶ Jorge Enrique Mújica, “Peregrinos sin salir de casa: ciber-peregrinajes a través de las *webcam* religiosas”, *infoCatólica* [en línea], s. l., 9 de junio de 2009, <https://www.infocatolica.com>

En estos tiempos, es inmensa la producción religiosa virtual a la cual se puede tener acceso. Incluso, ya existen en algunas plataformas exposiciones que reflejan los deseos y peticiones de los feligreses, donde, además de dar a conocer la imagen o narración de los exvotos, se crea una interacción religiosa en los comentarios (*chats*) que los “devotos virtuales” escriben.

Consideremos que, de “participar” en la misa por televisión (acción más pasiva), se pasó a “participar” en la misa por internet (acción más activa) gracias a la interacción por *chat*. Y más aún, a veces, quien coordina dichos canales de comunicación, ya no es el clérigo, sino un laico o incluso la misma aplicación. Así pues, se están ofreciendo innumerables santuarios virtuales, de los cuales uno de tantos se pudo experimentar en diciembre de 2020 con el “Rosario virtual para devotos de la Virgen”.⁷

Actores en los santuarios virtuales

Cabe señalar que los actores o devotos virtuales en los nuevos santuarios del internet no desacralizan lo sagrado; son, más bien, una nueva manera de vivir lo sagrado por medio de la complejidad de las redes sociales.

Esos devotos virtuales son los que están reconstruyendo lo que fue construido por la institución eclesial oficial. Como en otras instancias, en nuestro caso se ha dado paso a la reconstrucción de lo católico, emergiendo la religiosidad popular con la adecuación de nuevos sentidos sociosimbólicos en las redes.

No se necesitan sólidas estadísticas; sólo basta ver la sala de una casa para afirmar que los actores principales en las redes sociales son los jóvenes, quienes también experimentan lo religioso en dichos espacios: “Las formas de transmitir la fe tuvieron que ser reinventadas a través del uso de la tecnología, el nuevo instrumento de evangelización del continente digital en el que todos estamos inmersos”.⁸

Tanto en los escenarios de la religiosidad popular, como en los santuarios virtuales, son los jóvenes quienes interactúan religiosamente mediante oraciones, consejos, mandas, veladoras, peregrinaciones y nuevas ritualidades. Dichas ritualidades aún se están reformulando, por lo cual “nos interesa indagar sobre los jóvenes y su capacidad de asimilar y repro-

com/?t=opinion&cod=3499

⁷ Angélica Sandoval, “Crean Rosario virtual para devotos de la virgen”, *El siglo de Torreón* [en línea], México, 2020, <https://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/2020/crean-rosario-virtual-para-devotos-de-la-virgen.html>

⁸ “Empieza el encuentro virtual de jóvenes en México y América Central”, *Vatican News* [en línea], Vaticano, 26 de octubre de 2020, <https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2020-10/encuentro-virtual-jovenes-en-mexico-y-america-central.html>

ducir rituales e inferir sobre la creación de nuevos rituales en un espacio relativamente reciente como el del ciberespacio que tan bien dominan”.⁹

Con sus códigos propios, los jóvenes permean el mundo virtual con mensajes actuales y novedosos; muestra de ello en el ámbito de la religiosidad popular son los *emojis*, imágenes que expresan identidad, valores, solidaridad y un fuerte sentido religioso. Simbólicamente, expresan una nueva manera de vivir lo religioso, por ejemplo: plegaria o solidaridad en el rezo por medio de la imagen de dos manos unidas (🙏) o aspectos que aprueban o reprueban una acción o valores entre el bien y el mal con la imagen de un “santo” (😇) o un “diablo” (😈). Éstos son nuevos códigos religiosos manifestados en los santuarios virtuales y en otros nuevos espacios.

¿Qué generan los santuarios virtuales?

Es importante traer a este artículo algunos comentarios entre lo religioso y la virtualidad del investigador Fabián Sanabria, quien ve lo virtual como algo importante y generador de nuevos vínculos: “Tales son las ventajas del ciberespacio que desbordan lo actual y lo cotidiano entretejiendo los vínculos virtuales de hoy”.¹⁰

Para adecuar el término *heterotopía* de Michel Foucault a lo novedoso de las redes sociales, Maglia y Hernández describen que de las “heterotopías que recomponen el sentido por medio de crisis o desviaciones, apropiación de sitios, yuxtaposición de espacios, recortes de tiempos, aperturas o cierres, ilusiones o compensaciones [...] podemos considerar a los nuevos ámbitos donde otras voces, textos e imágenes se experimentan a través de múltiples redes sociales como *Facebook*, *Twitter* o *YouTube*”.¹¹

Desde los escenarios de la religiosidad popular, la vivencia de lo religioso en el mundo virtual está incursionando en las nuevas propuestas del ciberespacio, como una apropiación, construcción o consolidación de otros canales de comunicación y atención a nuevas comunidades religiosas inimaginables. Por ello, podemos aseverar que los santuarios virtuales se han posicionado en nuevos espacios y con nuevos devotos, evitando aglomeraciones y facilitando el acceso a actos y nuevas construcciones religiosas.

Los santuarios virtuales nos invitan a crear más de lleno “en lo invisible” y a experimentar nuevos ritos, pues los ritos son mutantes. “Los ritos se han dado desde la propia constitución social, mas no han desaparecido.

⁹ Beatriz Caramés y Mariana Lorena Torres, *Rituales virtuales como una nueva forma de habitar el espacio público* [en línea], Buenos Aires, 2012 http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/35012/Documento_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y

¹⁰ Fabián Sanabria, *Vínculos virtuales*, Bogotá, Colección CES, 2011.

¹¹ Graciela Maglia y Leonor Hernández, *Memorias, saberes y redes de las culturas populares en América Latina*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2016, p. 16.

Del mismo modo que la sociedad ha cambiado, los ritos se han transformado, han transmutado y han reglado el juego comunicacional”.¹²

Esta nueva vivencia en una entidad virtual ha modificado nuestras prácticas cotidianas, llenando de sentido religioso instrumentos “profanos”, como son la pantalla, la *tablet*, el celular o la computadora, y dando paso a otro tipo de ritualidades a las cuales hay que estar abiertos.

Las nuevas ritualidades, como rezar el rosario al difunto desde la “solemnidad y recogimiento” de la sala de la casa, por absurdo que parezca, recibir la “bendición” de la mamá a través de una video llamada por *WhatsApp* o participar en una cadena de oración interactuando con otro devoto bajo el seudónimo “sin fe”, están modificando también los tiempos religiosos, ya que se puede tener una vivencia religiosa más allá de los horarios establecidos por algún santuario físico u horarios de oficinas parroquiales.

Las expresiones de la religiosidad popular en el continente multifacético del internet y sus denominadas *redes sociales* permiten analizar dichas expresiones como un fenómeno de apropiación contemporánea de los discursos y vivencias religiosas, considerando que su producción y circulación se encuentran alejadas del monopolio de una autoridad eclesiástica. Dichas expresiones parecen encontrar cierta sinergia con las interacciones que se establecen en el ciberespacio.

Santuarios virtuales y compromisos reales

Por lo tanto, la red es necesariamente una realidad que atañe cada vez más a la existencia de los creyentes o devotos e incide en su capacidad de comprender la realidad y la trascendencia.

La tecnología bien entendida logra expresar una forma de ansia de trascendencia respecto de la condición humana tal como se vive hoy en día. Esto se debe a aquel espacio de comunicación abierta por la interconexión mundial de los ordenadores y de las memorias informáticas, el *ciberespacio*. El teólogo Tom Beaudoin ha observado que este espacio, tan peculiar por la velocidad de sus conexiones, representa el deseo del hombre de una plenitud que siempre lo supera tanto en lo referente a la presencia y a la relación, como al conocimiento.¹³

Los creyentes deben saber ver en la tecnología la respuesta del hombre a la llamada de Dios a dar forma y transformar la creación y, por tanto, a transformarse ellos mismos, con la ayuda de instrumentos y procedimientos. Es decir, la religiosidad popular tiene la tarea de humanizar a la sociedad también desde los santuarios virtuales.

¹² B. Caramés y M. Torres, *op. cit.*

¹³ Antonio Spadaro, *Ciberteología: Pensar el cristianismo en tiempos de la red*, Barcelona, Herder, 2014.

De manera aparentemente paradójica, al facilitar la agrupación virtual a distancia y, en principio, anónima, de personas por sus afinidades de intereses y valores, la comunicación *online* favorece que en un mundo fuertemente privatizado e individualizado se humanice y regenere la sociabilidad. Asimismo, promueve lazos de apoyo mutuo y amistad, capaces de ampliarse, para después lograr una comunicación verdaderamente interpersonal: la que se produce cara a cara.¹⁴

Desde los santuarios virtuales debe generarse otro tipo de humanidad. El ciberespacio subraya nuestra finitud y refleja nuestro deseo de infinito, de trascendencia. En consecuencia, buscar esa plenitud significa actuar en un tiempo y espacio donde la espiritualidad y la tecnología se encuentran.

Se dice que la misión ejemplar del santuario se extiende también al ejercicio de la caridad. Por ello, todo santuario —en cuanto celebra la presencia misericordiosa del Señor, la ejemplaridad y la intercesión de la Virgen y de los Santos— es, por sí mismo, un hogar que irradia la luz y el calor de la caridad.¹⁵ “De nada servirá vivir en el tiempo y en el espacio del santuario virtual si no impulsa al tiempo y al espacio del camino, al tiempo y al espacio de la misión, y al tiempo y al espacio del servicio en los que Dios se manifiesta como amor a las criaturas más débiles y pobres.”¹⁶

Por otro lado, si la religiosidad popular responde concretamente a necesidades históricas de los devotos desde los santuarios virtuales, se debe generar una conversión y una espiritualidad ecológica (*cfr. Laudato si'*, 202-216). Es decir, no hay que olvidar que, desde estos santuarios, se deben crear compromisos en pro del cuidado de la casa común.

Aunque los santuarios virtuales también manifiestan los riesgos de los santuarios físicos (y cosas que desconocemos), ya que podrían favorecer algún tipo de enajenación, excesos o contribuir a lo mágico religioso, la religiosidad popular tiene un poder sanador ante tal situación: “Ante manifestaciones en las culturas de machismo, alcoholismo, violencia doméstica, escasa manifestación en la Eucaristía, creencias fatalistas o supersticiosas que hacen recurrir a la brujería, etc., es la piedad popular el mejor punto de partida para sanarlas y liberarlas” (*Evangelii Gaudium*, 19).

¹⁴ Tom Beaudoin, *Fe virtual*, Nueva Jersey, John Wiley & Sons, 2020.

¹⁵ *Cfr. Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia* [en línea], Vaticano, 2002, p. 275 https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html

¹⁶ Pontificio Consejo para la Pastoral de los emigrantes e itinerantes, *El Santuario: Memoria, presencia y profecía del Dios vivo* [en línea], Vaticano, 8 de mayo de 1999, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_19990525_shrine_sp.html

Consideraciones finales

Hablar de religiosidad popular en los espacios virtuales aún es un tema muy novedoso y de grandes desafíos, pero creemos en la creatividad y en las elaboraciones religiosas de los devotos para reaprender lo religioso, apropiarse y proponer su fe en el continente digital.

Ante infinitas propuestas religiosas en las redes sociales, la religiosidad popular invita a no quedarse sólo como meros espectadores o consumidores compulsivos de lo religioso, sino más bien, a ser protagonistas, generadores y recrear el espacio virtual.

Desde los santuarios virtuales se deben propiciar espacios de crítica en los devotos para no dejarse manipular por las estrategias y fines de las plataformas.

Por último, que los santuarios virtuales cumplan los mismos fines que tienen los santuarios físicos: hacer que la buena noticia de Jesús recree la historia de los devotos con compromisos de unidad, paz y solidaridad sin olvidar la Patria Celestial y que, desde ellos, se siga atendiendo a los descartados y a los caídos en el camino.

Referencias

- Beaudoin, Tom, *Fe virtual*, Nueva Jersey, John Wiley & Sons, 2020.
- Byung-Chul, Han, *La expulsión de lo distinto*, Barcelona, Herder, 2018.
- Congregación de Misioneros Oblatos de los Corazones Santísimos, *Capilla virtual* [en línea], 2022, <https://www.oblatos.com/capilla-virtual/>
- Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y Orientaciones* [en línea], Vaticano, 2002, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html
- Caramés, Beatriz y Torres, Mariana Lorena, *Rituales virtuales como una nueva forma de habitar el espacio público* [en línea], Buenos Aires, 2012, http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/35012/Documento_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Documento de Aparecida, “V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe”, *Vida nueva digital* [en línea], Bogotá, 2013, <https://www.vidanuevadigital.com/documento/documento-de-aparecida-v-conferencia-general-del-celam-2007/>
- “Empieza el encuentro virtual de jóvenes en México y América Central”, *Vatican News* [en línea], Vaticano, 26 de octubre de 2020, <https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2020-10/encuentro-virtual-jovenes-en-mexico-y-america-central.html>
- Francisco, *Carta Encíclica Laudato si': Sobre el cuidado de la casa común* [en línea], Vaticano, 24 de mayo de 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

- Francisco, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium* [en línea], Vaticano, 24 de noviembre de 2013, https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Francisco, *Mensaje del Santo Padre Francisco para XLVIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales: Comunicación al Servicio de una auténtica cultura del encuentro* [en línea], Vaticano, 1 de junio de 2014, https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Gutiérrez, Irma, *Comunidades virtuales y redes sociodigitales. Experiencias y retos*, México, Flores, 2019.
- Maglia, Graciela y Hernández, Leonor, *Memorias, saberes y redes de las culturas populares en América Latina*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2016.
- Mújica, Jorge Enrique, “Peregrinos sin salir de casa: ciberperegrinajes a través de las webcam religiosas”, *InfoCatólica* [en línea], s. l., 9 de junio de 2009, <https://www.infocatolica.com/?t=opinion&cod=3499>
- Pablo VI, *Constitución Pastoral. Gaudium et Spes: Sobre la Iglesia en el mundo actual* [en línea], Roma, 7 de diciembre de 1965, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Pontificio Consejo para la Pastoral de los emigrantes e itinerantes, *El Santuario: Memoria, presencia y profecía del Dios vivo* [en línea], Vaticano, 8 de mayo de 1999, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_19990525_shrine_sp.html
- Rheingold, Howard, *La comunidad Virtual: Una sociedad sin fronteras*, Barcelona, Edisa, 1996.
- San Juditas Tadeo, *Facebook*, 29 de mayo de 2022 [en línea], https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=398976022152758&id=100055684208204&sfnsn=scwspmo
- Sanabria, Fabián, *Vínculos virtuales*, Bogotá, Colección CES, 2011.
- Sandoval, Angélica, “Crean Rosario virtual para devotos de la Virgen”, *El siglo de Torreón* [en línea], México, 2020, <https://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/2020/crean-rosario-virtual-para-devotos-de-la-virgen.html>
- Spadaro, Antonio, *Ciberteología: Pensar el cristianismo en tiempos de la red*, Barcelona, Herder, 2014.



Japón: el “otro ojo” de Dios como un desafío a la identidad cristiana

Carlos Munilla Serrano*

Resumen

Una mirada desde Japón al cristianismo supone recorrer dos caminos: el de la intuición y el diálogo, además de una desapropiación radical de sí. El artículo reflexiona sobre la importancia de recuperar la sabiduría natural del Oriente, sin caer en dos peligros muy frecuentes en la actualidad: a) descontextualizar palabras, experiencias e intuiciones que nacen en determinados contextos asiáticos y se aplican a Occidente deformando la identidad cristiana y b) la lógica de saltarse las mediaciones históricas y, consecuentemente, saltarse la lógica de la Encarnación, sustituyendo la fe por una filosofía religiosa del ser.

Palabras clave

Japón, identidad cristiana, sabiduría natural, intuición, diálogo, Oriente, encrucijada de la fe

* Instituto Español de Misiones Extranjeras (IEME), Japón.

En 1961, en una carta que el jurista chino John Wu escribió a Thomas Merton, me encontré esta frase: “El camino a la recristianización del Occidente poscristiano pasa por Oriente. No es que Oriente tenga algo realmente nuevo que aportar al Evangelio de Cristo, pero su sabiduría natural puede ayudar a los cristianos a recordar un patrimonio infinitamente más rico del que, para su desgracia, no se han percatado todavía”.

Escribo desde un lugar hermenéutico concreto: Japón. Específicamente, Osaka, donde realizo la misión a la que me siento llamado y a la que he sido enviado. El cauce misionero del Instituto Español de Misiones Extranjeras (IEME) me ha permitido ser signo de universalidad en el corazón japonés.

He elegido el título “Japón: el ‘otro ojo’ de Dios como un desafío a la identidad cristiana” para enfatizar dos aspectos importantes del momento en el que nos encontramos:

1. En primer lugar, Japón nos ofrece otra mirada y perspectiva, “otro ojo”, otro acercamiento a la realidad y al mismo Dios, haciendo eco de lo que Hugo de San Víctor decía en el siglo XIII acerca de que hemos sido creados con tres ojos: el ojo de la carne (para el mundo exterior de los objetos, el espacio y tiempo), el ojo de la razón (para la filosofía y la lógica discursiva) y el ojo de la contemplación (para ver a Dios).
2. En segundo lugar, está el tema de la identidad, ya que hoy la realidad sociocultural está obligándonos a replantear la raíz de nuestra identidad judeocristiana. Son tiempos para ir a lo nuclear, a lo esencial y a los fundamentos de nuestra fe. Como dice Antonio Gaudí en una de las majestuosas partes de la Sagrada Familia, “La originalidad consiste en volver al origen”.

A lo largo de la historia, la identidad cristiana ha estado sometida a contradicciones y, a su vez, ha tenido que afrontar tremendos desafíos. No cabe la menor duda de que hoy vivimos en una “auténtica encrucijada de la fe”. En momentos de profundos cambios socioculturales, la identidad se pone en juego.

Recuerdo con mucho cariño una breve anécdota. Hace cuatro años, mientras paseaba por Arashiyama en el bosque del bambú con una monja de Nepal llamada *sister Beena*, me dijo sorprendentemente: “El bambú, antes de salir a la luz, está creciendo hacia abajo y hacia dentro durante cinco años, fortaleciéndose en sus raíces, para después crecer y llegar a ser alto y flexible, al mismo tiempo, y no romperse”. Cuando escuché esto, me conmoví y comprendí que el momento actual que nos toca vivir se parece al bambú.

Cuando el árbol del cristianismo no da muchos frutos hacia fuera, sigue creciendo hacia abajo, fortaleciendo su raíz, tal como el bambú.

En este momento de encrucijada para la fe, donde se pone en juego la identidad judeocristiana, se acentúan dos tendencias en un movimiento pendular: por un lado, el llamado *cristianismo a la defensiva*, que termina en actitudes dogmáticas, fundamentalistas y radicales; por otro lado, la disolución de la identidad, que se adecua a lo común y termina en una relativización de la propia identidad. Como ha sucedido a lo largo de la historia, el movimiento pendular tiende a reproducirse, y con ello se generan actitudes que se debaten entre un fundamentalismo y un relativismo, y viceversa. Los clásicos nos hablaban de la importancia del término medio (también los budistas hablan del camino medio).

Quiero empezar con una breve introducción, ofreciendo cuatro ventanas o miradas a la realidad, donde, a mi juicio, hoy la identidad cristiana se está poniendo en juego. La cultura son las gafas con que vemos la realidad, pero hay que quitarse las gafas culturales para ver bien, para no ser esclavos de lo plausible cultural. En mi opinión, esas cuatro miradas o perspectivas están influyendo en nuestro lugar hermenéutico, desde donde miramos, escuchamos y respiramos.

1. La ilustración religiosa. El Siglo de las luces acabó oscureciendo la razón del hombre. En el siglo XVIII, se produjo la ilustración racional, que buscaba en la razón y sólo en la razón la explicación de la realidad. Se puso la razón como clave interpretativa y hermenéutica de lo real: el "atrévete a pensar" de Kant. No cabe duda de que ha sido la gran conquista del espíritu occidental la que nos ha permitido desmitificar la *Biblia* y purificar la experiencia religiosa. Pero los siglos XX y XXI han sido años de Ilustración religiosa, donde se reduce lo religioso a lo antropológico y se desarrollan las facultades superiores de lo humano sin un dios personal. A Dios se le reduce a una dimensión humana (nos acordamos de la pirámide de Maslow). Esta ilustración religiosa viene de la tendencia de los humanos a vivir todo en función de la subjetividad, ya que todo se valora con base en la experiencia; incluso, se busca a Dios en función de la experiencia y se acaba reduciendo la revelación de Dios a la experiencia subjetiva. No hay otra verdad que mi experiencia y sabiduría no tenga que ver con Dios, sino conmigo. Tengo que reconocer que percibo también sus aspectos positivos en medio de la ambigüedad que me suscita; por ejemplo, que la experiencia religiosa se enraíza en la subjetividad, no en sistemas, y se percibe lo religioso como radicalización de lo humano, pues es un elemento muy positivo a contemplar. Pero al mismo tiempo hay que reconocer su ambigüedad, ya que lo religioso queda reducido a sabiduría huma-

na, estando expuestos a la tentación perenne con la que el cristianismo ha tenido y tiene que lidiar: la tentación del gnosticismo.

2. El pensamiento funcional. Como los centros de cultura en Europa, en su mayoría, vienen de Norteamérica, se ha producido una invasión de las conciencias por el talante vital que podemos llamar *funcionalista*; es decir, sólo es real lo útil, lo productivo, lo que favorece el bienestar de las personas y las sociedades, pero ese talante está agotando las preguntas existenciales de la vida y limitando el desarrollo de la interioridad. Se estrecha el horizonte existencial, se evitan las grandes preguntas. Y si se añade el poder de la técnica, internet y las nuevas tecnologías, las sociedades de consumo y la fascinación de la ciencia, se ha creado un desinterés por la trascendencia, donde todo tiene que servir para algo y está “en función de”, lo cual provoca que desaparezca el sentido de la gratuidad. Debido a la globalización, Japón esta occidentalizándose de una manera reduccionista, pues la globalización homogeneiza y excluye, generando desigualdades.
3. Antropocentrismo secular. Algunos teólogos pensaban que la característica esencial de nuestro tiempo era la secularidad o el pluralismo. Recordemos la famosa tesis de la secularización: “a mayor industrialización y modernización de las sociedades, progresivamente irán desapareciendo las religiones”. Cincuenta años después esta tesis no sólo no se ha cumplido, sino que, además, podemos hablar como Juan Martín Velasco de una “metamorfosis del mapa religioso”, reconociendo que hay un *boom* de nuevas espiritualidades (espiritualidades ateas, sin religión, sin Dios y demás). Por debajo de lo sociológico hay un proceso cultural que viene de lejos, el antropocentrismo (el hombre como medida de todo lo real). Dicho proceso cultural tiene que ver con la autonomía y en la posmodernidad este término tiene una connotación particular: la subjetividad. Lo que importa es la experiencia subjetiva. Hoy en día, Dios no pertenece al *humus* cultural y no es evidente. El mundo se organiza sin Dios y se interpreta sin Dios. Dice Adolphe Gesché que “Dios no es el funcionario del sentido, sino que pertenece al mundo de la libertad, del don y de la gratuidad”, lo cual da nuevas posibilidades a la fe. La fe es una oferta, no una imposición cultural.
4. El advenimiento y la fascinación del Oriente.¹ Cuando las religiones institucionalizadas están en crisis, las conciencias que anhelan espiritualidad se vuelven a las grandes tradiciones religiosas hindúes, budistas o taoístas. Si además la interioridad oriental conecta con el

¹ Javier Garrido, *Evangelizador y discípulo. Apuntes de discernimiento espiritual*, Santander, Sal Terrae, 2008, p. 93.

antropocentrismo moderno, ya tenemos el caldo de cultivo para vivir fascinados por el Oriente. El Oriente está ofreciendo una espiritualidad sin Dios, sin historia; incluso, una religión del Dios transpersonal, que abreva del Advaita Vedanta, una rama del hinduismo ilustrado. Como en el catolicismo hemos enfatizado más la doctrina y las creencias ideológicas que la experiencia espiritual y la relación con Dios, el Oriente conecta perfectamente con lo plausible cultural.

Los cuatro puntos anteriores condicionan de raíz la identidad cristiana de hoy. Tras esta breve introducción, recorreremos juntos tres caminos: la intuición, el diálogo y la sugerencia, tres palabras con sabor oriental, que nos pueden acercar al misterio del Dios universal que se revela en otras culturas y tradiciones espirituales a su modo, manera y estilo.

El camino de la intuición (直観一chokkan)

Quiero compartir algunas intuiciones que he descubierto en estos nueve años viviendo en la tierra del sol naciente. Una experiencia corta en el tiempo, pero vivida con mucha intensidad a todos niveles. ¿Por qué empezar con intuiciones? Se dice que los orientales tienen seis sentidos: la vista, el oído, el olfato, el gusto, el tacto y la intuición. Más que la importancia de lo conceptual, racional, abstracto y explicativo, Japón valora la intuición, la sensibilidad, el testimonio y el símbolo. "Cuando lo vivo, lo sé; cuando lo pienso, me enredo".²

La misión de Japón te ayuda a profundizar en la esencia y raíz del cristianismo, a liberarte de categorías grecorromanas para comunicar la fe y *reexpresar* la experiencia del Dios de Jesús de Nazaret en su raíz, en su fundamento. Quizá Japón te ayuda a ir a la raíz, a lo fundamental, a la fuente de la experiencia cristiana. Si tuviera que describir en pocas palabras la misión de Japón, hablaría de una misión de pequeños detalles, de presencia y una misión del "no brillo". Japón nos ayuda a profundizar en aquello que decía María Eugenia de Jesús: "¿Adónde dirigir nuestro entusiasmo? A conseguir que nuestra vida sea un acto de amor".³

Misión de pequeños detalles, de presencia y del no brillo

Los pequeños detalles son los que marcan las grandes diferencias y vidas. El valor de las pequeñas cosas, de lo escondido, de lo cotidiano, en definitiva, es lo que va configurando nuestro ser cada día. En un mundo donde se nos fascina con estadísticas que objetivan la realidad, por los aconte-

² María Isabel Sánchez Del Riego, *Caminemos juntos: veintiocho pasos con Teresa de Jesús y Thich Nhat Hanh*, Burgos, Fonte, 2017.

³ María Eugenia de Jesús, *Beber en las fuentes*, Madrid, Lugo, 2006.

cimientos de masas, por los números, Japón nos enseña a dar valor a las cosas pequeñas y sencillas que pasan inadvertidas, y que, sin embargo, pueden cambiar el rumbo de la historia personal. Por ejemplo, un saludo sencillo a un vecino, una palabra cálida de respeto al otro, un silencio que sustenta la fragilidad del tú, una palabra de consuelo en momentos de desesperación, un testimonio que va directo al corazón, la presencia continua y perseverante que no se deja vencer; en Japón los pequeños detalles de la vida ordinaria son fuente de evangelización que aprovecha Dios para crear y construir su Reino.

Celebrando cinco bautizos en la iglesia de Sacra Familia, en Osaka Umeda, tuve la oportunidad de escuchar unas palabras de agradecimiento pronunciadas por una hermana japonesa llamada *sister Okada*, que todavía permanecen en mi corazón y han iluminado mis pasos por tierras japonesas. La hermana Okada, en las palabras de agradecimiento tras el bautizo, dijo delante de toda la comunidad extranjera: “Gracias por vuestra presencia aquí en Japón”, lo cual me ayuda a comprender la misión en ese lugar: una misión de presencia, donde el ser luz y la sal, lámpara que permanece presente, susurro de Dios en medio del asfalto, hace descubrir de una nueva manera la expresión “estar presentes”, “hacernos presentes”, que significan acompañar y caminar con las personas que nos han sido confiadas. La imagen de la lámpara me sugiere testimonio y presencia permanente. La presencia da credibilidad a la Palabra; hace concreto el Evangelio; da valor a lo que se dice, a cómo se dice y desde dónde se dice.

En Japón uno aprende a ser “uno más”, “uno de tantos”, a “no brillar”, sino a dar luz, a no ser reconocido socialmente. Tal vez, cuanto menos podemos objetivar el cristianismo socialmente, más podemos descubrir a Dios en toda la realidad. El “no brillo” nos ayuda a descubrir el verdadero brillo de Dios, que tiene forma de susurro. La única razón que hay para evangelizar en Japón es la sinrazón de la misión.

La misión en Japón es como un catalizador, ya que todo es purificado. Decía un japonés con fuerza: “Traednos la semilla, que la tierra ya la tenemos”.

¡Descálzate!

Lo primero que uno aprende cuando llega a Japón es que hay que descalzarse para entrar a cada casa japonesa. Detrás de esta bella costumbre puede haber un cultivo del sentido de la limpieza, del sentido de comodidad, de un descubrir la casa como espacio sagrado de intimidad.

Desde mi propia experiencia, tengo que reconocer que este descalzarse tiene una hondura espiritual que fui captando con el tiempo: descalzarse de prejuicios, de ideas preconcebidas, de formas de expresión evangélica, de formas de relación y acercamiento al tú. Si hay algo que uno aprende en Japón, es la importancia de descalzarse de lo propio para recibir lo dife-

rente, lo incomprensible del otro, la novedad que el otro puede regalarte; aunque para ello debemos reconocer con Paul Ricoeur que "no podemos saltar nuestra propia sombra". Somos lo que somos, hijos de nuestra historia y cultura. ¿De qué nos tenemos que descalzar como iglesias, como misioneros, como personas para vivir la apertura del evangelio de Jesús?

Hay una anécdota vivida que tiene su punto irónico. Tras el discernimiento que realicé en el IEME para la elección de destino, en cuanto supe que Japón era el lugar de mi futura misión, rápidamente mandé correos a los compañeros para saludarlos y pedirles que me recomendaran alguna bibliografía para introducirme en la cultura japonesa. Todo el mundo amablemente me contestó, excepto un compañero que me dijo lo siguiente: "no te recomiendo ningún libro, porque cuantos más libros leas, más te costará liberarte de prejuicios para empaparte de Japón". Japón te enseña a vaciarte, a descalzarte; un cristianismo que no se descalce en Asia, quizá no puede penetrar en el misterio de su cultura, de su sensibilidad y de su fe. La vida cuanto más vacía, más pesa.

¿Qué puede ofrecer el cristianismo en Japón en el siglo XXI y qué recibe?

Durante año y medio, cada vez que oraba aparecía esta pregunta en el claroscuro de mi conciencia. Cuando vas a Latinoamérica o África, quizá lo que puedes ofrecer tiene una mayor evidencia objetiva por medio de la creación de pozos, promoción social, construcción de escuelas y proyectos, ofertas educativas, mejoras de la salud con la construcción de hospitales, cursos de evangelización y demás, pero cuando llegas a Japón y empiezas a conocer lo perfectamente racionalizada que está la sociedad, la calidad, eficiencia y eficacia de todos los ámbitos institucionales, aparece la gran pregunta: ¿qué puedo ofrecer en medio del asfalto, en medio del mundo tecnológico y científico, en medio de un mundo donde Dios "no es necesario"? La respuesta va brotando poco a poco sin forzarse.

Tengo la intuición de que lo que ofrecemos como misioneros cristianos es la experiencia que el Dios de Jesús de Nazaret va haciendo en nosotros. Y cuando las personas vienen a la parroquia, en el fondo buscan la verdadera experiencia cristiana, lo cual te obliga a ahondar en la propia fe para buscar caminos y categorías que acerquen aquello en lo que vivimos, somos y existimos; es decir, el misterio de amor trinitario personal encarnado en la vida de Jesús de Nazaret, que sigue vivo y revolucionando los corazones de las personas que lo acogen. Esta pregunta nos obliga a replantear nuestra misión de raíz, a ir a lo esencial del evangelio, a estar bien asentados en los cimientos de la fe, a construir sobre roca.

Pero no sólo qué ofrecemos, sino también qué recibimos. Lo que vamos recibiendo va configurando nuestra misión. Siempre me sorprende aquel pasaje bíblico donde una mujer cananea abre los horizontes de la

propia misión de Jesús. El encuentro con el otro siempre abre horizontes insospechados a la misión de Dios. Por ello, sigo pensando cada día con más fuerza que el camino de la evangelización pasa por cultivar la escucha, por aprender a escuchar en el entramado de la vida cotidiana el susurro de Dios en el corazón humano. Más que dar respuestas hechas y respuestas dogmáticas evidentes con buenas razones, tal vez tengamos que aprender a hacer la pregunta correcta en el momento preciso y en el momento adecuado. Aprovechar las cuestiones y crisis existenciales como camino de evangelización hoy es todo un desafío.

El camino del diálogo (対話 taiwa)

La lengua japonesa⁴

La lengua es el ADN de la cultura (hay una interrelación entre lenguaje y cultura). La lengua japonesa está compuesta de tres sistemas de escritura: los kanjis, el hiragana y el katakana.

Los *kanjis*, con un criterio eminentemente estético, son ideogramas de origen chino que fueron introducidos en Japón alrededor del siglo iv. Este sistema de escritura es el más complejo, pues hay dos mil kanjis básicos, aproximadamente; algunos de ellos tienen diferentes lecturas. El hiragana, con un criterio más práctico, fue desarrollado durante el periodo Heian por un predicador budista japonés, quien le dio un fuerte empujón a la literatura de este país. Tiene cuarenta y seis símbolos. Se usa para las modificaciones e inflexiones de los verbos, adjetivos, adverbios y partículas. Por último, el katakana se utiliza para escribir las palabras de origen extranjero (ochenta por ciento vienen del inglés) y consta de 46 sonidos. Fue muy útil para los monjes budistas que hacían anotaciones sobre las lecciones y enseñanzas de las escrituras budistas.

Algunas características generales de la lengua japonesa son las siguientes:

- a) No hay espacios entre los ideogramas.
- b) La ambigüedad es su principal característica.
- c) No hay sujeto explícito, sino implícito (no es necesario nombrarlo, porque se da por supuesto). Además, abundan las expresiones indirectas.
- d) La cultura japonesa se caracteriza por pensar continuamente en la reacción y en la posición del oyente adecuando el discurso a fin de no disturbar la paz. Para ello, existen en el discurso diversos grados de formalidad.

⁴ Juan José López Pasos, "Esencia y vacío en la obra de T. Izutsu y K. Nishitani", tesis de doctorado en Filosofía, Universidad de Santiago de Compostela, La Coruña, 2008.

- e) Ausencia de conflictos. Asimismo, les permite refugiarse en la ambigüedad: Los japoneses también tienen sus propias opiniones, pero tienden a esperar su turno para hablar. Si están en completo desacuerdo con un hablante, normalmente escucharán con un aire de aceptación al principio, para luego mostrar su desacuerdo de modo indirecto y vago. Esto se considera el modo correcto de hacer las cosas en Japón.
- f) El japonés no sitúa el foco de atención sobre el agente de la acción, ni siquiera sobre el predicado, sino que describe el mundo-en-sí de manera igualitaria, sin conceder un papel protagonista a ninguno de los elementos del discurso.
- g) No hay expresión de los sentimientos humanos; hay un recato a mostrar la interioridad.

¿Qué es un misionero y qué es verdad para un japonés?

Desde la visión asiática, ¿qué expectativa tienen sobre un misionero cristiano? Para un asiático, un misionero es un ser de profunda experiencia religiosa, que, por medio de su testimonio de vida, puede conducir a otros por el mismo camino (*Ecclesia in Asia*, 23). Para un japonés, ésta sería la definición de verdad, ya que lo que es verdad crea armonía y unidad; es un conocimiento intuitivo sobre las cosas, las cuales traen a la gente al mismo camino. La prioridad para los japoneses más que las cosas que están pensando, es la relación con las personas. Estas dos definiciones pueden ayudar a acercarnos a la mentalidad japonesa.

Diálogo Oriente y Occidente

Hay una tendencia actual cultural, que, a mi entender, es ambigua: esta tendencia tiene su raíz en la Ilustración y se podría expresar en la ambigüedad que tiene la razón al pretender reducir lo diferente a lo común, minando la peculiaridad de cada identidad. Por ello, para mí, el diálogo debe tener como punto de partida la diferencia, pues dialogar con el que es diferente me ayuda a encontrar mi propia identidad: "El que sólo conoce su cultura realmente no la conoce". Recorrer el camino del diálogo profundiza las propias raíces. Pero no queremos dialogar para compararnos con el otro, sino para descubrir la riqueza del otro. Para recorrer este camino del diálogo con Japón, vamos a dar tres pasos:

1. Contemplar las fuentes de la cultura europea y japonesa. Mientras que, en líneas generales, la cultura europea se basa en el derecho romano, la filosofía griega, el cristianismo, la ciencia moderna y la Ilustración,

la cultura japonesa tiene varias fuentes,⁵ que en seguida enunciamos: a) El sintoísmo,⁶ que tiende a fijarse más en el mundo exterior, donde la naturaleza se sacraliza con una visión animista, y el mundo de los dioses o 神 (Kamhi) y el mundo de los antepasados.⁷ b) El confucianismo,⁸ que le ofrece un orden social, que echará raíces en la vida política. c) El budismo, que le da una ética y una sistematización, además de una visión más interiorizada de la vida, con una conciencia de la propia debilidad, y un redescubrimiento en la interioridad del ser humano. d) El zen, que le ofrece una actitud vital y existencial. e) El taoísmo, que aporta su mística y ascesis, llegando por medio de plebeyos japoneses y no de la nobleza; acentúa más la vida práctica e introdujo la filosofía de la armonía de las dos fuerzas de la naturaleza. f) El sentimentalismo, fuente de la gran sensibilidad artística y religiosa del pueblo japonés.

2. Hay una intuición que me ha acompañado estos últimos meses. Voy descubriendo en el corazón humano una tendencia a utilizar las diferencias culturales como escudo para no dialogar; inconscientemente hacemos de la diferencia una barrera infranqueable. Usamos la racionalización para no avanzar en el diálogo hondo con el otro. En definitiva, si absolutizamos lo cultural, corremos el peligro de olvidar otras dimensiones del ser humano.
3. Una mirada panorámica sobre el Occidente y Oriente.⁹ Quiero ofrecer unos puntos de contraste que hay detrás de estas dos cosmovisiones y formas de entender la vida cotidiana. El Occidente es la cultura de la obediencia (*ob-audire*) y se apoya en la fuerza de la palabra para explicar y controlar la realidad; en cambio, el Oriente es la cultura de la evidencia, de lo simbólico, de la imagen, donde más que la palabras y certeras explicaciones lo que arrastra es el ejemplo y el testimonio de la vida. Por su desarrollo filosófico, en Occidente, se valora la dignidad humana, la libertad y la persona; mientras que, en el Oriente, se privilegia el valor del grupo, de lo colectivo, del contexto. En Occidente, buscamos marcos generales de referencia, valorando los hechos y lo intrínseco, con una mirada analítica de la realidad, a diferencia del Oriente, donde se valoran los detalles, la intuición y se adquiere ma-

⁵ Jesús González Valles, *Historia de la filosofía japonesa*, Madrid, Tecnos, 2000.

⁶ José Antonio Izco Ilandain, *Hasta el confín de la tierra*, Madrid, Autoedición, 2014, pp. 32-33.

⁷ Walter Gardini, *Japón: entre mitos y robots*, Buenos Aires, Hastinapura-Sekai, 1989.

⁸ *La Crítica literaria: los cuatro libros de Confucio* (trad. de Juan Bautista Bergua), Madrid, Iber, 2010.

⁹ Tiziano Tosolini, *Interno Giapponese: Tracce di un dialogo tra Oriente e Occidente*, Bologna Editrice Missionaria Italiana, 2009.

yor preponderancia a una visión holística de la realidad. En Occidente tenemos la tendencia a dividir la realidad en categorías; en el Oriente, los nexos y la interrelación son esenciales. Occidente piensa desde un tiempo lineal y en el Oriente hay un tiempo circular muy influenciado por el curso de la naturaleza. Para Occidente, el valor absoluto de la persona humana y su dignidad adquieren una enorme principalidad, por ser antropocéntrico; en cambio, Oriente es cosmocéntrico y monista, y la persona es una parte del cosmos. Además, Oriente no conoce la idea de creación y no hay diferencia ontológica entre el hombre y Dios; por ello, el hombre es divino, no creatura.

4. Se dice que el Oriente parte de la identidad y la busca, y el Occidente parte de la alteridad. El Oriente sería místico; Occidente, historia interpersonal. Se dice que la tradición religiosa oriental tiene como horizonte lo universal cósmico y la tradición judeocristiana, lo universal concreto. Estas distinciones no sólo son injustas con la complejidad de cada tradición religiosa, sino que caen en la trampa de la reducción de la experiencia religiosa a sabiduría filosófica. La filosofía es un buen instrumento de acceso a las religiones, pero colocarse en la abstracción del concepto no da a conocer desde dentro la experiencia religiosa. La consecuencia es que la interpretación sustituye a la fe.¹⁰
5. Un doble peligro que evitar. Con este artículo, pretendo reflexionar acerca de cómo está influyendo la espiritualidad oriental (*Mindfulness*, yoga, chikun, taichí, meditación trascendental, zen, entre otras) en nuestra identidad cristiana. Simone Weil decía que "lo peor que le puede pasar a una persona que tiene hambre, no es no tener pan, sino que se meta a la boca cualquier cosa". Quiero hacer hincapié en la importancia de recuperar la sabiduría natural del Oriente y en valorar positivamente todo lo que nos ayude a preparar el corazón para recibir el Evangelio. Pero este diálogo entre Oriente y Occidente debe partir de un conocimiento real y vivencial de las diferentes cosmovisiones y *a priori* culturales, intentando evitar un doble peligro: a) por un lado, la descontextualización de la espiritualidad oriental; b) por otro, la tendencia actual a trascender las mediaciones históricas. A continuación, lo explicaremos:
 - a) Primero, no se pueden tomar conceptos, experiencias y espiritualidades que han nacido en un contexto cultural asiático concreto y traspasarlas aquí a nuestra realidad occidental, porque existe un serio peligro de descontextualización.

¹⁰ J. Garrido, *Evangelización y espiritualidad. El modelo de la personalización*, Santander, Sal Terrae, 2009.

- b) Segundo, la sutil tendencia a trascender las mediaciones. Hoy se habla de una espiritualidad más allá de la religión, un dios transpersonal, más allá de la historia; realmente esto se produce por el predominio de la subjetividad personal, ya que la grandeza del hombre moderno es tal característica. Pero cuando se hacen conquistas, se pagan precios. Por ejemplo, el hombre moderno no acepta una religión donde lo determinante venga de fuera. Ésa es la trampa. Este predominio de la subjetividad personal presupone que el hombre puede tener relación inmediata con Dios desde sí mismo, pero es un presupuesto falseado de raíz. Lo expreso en dos pasos: 1) Hay que valorar de manera positiva este predominio de la subjetividad personal, el cual hace que la espiritualidad sea espiritualidad, mas no adoctrinamiento ni montaje institucional. 2) Presupone algo que no es real. Desde su propia subjetividad, el hombre puede tener relación con Dios, lo cual es falso. Sólo podemos alcanzar a Dios cuando él quiere y como quiere, cuando él libremente sale a nuestro encuentro. La fe es don, no posibilidad del hombre. La fe es gracia de Dios que quiere comunicarse y quiere revelarse. Las mediaciones crean y posibilitan la inmediatez con Dios. Hay que saber vivir la inmediatez con Dios en las mediaciones. Como diría Karl Rahner: “No hay inmediatez con Dios sin mediaciones”.

Ser conscientes de ambos peligros se vuelve esencial para el diálogo interreligioso de hoy en día, pues se debe tener claro que las dos líneas rojas de nuestra identidad judeocristiana que no debemos traspasar son Jesús y las mediaciones históricas. Lo que diferencia al cristianismo de otras religiones es el carácter histórico de la revelación de Dios y la centralidad de la persona de Jesús.

Algunos desafíos y sugerencias desde Japón a la identidad cristiana

Para este último punto, quiero lanzar algunos desafíos que desde Japón podemos lanzar al cristianismo. En Oriente, podemos destacar el arte de sugerir y abrir horizontes. Por ello, quiero ofrecer paisajes y perspectivas que nos puedan sugerir caminos por recorrer.

Recuperar el diálogo religioso y su dimensión antropológica

¿Qué nos falta? ¿Qué nos falta, que hace que vivamos en una fragmentación permanente y que en la construcción de lo democrático se nos esté exigiendo para hacer posible el respeto y la pluralidad de todos? Habermas propone: “igual tenemos que volver al diálogo con las religiones”.

Hay algo que nos puede enseñar el diálogo con las religiones. Habermas habla de “recuperar el potencial semántico escondido en muchas metáforas y símbolos religiosos”. Quizás haya que recuperar estos elementos para el discurso político, público y civil, porque en las religiones se

esconden valores antropológicos muy valiosos. Las tradiciones religiosas aportan valores y discursos dignos de considerar para que animen el debate y amplíen los puntos de vista. Hay que descifrar la religión paciente e inteligentemente, porque tal vez en el discurso religioso se esconde algo que la razón no ha terminado de agotar.

En la religión se esconde una dimensión antropológica profunda. ¿Puede ser que la religión esconda algo interesante y que todavía no hemos agotado ni descubierto? ¿Cómo situar el hecho religioso en el ámbito público? En lugares de cristiandad, como España, todavía tenemos heridas históricas sin cerrar, que nos hacen estar llenos de prejuicios y que nos impiden mirar con ojos limpios el hecho religioso. Hay una racionalización defensiva que impide desprotegerse ante el hecho religioso; todo lo contrario a Japón, donde la credibilidad de la Iglesia católica está intacta y hay una sed de trascendencia en el corazón de los japoneses no contaminada por la historia.

Distinguir entre espiritualidad, religión, revelación interior o mística y revelación histórica

La espiritualidad es la forma de vida de las personas que basan la comprensión de sí mismas y su realización en el mundo y en la historia en una opción fundamental por valores o realidades trascendentes a él mismo y capaces de dar sentido a sus vidas, de alguna manera. Esto permite redescubrir la dimensión trascendente y espiritual del hombre. Tras la secularización, la espiritualidad ha pasado por este proceso y se ha secularizado de la religión (tendencia a emanciparse de la religión). Las religiones han tenido la tendencia a cuidar lo institucional, doctrinal, ritual y racional y a descuidar el elemento central de la experiencia religiosa, que es de lo que se alimenta la espiritualidad.

La religión sería la capacidad de trascendencia, pero ésta no puede alcanzar a Dios si Él no se revela, presupuesto para que, cuando Dios hable, pueda ser escuchado. Nace de la persona humana, que busca el o lo absoluto. Como diría Pascal: "el hombre es más que el hombre". Hay una apertura trascendental al misterio que las religiones han llamado *Dios*. Tiene un carácter personal: hay un Dios invocado. El camino religioso es una experiencia originaria. Si buscamos una definición concreta, religión sería un sistema articulado de elementos observables, externos (creencias, ritos, normas de vida, amplia gama de sentimientos y emociones, grupos humanos organizados en formas variadas, instituciones, entre otros). Es un sistema de mediaciones al servicio de una relación peculiar que es lo que conocemos como actitud religiosa fundamental, la cual se da en todas las religiones (relación con una realidad superior y anterior a ellos mismos).

La revelación interior o mística existe en todas las religiones (la iluminación interior, experimentada como don). Algunos autores hablan de revelación como experiencia espiritual, en específico, en las religiones de la interioridad. Según vas caminando, tu conciencia cambia (ruptura del nivel de la conciencia) y experimentas una luz que tú no has creado ni producido; se te da. Si no distinguimos entre revelación espiritual (con carácter místico) y revelación histórica, estamos negando el núcleo esencial de la fe judía y cristiana. Hay que afirmar el primado de la fe por encima de la experiencia subjetiva.

Para terminar, la revelación histórica presupone religión, pero viene exclusivamente por la libertad de Dios, cuando Él quiere y cuando se le ocurre, por medio de una historia: Israel, Jesús y la Iglesia. Esta revelación es la palabra que Dios ha querido dirigir a los humanos en una historia contingente. Es la decisión libre de Dios de intervenir en acontecimientos concretos. No es lo mismo conocer lo Absoluto desde el proceso de iluminación de la conciencia (Adamita), que desde la relación del amor de fe (cristianismo). La revelación histórica no pertenece a ninguna sabiduría subjetiva, es obra libre del amor de Dios.

Ahondar la relación entre la fe y la interioridad

Corren tiempos para ahondar en la relación entre interioridad y fe. “No existe fe sin interioridad, pero puede existir interioridad sin fe”. La subjetividad religiosa del cristiano es escucha y relación con el Dios vivo. Detrás de esta cuestión hay una pregunta previa. ¿Qué es el hombre: interioridad o alteridad?, ¿armonía o dramática existencial? Hay que distinguir entre una interioridad como identidad (espiritualidad sin Dios) y una interioridad como relación (fe relacional). Tenemos detrás de esta cuestión toda una filosofía personalista, la cual se desarrolló durante los siglos XIX y XX; se basó en la *Biblia* y la desarrollaron primero los filósofos judíos, quienes han mostrado con una enorme claridad que la subjetividad humana no es pura interioridad aislada, sino que es una identidad en relación. Yo no soy si no tengo un tú con quien entrar en relación. La relación con el tú es algo constitutivo de mi yo, de mi ser persona. Esto no es un esquema que se pueda superar, pues ello significaría superar la misma identidad del sujeto humano. Hay un yo que, sin la segunda persona, no sería lo mismo. En el principio está el tú.

Volver a la Primera carta de san Juan¹¹ y a santa Teresa

La Primera carta de san Juan es denominada la *Carta magna del discernimiento cristiano*, porque aborda los núcleos de la identidad cristiana. Nos

¹¹ J. Garrido, *Lectura y relectura de Juan, el discípulo*, Navarra, Verbo Divino, 2017.

ofrece criterios para ahondar la experiencia cristiana real de Dios y, aunque su contexto cultural cambia, las cuestiones de fondo permanecen.

Actualmente, hay una tendencia sutil gnóstica que trata de reducir la fe a mística, a sabiduría espiritual, a experiencia (sabidurías orientales de la interioridad, desplazamiento del cristocentrismo, el evangelio como una sabiduría entre otras, sustitución de la fe por sabiduría religiosa, reducir a un común denominador todas las expresiones y experiencias religiosas, que la iluminación mística sea el criterio determinante, las mil interpretaciones sutiles de la divinidad de Jesús para no confesar que es Señor y Dios). Se manifiesta en la tentación de espiritualizar la fe y sustituirla en la historia donde Dios se ha encarnado y hecho hombre. Se tiende a sustituir la fe por una experiencia interior. Esta tendencia gnóstica disocia la fe y la ética y presenta una experiencia desencarnada de Dios. Nuestro Dios se revela en lo humano, tanto en la experiencia espiritual interior, como en la experiencia histórica.

Leemos las palabras del papa Francisco en el capítulo 2 de la exhortación apostólica *Gaudete et exsultate*:

Una es la fascinación del gnosticismo, una fe encerrada en el subjetivismo, donde sólo interesa una determinada experiencia o una serie de razonamientos y conocimientos que supuestamente reconfortan e iluminan, pero en definitiva el sujeto queda clausurado en la inmanencia de su propia razón o de sus sentimientos. La otra es el neopelagianismo autorreferencial y prometeico de quienes en el fondo sólo confían en sus propias fuerzas y se sienten superiores a otros por cumplir determinadas normas o por ser inquebrantablemente fieles a cierto estilo católico propio del pasado.¹²

Si alguien puede ayudarnos a captar esto es santa Teresa de Jesús. Volvamos al capítulo 22 de *Vida*. Como nosotros hoy, Santa Teresa¹³ tuvo la tentación de una experiencia más espiritual, liberada de la humanidad de Jesús. Pero ella fue fiel a sus intuiciones: primado de la relación con Jesús, dándole centralidad a la humanidad de Jesús, con un rostro y un cuerpo, con una historia que se comparte. Había ciertas tendencias místicas en tiempos de Teresa que consideraban demasiado humana la espiritualidad cristiana. Estamos ante la tentación de la trascendencia sin inmanencia, del espíritu que se eleva y no desciende. En su época, los espiritualistas pretendían trascender lo sensible corporal por elevación espiritual, pero Teresa reaccionó ante la pretensión de superar la humanidad de Jesús en aras de una mística de la unión trascendente. Teresa luchó contra la vieja tentación

¹² Francisco, Exhortación apostólica, *Gaudete et exsultate*.

¹³ J. Garrido, *La relación con Jesús hoy*, Santander, Sal Terrae, 2001, p. 237.

iluminista de lo trascendente proclamando: nada sin la humanidad de Jesús. Ésa es la puerta. Al creador, a través de las criaturas.

Recuperar la conciencia de principiantes

Hay un proverbio japonés que dice lo siguiente: 初心を忘れず (no hay que olvidar la conciencia de principiantes). En lo esencial, siempre somos principiantes. Corren tiempos para recuperar la ignorancia de ser cristianos hoy.

Si el grano de trigo no muere...

Corren tiempos para aprender a morir a un estilo de ser cristiano, aprender a despojarse y vivir nuestra particular *kenosis*; aprender a desapropiarse de lo que nos impide caminar con mayor libertad y aprender a desaprender, que no es borrar y cuenta nueva. Aprender a morir para dar vida.

El precio sociocultural

En nuestras sociedades occidentales, las iglesias cristianas ya están pagando el precio sociocultural (iglesias vaciándose, ausencia de generaciones jóvenes; parece que la fe pertenece a culturas superadas, que puede ser sustituida por la sabiduría de otras tradiciones, que no se puede compaginar con la razón ni con la autonomía de la persona), y aparecen preguntas, porque vivir es preguntar y preguntar es vivir. ¿La Iglesia, a lo largo de su historia, ha enfatizado más la evangelización o la sociología religiosa (recordamos a Constantino, Carlomagno, los reyes católicos, Napoleón y Franco)? ¿Estamos llamados a ser una Iglesia madre y civilizadora de los pueblos o una como resto profético? Tal vez sentirnos en diáspora pastoral nos permite ensanchar fronteras y horizontes y pasar de una pastoral de mantenimiento a una en estado de misión. Tocamos la raíz de la evangelización de nuevo: estar en el mundo sin ser del mundo; apostar por el “persona a persona”; dar primado a la persona sobre la fe; recuperar la prioridad de la vida ordinaria; devolver la evangelización a la calle, a las conversaciones informales, y vivir la importancia del testimonio. Quizá Japón sea un contexto privilegiado para poder vivir los desafíos que el papa Francisco nos ofrece.

—Minorías, no elites (量よりも質だ) Calidad y no cantidad

La minoría se opone a mayoría, pues antes éramos mayoría social y ahora somos cada vez menos. La élite siempre es minoría, pero tiene gran influencia. Propugnamos una minoría, no una élite. ¿Es esta reducción (numérica y de significación social) sólo un fenómeno histórico o es la ocasión para resituar a la Iglesia en un nuevo lugar, más cristiano dentro de la historia? Al mirar el Evangelio, Jesús describe su movimiento mesiánico

como semilla y levadura, en minoría clara, pero con una misión universal. ¿Se oponen ambas perspectivas o en esa tensión se realiza la verdad de la Iglesia en la historia?

- a) Asumir positivamente que la vocación de la Iglesia es de minorías, no de élites. Todavía estamos aferrados al número.
- b) Sabiduría pastoral, trabajar de manera simultánea por niveles (mantenimiento, de promoción, formación, acción social y otra pastoral de procesos, en función de la transformación de las personas).
- c) Priorizar evangelizar a los adultos, no a los niños ni a los adolescentes. Serán los primeros evangelizadores de sus niños.
- d) Combinar la evangelización *ad extra* con la *ad intra*.
- e) El Reino está actuando fuera de la Iglesia.
- f) Desde abajo y desde dentro.
- g) No olvidar que la última palabra sólo la tienen la Providencia y sus caminos misteriosos.

—Humanizar y Evangelizar¹⁴ (Iglesia y Reino)

Ambas acciones son las dos dimensiones de la misión cristiana. Es el contexto sociocultural el que nos está obligando a diferenciar entre estas dos dimensiones para repensar la misión de la Iglesia en el mundo. Antes no se podía separar, pero hoy es necesario. Como creyentes, vivimos las dos realidades, las cuales se unifican en nuestra conciencia. Hay que aprender a vivirlas de forma diferenciada.

En cuanto a humanizar, la fe no es creíble si no humaniza. El Reino viene por medio de signos de humanización liberadora, por obra de los cristianos o no, ya que el Espíritu trabaja fuera de la Iglesia. En todo momento, hay que respetar la autonomía del mundo y su carácter secular. El compromiso cristiano por el Reino y su justicia no tiene por qué ser confesional. Estamos llamados a descubrir la secularidad como una bendición para la fe. La realización de la humanización no depende de la fe, sino de percibir el Reino de Dios en la humanización. La persona tiene valor absoluto, lo que significa que hay que valorar a la persona en sí misma. El Reino se manifiesta de múltiples maneras, pero no toda humanización es Reino. Todo lo humano es ambiguo. Allí donde la humanización se acerca a las opciones de Jesús, allí podemos hablar de Reino. Está más cerca del Reino lo pequeño y lo vulnerable, lo débil, que la influencia social.

En cuanto a evangelizar, está en relación con explicitar de palabra y de obra la buena noticia que es Jesús, su vida, mensaje, destino y misión. Hoy no cabe evangelizar sin la plataforma de las experiencias antropo-

¹⁴ J. Garrido, *La hora del laicado: una propuesta*, Santander, Sal Terrae, 2016.

lógicas. Esta humanización no es el presupuesto de la evangelización. La evangelización pertenece al ámbito explícito de la fe. No hay que plantear la humanización como evangelización primera. Debería ser presupuesto, con tal de que se respete la autonomía de la persona. La persona debe ser promocionada por sí misma. La humanización no es la primera evangelización.

Recuperar la sabiduría natural del Oriente

Estamos en un momento sociocultural donde se hace imprescindible diferenciar en el ámbito del diálogo interreligioso tres conceptos: 1) sabiduría espiritual, 2) religión y 3) fe cristiana. ¿Qué diferencia hay entre el *satori* o la iluminación budista y el encuentro interpersonal con Jesús resucitado? ¿Qué diferencia hay entre la unidad natural del Ser que propugna el Advaita Vedanta y la unidad en la diferencia que nace de la experiencia del amor cristiano? ¿Qué aporta la sabiduría natural del Oriente al cristianismo? ¿Qué significa sabiduría natural? Es posible que la sabiduría natural nazca del esfuerzo ascético del hombre y lo tenga a él mismo como protagonista y lo que conlleva: conocimiento de sí mismo, sacrificio, silencio, orden de vida, todo lo que nace de sus posibilidades, educar sus facultades superiores y conseguir nuevos niveles de conciencia para vivir al estilo de las escuelas helenísticas griegas. Pero realmente la fe es un don y un regalo, mas no una posibilidad del hombre ni resultado de ningún esfuerzo ascético.

Últimamente me estoy acercando al mundo del zen. Tengo una cristiana en la parroquia que quiere bautizarse y empezamos un estudio sobre fundamentos del cristianismo hace dos años. Sí, dos años. En Japón, la mayoría de las personas que se bautizan tienen que estar dos o tres años caminando con la parroquia, respirando el espíritu comunitario, conociendo a los feligreses que caminan con ella y estudiando a profundidad las bases del cristianismo. Esta cristiana se llama キムさん (Kimusan). A la vez que estudia cristianismo, está realizando unos cursos de budismo zen porque quiere aprovechar la sabiduría natural que le ofrece este camino. Cada vez que tenemos un día de estudio personalizado, viene llena de preguntas, con una sed tremenda de Dios y con ganas de profundizar en la vida de Jesús de Nazaret.

Gracias a ella he podido ahondar en esa sutil diferencia que hay entre el aliento de vida del hombre (dimensión natural, espiritual y trascendente) y la importancia del Espíritu Santo. En nuestros diálogos, aparece directa e indirectamente esta cuestión, que tengo la intuición que es uno de los malentendidos que el hombre moderno de hoy vive. A continuación, ofreceré unos puntos de reflexión aclaratorios.

- a) No podemos confundir el aliento del hombre (capacidad natural que el hombre tiene de ser *capax Dei*) con la vida del Espíritu Santo.
- b) El Espíritu Santo es don y no problema de conciencia ni del resultado de un proceso de iluminación de las facultades superiores.
- c) Si no diferenciamos, corremos el peligro de hacer de la experiencia del Dios cristiano una filosofía religiosa trascendental, negando la libertad de Dios.
- d) No podemos confundir la filosofía del ser con el acontecimiento salvador y liberador de la muerte de Jesús.
- e) El hombre es por naturaleza un ser espiritual y trascendente, pero no naturalmente creyente.
- f) Nuestra capacidad de trascendencia sólo puede alcanzar a Dios, si Dios mismo quiere. Eso pertenece a la libertad de Dios.
- g) El Espíritu Santo es un don libre de Dios, es la vida de Dios y no del hombre. La da como quiere, a quien quiere y cuando quiere y no pertenece a la estructura del hombre. La estructura del hombre no es el Espíritu Santo.
- h) Tal confusión nace de la tendencia del corazón humano a querer controlar a Dios por medio de filosofías religiosas universales del ser.
- i) Todo se reviste de experiencia religiosa, pero no de fe.
- j) La experiencia religiosa universal del ser (estructura del hombre religioso) es muy diferente de la fe que viene del acontecimiento histórico de la salvación de Jesús.
- k) Cuando el ser sustituye al tú (al Otro, la relación), la identidad cristiana pierde su raíz.
- l) No hagamos a Dios según la lógica plausible de la cultura de hoy, con esa sutil tendencia a igualar todo, a buscar el común denominador y a adecuarnos a lo común (¿Se acuerdan del árbol de Porfirio?).
- m) Es diferente el espíritu humano que el Espíritu Santo. El agua moja a todos por igual (esto es reducir la fe a sabiduría), pero no como el agua del bautismo. ¿Dónde pones tu vida: en tus posibilidades o en las de Dios?
- n) No trato de oponer estos caminos, sino de diferenciar, para poder discernir.

La imagen del agricultor

Durante cuatro años que estuve trabajando en el mundo rural de la zona de Cariñena, en Longares y Alfamén, solía ver trabajar a muchos agricultores. La misión más importante de un agricultor es preparar el terreno y, a su vez, es una misión callada, invisible y pasa inadvertida. Estamos llamados a ser agricultores de la fe para sembrar sin depender de los frutos. Nuestra misión es trabajar el terreno del corazón humano para que sea capaz de

acoger el fruto. Ser misionero es preparar el terreno, preparar el corazón. Nada está en tus manos, cuando todo se ha puesto en Sus manos.

Conclusiones

Recuperemos y valoremos positivamente la sabiduría natural del Oriente, para preparar nuestro corazón y recibir el Evangelio con mayor profundidad; pero dialoguemos teniendo claras nuestras líneas rojas, centralidad de la persona de Jesús y las mediaciones históricas, y evitemos dos peligros frecuentes: la descontextualización de la espiritualidad oriental y la tendencia a trascender las mediaciones. Corren tiempos para no saltarnos la lógica de la encarnación y no reducir el cristianismo a filosofía religiosa del ser ni caer en el nuevo gnosticismo del siglo XXI, que va comiéndose poco a poco nuestra identidad judeocristiana.

Finalizaré con esta frase que resume lo dicho: “Cuando uno planta un árbol sabiendo que nunca comerá de su fruto y nunca disfrutará de su sombra, ha descubierto el sentido de su vida”.

Referencias

- Francisco, Exhortación apostólica, *Gaudete et exultate*.
- Gardini, Walter, *Japón: entre mitos y robots*, Buenos Aires, Hastinapura-Sekai, 1989.
- Garrido, Javier, *La relación con Jesús hoy*, Santander, Sal Terrae, 2001.
- , *Evangelizador y discípulo. Apuntes de discernimiento espiritual*, Santander, Sal Terrae, 2008.
- , *Evangelización y espiritualidad. El modelo de la personalización*, Santander, Sal Terrae, 2009.
- , *La hora del laicado: una propuesta*, Santander, Sal Terrae, 2016.
- , *Lectura y relectura de Juan, el discípulo*, Navarra, Verbo Divino, 2017.
- González Valles, Jesús, *Historia de la filosofía japonesa*, Madrid, Tecnos, 2000.
- Izco Ilundain, José Antonio, *Hasta el confín de la tierra*, Madrid, Autoedición, 2014.
- La crítica literaria: los cuatro libros de Confucio* (trad. de Juan Bautista Bergua), Madrid, Iber, 2010.
- López Pasos, Juan José, “Esencia y vacío en la obra de T. Izutsu y K. Nishitani”, tesis de doctorado en Filosofía, Universidad de Santiago de Compostela, La Coruña, 2008.
- Tosolini, Tiziano, *Interno Giapponese: Tracce di un dialogo tra Oriente e Occidente*, Bologna Editrice Missionaria Italiana, 2009.



El Nican Mopohua en la tradición literaria indígena náhuatl

Pbro. Jesús Mateo Cristino*

Resumen

El presente trabajo indagará en la cultura náhuatl, sobre la cual se produce y significa el *Nican Mopohua*, y ahondará en la educación en los *calmecac* (escuelas), donde los jóvenes se formaban para ser grandes guerreros y para transmitir el conocimiento y la sabiduría de los ancianos, quienes representaban la raíz y fundamento de dicha cultura. Punto importante son los *huehuetlatolli*, término que significa, de manera literal, “la antigua palabra”. Para entender la cultura náhuatl, hay que conocerla desde la raíz a fin de tener un panorama más amplio.

Palabras clave

Tlamatinime, huehuetlatolli, calmecac, Nican Mopohua

* Diócesis de Chilpancingo-Chilapa, Guerrero.

Los *huehuetlatolli*

Dentro del rico legado de la literatura náhuatl, los *huehuetlatolli* ocupan, sin duda, un lugar destacado. En términos generales, se puede afirmar que estos testimonios prehispánicos evocan una determinada modalidad de discurso en lengua náhuatl, proveniente de la tradición oral, que informantes indígenas proporcionaron a algunos frailes durante el proceso evangelizador de la Nueva España en el siglo xvi. Tradicionalmente, se les ha considerado parte de la prosa didáctica, documentos de instrucción con los que los antiguos mexicas educaban a sus hijos en la buena conducta moral y la práctica de las fórmulas sociales. Desde estas observaciones se deduce que los *huehuetlatolli* “son los testimonios de la tradicional sabiduría náhuatl expresados con un lenguaje que tiene grandes primores. Su contenido concierne a los principios y normas vigentes en el orden social, político y religioso del mundo náhuatl [...] Podría decirse, en suma, que son estos textos la expresión más profunda del saber náhuatl acerca de lo que es y debe ser la vida humana en tierra”.¹

Huehuetlatolli significa “conversación de los viejos” del náhuatl *huehue*: “viejo(s)” y *tlatolli*, “palabra o conversación”.² Se trata de discursos de hondo contenido moral, acerca del saber y felicidad que se puede alcanzar sobre la tierra *tlalticpac*.

Ahora bien, consideremos que dentro de ese término caben muchos más tipos de discursos que los meramente didácticos y aun diversas formas literarias que no son precisamente pláticas ni discursos, como los que se dirigen al rey electo, los mercaderes, al niño recién nacido, la parturienta, u oraciones a los dioses, entre otros; de este modo, la gama es variada y dentro de ella caben exhortaciones, amonestaciones, salutaciones, súplicas o pláticas de consuelo muy diversas.

Los *huehuetlatolli*³ podían abordar diversos temas, pero siempre relacionados con los valores éticos de la sociedad náhuatl. Dichos discursos preconizaban una constante preocupación por la dignidad y una conducta reservada; hablaban de humildad, generosidad y cortesía, censurando abiertamente la desmesura y la pasión. Por ello, no cabe duda de la impresión favorable que estos textos pudieron causar a los misioneros que procedían de una sociedad como la española del siglo xvi.

Las virtudes resaltadas en los *huehuetlatolli* eran tan acordes a los deseos de los frailes que se les debía otorgar difusión, con la ventaja de que,

¹ Cfr. Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, pp. 23-24.

² Cfr. *ibidem*, p. 380.

³ Cfr. Ángel María Garibay Kintana, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 2007, p. 902.

presentadas en este género literario específicamente indígena, tenían muchas más posibilidades de ser comprendidos por los mexicanos.

El padre Sahagún, en su libro VI del *Códice Florentino*, caracteriza el contenido de los textos ahí recopilados como “la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana”.⁴ Otro recopilador, Juan Bautista Viseo, caracteriza los *huehuetlatolli* como “pláticas que los padres y madres hicieron a sus hijos y a sus hijas, y los señores a sus vasallos, todas llenas de doctrina moral y política”.⁵

De igual manera, fray Andrés de Olmos, en el capítulo VIII de *Arte de la lengua mexicana*, hace referencia a las maneras de hablar que tenían los viejos en sus pláticas antiguas. El capítulo abarca muchas expresiones metafóricas de las que se esclarecen sus significados al final de uno de los *huehuetlatolli*, el más extenso de los que había recogido Olmos, descrito por él como “plática que hace el padre al hijo, avisándole o amonestándole que sea bueno”.⁶ Por su parte, fray Bartolomé de la Casas habla sobre exhortaciones, conversaciones y enseñanzas.

La cosmovisión de los grandes sabios de la filosofía náhuatl trascendía por toda la Nueva España; gracias a ello, hoy en día tenemos en nuestras manos su bella literatura. Al respecto, Garibay expresa: “prueba que hubo muchos indios capaces de escribir su lengua con elegancia y, en efecto, muchos de ellos escribieron”.⁷ Tal es el caso de Valeriano con su escrito del *Nican Mopohua*. También se conservan *huehuetlatolli* de México-Tenochtitlán, Texcoco, Tepeyacac, Tlaxcala y Tepeapulco.⁸ Pero, en lo sustancial, como lo hicieron notar fray Bartolomé, Motolinía, Zorita, Sahagún, Mendieta, Torquemada y otros, los textos fueron objeto de alabanza.⁹

Entonces, se puede afirmar que el *Nican Mopohua* es un escrito con gran riqueza cultural y religiosa. Utiliza palabras o frases que los viejos ya se habían acostumbrado a decir, como *ipalnemohuani* “dador de la vida”, *nelli teotl Dios* “verdadero Dios”, *in tloque nahuaque* “dueño del cerca y del junto”, *in ilhuicahua* “dueño de los cielos” e *in tlalticpaque* “dueño de la superficie terrestre”.¹⁰ Estas palabras nos llevan a pensar que se trata de ideas preconcebidas

⁴ Cfr. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 2006, p. 283.

⁵ Cfr. Juan Bautista Viseo, *Huehuetlahtolli. Testimonio de la antigua Palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 45.

⁶ Cfr. Librado Silva Galeana, *Huehuetlatolli testimonios de la antigua palabra*, edición y estudio introductorio M. León-Portilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 28.

⁷ Cfr. Á. M. Garibay Kintana, *op. cit.*, p. 730.

⁸ Cfr. M. León-Portilla, *Toltecáyotl: Aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 23.

⁹ *Ibidem*, p. 25.

¹⁰ Cfr. M. León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano*

y que, por ello, el autor plasma sin ninguna dificultad. Además, el *Nican Mopohua* contiene una literatura náhuatl bastante consistente.

Los *huehuetlatolli* son palabras muy profundas, con mucho peso al expresarse. En el libro *Los Coloquios*, que no es sino la recopilación hecha por Sahagún sobre la documentación que halló en Tlatelolco, de las pláticas y discusiones que mantuvieron los doce primeros frailes que llegaron en 1524 con los indios principales y sus sabios acerca de temas religiosos, dice lo siguiente:

Cuando concluyó, terminó su discurso de los doce padres, entonces uno de los señores, los gobernantes, se puso de pie, saludó a los sacerdotes, y un poquito, un labio, dos labios, con esto devolvió su aliento, su palabra. Dijo: Señores nuestros, mucho nos habéis afanado, así habéis llegado a esta tierra, porque habéis venido a mandar en vuestra agua, vuestro monte. ¿De dónde? ¿Cómo es el lugar de nuestros señores, de donde vinisteis? De entre nubes, de entre nieblas, habéis salido. Aquí delante de vosotros, donde estáis, nosotros contemplamos y contemplamos, admiramos a los que son gente de ciudad. Aquí cogemos, tomamos, la nueva palabra, como si fuera cosa celestial, la que habéis dicho. Y aquí se nos muestra, se ha abierto, su arca, su petaca, del Señor, el Señor Nuestro, el dueño de los cielos, el dueño de la tierra.¹¹

Así confirmamos que las palabras de un gran orador tienen mucho valor, pues es quien tiene la razón; es el que habla en favor de los demás; es el más sabio; el que representa la cultura, el pueblo; el que es capaz de mover desde el interior, hasta lo exterior; es el filósofo. También se percibe la concepción religiosa de sus deidades.

Continúa el texto aludiendo al *Nican Mopohua*, en el sentido de que utiliza las mismas palabras, por ejemplo, *aliento*, término clave para la presente investigación y que encontramos en las siguientes líneas:

Y así a vosotros os envió el señor, el gran gobernante; desde allá se hace conocer su *aliento* [su palabra] de donde están nuestros señores, el santo Padre y el emperador [...] Pero, nosotros, ¿qué es lo que ahora podremos decir? Puesto que somos los que damos albergue, somos madres y padres de la gente, ¿acaso aquí, delante de vosotros, debemos destruir la antigua regla de vida? ¿La que en mucho tuvieron, nuestros abuelos, nuestras mujeres,

en el "*Nican mopohua*", México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 102.

¹¹ Cfr. B. de Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana*, edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de M. León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 137.

la que mucho ponderaron, la que mantuvieron con admiración, los señores, los gobernantes?¹²

También encontramos las siguientes líneas:

Y, he aquí, señores nuestros, están los que aún son nuestros guías, ellos nos llevan a cuestras, nos gobiernan, en relación al servicio de los que son nuestros dioses, de los cuales es el merecimiento de la cola, el ala [la gente del pueblo] los sacerdotes ofrendadores, los que ofrendan el fuego, y también los que se llaman *quequetzalcoah*. Sabios de la palabra, su oficio, con el que se afanan, durante la noche y el día, la ofrenda de *copal*, el ofrecimiento del fuego, espinas, ramas de abeto.¹³

En dicho texto leemos la palabra *cola*, que igualmente encontramos en el *Nican Mopohua* cuando san Juan Diego le dice a la Señora: “en verdad yo soy un infeliz jornalero, sólo soy como la cuerda de los cargadores, en verdad soy angarilla, sólo soy *cola*, soy ala, soy llevado a cuestras, soy una carga, en verdad no es lugar donde yo ando, no es lugar donde yo me detengo, allá a donde tú me envías, mi muchachita, mi hija la más pequeña, señora, noble señora”.¹⁴ Este dato es sólo para hacer referencia a nuestro texto al decir que contiene palabras y pensamientos muy arraigados en la cultura náhuatl, lo cual nos sirve para argumentar y decir que hay un mismo lenguaje y que la retórica ya estaba en su momento. Lo que hizo Valeriano no es inventar una historia, sino que pudo conjugar varias tradiciones, y una de ellas son los *Cantares mexicanos*.

La enseñanza del mundo prehispánico

En el mundo prehispánico existía una honda preocupación por educar a todos los niños y jóvenes. El hombre nacía para forjar su entendimiento del universo, para comprender la obra creada por los dioses y probar la creación que surge de la voluntad del primero. Se educaba con esmero, pues se consideraba la ignorancia como vergonzosa y fuente de sufrimiento, algo que debía evitarse, por lo que en la tarea educadora se estaba inculcando también el ideal espiritual que los jóvenes necesitarían para gobernar; es decir, se trataba de una cultura donde se trabajaba a nivel social e intelectual, pero también espiritual. Lo anterior tenía como fin que los hombres crecieran y fortalecieran su cuerpo, su alma y su ser. Así se tuvo a grandes guerreros que lucharon por conseguir victorias y alabanzas, pero,

¹² Cfr. *ibidem*, p. 138.

¹³ Cfr. *ibidem*, p. 139.

¹⁴ Cfr. M. León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe...*, p. 113.

sobre todo, que tuvieron una visión de horizonte tan amplio que trascendía el universo entero. De ahí el nombre *tlamatinime*, “hombres sabios, conocedores”.

Educación doméstica y escolar

La primera modalidad educativa practicada por los aztecas tenía lugar en el seno familiar, que comenzaba desde el día de su nacimiento¹⁵ y se desarrollaba durante los primeros años de vida bajo el cuidado de los padres en la intimidad familiar. Los progenitores inculcaban a sus hijos los aspectos necesarios para la vida práctica. Semejantes cuidados se tomaban en la educación del aspecto moral y de la buena manera de comportarse, transmitiéndoles diversas normas de vida para el seguimiento de un camino recto repleto de altas concepciones éticas.

Por tanto, no se puede olvidar que la familia en el mundo prehispánico ocupaba un puesto primordial en la tarea educativa, convirtiéndose en la primera escuela para la formación de los valores y virtudes de los jóvenes mexicas. Ahora bien, cabe plantearse si en esta primera institución pedagógica los *huehuetlatolli* eran discursos utilizados de manera habitual como forma de exhortación de los padres a sus hijos.

Se pone de manifiesto que se tenía conciencia de que, además del saber estrictamente religioso, había otra clase de saber, fruto de observaciones, cálculos y reflexiones puramente racionales, que aun cuando podían relacionarse con los ritos y prácticas religiosas, eran en sí un género distinto.¹⁶

La otra modalidad educativa se realizaba en los organismos a tal efecto fundados y mantenidos por la comunidad o el Estado, principalmente en dos centros docentes, el *calmecac* y el *telpochcalli*.¹⁷ En ambas escuelas (hoy en día serían las universidades) aprendían a cultivar el acervo cultural y la sabiduría que les transmitían a sus *temachtiquiani*, es decir, a los maestros, los grandes sabios. *Tilli in tlapalli*: color negro y rojo, el saber, la sabiduría.¹⁸

La educación por excelencia en el imperio azteca respondía a las necesidades del contexto militar náhuatl: era la impartida en el *telpochcalli* o escuela de guerra. La enseñanza fundamental en dicha escuela consistía en dar a los jóvenes nahuas una buena preparación para la guerra, ocupación que formaba parte de su misma actividad vital. Se dedicaban a formar a los futuros jefes del ejército, desafiando los ejemplos de los grandes guerreros del pasado y del presente.

¹⁵ Cfr. B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España...*, p. 367.

¹⁶ Cfr. M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes...*, p. 75.

¹⁷ *Ibidem*, p. 201.

¹⁸ *Ibidem*, p. 392.

El núcleo de la formación de estos futuros combatientes residía en el cultivo de los valores castrenses: era considerado grande el guerrero no tanto por la fuerza y habilidades en el combate, sino por las virtudes que adornaban su espíritu y su servicio. En cuanto a la educación en el *calmecac*, la segunda institución educativa anexa a los templos, entre sus alumnos predominaba la clase de los nobles, pero también tenían acceso los jóvenes de clase inferior.

Se les enseñaba que la grandeza no les vendría por la fuerza, sino por una vida virtuosa: “era el lugar de vida casta, el lugar de reverencia, de conocimiento, de la sabiduría, el lugar de la bondad, el lugar de la virtud y de la suciedad sin polvo”.¹⁹ En el *calmecac* no se atendía únicamente a la educación física y moral, sino también a la intelectual: “Se les enseñaba a hablar con urbanidad, así como la lectura y escrituras jeroglíficas en relación con los cantos sagrados; aprendían a contar. Se les ejercitaba en la observación de los astros, la cuenta de los años y la interpretación del calendario. Se les adiestraba en el estudio de las costumbres de plantas y animales, así como en los efectos producidos por éstos sobre el organismo humano”.²⁰

Teniendo presentes las anteriores particularidades, queremos centrar el interés de este recorrido por las instituciones educativas prehispánicas en el hecho de que, entre todas las materias que figuraban en el programa de educación del *calmecac*, la enseñanza escolar de la retórica ocupara un lugar primordial: para poder sobresalir en la comunidad un joven mexicana debía manejar adecuadamente el lenguaje, el arte “del buen hablar”.

Las otras materias de enseñanza del programa de los *calmecac* eran el arte del buen gobierno, la administración de la justicia y la milicia. Todos los cargos se otorgaban tomando en consideración la capacidad discursiva de las personas. La obtención de grados, de ascensos, tenía como criterio hablar bien e interpretar los discursos. Lo importante, en suma, era ser un buen orador.

Como ya se mencionó, el personaje más representativo en esta materia es el padre Sahagún, gran misionero franciscano y principal recopilador de los *huehuetlatolli* prehispánicos en su *Historia General de las cosas de Nueva España*, quien dedica el capítulo IV, libro III, a “las costumbres que se guardaban en la casa llamada *calmecac*, donde se criaban los sacerdotes y ministros del templo desde niños”.²¹

De igual manera, registra quince reglas de dicha escuela que se podrían resumir del siguiente modo: dormir separados en el edificio del cen-

¹⁹ Cfr. *ibidem*, p. 225.

²⁰ *Ibidem*, p. 204.

²¹ Cfr. *ibidem*, p. 201.

tro; comer con los demás los alimentos que allí se preparaban; levantarse a las cuatro de la mañana para barrer y limpiar no dejándose vencer por la pereza; ir por espigas de maguey y traer leña del monte para reparar los edificios; orar y bañarse a media noche; hacer ejercicios de penitencia; mantener el voto de respetar la absoluta castidad sin conocer a la mujer carnalmente; vivir con sobriedad, sin delinquir, y practicar el ayuno.²²

En lo que nos refiere, citaré la regla trece, que consiste particularmente en la enseñanza y aprendizaje de los *huehuetlatolli*: “se les enseñaba cuidadosamente el buen lenguaje y los buenos discursos; y el que no hablaba bien o no saludaba a los que encontraba les punzaban con puntas de maguey”.²³ La regla catorce también aludía al aprendizaje y consiste en “la enseñanza de los cantos divinos, los versos estaban escritos en sus libros por caracteres. Y más les enseñaban las astrologías indianas y las interpretaciones de los sueños y las cuentas de los años”.²⁴

Entonces, se puede afirmar que en dichos centros docentes se enseñaba retórica, canto y lectura de textos. El *calmecac* se convertía así en una escuela de interpretación y habla, de oratoria y hermenéutica. Se tomaban todas las disposiciones necesarias para que los alumnos hablaran con elegancia y fueran buenos oradores. Como ha señalado León-Portilla, el aprendizaje de las formas cuidadosas de expresión, el *tecpillahotlli* o “lenguaje noble”, así como la memorización sistemática de los *huehuetlatolli*, “transformaban a los estudiantes de los *calmecac* en el género de hombres descritos por Sahagún como sabios, retóricos, virtuosos y esforzados”.²⁵

Así pues, sobre todo entre los nobles, era normal encontrar personas que, además de expresarse con elegancia y precisión, pudieran pronunciar, cuando la ocasión lo requería, el *huehuetlatolli* más adecuado para las diversas circunstancias. Por ello, quienes transmitieron a los frailes españoles recopiladores de estos discursos dichas composiciones (que luego éstos transcribieron), algunos ya ancianos, los habrían memorizado, sin duda, en estos *calmecac* en un periodo anterior a la Conquista.

Los misioneros franciscanos fray Andrés de Olmos (1480-1571) y fray Bernardino de Sahagún (1499-1590) fueron pioneros en la recopilación de estos discursos, aunque se enfrentaron a los *huehuetlatolli* con perspectivas diversas: el afán de fray Andrés de Olmos de suprimir idolatrías e intercalar conceptos cristianos que reflejaran las pláticas recopiladas se da en mucho menor grado en Sahagún.

²² Cfr. *ibidem*, p. 205.

²³ Cfr. *ibidem*, p. 206.

²⁴ *Idem*.

²⁵ Cfr. *ibidem*, p. 80.

Los *huehuetlatolli*: ¿vestigios de una oratoria indígena?

En un universo como el azteca, en el que la palabra está asociada al poder, los *huehuetlatolli*, introducidos en una prosa extremadamente refinada y cultivada, vienen a confirmar la función y lugar primordial que el dominio de dicha palabra tenía en la sociedad mexicana. Es un hecho muy representativo en este sentido que la máxima figura de poder político y social entre los aztecas (soberano, emperador) fuera designado con el término náhuatl *tlatoani*: “el que tiene la palabra” o “el arte de hablar bien”. Resulta igualmente relevante que ese término implicara una profunda concepción de la retórica en la cultura azteca.

Al respecto, llama la atención la concepción de León-Portilla cuando dice: “El vocablo *tlapializtli*, ‘la acción de preservar algo’, al recibir el prefijo *to*—, que significa ‘lo nuestro’, adquiere aquí la connotación más precisa de ‘lo que corresponde a nosotros guardar o conservar’”.²⁶ Y es justo lo que se resalta: este aspecto de guardar o conservar, *topializ*, la tradición. De ahí la gran enseñanza de los jóvenes en los *calmecac*: lo que es posesión nuestra, lo que debemos preservar.

Con dicho vocablo se designaba al gobernante; el *huey tlatoani* era el emperador. Se sabe que el sentido etimológico de *tlatoani* es “orador”, pues proviene del verbo *tlatoa*, “hablar”, del que proviene *tlatoliztli*, que se traduce como “palabra” o “lenguaje”. De tal suerte que, en sentido estricto, el *huey tlatoani* es el “gran orador”; la oratoria es el rasgo distintivo del jefe de la Triple Alianza y de todo gobernante nahua. Pues bien, los nahuas fundían ambos conceptos, *palabra* y *poder*, en un solo término.

En ese sentido, para los naturales, cualquier ceremonia o cualquier fiesta era pretexto para iniciar un discurso, pláticas que obedecen a formas cuidadosamente codificadas, aunque la mayor parte del tiempo preferían delegar ese papel a un orador experimentado: a estos oradores, por lo tanto, se les llevará a hacer peticiones de mano, a agradecer la asistencia de los invitados a un banquete, a acoger a un niño recién nacido o a felicitar a un cargo.

Una de las formas discursivas predominantes es la instrucción. Se advierte de inmediato que dicho género ordena, persuade y exhorta mediante imperativos, al tiempo que ofrece continuamente razones que mueven a los oyentes al cumplimiento de las exigencias. La utilización de fórmulas como “Escucha, hijo” o análogas, encabezando muchas de las exhortaciones, evidencia cómo el enunciado familiar se codificó en la tradición sapiencial: “Hijo mío, pon atención. Nota bien las palabras que quiero decirte y ponlas bien en tu corazón. Porque las dejaron nuestros antepasados, los viejos y viejas que vivieron en este mundo y son vida para ti”.²⁷

²⁶ Cfr. M. León-Portilla, *Toltecáyotl: Aspectos de la cultura náhuatl...*, p. 32.

²⁷ Cfr. B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España...*, p. 340.

Las enseñanzas se convierten en uno de los recursos más frecuentes en la palabra del orador nahua. Los ejemplos permiten corroborar lo expuesto, hacer creíble el discurso y motivar la consecución de los fines: “Tu primo hermano, el cual es mayor que tú, no lo ves, no tomas ejemplo de él de la manera que dios le ha humillado, que ya usa del regimiento del pueblo, ya está en dignidad, ya tiene poder para juzgar las causas de la gente popular y de sentenciar y castigar a los delincuentes”.²⁸

Asimismo, en la mayoría de las exhortaciones se emplean constantes alusiones a las determinaciones y actuaciones de los antiguos predecesores: “Hijo mío, si haces esto, en verdad vivirás, con el favor de la gente. Así cumplo yo contigo, yo que te enseño y te educó. Porque nada se volverá engaño si tomas estas palabras, si las escuchas y las cumples, si las coges como las dejaron tus antepasados y las respetas como ellos”.²⁹

Para avivar dicha actitud de obediencia no se limitaban a persuadir a los jóvenes con diversas máximas, sino que añaden a sus consejos y alocuciones una serie de motivaciones para convencer más fácilmente a sus oyentes. Tales estímulos revisten una gran variedad de formas. Algunas veces, la argumentación se basa en las consecuencias desagradables que puede implicar un comportamiento insensato: “Come y bebe lo que en verdad es comida y bebida de gentes sin exceso, en buena compañía. Porque en verdad quedarás atrapado, te arruinarás, te quebrarás en la tierra o en la región de los muertos”.³⁰

Dicha oratoria, al igual que la de cualquier otro pueblo, buscaba convencer a los oyentes, aleccionarlos e inducirlos a determinados cánones de conducta, para lo cual se valían de ciertos recursos persuasivos que van a cohesionar aún más el discurso nahua.

Además de los ya mencionados, cabe destacar la utilización de diversos procedimientos estilísticos cuya presencia contribuía al refinamiento del lenguaje característico de estas composiciones.

Probablemente, los *huehuetlatolli* son el género de la literatura mexicana en el que mejor se observa la rica escultura propia de la cultura prehispánica. De entre las diversas composiciones literarias que integran los *tlatolli* es en estas exhortaciones donde los difrasismos, metáforas y paralelismos estilísticos se emplean con mayor abundancia. También aflora una amplia gama de conceptos e imágenes esenciales en la antigua visión del mundo azteca que embellecen formalmente el discurso y mantienen su sentido, estructurando algunas de sus escenas.

²⁸ *Ibidem*, p. 337.

²⁹ *Cfr. ibidem*, p. 339.

³⁰ *Cfr. ibidem*, p. 318.

Tal afán de refinamiento en la palabra fue uno de los motivos que llevaron a fray Bernardino de Sahagún a titular el libro VI de su *Historia* —donde se recoge la mayor colección de dichos discursos— como de la *Retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana*, donde hay cosas muy curiosas, *tocantes a los primores de su lengua*, y cosas muy delicadas, respecto de las virtudes morales.

Es necesario preguntarse si esta veneración a la palabra y a la instrucción puede vincularse con la existencia de una teoría retórica entre los nahuas y si los *huehuetlatolli* constituyen verdaderos modelos de discursos destinados a la enseñanza retórica, la cual ya existía como materia de estudio en los *calmecac*.

Tales interrogantes nos llevarían a postular la naturaleza discursiva de estos textos, y desde ella, a plantear si dichas composiciones son los únicos modelos discursivos de carácter oral conservados que demuestran la capacidad persuasiva de los aztecas (a pesar de las diferencias existentes entre la cultura occidental y la que floreció en Mesoamérica).

No hay duda de que los *huehuetlatolli* contribuyeron significativamente a la comprensión histórica del universo azteca. De esta manera, dichos relatos han servido como fuente para la historia sociocultural del pueblo mexicana.

En otras palabras, el rasgo más obvio de los *huehuetlatolli* es que son textos retóricos, a menudo ignorados en esta dimensión por ir en busca de otros datos etnográficos e históricos. De ahí que se plantee la necesidad de abrir nuevas orientaciones en el acercamiento a estas composiciones. Por ejemplo, el establecimiento de criterios para hablar desde una perspectiva literaria de los *huehuetlatolli* como textos retóricos o la insistencia en el carácter eminentemente normativo y moral de dichos discursos, y su disposición para infundir valores sapienciales en la sociedad náhuatl.

Esa retórica, que se entiende como expresión y comunicación eficaz, que estudia el lenguaje como ente vivo, dinámico, práctico y en movimiento y que observa la palabra como instrumento de convivencia y de poder, nos lleva a trascender la filosofía náhuatl.

Cultura y filosofía náhuatl

A principios del siglo XVI, los nahuas (aztecas, texcocanos, cholultecas, tlaxcaltecas, huexotzincas, entre otros) eran personas de diversas actividades en el campo de la cultura,³¹ la cual se estableció en diferentes fechas en el Valle de México y sus alrededores, unidos por el vínculo de la lengua *náhuatl* o mexicana. Aunado a ello, de los antiguos toltecas heredaron no

³¹ Cfr. M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes...*, p. 1.

sólo ideas y tradiciones, sino también algo del extraordinario espíritu creador.³²

Eran numerosas las manifestaciones de arte y cultura en los grandes centros del renacimiento *náhuatl*, principalmente en Texcoco y Tenochtitlán. Los mismos conquistadores quedaron asombrados —como lo atestiguan los relatos de Cortés y Bernal Díaz del Castillo— al contemplar la maravillosa arquitectura de la ciudad lacustre, con su gran plaza y sus edificios de cantera, así como la rígida organización militar, social y religiosa de los aztecas.

Pero otros aspectos menos exteriores de la vida cultural de los nahuas se escaparon a la vista de los conquistadores y sólo fueron descubiertos por los primeros frailes misioneros. Olmos, Motolinía, Sahagún, Durán y Mendieta, movidos por su afán de investigar, fueron más allá, hasta encontrarse con la obra maestra del genio indígena: su cronología.

Gracias a sus conocimientos sobre la cronología les fue posible precisar los grandes mitos cosmológicos, base de la religiosidad y del pensamiento náhuatl. Interrogando a los naturales más viejos, conocieron y pusieron por escrito discursos y proclamas clásicas, como los *huehuetlatolli*, los cantares para honrar a sus dioses, las antiguas sentencias dadas por los jueces y los dichos y refranes aprendidos en el *calmecac* o el *telpochcalli*.³³

Así que podemos decir que tenemos derecho a hablar de esta parte de la literatura náhuatl, pues en esa lengua y siguiendo su estilo y tradición idiomática, se redactan los libros abundantísimos que se han reseñado y muchos otros que ni siquiera han llegado a nuestro conocimiento.³⁴ Esto significa que nuestros antepasados eran grandes filósofos, astrónomos y oradores.

El padre Sahagún logró reunir en centenares de folios una gran cantidad de información recibida de labios de los indios y en lengua náhuatl, lo que le sirvió de base documental para redactar su *Historia general de las cosas de Nueva España*, genuina enciclopedia del saber náhuatl.

Tiempo después, otros cronistas e investigadores completaron la imagen del mundo náhuatl de Sahagún, como fray Juan de Torquemada, basándose en Mendieta, no obstante sus tediosas digresiones; Juan Bautista Pomar y don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, en *Relaciones e historias de la grandeza de Texcoco*; Diego Muñoz Camargo, sobre la historia de Tlaxcala, y don Hernando Alvarado Tezozomoc, en sus dos crónicas: la *Mexicana* y la

³² El maestro Miguel León-Portilla, en su obra *Toltecáyotl: Aspectos de la cultura náhuatl...*, ahonda en los toltecas, considerándolos uno de los grupos con más alto nivel filosófico de la cultura náhuatl.

³³ Cfr. M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, p. 2.

³⁴ Cfr. Á. M. Garibay Kintana, *op. cit.*, p. 707.

Mexicayotl, de las glorias de México-Tenochtitlán, sus respectivas patrias. Por su parte, el doctor Alonso de Zurita, oidor de la Real Audiencia, reunió más datos sobre la extraordinaria forma de justicia y derecho reinantes entre los nahuas.³⁵

Mucho se ha escrito sobre lo que estos personajes nos dejaron; por otra parte, los modernos descubrimientos arqueológicos han arrojado nueva luz. El resultado de todo esto es que, hoy en día, nadie duda que en los pueblos nahuas hubo una maravillosa arquitectura, un arte de la escultura y de la pintura de códices, una exacta ciencia del tiempo expresada en sus dos calendarios, una complicada religión y un derecho justo y severo, un comercio organizado, una poderosa clase de guerra y un sistema educativo y un conocimiento de la botánica con fines curativos; en resumen, una cultura de la que, como dice Jacques Soustelle, “puede estar orgullosa la humanidad de ser creadora”.³⁶

Haciendo una analogía, con los nahuas sucede lo mismo que con los griegos, pues fueron los poetas líricos quienes empezaron a tomar conciencia de los grandes problemas que rodean la comprensión del mundo y del hombre. Entre los nahuas, quienes vieron problemas en aquello que otros vivían y aceptaban fueron los que encontraron el camino del saber filosófico.

Así, podemos afirmar que los nahuas eran grandes filósofos en medio de su cultura llena de sabiduría. Ellos no leyeron los diálogos platónicos, la filosofía de Plotino y el Areopagita, los grandes místicos cristianos de la Edad Media y del Renacimiento ni mucho menos el Evangelio; sin embargo, ellos, por su *tlamachilis*, que es la sabiduría, comprendían perfectamente el mundo, el cosmos, el hombre, la divinidad y todo lo que les rodeaba.

Son muchos los autores que han escrito e interpretado la idiosincrasia náhuatl: Sahagún, Garibay, Olmos, Durán, Mendieta, Ixtlilxochitl, Torquemada, León-Portilla entre otros, como, Antonio Valeriano, quien escribió el *Nican Mopohua* entre 1545 y 1546. Él ya había trabajado en otras tareas al lado de Sahagún y cursado lo que en los estudios clásicos se conocía como *trivium* y *quadrivium*: el primero abarcaba la gramática, la retórica y la lógica; el segundo, la aritmética, la geometría, los rudimentos de la astronomía y la música; además, se adentró en el conocimiento de la historia indígena y se inclinó por la filosofía.³⁷

Otro de los personajes sobresalientes en México es *Nezahualcóyotl Acolmiztli*, célebre poeta y gobernante del mundo prehispánico, quien nació en Texcoco hace 600 años (28 de abril de 1402). Terminó su tiempo y

³⁵ Cfr. M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, p. 3.

³⁶ Cfr. *ibidem*, p. 4.

³⁷ Cfr. M. León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe...*, p. 35.

terminó su mundo, pero su poesía no, como él mismo lo había profetizado en sus más conocidos versos: “No acabarán mis flores, no acabarán mis cantos”. Es el poeta del México prehispánico del que se conserva el mayor número de poemas en las principales fuentes: el manuscrito *Cantares mexicanos* y el de *Romances de los señores de Nueva España*, compilados después de la Conquista por los discípulos de fray Bernardino de Sahagún.³⁸

Son asombrosas la mentalidad y el conocimiento de la cultura náhuatl; hasta aquí no hemos citado la Sagrada Escritura, tradición, magisterio y los grandes teólogos que han existido ni mucho menos los lugares teológicos. Se confirma verdaderamente lo que hoy en día llamaríamos *las semillas del verbo*. De alguna manera, ya tenían la preconcepción de la revelación muy remota, pero en su manera de aprehender las cosas y en la relación con Dios.

Queda claro que la cultura *náhuatl* era una gran cultura, la cual tenía todo para filosofar, trascender todas las cosas y comprender los signos de los tiempos, pues contaba con hombres intelectuales y buenos oradores. Lo que hoy son las conferencias sobre algún tema a discutir o enseñar un pensamiento, una doctrina, filosofía u otro tema social o religioso serían los *huehuetlatolli*, pues por medio de ellos se educaba, adoctrinaba y enseñaba y también se trasmitían oralmente las tradiciones, ideas, pensamiento y filosofía.

De igual manera, su manera de concebir el origen de sus dioses y sus ritos llaman la atención; como *Ometecutli*, *Omecihuatl*, *Tezcatlipoca*, *Titlacahuan*, *Telpochtli*, *Yaotl Ehecatl*, *Ipalnemoani*, *Huitzilopochtli*, *Quetzalcoatl*, *Yacatecutli*, *Yacacoliuhqui*, *Amimitl*, *Tonatiuh*,³⁹ entre otros.

Ahora bien, en concordancia con el sentido religioso, vamos a atender la relación entre el filósofo nahua con sus deidades. Con precisión un conocedor ilustre de la literatura antigua de México resume el significado y trascendencia de la religión en todos los aspectos humanos de la vida, tanto personal como social. He aquí sus palabras:

Tan grande era la importancia que tenía la religión para el pueblo azteca, que podemos decir sin exageración, que su existencia giraba totalmente alrededor de la religión. No había un solo acto de vida pública y privada que no estuviera teñido por el pensamiento religioso. La religión era el factor preponderante e intervenía como causa hasta en aquellas actividades que nos parecen a nosotros más ajenas al sentimiento religioso, como los deportes, los juegos y la guerra.⁴⁰

³⁸ Cfr. Á. M. Garibay Kintana, *op. cit.*, p. 517.

³⁹ Cfr. Á. M. Garibay Kintana, *Teogonía e historia de los mexicanos*, México, Porrúa, 2015, p. 121.

⁴⁰ Cfr. *op. cit.*, p. 107.

Era evidente que la cultura náhuatl giraba en torno a lo religioso. Ella, con todas sus deidades, se sentía protegida y la relación era profunda y cercana. El modo náhuatl de pensar en relación con la divinidad puede y debe ser respetado, por poseer ciertamente un rico y elevado concepto acerca del Dador de la vida y por ser igualmente sólido fundamento de sus estrictas reglas de conducta y de su tradición inmemorial.⁴¹

No sólo fueron los dioses el origen de la vida “cuando aún era de noche”, sino que, en todo tiempo, son quienes la conservan: “ellos nos dan nuestro sustento, todo cuanto se bebe y se come, lo que conserva la vida, el maíz, el frijol”. Y hay más, a los dioses es a quienes se debe el que se produzcan las cosas, ya que ellos dan el agua y la lluvia. Como símbolo maravilloso de su poder fecundador se alude expresamente a la morada divina: “allá donde de algún modo se existe”, en *Tlalocan* (morada de Tláloc, dios de la lluvia), lugar “donde las cosas siempre germinan y verdean”.⁴²

En la narración del viaje de *Quetzalcoatl* al *Mictlan* (lugar de los muertos), la sangre de Quetzalcoatl y la penitencia de los dioses hace entrar de nuevo la vida en los huesos preciosos traídos del Mictlan. Por consiguiente, los hombres son fruto de la penitencia de los dioses. Con su sacrificio “los merecieron”. Por esto los hombres fueron llamados *macehuales*, palabra que significa “los merecidos por la penitencia”.⁴³

La palabra *macehual* está expresada en el texto del *Nican Mopohua*, y refiere al personaje importante del acontecimiento guadalupano, San Juan Diego. Además de la palabra *macehual*, también está implícito el merecimiento.

Podemos reforzar un poco diciendo que no sólo es el ámbito religioso, sino también la poesía y el canto juntamente con el baile. El término mismo con que se designa el poema en la lengua mexicana es de contenido musical: *cuicatl*, cuya representación gráfica era la forma de la palabra adornada de flores, es decir, “palabra florida”, música con palabras.⁴⁴

Después de esta importante consideración con respeto a las deidades, nos damos cuenta de la existencia de un saber teológico entre los *tlamatime*, es decir, los grandes sabios filósofos. Así, coexisten de ordinario esos dos mundos, magistralmente caracterizados por el viejo filósofo Parménides, quien por vez primera habló de un camino de “la opinión” y otro del “Ser” o realidad auténtica. Esto mismo, aunque, como es evidente, en forma análoga, sucedió en el ambiente intelectual de los nahuas.⁴⁵

⁴¹ Cfr. M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes...*, p. 130.

⁴² *Ibidem*, pp. 134-135.

⁴³ *Cfr. ibidem*, p. 186.

⁴⁴ Cfr. Á. M. Garibay Kintana, *Historia de la literatura náhuatl...*, pp. 81-82.

⁴⁵ *Cfr. op. cit.*, p. 137.

Finalmente, se puede constatar y afirmar de manera contundente el pensamiento náhuatl, una cultura bastante desarrollada en todos los niveles, un pueblo que está dotado de sabiduría, de grandes hombres no sólo filósofos, sino más bien que van más allá de la misma metafísica. Hombres ilustres que nos han dejado sus conocimientos, su filosofía, su manera de vivir en el mundo prehispánico.

Referencias

- Bautista Viseo, Juan, *Huehuetlahtolli. Testimonio de la antigua Palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 2006.
- , *Coloquios y doctrina cristiana*, edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de M. León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- Garibay Kintana, Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 2007.
- , *Teogonía e historia de los mexicanos*, México, Porrúa, 2015.
- León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- , *Toltecáyotl: Aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- , *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Silva Galeana, Librado, *Huehuetlatolli, testimonios de la antigua palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

Semblanza de autores

Mauricio Hardie Beuchot Puente

Sacerdote dominico. Licenciado en Filosofía por el Instituto Superior Autónomo de Occidente (actual Universidad del Valle de Atemajac). Maestro y doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Estudios de filosofía en la Universidad de Friburgo. Magister in Sacra Theologia por la Orden de Predicadores (padres dominicos). Investigador emérito en el Instituto de Investigaciones Filológicas. Fundador del Seminario de Hermenéutica de dicho instituto. Miembro de número de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino, de la Ciudad del Vaticano, Roma, Italia. Doctorado *honoris causa*, por la Universidad Anáhuac del Sur, por la Universidad Veracruzana de Xalapa y por Universidad Autónoma de Coahuila. Pertenece a 13 asociaciones científicas nacionales e internacionales. Ha publicado 132 libros. Ha traducido 18 libros. Ha editado 25 antologías. Ha publicado 406 artículos de investigación en revistas nacionales e internacionales.

Contacto: mauricio.beuchot@uic.edu.mx

Diana Alcalá Mendizábal

Licenciada, maestra y doctora en Filosofía, por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesora de Tiempo Completo Titular “C” con PRIDE “D” en la Escuela Nacional Preparatoria (ENP)-UNAM. Profesora del Posgrado en Filosofía, UNAM. Miembro invitado del Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM durante ocho años. Miembro del SNI- Conacyt. Ha trabajado las líneas de la filosofía de la religión, hermenéutica, hermenéutica analógica, filosofía medieval, mística, ética y bioética. Ha publicado 8 libros, como autora y coautora, y más de 20 capítulos de libro y artículos de revistas.

Contacto: dianaalcala@netscape.net

María Luisa Aspe Armella

Doctora en Historia por la Universidad Iberoamericana (UIA). Especialista en historia contemporánea y de la Iglesia. Fue Miembro del Consejo Académico de la Academia Latinoamericana de Líderes Católicos. Fue miembro de la Junta de Gobierno de la Universidad Intercontinental. Ex presidente del Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC). Miembro del Consejo Editorial de las Revistas *Tiempo de Derechos*; de la Revista *Arte y Humanidades*; Revista *Voces* y de la Revista *Periferias*. Profesora en el Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México (IFTIM) y en programas de grado y posgrado. Autora de más de diez artículos. Actualmente es investigadora de tiempo completo del Centro de Estudios Interdisciplinarios (CEID).

Contacto: malaspe@gmail.com

Luis Fernando Botero Villegas

Estudios de Antropología por la Universidad de Antioquia, Medellín. Licenciado en Ciencias Humanas y Religiosas, con especialidad en Antropología Aplicada, por la Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador. Maestro en Antropología, por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)-Sede Quito, Ecuador. Doctor en Antropología Social, por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-CIESAS Occidente, Guadalajara, México. Docente, investigador, asesor de proyectos educativos y culturales en Colombia, México y Ecuador. Actualmente, labora en la Diócesis de Riobamba, Ecuador.

Contacto: lfboterov@hotmail.com y luis1951bv@gmail.com

Alejandro Gabriel Emiliano Flores

Maestro en Pastoral Urbana por la Universidad Católica *Lumen Gentium* (UCLG). Licenciado en Psicología Social por la Universidad Autónoma de México, Unidad Iztapalapa (UAM-I). Profesor-investigador y Coordinador de la Maestría en Pastoral Urbana, también docente en las licenciaturas de Psicología y de Teología de la UCLG. Miembro fundador del Observatorio de la Religiosidad Popular “Manuel Alonso Escalante”, de la Universidad Intercontinental (ORP). Editor de la revista *Puertas*, de la UCLG.

Contacto: alejandro_emiliano@hotmail.com

Ernesto Mejía Mejía

Sacerdote claretiano. Licenciado en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Ex rector del Templo de San Hipólito y San Casiano, Ciudad de México, donde se venera a San Judas Tadeo. Maestro en Pastoral Urbana por la Universidad Católica *Lumen Gentium* (UCLG). Fue vicario del Santuario de la Virgen de Guadalupe, Torreón, Coah. Actualmente, ejerce su trabajo pastoral en San Hipólito, Ciudad de México. Es miembro fundador del Observatorio de la Religiosidad Popular “Manuel Alonso Escalante”, UIC.

Contacto: ernesto_boris@yahoo.com.mx

Carlos Munilla Serrano

Sacerdote diocesano de Zaragoza, y miembro del Instituto Español de Misiones Extranjeras (IEME) desde 2012. Licenciado en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de Zaragoza. Licenciatura en Estudios Eclesiásticos por el Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón (CRETA). Actualmente, es misionero en Asia (Japón), en la diócesis de Osaka desde hace nueve años. Con experiencia misionera en Caicara del Orinoco y Ciudad Bolívar (Venezuela), en el mundo rural de Longares y Alfamen (Aragón) y en Maynooth (Irlanda).

Contacto: munigol@icloud.com

Jesús Mateo Cristino

Sacerdote de la Diócesis de Chilpancingo, Chilapa, Gro. Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia de México. Actualmente, es párroco de Palo Blanco, Gro.

Contacto: jeshuamateo12@gmail.com