

VOCES

DIÁLOGO MISIONERO CONTEMPORÁNEO

ISSN: 1870-784X

Año 27, núm. 52, enero-junio 2020



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 y cuando 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. Juan Francisco Torres Ibarra
DIRECCIÓN GENERAL DE FORMACIÓN
INTEGRAL

Mtro. David Félix Uribe García
INSTITUTO INTERCONTINENTAL DE
MISIONOLOGÍA

Mtro. José Luis Franco Barba
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 Conteras, MG
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.

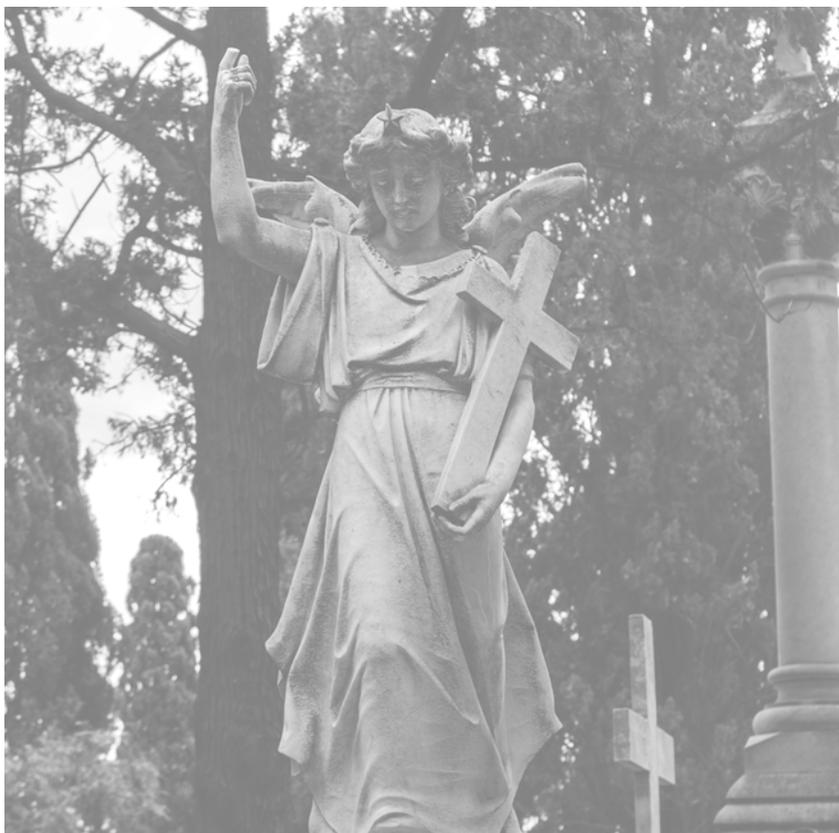
Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C.,
Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420,
Ciudad de México
Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
voces@uic.edu.mx

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	
Ulises Morales Contreras	9
Algunas reflexiones teológicas desde la hermenéutica analógica	
Mauricio Beuchot	11
Las comunidades eclesiales de base (CEB) de México y Centroamérica: una perspectiva histórica para los problemas regionales de hoy	
Hugo Garibay Rodríguez	25
La identidad cristiana en medio del conflicto. Una propuesta ética a partir de 1P 2:11-12	
Carlos Montaña Vélez	47
La curación del ciego Bartimeo. ¿La narración de un milagro o un relato vocacional?	
José Mario Bacci	63
La dimensión de lo cultural en la filosofía de la sociedad	
María Elizabeth de los Ríos Uriarte	93
Una visión general de la evangelización en Japón	
David Félix Uribe García	111
Recorrer, enseñar, sanar. La misión de Jesús en Mateo (Mt 5-9)	
Ulises Morales Contreras	135
Esbozo de una antropología social y cultural japonesa. El zen como centro de la historia cultural de Japón o el salir de sí como clave de la antropología	
Marco Antonio de la Rosa Ruiz Esparza	157
Reseña de <i>La religiosidad popular desde sí misma.</i> Tetralogía conmemorativa del V aniversario del ORP	
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes	189
Semblanza de autores	197



Presentación

En el contexto de la pandemia por COVID-19 que vivimos, presentamos el nuevo número de nuestra revista *Voces*, que ofrece una variedad de reflexiones desde los ámbitos bíblicos, teológicos y misionológicos. Voces diversas se dejan escuchar en esta edición.

La primera reflexión es autoría del doctor Mauricio Beuchot, quien magistralmente presenta la hermenéutica analógica que, si es útil para la filosofía, lo es también para la reflexión teológica, aplicada, de manera específica, a la Escritura y a la Tradición.

Desde la perspectiva bíblica, podemos encontrar tres propuestas específicas. El doctor Carlos Montaña nos introduce en una aproximación ética a la luz de un escrito de la segunda generación cristiana, la cual toma como base fundamental el conflicto dentro de la comunidad destinataria

de la Primera carta de Pedro, remarcando la importancia de la identidad cristiana que dicha comunidad estaba llamada a testimoniar. El padre José M. Bacci presenta una propuesta exegética-narrativa aplicada al relato marquiano sobre el ciego Bartimeo; su propuesta apunta a descubrir la característica literaria del relato: o es un relato de milagro o un relato vocacional. El padre Ulises Morales hace un recorrido en el evangelio de Mateo para descubrir la dinámica misional de Jesús, reparando en tres acciones específicas, las cuales describen la presentación mateana de la misión que Jesús realiza: recorrer, enseñar, sanar. En esta edición, encontraremos la primera parte de la reflexión.

El tema misionológico llega por medio de dos artículos. El padre David Uribe, con su gran experiencia en la misión en Japón, nos presenta el escenario fundamental del trabajo evangelizador desarrollado en estas lejanas tierras, remarcando los contextos específicos que entran en juego para exponer el mensaje evangélico. En este mismo sentido, el padre Marco Antonio de la Rosa expone, en una primera parte, los aspectos principales de la cultura japonesa que deben tomarse en cuenta para el trabajo evangelizador, con el propósito de ayudar a discernir caminos y métodos para descubrir al japonés actual, escenario fundamental para la continuación del trabajo misional.

Otras voces completan la presente edición: la doctora María E. De los Ríos Uriarte nos introduce en la obra *Filosofía de la realidad histórica*, de Ignacio Ellacuría, enfatizando los conceptos de persona, sociedad e historia (y cultura); la reflexión se presenta como una propuesta cristiana de hacer cultura.

Y en un recorrido latinoamericano, Hugo Garibay Rodríguez ofrece una revisión histórica de los actores, los contextos y las motivaciones que operaron en el nacimiento y desarrollo de las CEB de México y Centroamérica, para elaborar un diagnóstico de errores y aciertos, con el fin de esbozar, de igual manera, la enseñanza para los nuevos escenarios actuales.

Ulises Morales Contreras



Algunas reflexiones teológicas desde la hermenéutica analógica

Mauricio Beuchot*

Resumen

La Orden Dominicana, representada por Santo Tomás de Aquino, pero con un tomismo renovado, en continuo diálogo con el pensamiento contemporáneo, nos brinda el riquísimo concepto de la analogía, que, en el diálogo con la corriente actual de la hermenéutica, se coloca como hermenéutica analógica. Esta herramienta conceptual ha sido bien acogida en filosofía, y puede prestar buenos servicios a la teología. La teología usa la interpretación del texto sagrado. Se dice que debe ser hermenéutica y no ontológica, pero una hermenéutica analógica nos hará reunir esas dos características en una sola. Es lo que se expondrá en este artículo, aplicando ese instrumento conceptual a la Escritura y a la Tradición.

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

Introducción

La teología usa la interpretación del texto sagrado. Se dice que debe ser hermenéutica y no ontológica, pero una hermenéutica analógica nos hará reunir esas dos características en una sola. Es lo que trataré de hacer a continuación: aplicar ese instrumento conceptual a la Escritura y a la Tradición. Una hermenéutica analógica se ha probado muy útil en la filosofía, y por supuesto que lo podrá ser en la teología.¹ La Iglesia es el cuerpo místico de Cristo, es el nuevo pueblo de Dios y los cristianos.² Tiene su fundamento en la salvación operada por Jesús, con su muerte y su resurrección. De ahí surgieron los sacramentos con los que la Iglesia reparte la gracia, que es la vida sobrenatural de los fieles. Con el envío del Espíritu Santo, en el Pentecostés, también le fueron entregados sus siete sagrados dones, que refuerzan las virtudes.

La Iglesia es comunidad de amor porque el precepto de Jesús es el de la caridad. El amor es el que manifiesta la fe. También es una comunidad escatológica, porque se vive en ella la esperanza de todos los fieles de que se cumplan las promesas de Jesús, de que llega su Reino, y que ya ha comenzado, hasta culminar en la gloria.

Además, cabe una reflexión sobre la función sapiencial de la Orden Dominicana en la Iglesia, porque dentro de ella se ha encomendado de manera especial el estudio, esto es, la observancia del saber, que tiene un aspecto ascético y otro místico. En todo caso, cumple una misión importante dentro de la Iglesia de Cristo.

La oración sacerdotal de Jesús, fundamento de la Iglesia

Podemos ver el sermón de la despedida de Nuestro Señor como una fundación eclesial. Se llama “oración sacerdotal” la que pronunció Jesús en la última cena con sus apóstoles (*Jn*, 17).³ Presenta tres rasgos principales que conviene meditar para adquirir pleno significado en nosotros.

En primer lugar, esta oración de Jesús por sus discípulos —que iban a perderlo poco después— alude a que ellos estaban en peligro de caer en el más completo desánimo y desamparo, al ver las ominosas condiciones de su pasión. Por eso Jesús pide a su Padre que lo glorifique. Le pide la glorificación sobre todo, en vista de lo que ésta representará para sus discípulos, ya que

¹ Vid. M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008; Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona, Herder, 2008.

² M. Beuchot, *Hermenéutica analógico-icónica y teología*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana-Facultad de Teología, Colección Teología Hoy, núm. 67, 2008, pp. 123 y ss.

³ José María Bover, *Comentario al sermón de la cena*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955, pp. 179 y ss.; Charles Hauret, *La despedida del Señor (Juan, XIII-XVII)*, Madrid, Patmos, 1955, pp. 223 y ss.

ellos recobrarían la fe en él y la esperanza en su reinado, al comprender que, en medio de sus sufrimientos y su aparente derrota, Jesús recibía la gloria que tenía junto al Padre, gloria que con nada se podía comparar.

Se trata de una glorificación abarcadora, que alcanza a todos aquellos que son depositarios y cumplidores de la voluntad del Padre. Jesús dice a su Padre que lo ha glorificado llevando a cabo la obra que, según su voluntad, le había encomendado realizar. Pues bien, quería que los discípulos —sus seguidores— realizaran también esa voluntad de Dios, porque en ello consistía la glorificación. Por eso Cristo dice que ha sido glorificado en ellos.⁴ Esto es, comienza a ser glorificado ya en sus discípulos, por el cumplimiento que ellos efectúan de la voluntad de Dios. Él ha comenzado a recibir, y seguirá continuamente recibiendo, su glorificación en ellos. La Iglesia, así, realiza la glorificación de Jesús al cumplir la voluntad del Padre, que lo ha enviado.

Entonces, en segundo lugar, Jesús pasa a pedir la protección de sus discípulos.⁵ Protección que se despliega de tres formas. Pide para ellos el bien, la bondad; en efecto, lo primero que adquiere relieve es la petición de que sean protegidos del Maligno, del mundo entendido como corrupción y que se preserve en ellos la palabra o mensaje que se les ha confiado. Pide para ellos la verdad; en efecto, al guardar la palabra y quedar a resguardo del mundo —a pesar de ser enviados a él—, conservan en sí mismos la verdad y son consagrados en ella junto con todos aquellos que en la historia reciban y realicen la palabra. Pide para ellos la unidad; en efecto, es una condición del cumplimiento de esa palabra el vivir la unidad fraterna y amorosa, para que en ello se detecte y el mundo conozca que el Padre ha enviado a su Hijo Jesucristo; pues con el mismo amor con que lo amó su Padre, el Hijo ha amado a sus seguidores de todos los tiempos, y el amor es el signo y símbolo de la presencia gloriosa de Dios.

Con ello, Jesús puede culminar su oración por los discípulos pidiendo para ellos la mejor recompensa que se puede pensar: la bienaventuranza.⁶ Dice a su Padre que quiere que estén con él todos los que le han dado. El objeto de que estén con él es que contemplen su gloria, la cual recibe por virtud de aquel amor con el que el Padre lo ha amado desde antes de la creación del mundo y eternamente. La contemplación amorosa en la bienaventuranza es el mayor conocimiento de Dios que se puede esperar. Y Jesús dice que tal conocimiento amoroso lo ha concedido a sus seguidores desde que lo siguen en este mundo —un mundo que no lo ha

⁴ *Jn* 17, 5.

⁵ *Jn* 17, 11.

⁶ *Jn* 17, 22.

conocido—. Así, concluye su oración aludiendo a la fusión del amor con el conocimiento: “Padre, yo les he dado a conocer tu Nombre y se lo seguiré dando a conocer, para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos”.⁷

Lo que se encierra en la última frase es lo definitivo: que se realice en nosotros, los cristianos, esa presencia de Jesús por la caridad. Presencia que, por la caridad misma, pueda convertirse en algo sempiterno y que no pasará.

Las siete palabras de Cristo en la cruz: resumen de la fe de la Iglesia

Después de la última cena, Jesús fue llevado a ser crucificado y en la cruz profirió siete expresiones (las “siete palabras”) que resumen toda la dinámica de nuestra salvación.⁸ El Señor nos habla a través de ellas acerca de los sentimientos que tenía respecto de nosotros, pero también de lo que él mismo quería que hiciéramos. Al pronunciar la primera palabra, “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen”,⁹ se está refiriendo a sus verdugos y además a nosotros, que en nuestra inconsciencia hacemos muchas veces infructuosa la muerte de Cristo, al no convertirnos. En cambio, la actitud de perdón que él tiene se pone de manifiesto ya en la siguiente palabra, dirigida al ladrón arrepentido: “En verdad te digo, hoy estarás conmigo en el paraíso”.¹⁰ Cualquier rasgo de arrepentimiento de nuestra parte vence a Jesús, quien nos otorga el perdón sin tardanza; para eso ha descendido a la tierra y ha aceptado la crucifixión.

Por otra parte, Jesús también nos habla de lo que quiere que hagamos. Y lo que desea que realicemos es cumplir con su precepto de la caridad, con el amor. La siguiente palabra se da cuando dice a la Virgen María: “Mujer, ahí tienes a tu hijo”;¹¹ y a Juan: “Ahí tienes a tu madre”.¹² Le dijo esto último a Juan, para que atendiera a la Virgen y la cuidara. Y es que el amor se manifiesta en el cuidado que tenemos de los demás, en el servicio que les prestamos y en el bien que les hacemos. Si Jesús ha dado su vida por nosotros, quiere que nosotros, a nuestra vez, demos nuestra vida a los demás, sirviéndolos.

⁷ Jn 17, 26.

⁸ Charles Journet, *Las siete palabras de Cristo en la cruz*, Bogotá, Ediciones Paulinas, 1986, pp. 17 y ss.

⁹ Lc 23, 24.

¹⁰ Lc 23, 43.

¹¹ Jn 19, 26.

¹² Jn 19, 27.

La cuarta palabra de Cristo desde la cruz nos muestra el desfallecimiento que sentía. Dice a su Padre: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”,¹³ pero no incurre en la desesperación. Nos enseña a confiar en Dios a pesar de los sufrimientos; a no sentirnos abandonados por Él a pesar de cualquier tribulación. Nos deja gritar, pero sin desesperación.

Muchas veces nos sentimos como Jesús en ese momento: parece que nuestra oración no obtiene respuesta por parte de Dios; nos da la impresión de que no nos escucha, que nos ha abandonado, que estamos sumidos en el desamparo. Entonces recordamos: Cristo mismo habló de esa forma; pero nos enseñó a recobrar la esperanza y la confianza en Dios. Después de eso, Jesús exclamó: “Tengo sed”.¹⁴ Jesús tiene sed de que nosotros lo reconozcamos como nuestro Dios y de que lo encontremos en nuestros prójimos. La sed de Jesús sólo se saciará con amor, y nos enseña que es la sed que en el fondo todos tenemos, y que no podemos dejar de satisfacerla en nosotros mismos y en nuestros hermanos.

Una vez que nos ha entregado su mensaje completo, que nos ha redimido con su dolor, y que nos ha impulsado al amor, Jesucristo sabe que ya ha cumplido su misión. Siente que el mensaje de amor ha sido entregado con plenitud. Por eso dice: “Todo está consumado”.¹⁵ Si algo ha quedado pendiente, como él mismo lo ha dicho a los discípulos, el Espíritu Santo vendrá a completarlo. Por lo pronto, en cuanto a esa parte que tocaba a Jesús, todo está terminado. Y es que él vino a iniciar el camino nuestro hacia la felicidad en la caridad, y el Espíritu Santo, que es el Amor mismo, vendrá a dar cumplimiento total en nosotros a esa obra de amor que Dios lleva a cabo en nuestros corazones.

Ya solamente le queda a Jesús abandonarse en las manos de Dios. Le dice: “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu”.¹⁶ Cristo entrega su alma al Padre. Nos enseña que Dios Padre, el padre por excelencia, es alguien que no quiere nuestra muerte, sino nuestra vida, y una vida inmortal. Muchas veces pensamos que no es así, pero Cristo lo demostrará al resucitar. El sentido que se esconde en todas siete palabras es, en definitiva, que nuestro sufrimiento nunca es vano, que por el dolor y la pasión vamos a la resurrección.

¹³ *Mc* 15, 34.

¹⁴ *Jn* 19, 28.

¹⁵ *Jn* 19, 30.

¹⁶ *Lc* 23, 46.

La resurrección y el Pentecostés, proyección de la Iglesia

La resurrección de Jesús es el gran acontecimiento de nuestra religión;¹⁷ asimismo, lo que da más sentido a nuestra vida.¹⁸ San Pablo llegó a decir que, si Cristo no ha resucitado, es vana nuestra fe.¹⁹ Y también dijo que hablaba de la resurrección para que no vivamos como los que no tienen ninguna esperanza, tratando de darse algún sentido por medio de los placeres.²⁰ Pero nosotros, los cristianos, sabemos que la resurrección del Divino Maestro es ya el cumplimiento de nuestra esperanza. La resurrección de Jesús no debe quedarse en una mera interpretación de la comunidad apostólica, sino que tiene una carga ontológica muy fuerte, real. Es lo que nos da una hermenéutica analógica, que conjunta interpretación y realidad.

Además, para nosotros, los cristianos, el Pentecostés, que es la venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles, tiene un significado muy hondo.²¹ Suele decirse, sin embargo, que el Espíritu Santo ha sido “el gran desconocido”, ya que hemos atendido poco a la manera especial con la que interviene en nuestra vida. Por eso es oportuno meditar sobre nuestra relación con esta Persona de la Santísima Trinidad.

Cristo prometió a los apóstoles que el Espíritu Santo completaría su obra en ellos, que les haría comprender plenamente sus enseñanzas y practicarlas adecuadamente en la vida.²² Con esto, además, Cristo estaba prometiendo que su Espíritu Santo acompañaría siempre a la Iglesia, a nosotros. Cada miembro de ésta, cada uno de los cristianos, según el puesto que ocupa en ella, tiene la presencia y la fuerza del Espíritu Santo para desarrollar su función propia. Nos acompaña con la *gracia*, que es como llamamos a la presencia de Dios; presencia muy íntima que sólo podemos perder por el pecado.

Tener la presencia de Dios en nuestro interior es tener de manera muy principal al Espíritu Santo, que trae consigo al Padre y al Hijo y es algo que el mismo Cristo nos ha prometido. Según su promesa, la Iglesia vive un constante Pentecostés, pues recibe continuamente el don de la presencia del Espíritu que completa la obra de Jesús.

¿Cómo colaboramos los cristianos en esta acción de Cristo que el Espíritu desarrolla en nosotros y la lleva al cumplimiento? En primer lugar, aceptando la iluminación del Espíritu Santo y su empuje. En segundo lugar, poniendo por obra esa iluminación y ese empuje, lo que nos ayuda

¹⁷ *Jn* 20, 21.

¹⁸ Jean Daniélou, “La resurrección”, *Stvdivm. Revista de humanidades*, Madrid, 1971, pp. 9 y ss.

¹⁹ *I Cor* 15, 14.

²⁰ *I Tes* 4, 13.

²¹ *He* 2, 1, 13.

²² *Jn* 16, 5, 14.

a actuar en las circunstancias de nuestra vida diaria. Y es que no hay cosa más importante que nuestra vida cotidiana. En su ritmo sencillo, y a veces monótono, la presencia del Espíritu hace que surja en ella una gran novedad, una gran riqueza, una gran alegría.

El impulso del Espíritu consiste en hacernos vivir la caridad, y la caridad o amor cristiano tiene lugar y cabida en todos los acontecimientos de nuestra vida diaria, en todos ellos podemos hacer el bien a los demás, y eso transforma nuestra vida; en vez de ser vida tibia y sin sentido, la transforma en vida plena, feliz, confiada, auténtica, por el ejercicio de la caridad. El Espíritu Santo nos enseña, también, a orar; a hacer de nuestra vida una oración; una oración dinámica y actuante que despliega la caridad en todos nuestros actos y actividades de cada día. Santifica el día, que es la medida de nuestro tiempo natural, dándole una medida y una dimensión sobrenatural. En definitiva, éste es el misterio principal que conmemoramos y revivimos en la fiesta de Pentecostés. Sólo nos queda orar al Señor para que nos conceda actuar su gracia, la caridad, de manera cada vez más plena.

La Iglesia, comunidad de amor

La misma palabra “Iglesia” (en griego, *ekklesía*) significa “asamblea” o “reunión” y podemos darle un sentido más amplio de modo que llegue a significar “comunidad”.²³ La comunidad, en efecto, es la reunión de alguna manera persistente que relaciona a ciertas personas en vistas a un fin. En el caso de la Iglesia, esta finalidad es la salvación, pero la salvación sólo se consigue por la caridad, por el amor. En consecuencia, podemos decir que la Iglesia es una comunidad que se reúne en función del amor, una comunidad de amor. ¿Qué significa esto?

Cristo vino a enseñarnos el mensaje de amor que constituye el Evangelio. El amor nos hace ver el Divino Maestro, pues es la vida, Dios mismo y tiene que ser realizado por aquellos que aceptan seguir a Jesús mediante el cumplimiento del contenido evangélico. Jesucristo nos dice que solamente por la realización en el amor obtendremos la salvación y esto alude a un aspecto muy importante, concreto y real de nuestra vida humana: hemos de vivir siempre en comunidad, y por ello debemos estar lo mejor preparados para la convivencia, para la vida comunitaria. Y, dado que la vida comunitaria es difícil, pues exige una gran profundidad de vivencias y mucha entrega, Jesús quiere que continuamente estemos preparándonos en el amor; el amor al prójimo, a todos los niveles, pues es lo que va configurando la comunidad que es la Iglesia.

²³ Odo Casel, *Misterio de la Ekklesía: la comunidad de todos los redimidos en Cristo*, Madrid, Guadarrama, 1964, pp. 73 y ss.

Se debe decir “a todos los niveles”, porque el amor no sólo llega a la esfera más cercana de nuestro entorno, por ejemplo, a nuestra familia o a nuestra comunidad inmediata, sino que va difundándose hacia todos los ámbitos; no como algo abstracto e insubstancial, sino como una actitud que se va contagiando y de la que se va haciendo partícipes a los demás.

El constitutivo de la misma Iglesia es el amor, la caridad. Veamos por qué. Es que Cristo constituyó a su Iglesia mediante la cohesión que le daría en su Espíritu Santo, pero resulta que el Espíritu Santo es el amor del padre y del Hijo; a saber, es la caridad, que anima a la Iglesia para que pueda existir como un cuerpo vivo y actuante. En otras palabras, sin el amor o caridad, la Iglesia sería un cadáver, estaría muerta, no sería ese cuerpo vivo y actuante que es por estar animada por el Espíritu Santo.

Por lo tanto, la principal consecuencia práctica para nuestras vidas que debemos extraer de la reflexión sobre la Iglesia como comunidad de amor es que estaremos integrados a ella en la medida en que practiquemos activa y concretamente ese precepto del amor que nos dejó el Divino Maestro. Él nos pide que no pertenezcamos sólo de nombre a la Iglesia, sino por tener al Espíritu Santo infundiéndonos vida y energía. Y sólo tendremos al Espíritu Santo si realizamos en nuestro camino la caridad o el amor cristiano. Por ello, sólo practicando la caridad podremos ser partes vivas de ese todo que es la comunidad eclesial. Y la caridad tenemos que practicarla en la vida sencilla de todos los días, es decir, en las situaciones concretas y particulares que de modo real se nos presentan a cada paso. En todo momento tenemos ocasión de vivir la caridad, el amor, y de esta manera integrarnos auténticamente y no sólo de nombre a esa comunidad de amor que es la Iglesia.

La Iglesia, comunidad escatológica

Nuestro peregrinar por este mundo en la Iglesia está animado por la esperanza de llegar al Reino de Dios.²⁴ Pero no hemos de pensar en ese advenimiento del Reino como una cosa que va a suceder en un futuro muy lejano, y que no nos toca ni siquiera aspirar a presentirlo. Más bien, el Reino de Dios que vamos configurando en el mundo al paso que marcha la Iglesia por nuestra sociedad y nuestra historia es un Reino que poco a poco se realiza, que ya se está realizando de alguna manera. A veces no captamos más que muy poco de él, pero lo cierto es que podríamos percibirlo más, disfrutarlo más y ansiarlo más si lo concebimos como algo que ya se asoma en nuestras vidas.

Vivir la escatología de la Iglesia es vivir el contenido de nuestra esperanza, es decir, que vamos construyendo un cielo nuevo y una tierra nueva

²⁴ José Luis Sicre Díaz, *Jesús y la Iglesia*, Madrid, Fundación Santa María, 1984, pp. 33 y ss.

con nuestras mismas acciones, por insignificantes que parezcan, si son hechas según Dios. Por eso urge que cobremos conciencia y sentido de que vamos estructurando el Reino de Dios al paso que avanzamos en nuestro cumplimiento del Evangelio. Si avanzamos en el amor, en la caridad, en las demás virtudes que van transformando este mundo que tenemos, para que deje de ser un mundo hostil, violento, injusto, apesadumbrado por nuestras malas acciones, entonces estamos viviendo la escatología de la Iglesia; es decir, el cumplimiento de la promesa de Cristo de instaurar su Reinado.

Y es que el Reinado de Dios va cobrando fuerza a través de nosotros. Con nuestra presencia en el mundo, los cristianos hacemos presente a Cristo y hacemos que reine en los corazones de los demás. Así se va constituyendo una gran familia o comunidad que es la Iglesia misma, y, ya que es una comunidad especial, en la que Dios reina, en la que se cumple su mandato de la caridad o del amor, poco a poco y casi insensiblemente, se va transformando el mundo en Reino de Dios, a través de la santificación que el cristiano hace de todo lo que en el mundo hay. Sobre todo, el cristiano santifica y consagra las relaciones humanas. De que cambien y mejoren las relaciones humanas depende en su mayor parte la realización del Reino de Dios. En una ocasión sus discípulos le preguntaron a Jesús cuándo llegaría su reino, y él les contestó: “Mi reino ya está entre ustedes”.²⁵ Por eso es tan importante que los cristianos nos llenemos de esa nueva actitud que trae Jesucristo con su Evangelio.

En una palabra, la escatología ya ha comenzado, el reino de Dios ya se ha iniciado, en nosotros empieza a reinar Cristo y espera que vayamos extendiendo su Reino cada vez más. La esperanza de la Iglesia no es algo para después de que estemos muertos, no; comienza ya desde ahora. Si la escatología de la Iglesia ha sido expresada con la frase “Ya, pero todavía no”, de todas formas, conviene que resaltemos más ese aspecto de *ya* que tiene. Viviéndolo, disfrutaremos auténticamente el cumplimiento de la promesa de Dios, y transmitiéndolo a los demás haremos que la Iglesia sea en verdad una comunidad de esperanza activa, una comunidad de salvación dinámica, una comunidad escatológica.

La Orden Dominicana y su función dentro de la Iglesia: la observancia del saber

Dentro de esa comunidad que es la Iglesia, hay diversas familias religiosas; cada una con su carisma. En la Orden de Predicadores (dominicos), la labor va de la mano con la contemplación, y para eso, además de la oración, se requiere el estudio. El estudio nos da conocimiento. Y éste es lo que más

²⁵ Lc 17, 21.

desea todo ser humano, según lo decía Aristóteles.²⁶ En verdad es grande y profunda nuestra ansia de acercarnos a lo otro, a lo que dentro y fuera de nosotros permanece aún extraño, ignorado. Y no sólo queremos entrar en contacto con el mundo, sino introducirlo en nuestro espíritu, único que puede hacerse todas las cosas, como lo decían Aristóteles y Santo Tomás de Aquino.²⁷ A todos nos ha ocurrido esto en alguna ocasión: un primer momento en que hemos buscado la manera de trasladar el mundo exterior a nosotros y hacerlo mundo interior. Así como, también, otro momento en que hemos querido sacar de la tiniebla ese mundo interior a nosotros, que escapa a las márgenes luminosas de lo consciente. Todo lo hemos querido hacer verdad, develación. De ahí le viene al hombre el trascender.

Y así, la verdad siempre ha estado para nosotros rodeada de un nimbo de sacralidad y su contacto nos produce una sensación de estar más allá de nosotros mismos. La verdad está cercana al misterio, le es congénere. La verdad, por precaria que sea, es algo divino, participa de lo que es la divinidad. De ahí le viene al hombre el sublimar su amor al conocimiento.

El misterio cumbre del cristianismo se relaciona singularmente con el conocimiento; con Jesús, conocimiento del Padre, Verdad y Palabra suya verdadera. No sin razón se profesó, desde los comienzos, una acendrada devoción por la Verdad que era el Cristo. Y la Iglesia, por otro lado, poseyó una gnosis ortodoxa, ajena a la espuria, que procedía de Juan el evangelista y se remontaba originalmente a la tradición rabínica a través de Filón de Alejandría.

Ahora persiste y debe persistir esa gnosis. Se trata de un conocimiento no sólo humano ni meramente teórico, sino que por instancias de su esencia misma se deja convertir en contemplación amorosa de la verdad soberana, y se hace palabra viva. Santo Domingo de Guzmán, el “Varón de la Verdad”, asumió ese afán, y por él nos fue legado, pero no podía entregarlo sino acompañado del único medio eficaz para sustentarlo: el estudio.²⁸

La vida espiritual del cristiano es la vida en unión con el Espíritu Santo, alma de la Iglesia. Misteriosamente habita en nuestra alma y con Él las demás Personas Divinas, de quienes procede, porque el Espíritu es persona y es don; gracia que nos vivifica.

Para comprender el lugar del estudio en la vida interior, acudamos a la facultad que lo ejercita: la inteligencia, y a su función en el organismo sobrenatural.

²⁶ *Metafísica*, I, 1.

²⁷ *De anima*, III, 8, y el comentario de Santo Tomás a ese lugar.

²⁸ Riamondo Spiazzi, *La vocazione domenicana*, Roma, Edizioni San Sisto Vecchio, 1966, pp. 93 y ss.

Santo Tomás, al ver que es la facultad más propiamente humana, hace de ella el sujeto de nuestra glorificación. La beatitud es la polarización de la mente a Dios.²⁹ De manera análoga, la santificación, que es esencialmente caridad, resulta de la provocación al amor que hacemos a nuestra voluntad mediante el conocimiento de Dios y de su obra. De su obra interior y de su obra exterior, en todos los niveles naturales y sobrenaturales.

a) Función ascética. El estudio es un trabajo costoso, sobre todo si no se rige por el gusto y la curiosidad, sino por lo que el aquinate le contraponía: la estudiosidad, que impone un orden, debe sujetársele a un orden de relevancias. Por sí misma, la actividad intelectual imprime a la vida un toque de austeridad. De esto ya hablaba Platón en su famosa Carta VII. En la orden dominicana, Humberto de Romans decía que el estudio es la mejor mortificación en vistas a la observancia: "*Sacrum studium, per quod masticatur panis Verbi Dei, corroborat*".³⁰ Y Santo Tomás, en su conocida carta al joven estudiante Juan, señala algunos obstáculos que el estudio puede tener y al paso que hace esto, por conversión, lo señala como remedio contra ellos. El estudio es antídoto contra la lujuria. Eleva al hombre, el cual parece moverse fuera de la ganga de lo sensible. De esto el Angélico es claro ejemplo. Además, lleva a una intensa despreocupación hacia los bienes materiales, dándolos a conocer como lo que son: simples accesorios. Por último, influye en la práctica de la obediencia, porque la docilidad (*docibilitas*) es la actitud fundamental del que estudia; del estudiante y es una buena preparación para obedecer racionalmente.

b) Función mística. La vida mística no es otra cosa que la vida alimentada en la contemplación, pero mal se podrá llegar normalmente a esta situación sin un conocimiento siquiera precario de los misterios. Por eso los grandes maestros del espíritu no dejaron de insistir en el estudio como preparación. Dios aprovecha el amor que nuestro conocimiento ha suscitado, intensificándolo con los dones del Espíritu Santo.

La fase última de la mística se tiene con los dones de ciencia, inteligencia y sabiduría. Los místicos llaman al ejercicio del don de ciencia la "noche del sentido" y a su oración correspondiente "oración de recogimiento"; a la presencia del don de inteligencia, la "noche del espíritu" y a su oración correspondiente, "oración de quietud"; asimismo, la posesión del don de sabiduría recibe el nombre de "gran tiniebla" y su oración correspondiente es la oración más perfecta: el "sueño de las potencias". Sabiendo esto, no

²⁹ S. T., II-II, q. 26, a. 13.

³⁰ H. de Romans, *Opera de vita regulari I*, Torino, Marietti, 1956, p. 435.

extrañará que la tradición teológica esté acorde en aceptar la excelencia de los dones intelectuales sobre los prácticos.

El don de sabiduría culmina con una asimilación a Dios. Nos hace llegar a la deificación. Pues bien, el estudio nos dispone para recibir la contemplación de dos maneras: de una manera directa, iluminando y fortaleciendo el entendimiento y de una manera indirecta, preservándolo de todo error, sobre todo del quietismo.

La necesidad del estudio en la Orden de Predicadores brotaba del fin o intención que Santo Domingo quería dar a su obra. El menester al que destinaba a los suyos respondía a las exigencias de la realidad eclesial. La polémica con los herejes, la ignorancia del pueblo y la de los mismos pastores solicitaban un profundo conocimiento dogmático. Fue por eso que, en 1216, aún no plenamente constituida la Orden, Domingo llevó a sus primeros seguidores a escuchar las lecciones del maestro Stavensby en Tolosa, primero. Más tarde frecuentarían las más afamadas universidades.³¹

El fundador de la Orden Dominicana pretendía una síntesis de doctrina y apostolado. El docto predicador era el ideal que se formó respecto de cualquier seguidor suyo, porque eso era lo que necesitaba la Iglesia en ese momento. Y tal parece que sigue necesitándolo.

Conclusión

Tal es el legado que ha dado a la Orden de los Dominicos su fundador: la observancia del estudio, para adquirir el saber necesario en vistas a la predicación. Es como una cátedra, porque se enseña al pueblo, en el que van incluidos los intelectuales. Y para eso hay que estar bien preparados, con la filosofía que nos haga comprender nuestro tiempo y con la teología que nos dé los contenidos que vamos a entregarle. Además, la oración lo rubrica, porque se trata de contemplar los misterios divinos y entregar a los demás lo contemplado.

Dada la dedicación primordial de la Orden Dominicana a la predicación instruida, existe el deber del estudio y de la oración. Es un trabajo intelectual orientado a la gente de nuestro tiempo. De ahí que se dé tanta importancia a la teología, pero también a la filosofía, porque es consciente (en seguimiento de Santo Tomás) de que una buena teología se apoya en una buena filosofía. Se trata, por así decir, de la *santificación de la inteligencia*.

La Orden Dominicana, representada por Santo Tomás de Aquino, pero con un tomismo renovado, en continuo diálogo con el pensamiento contemporáneo, nos brinda el riquísimo concepto de la analogía, que, en

³¹ James A. Weisheipl, *El estudio en el ideal de Santo Domingo*, Aguascalientes, Orden de Predicadores. Provincia de Santiago de México, 2010, pp. 13 y ss.

el diálogo con la corriente actual de la hermenéutica, se coloca como hermenéutica analógica. Esta herramienta conceptual ha sido bien acogida en filosofía, y puede prestar buenos servicios a la teología.



Las comunidades eclesiales de base (CEB) de México y Centroamérica: una perspectiva histórica para los problemas regionales de hoy

Hugo Garibay Rodríguez*

Resumen

Las CEB de México y Centroamérica surgieron en los sesenta como respuesta creativa de diferentes actores eclesiales a las propuestas del Concilio Vaticano II y a escenarios muy complejos de violencia, desigualdad y pobreza. Luego de ser desplazadas de las prioridades pastorales de la región durante los papados de Juan Pablo II y Benedicto XVI, hoy las CEB siguen vivas y, a la luz del magisterio del papa Francisco, parece que la Iglesia está lista para rescatar su legado. En este sentido, el presente artículo ofrece una revisión histórica de los actores, los contextos y las motivaciones que operaron en el nacimiento y desarrollo de las CEB de México y Centroamérica; ello con la intención de contribuir al análisis crítico de sus aciertos, errores y posibles enseñanzas en el marco de los nuevos escenarios de violencia y desigualdad.

* Universidad de Zamora, Michoacán, México.

Las CEB entre el Concilio Vaticano II y las dictaduras

Entre las diversas propuestas pastorales que intentaron traducir la renovación conciliar a experiencias concretas para la mayoría de los fieles, las comunidades eclesiales de base (CEB) han tenido una función fundamental en México y Centroamérica. Han sido una mediación muy importante para que el Concilio Vaticano II sea conocido e interpretado creativamente entre los sectores populares de estos países, justamente la parte de la feligresía más olvidada en materia de formación catequética y teológica por la pastoral tradicional católica. El surgimiento en la región de este modelo, centrado en el liderazgo de los laicos, la opción por los pobres y la puesta en práctica del método ver-juzgar-actuar, puede datarse en Nicaragua hacia 1966, dos años antes de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín. Sin embargo, desde 1963 existía un antecedente importante en Panamá, cuando el Concilio Vaticano II aún estaba en marcha, antes incluso de la promulgación de su constitución *Gaudium et spes*.

Para ese momento, gran parte de la Iglesia mexicana y centroamericana se encontraba aturdida por las noticias que llegaban del otro lado del océano y que anunciaban cambios para los que no estaba preparada. Muchos obispos, formados en una teología antimoderna y una eclesiología de cristiandad, veían con recelo los vientos de cambio que soplaban desde Europa. Sólo unos cuantos prelados y algunas órdenes religiosas fueron capaces de sintonizar con las propuestas de los padres conciliares y, más importante aún, con la nueva teología que las animaba. Por eso fue en las diócesis de algunos de ellos y en las zonas de influencia misional de las órdenes más comprometidas con el nuevo proyecto donde brotaron experiencias eclesiales alternativas y experimentales que, al cabo de unos cuantos años, afirmarían su identidad a la vez local y latinoamericana como CEB.

Sin embargo, la aparición de esta propuesta pastoral no se debió única ni principalmente a una necesidad intraeclesial de renovación de las estructuras de la institución. Es decir, no se diseñó en los despachos de algún dicasterio romano como parte de un proceso de mejora administrativa. Antes que cualquier otra cosa, el desarrollo de comunidades eclesiales de base fue la respuesta de diversos sacerdotes, religiosos y laicos ante las realidades de pobreza, marginación y violencia que enfrentaban enormes sectores de la población de Latinoamérica.

Luego de una larga trayectoria marcada por éxitos y errores, martirio y revolución, apogeo y trabajo a contracorriente, las CEB de la región se acercan a su 60 aniversario con un perfil mucho más bajo que el que tuvieron durante los sesenta, setenta y ochenta, pero aún en resistencia. Mientras tanto, los países de la zona atraviesan un periodo de violencia generalizada a causa del crimen organizado, el narcotráfico, la rivalidad

entre maras y pandillas y los estragos de una economía extractivista que ha convertido a varias de sus ciudades en las más peligrosas a nivel global.

Ante este panorama, vale la pena volver la vista para estudiar cómo y por qué surgieron con tanta fuerza las CEB de México y Centroamérica ante contextos sociales y eclesiales que no son iguales a los actuales, pero sí equiparables en más de un sentido. Así, el presente artículo ensayará una revisión histórica del contexto en que nacieron y se desarrollaron las CEB en los diferentes países de la región. Se optó por delimitar el estudio a México y Centroamérica en virtud de que las principales problemáticas que aquejan a estos pueblos están cada vez más interconectadas debido a fenómenos regionales muy concretos, como la migración centroamericana hacia Estados Unidos y la expansión de las operaciones de los cárteles mexicanos a Centroamérica. El propósito último de esta mirada histórica es apreciar las similitudes y diferencias de los procesos vividos por las diferentes CEB nacionales, así como buscar algunas pistas sobre lo que podrían hacer las comunidades de fe actuales para enfrentarse a la acelerada descomposición del tejido social y a las nuevas formas de opresión que padecen sus pueblos y barrios.

Las CEB en Panamá

Un hito fundamental para el surgimiento de las CEB en Centroamérica fue la misión emprendida por la arquidiócesis de Chicago en el barrio de San Miguelito, a las afueras de la ciudad de Panamá. El sacerdote Leo Mahon, que había leído a teólogos como Juan Luis Segundo y fue cercano a principios de los sesenta a Iván Illich (aunque posteriormente se distanciaron),¹ le propuso al cardenal Albert Gregory Meyer que la

¹ A inicios de los sesenta, Iván Illich elogió el trabajo pastoral del padre Leo Mahon en Panamá y lo propuso como un ejemplo del tipo de misión que debería emprenderse en América Latina. Incluso Illich llegó a llamarse a sí mismo “exponente del Evangelio Mahon”. El sacerdote de Chicago, por su parte, recomendaba ampliamente a sus compañeros misioneros que pasaran una temporada en el Centro Intercultural de Documentación (Cidoc) de Cuernavaca, dirigido por Illich, antes de llegar a sus destinos misionales. Incluso en 1965 impartió algunas clases ahí. Sin embargo, fue Mahon quien empezó a disentir de las opiniones de Iván Illich conforme se hizo más radical la crítica de este último a los estragos que causaban el proceso de modernización entre los pueblos de la región y al papel nefasto de las misiones cristianas como propagadoras de tal modernidad. Sobre todo, Mahon discrepó de las opiniones de Illich en su famoso artículo publicado en 1967 por la revista *América* “The seamy side of charity”. Mahon conservó siempre una visión positiva y esperanzada del trabajo misionero norteamericano en el sur. Al respecto, *vid.* Todd Hartch, “Ivan Illich and Leo Mahon: Folk religion and catechesis in Latin America”, *International Bulletin of Missionary Research*, publicación del Centro de Estudios de Ministerios de Ultramar, vol. 36, núm. 4, octubre de 2012.

arquidiócesis estableciera una misión en el poblado de San Miguelito.² A diferencia de la mayoría de las misiones estadounidenses en América Latina —que buscaban evangelizar mediante los recursos acostumbrados en su país de origen como la implantación de escuelas católicas y la construcción de capillas—,³ Mahon y otros dos sacerdotes de Chicago que lo acompañaron (Robert McGlenn y John Greeley) apostaron por un modelo distinto, basado en la formación de laicos que, ante la escasez de presbíteros y la pobre formación católica de la población, fueran capaces de suplir esas funciones, sobre todo la de catequesis. Su diagnóstico era que la población de San Miguelito (y buena parte de la población latinoamericana) era católica sólo nominalmente, pero carecía de una formación cristiana mínima. Además, la moral de sus costumbres, marcada por el machismo y el alcoholismo, dejaba mucho que desear. Mahon veía en las expresiones de religiosidad popular, como las fiestas patronales, una práctica pagana mal maquillada de cristianismo. La instauración de colegios católicos no lograría una incidencia real porque estaba dirigida a los estratos sociales medios y altos, que sí tenían acceso a la formación cristiana de las parroquias y eran minoritarios estadísticamente. Había que concentrar todos los esfuerzos en la formación de laicos de los barrios populares capaces de evangelizar a otros laicos, pero, para lograrlo, había que procurarles al menos condiciones materiales mínimamente dignas.⁴

Mahon inició, entonces, en 1963 un programa de formación de líderes laicos. Para ello, elaboró un popular catecismo, elogiado ampliamente por Iván Illich: *La familia de Dios: un curso para catequistas*. En torno a este documento se organizaron grupos de discusión llamados “cursillos”. El proyecto San Miguelito desarrolló cursos para jóvenes y matrimonios. Se instaló un consejo parroquial donde los laicos tenían una capacidad de decisión real, así como una escuela de formación de líderes que para 1971 había entrenado ya a siete mil catequistas. En 1972, Enrique Dussel invitaba a tomar la experiencia de San Miguelito como modelo para toda la región.⁵ Por otro lado, en 1970 se creó un nuevo y vigoroso movimiento de CEB en la provincia de Chiriquí con el acompañamiento de los padres Alan J. McLellan y Joseph A. Elzi.⁶

² Todd Hartch, “Ivan Illich and Leo Mahon...”, *op. cit.*, p. 186.

³ El masivo envío de sacerdotes y religiosos estadounidenses a Centroamérica tuvo su origen en el llamado que hizo en 1961 monseñor Agostino Casaroli a toda la Iglesia de ese país. En concreto, Casaroli propuso que las diócesis estadounidenses enviaran al diez por ciento de sus efectivos a América Latina. *Vid. ibidem*, p. 185.

⁴ *Ibidem*, pp. 186-187.

⁵ *Ibidem*, p. 187.

⁶ *El caminar de las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina y El Caribe 1960-2016. X Encuentro Latinoamericano y Caribeño de CEBs*, Ciudad de México, Servicio de

En 1968, un golpe de Estado llevó al militar Omar Torrijos a la presidencia panameña. Quizá en busca de legitimar su gobierno y de construirse la imagen de un gobernante progresista, Torrijos se acercó a varios de los líderes de estos movimientos católicos alternativos. En particular, cultivó una buena relación con el padre Mahon. El líder golpista puso como ejemplo de la “nueva democracia” que se implantaría en el país a las comunidades de San Miguelito e incluso dio facilidades al proyecto. Esta cercanía de Mahon con el poder generó malestar entre algunos integrantes del movimiento, pues el gobierno reprimía a otros actores pastorales.⁷

Entre ellos estaba el sacerdote colombiano Héctor Gallego, quien desarrollaba desde ese año una labor basada en la formación de CEB y de cooperativas entre los habitantes indígenas de la zona montañosa de Santa Fe, en la diócesis de Veraguas. Este proyecto fue posible gracias al acompañamiento y apoyo de uno de los grandes obispos de la región: Marcos Gregorio McGrath, entonces obispo de Veraguas, que se había formado desde tiempos preconcliales en el método ver-juzgar-actuar de catolicismo social del cardenal belga Joseph Cardijn.⁸ El trabajo del padre Gallego le ganó pronto la animadversión de los terratenientes locales, que buscaron su destitución y la del obispo McGrath. Los militares golpistas de 1968 estaban aliados con los terratenientes, de modo que Gallego fue detenido por integrantes de la Guardia Nacional y liberado por los buenos oficios del obispo. El presidente Torrijos lo quiso conocer y, al igual que a Mahon, le ofreció todo su apoyo para que continuara su trabajo pastoral. Sin embargo, la noche del 9 de junio de 1971, Gallego fue víctima de desaparición forzada a manos de dos agentes del Departamento Nacional de Investigaciones. Nada más se supo de él hasta que en 2018, 47 años después, su cuerpo fue hallado en un cuartel militar.⁹

De cualquier modo —y aunque la propuesta pastoral de Mahon no era heredera directa de las comunidades eclesiales de base nacidas en Bra-

Articulación Continental Comunidades Eclesiales de Base, 2016, p. 61. [en línea], <https://centroamericacmf.org/wp-content/uploads/2016/09/El-Caminar-de-las-Comunidades-Eclesiales-de-Base.pdf>

⁷ Andrés Opazo Bernal, *Panamá: la Iglesia y la lucha de los pobres*, San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1988, p. 36.

⁸ Peter Casarella, “Marcos McGrath y su visión continental e intercontinental de la Iglesia”, en Ana María Bidegáin (comp.), *Obispos de la Patria Grande. Pastores, Profetas y Mártires*, Bogotá, Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam), p. 178. El obispo McGrath, antes de llegar a Veraguas, había desarrollado ya un importante trabajo pastoral e intelectual en Chile. Y en 1969 fue nombrado arzobispo de Panamá.

⁹ Rubén Aguilar, “Vida y obra del padre Héctor Gallego”, *Animal Político* [en línea], México, 30 de abril de 2019. [en línea], <https://www.animalpolitico.com/lo-que-quiso-decir/padre-hector-gallego/>

sil— la experiencia de San Miguelito fue crucial para el desarrollo de las CEB en la región, pues inspiró e influyó a numerosos misioneros que habrían de llevar el modelo a Nicaragua y a El Salvador.

Las CEB en Nicaragua

El padre José de la Jara, un joven misionero español que conoció la experiencia de San Miguelito, llegó en 1965 a la parroquia de San Pablo en la colonia Nicarao de Managua, Nicaragua.¹⁰ Animado por el ejemplo panameño, De la Jara echó a andar un grupo de matrimonios en la parroquia, así como cursos bíblicos y retiros. En 1966, se le unieron la hermana de Maryknoll, Maura Clarke (quien moriría asesinada en El Salvador en 1980), algunas religiosas de diversas órdenes y otros dos sacerdotes españoles: Mariano Velázquez y Félix Jiménez. Los nuevos integrantes del equipo le dieron un giro más social al trabajo del padre De la Jara. Fue entonces que se formaron las primeras CEB en la parroquia.¹¹ En 1968 se organizó en San Pablo un encuentro de sacerdotes que trabajaban en los barrios populares de Managua y Waspan.¹² Pronto, el equipo pastoral de San Pablo se convirtió en un importante asesor de otros grupos que buscaban desarrollar un trabajo similar. El ejemplo más conocido entre estos nuevos proyectos es la comunidad de Solentiname, fundada por el sacerdote y poeta Ernesto Cardenal.¹³

A partir de ese mismo 1968, las CEB recién nacidas adoptaron una postura cada vez más comprometida con la resistencia al régimen de Anastasio Somoza mediante boicots y manifestaciones públicas.¹⁴ Otro fruto de las CEB de San Pablo fue la creación de la *Misa popular nicaragüense*, que tuvo una cálida acogida entre las comunidades, pero fue criticada por los obispos locales. La reunión de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín le dio un gran impulso al trabajo pastoral del equipo de San Pablo, al que se unieron muchas religiosas y religiosos

¹⁰ T. Hartch, *The Rebirth of Latin American Christianity*, Nueva York, Oxford University Press, 2014, p. 141.

¹¹ *Idem*; Michael Löwy, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1999, p. 123.

¹² Manzar Foroohar, *The Catholic Church and Social Change in Nicaragua*, Nueva York, State University of New York Press, 1989, p. 70.

¹³ M. Löwy, *Guerra de dioses*, p. 123. La comunidad de Solentiname cobró fama internacional tanto por el prestigio literario de su fundador, reconocido poeta y discípulo de Thomas Merton, como por la intensa y original producción pictórica y artesanal de los campesinos que la conformaban. Ahí se desarrolló una inédita iconografía de Cristo liberador. La experiencia de esta comunidad fue recogida por Ernesto Cardenal en su famoso libro *El Evangelio en Solentiname*.

¹⁴ Todd Hartch, *The Rebirth...*, p. 142.

tanto del extranjero como locales, principalmente de Maryknoll, capuchinos, jesuitas y asuncionistas.¹⁵ En 1969, del seno de las CEB de San Pablo surgió el Movimiento de Juventudes Cristianas. Varios de sus miembros se radicalizaron y para inicios de los setenta eran simpatizantes o activistas del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), el grupo revolucionario marxista que le hacía frente al mandatario.¹⁶

Por otro lado, el franciscano Uriel Molina y el jesuita Fernando Cardenal iniciaron en la Universidad Centroamericana de Managua un diálogo con los estudiantes marxistas que pertenecían al FSLN. Algunos de ellos formaron el Movimiento Cristiano Universitario en la parroquia que atendía el padre Molina en el barrio “El Riguero” de Managua y en 1973 se formó el Movimiento Revolucionario Cristiano.

En las zonas rurales, los capuchinos y los jesuitas formaron un grupo de líderes laicos: *los Delegados de la Palabra*, que trabajaban con una metodología afín a la de las CEB, centrada en el estudio de la Biblia con el método ver-juzgar-actuar. Este modelo sería ensayado también en otros países de la zona.¹⁷

Las CEB en El Salvador

A finales de los sesenta, los sacerdotes belgas Pedro Declercq y Rogelio Ponceele fueron enviados en misión a Latinoamérica por el obispo de Brujas. En 1968 visitaron la experiencia de San Miguelito, Panamá, y quedaron profundamente impresionados. El arzobispo de El Salvador, Luis Chávez y González, y su auxiliar Arturo Rivera y Damas, inspirados por la lectura de los documentos de Medellín, los invitaron a trabajar en las barriadas populares de Zacamil. Ahí, Declercq y Ponceele echaron a andar al año siguiente las CEB en la zona.¹⁸

Por otro lado, en la diócesis salvadoreña de Aguilares, un grupo de sacerdotes dirigido por el jesuita Rutilio Grande emprendió en 1972 una obra misionera entre los campesinos de la región. Aprovecharon la estructura ya existente de grupos de adoradores del Santísimo Sacramento y formaron (como en Nicaragua) grupos de Delegados de la Palabra y numerosas CEB que llegaron a tener un promedio de setecientos asistentes semanales y un círculo de influencia de entre dos y cinco mil personas. Varios miembros de las CEB y de los Delegados de la Palabra se convirtieron en líderes sindicales y en activistas de las Fuerzas Populares de Liberación Farabundo

¹⁵ M. Löwy, *Guerra de dioses*, p. 123.

¹⁶ *Ibidem*, p. 124.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ *El caminar de las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina y El Caribe 1960-2016...*, p. 62.

Martí (FPL), emanadas del Partido Comunista.¹⁹ Otros integrantes de las CEB formaron y dirigieron el Bloque Popular Revolucionario.

Tres de los obispos salvadoreños apoyaban al ejército, pero monseñor Óscar Romero (sucesor en el arzobispado de San Salvador de Luis Chávez y González) y el obispo auxiliar Rivera y Damas denunciaron la represión militar. El padre Rutilio Grande fue asesinado en 1977; este hecho produjo una profunda conversión en el hasta entonces conservador arzobispo Romero, quien abrazó proféticamente la causa de las víctimas de la represión y murió asesinado en 1980. Ese mismo año, cuatro misioneras estadounidenses fueron violadas y asesinadas: Maura Clarke (quien había animado las CEB pioneras de San Pablo en Nicaragua) e Ita Ford, de Maryknoll; Dorothy Kazel y Jean Donovan, misionera laica esta última.²⁰ Ante la intensa represión, las CEB acompañaron a muchos salvadoreños incluso en los países donde buscaron refugio. Ahí se formaron comunidades de base en el exilio.

Las CEB en Guatemala

A semejanza de lo que sucedió en el Cono Sur, y a diferencia de lo ocurrido en la mayor parte de Centroamérica y México, la Acción Católica jugó un papel importante en el nacimiento de las CEB guatemaltecas, pues gracias a la Acción Católica rural fue posible un giro social en el trabajo de la Iglesia chapina. Uno de sus animadores fue el párroco de San José Pinula, Hermógenes López, gran defensor del acceso al agua. El surgimiento de estas comunidades en el país, con una fuerte presencia indígena, fue sin embargo muy azaroso, pues Guatemala vivió una guerra civil entre 1960 y 1996, marcada por golpes de Estado y por el influjo de la Guerra Fría; mientras el gobierno era respaldado por Estados Unidos, la Unión Soviética apoyaba a diferentes grupos guerrilleros que operaban en zonas rurales de difícil acceso. Las primeras CEB, enclavadas en estas zonas, fueron señaladas como cooperadoras de la guerrilla por el gobierno, de modo que sufrieron persecución. Lo mismo sucedió con los Delegados de la Palabra, que tuvieron un fuerte desarrollo en el país. Muchos catequistas y animadores fueron asesinados o desaparecidos. Entre ellos, el padre Hermógenes López murió asesinado en 1978. Comunidades enteras tuvieron que buscar refugio en el estado mexicano de Chiapas, donde el obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz, encabezó un importante movimiento de acogida.

¹⁹ M. Löwy, *Guerra de dioses*, p. 131.

²⁰ *Ibidem*, p. 133.

Las CEB en Honduras

En Honduras, las CEB surgieron por iniciativa de los jesuitas presentes en el territorio. Esto sucedió en los setenta y en medio de un panorama político turbulento y hostil a la acción social de la Iglesia. En 1975, durante el gobierno *de facto* del general Juan Alberto Melgar Castro, la Unión Nacional de Campesinos —con el apoyo de diferentes agencias social-cristianas agrupadas en la Central General de Trabajadores— organizó una masiva movilización de campesinos desde diferentes puntos del país hacia Tegucigalpa, denominada “Marcha de la desesperanza y del hambre”. Sin embargo, varios jefes militares reprimieron la marcha en distintos puntos y asesinaron al menos a 14 personas en la llamada Masacre de los Horcones.

A pesar de este clima hostil y de la represión que sufrieron en los siguientes años, los jesuitas hondureños lograron organizar distintas CEB en sus zonas de influencia, con el apoyo de grupos de trabajo coordinados por el sacerdote brasileño José Marins.²¹

Las CEB en Costa Rica

A diferencia de lo sucedido en otros países de la región, las CEB en Costa Rica no lograron arraigarse. Ello se explica en parte porque la jerarquía local cultivó buenas relaciones con el gobierno en medio de una relativa estabilidad política. Tal situación contrastaba con el contexto de guerra civil de sus vecinos. Los obispos costarricenses deseaban mantener este clima de calma, por lo que veían a las CEB como una amenaza para la armonía de sus relaciones con el gobierno y se opusieron a los diferentes intentos de organizarlas en el país. En cambio, apoyaron movimientos laicales centrados en la espiritualidad individual que no tenían incidencia sociopolítica, como los cursillos de cristiandad, el Movimiento Familiar Cristiano o el Movimiento de Renovación Carismática.²² Mientras tanto, organismos como el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), fundado en 1977 por Hugo Assmann, Franz Hinkelammert y Pablo Richard en San José, sí tuvieron una incidencia social más profunda.²³

Los ejemplos de pastoral católica alternativa en Costa Rica son por eso escasos y aislados. En los setenta, la diócesis de San Isidro intentó formar laicos Delegados de la Palabra para que ayudaran a desempeñar

²¹ *El caminar de las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina y El Caribe 1960-2016...*, pp. 62- 71.

²² Philip J. Williams, *The Catholic Church and Politics in Nicaragua and Costa Rica*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 1989, p. 158.

²³ Victorio Araya, “Hugo Assmann”, *Pasos*, Universidad de la Rioja, núm. 136, marzo-abril 2008, p. 13.

el trabajo pastoral, ante el reducido número de sacerdotes con que se contaba. En 1978 el padre Orlando Navarro organizó algunas CEB en la parroquia de San Gabriel de Aserri, pero en 1981 el clérigo fue trasladado a otro lugar. En 1979, una comunidad de frailes dominicos se instaló en la zona bananera de Palmar del Sur. Aprovechando la combatividad de los trabajadores, emprendieron una pastoral de CEB que tuvo mucho éxito. Sin embargo, su apoyo a la huelga de los obreros de la *Standard Fruit Company* en 1981 les ganó la animadversión de la empresa, que estigmatizó a los empleados identificados como miembros de las comunidades de base. Ante la falta de apoyo del obispo local, los dominicos dejaron la zona en 1982. También en los ochenta, los sacerdotes españoles Luis Arocena y Santiago Tortosa emprendieron proyectos pastorales similares y se encontraron con la oposición del gobierno, que en algún momento les retiró sus cédulas de residencia.²⁴

Las CEB en México

Uno de los pocos obispos de la región para quien el Concilio no representó una sorpresa fue Sergio Méndez Arceo, pastor de la diócesis de Cuernavaca. Cuando en 1952 llegó a esta ciudad, se encontró con una experiencia que haría entrar en crisis su formación tradicionalista: el monasterio benedictino de Santa María de la Resurrección, dirigido por el prior belga Gregorio Lemerrier. Se trataba de una comunidad pionera en México y en Latinoamérica en materia bíblica y litúrgica. Ahí se leía la biblia en español —se utilizaban traducciones protestantes, que eran las de más fácil acceso en lengua vernácula—, se traducían diversos textos litúrgicos y se celebraba la misa de cara al pueblo en una capilla diseñada *ex profeso*. Influido por esta experiencia, Méndez Arceo se convirtió en el principal y más influyente promotor de la renovación litúrgica y del movimiento bíblico en México antes del Concilio.²⁵ También fue en su diócesis donde en 1965 Iván Illich estableció el famoso Centro Intercultural de Documentación, un instituto en el que se formaron muchos de los misioneros estadounidenses que lle-

²⁴ P. Williams, *The Catholic Church...*, p. 158.

²⁵ Gabriel Chávez de la Mora, entrevistado por el autor el 10 de marzo de 2018 en Cuautitlán Izcalli, Estado de México. Méndez Arceo consiguió en 1960 la autorización del papa Juan xxiii para distribuir entre los fieles algunas traducciones protestantes de la Biblia y en 1962 echó a andar el movimiento bíblico en su diócesis. Al respecto, *vid.* Carmen del Pilar Puertas Pérez, “La fuerza de lo religioso en la construcción de alternativas sociopolíticas. Participación de los cristianos de Morelos en los movimientos populares durante el episcopado de don Sergio Méndez Arceo (1952-1983)”, tesis de maestría en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2011, pp. 130-131 [en línea], <http://132.248.9.195/ptb2011/octubre/0673982/Index.html>

garon a América Latina, pero también un espacio donde se desarrolló una crítica muy fuerte al carácter colonialista de esa misión.

Luego de participar en las sesiones vaticanas, Méndez Arceo echó a andar en 1967, con el apoyo del padre Rogelio Orozco, una intensa pastoral bíblica dirigida sobre todo a sectores populares en la que los laicos jugaban un rol activo.²⁶ Ese mismo año arribaron a la diócesis, procedentes de Chile, tres clérigos franceses de la Asociación de Sacerdotes del Prado: Pedro Rolland, Luis Genoel y Juan Parry.²⁷ Este último tuvo un paso fugaz por Cuernavaca, pero Rolland y Genoel emprendieron una intensa actividad misional en barrios populares de la diócesis, muy novedosa en los métodos y en total sintonía con *Gaudium et Spes*. Rolland desarrolló su trabajo en la colonia Carolina y Genoel, en Teopanzolco. Ambos celebraban misas callejeras en las barriadas, formaban a los pobladores en la lectura crítica de la Biblia y trabajaron con el método ver-juzgar-actuar.

Ya para 1968, fruto del encuentro de ambas experiencias y de la recepción de los documentos de Medellín, fue tomando forma la propuesta eclesial de las CEB en Cuernavaca. Para su consolidación resultó muy importante la asesoría del brasileño José Marins, así como las reuniones organizadas con el auspicio del Movimiento por un Mundo Mejor.²⁸

Por las mismas fechas y de forma independiente al proceso de Cuernavaca, surgió una experiencia eclesial similar en el pueblo de San Bartolo, Guanajuato, entonces perteneciente a la arquidiócesis de Morelia. En 1969 el joven sacerdote Rogelio Segundo fue enviado a este poblado rural y se encontró con una realidad de opresión e injusticia

²⁶ *Idem*; Hugo Armando Escontrilla Valdez, "El catolicismo social en la Iglesia mexicana", *Política y cultura*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México, núm. 31, 2009, p.156 [en línea], <https://polcul.xoc.uam.mx/index.php/polcul/article/view/1082/1058>

²⁷ Arnaldo Zenteno Vargas, "Itinerario de la fe de un pueblo. El proceso de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) en México", *Contenidos XX Encuentro Nacional de CEBs. 50 años de Caminar en México*, México, Comunidades Eclesiales de Base de México, 2014, p. 72; Carmen Puertas Pérez, "La fuerza de lo religioso en la construcción de...", pp. 133-134; Luis J. García Ruiz, "La teología de la liberación en México (1968-1993). Una revisión histórica", *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, año 2, núm. 4, julio-diciembre 2015, p. 76; Ana María Peppino Barale, *Radio educativa, popular y comunitaria en América Latina: origen, evolución y perspectivas*, México, Plaza y Valdés, 1999, p. 196; *El caminar de las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina y El Caribe 1960-2016*, p. 94.

²⁸ Uno de los principales animadores del Movimiento por un Mundo Mejor, que resultó crucial para la propagación de las experiencias de las CEB en el territorio mexicano, fue el padre José María Hernández, quien más tarde sería obispo de Chilapa y de Nezahualcóyotl. Rogelio Segundo, entrevistado por el autor el 25 de noviembre de 2018 en Celaya, Guanajuato.

solapada por la Iglesia.²⁹ El padre Segundo tenía ya un camino recorrido en cuanto a la puesta en marcha de proyectos de promoción humana en otras comunidades de la región. Con el apoyo del franciscano fray Baltazar Medina y los sacerdotes Jerónimo Cabrera y Eusebio Hernández, Segundo celebró misas en las rancherías, donde organizó grupos de lectura de la Biblia y de análisis de la realidad con las familias. En el mismo año, atraído por esta experiencia, el Movimiento por un Mundo Mejor llegó a San Bartolo para acompañar el proceso e impartir pláticas en las que se explicaba la nueva eclesiología conciliar. El padre Segundo y parte del equipo de San Bartolo viajaron en 1970 a Colombia para estudiar en el Instituto de Pastoral de Manizales. Ahí conocieron de primera mano las experiencias de las CEB brasileñas y entraron en contacto con figuras como Frei Betto, Leonardo Boff y Leónidas Proaño. Estas relaciones serían fundamentales más tarde para lograr la articulación latinoamericana de las CEB de México y Centroamérica.

De vuelta en San Bartolo, el equipo implementó ya de forma plena el modelo brasileño estudiado en Colombia. Surgió entonces una combativa organización de base cuyos primeros logros fueron la ocupación de unos baños termales del siglo XVIII que pertenecían a la comunidad desde tiempos virreinales y la recuperación legal del usufructo de un manantial acaparado por una familia de hacendados. Las presiones para que el párroco fuera removido no tardaron en llegar, pero el arzobispo de Morelia, Manuel Martín del Campo y Padilla, le brindó todo su apoyo al padre Segundo. El prelado, si bien no es reconocido por los especialistas como un obispo particularmente progresista, estuvo presente en las sesiones del Concilio Vaticano II y de forma discreta pero efectiva respaldó el proceso eclesial nacido en San Bartolo.

Pronto comenzaron a surgir en diferentes lugares del país comunidades cristianas organizadas en esta misma línea. En un primer momento “misional”, los animadores de las CEB mexicanas originales viajaron por diferentes parroquias para compartir y promover su experiencia, con el apoyo del Movimiento por un Mundo Mejor (coordinado por el padre José María Hernández) y del Movimiento Bíblico Nacional, animado por el padre Manuel Molina, de la diócesis de Toluca y por el ya mencionado padre Rogelio Orozco de Cuernavaca.³⁰ También fueron importantes para este proceso los cursos de verano que durante varios años a inicios de los

²⁹ Los detalles del nacimiento de las CEB en San Bartolo provienen de Rogelio Segundo, entrevistado por el autor el 25 de noviembre de 2018 en Celaya, Guanajuato.

³⁰ “Saludo de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco”, *Contenidos XX Encuentro Nacional de Cebes. 50 años de Caminar en México*, México, Comunidades Eclesiales de Base de México, 2014, p. 138.

setenta se impartieron en el centro de catequesis San Roberto Belarmino de la arquidiócesis de Morelia. Ahí, numerosos laicos y religiosos, muchos provenientes de las primeras CEB, se formaron en la teología propuesta por los documentos de Medellín.³¹ Sin embargo, las nuevas comunidades que surgían en diferentes puntos de la república constituían esfuerzos aislados que necesitaban articularse. En este sentido, fue crucial la participación de los integrantes de diferentes órdenes religiosas que por entonces se hallaban también en un proceso de renovación posconciliar.

Los religiosos insertos en medios populares y los obispos aliados

En 1966, la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) celebró en México una asamblea cuyo documento final, “Renovación y adaptación de la vida religiosa en América Latina y su proyección apostólica”, dio un gran impulso a las voces que pedían “la renovación y adaptación de la vida religiosa frente a la situación de injusticia y de pobreza en todo el continente latinoamericano”.³² Dos años después, la “Carta a los Jesuitas de América Latina” que surgió del encuentro de provinciales de esa orden con el prepósito general Pedro Arrupe en Río de Janeiro causó profundas transformaciones en el continente en general y en México y Centroamérica en particular. Por ejemplo, inspirados por las nuevas directrices y por los documentos de Medellín, los jesuitas mexicanos utilizaron buena parte de su poderosa maquinaria institucional para darle forma concreta a su opción preferencial por los pobres.³³ Uno de sus signos más elocuentes fue el cierre del Instituto Patria, el colegio jesuita de la capital del país que formó a los hijos de la élite local a lo largo de varias generaciones. Al considerar que su labor educativa no había hecho más que perpetuar las desigualdades que aquejaban al país, los jesuitas se deshicieron de la escuela y emplearon sus recursos para echar a andar muy diversos proyectos de inserción y promoción social en zonas populares. En los años siguientes, numerosas órdenes religiosas varoniles y femeniles siguieron su ejemplo y enviaron a un número cada vez mayor de sus integrantes a vivir en contextos de alta marginación. Una de las primeras experiencias de este tipo fue la de los jesuitas Enrique Maza, F. Lazcano, F. Ornelas, X. de Obeso y Martín

³¹ Estos cursos fueron impartidos, entre otros profesores, por el padre Rogelio Segundo y los miembros de su equipo pastoral. Participaron también el padre Pedro Velázquez del Secretariado Social Mexicano, el padre Conrado Fernández de la diócesis de Zamora, Michoacán y un sacerdote de apellido Merlos, proveniente de Tacámbaro. José Reyes Flores, entrevistado por el autor el 26 de noviembre de 2018.

³² Luis Ramos Gómez-Pérez, “Los religiosos y la acción social en México: 1960-1990”, en Roberto J. Blancarte (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 275.

³³ *Idem.*

de la Rosa, quienes junto con el dominico francés Alex Morelli, fundaron en 1970 una comunidad en Ciudad Nezahualcóyotl, quizá la colonia más empobrecida de la zona metropolitana de la capital en ese momento.³⁴ Como ya se ha mostrado más arriba, un proceso similar se vivió en los diferentes países de Centroamérica, donde la acción de religiosas y religiosos fue clave para el nacimiento de las CEB en la región.

Numerosos jóvenes miembros de órdenes religiosas, entusiasmados por los vientos de renovación, se aventuraron en experiencias de inserción y muchos de ellos echaron mano del modelo de las CEB para darle forma a su proyecto. Un grupo de jesuitas que acompañaban procesos similares a los de Cuernavaca y San Bartolo en diferentes ciudades tuvo la visión de generar redes y encuentros regionales para favorecer su consolidación y crecimiento. Entre estos animadores destaca sin duda Arnaldo Zenteno, quien hasta el día de hoy es una de las figuras más visibles y respetadas de las CEB de México, así como Roberto Oliveros y “El Caporal” Sarabia.³⁵ También fue fundamental la formación de líderes laicos en el seno de las comunidades, pues ellos llevaron sobre sus hombros el avance de las CEB cuando, por diferentes circunstancias de política eclesial, las situaciones se tornaron adversas en sus parroquias y los sacerdotes o religiosos acompañantes fueron removidos.

Además, hubo un grupo de obispos mexicanos que, luego de Medellín, entró en sintonía con el proyecto de las CEB y fueron cruciales para que el movimiento se fortaleciera y adquiriera dimensiones nacionales, pues le facilitaron espacios y foros tanto al interior de sus diócesis como en los eventos organizados por la Conferencia del Episcopado Mexicano. Se trata del llamado Grupo de Obispos Amigos, conformado por Sergio Méndez Arceo (Cuernavaca), Samuel Ruiz (San Cristóbal de las Casas), Arturo Lona (Tehuantepec), Bartolomé Carrasco (Oaxaca), José Llaguno (Tarahumara), Sergio Obeso (Xalapa) y Serafín García (Ciudad Guzmán).³⁶ En El Salvador,

³⁴ Miguel Concha Malo, Óscar González Gari, Lino Salas y Jean-Pierre Bastian, *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México (1968- 1983)*, México, Siglo XXI, 1986, p. 139.

³⁵ Rogelio Segundo, entrevistado por el autor el 25 de noviembre de 2018 en Celaya, Guanajuato.

³⁶ *Idem*. Entre ellos, cabe destacar el trabajo de don Samuel Ruiz, quien en la diócesis de San Cristóbal de las Casas emprendió un intenso trabajo pastoral con los indígenas mayas, caracterizado por el desarrollo de una teología india (fruto directo de *Gaudium et Spes*, así como de las reflexiones decoloniales suscitadas en Medellín) y de un modelo eclesial autóctono, cuya marca más sobresaliente fue la formación y ordenación masiva de hombres indígenas casados como diáconos permanentes. Además, como se mencionó más arriba, don Samuel fue un actor clave en la atención a los refugiados guatemaltecos que cruzaron la frontera ante la encarnizada persecución política.

cumplieron una función parecida —aunque mucho más arriesgada ante el clima de represión que se vivía en el país— el arzobispo de la capital Luis Chávez y González, su sucesor Óscar Romero y el auxiliar Arturo Rivera y Damas, quienes expusieron su vida ante la represión gubernamental para respaldar, entre otras cosas, la labor de las CEB. Lo mismo puede decirse del obispo Marcos McGrath de Veraguas, Panamá.

Hacia la articulación nacional y regional

Los primeros encuentros de intercambio de experiencias de CEB en México se dieron en 1972, sobre todo a iniciativa de los grupos del Bajío que se habían originado en San Bartolo. Ese año se celebraron reuniones en la Ciudad de México, en Celaya, Guanajuato y en San Bartolo. Al año siguiente hubo encuentros en Querétaro y en las ciudades michoacanas de Nueva Italia y Uruapan. Estas primeras reuniones, a las que asistieron sobre todo sacerdotes y religiosos con escasa presencia de laicos, no tenían una finalidad precisa más allá de conocer a actores de otros puntos del país y darse ánimo mutuamente.³⁷

Sin embargo, gracias a la participación de diferentes teólogos jesuitas, —quienes impartían cursos y charlas a los asistentes— los encuentros durante los setenta se convirtieron en auténticos espacios de formación donde los animadores de las CEB entraron en contacto por primera vez con los documentos del Concilio Vaticano II y de Medellín, con los fundamentos de la teología de la liberación y con los métodos sociocientíficos de análisis de la realidad más avanzados de la época. Así, gradualmente el movimiento fue dotándose de herramientas teóricas más sofisticadas y, a la vez, fue adquiriendo también un enfoque político. En palabras de Arnaldo Zenteno, uno de los autores intelectuales de este giro, hubo en las CEB una transformación “que va desde un nivel meramente intraeclesial, de una conciencia ingenua y de un biblismo, a un ser interpelados por la realidad nacional, y a tener una conciencia más crítica, al hacer un análisis estructural y al hacer la reflexión de fe en el interior del acontecimiento”.³⁸

Al inicio de los ochenta las CEB ya pueden considerarse una organización de carácter nacional, con cientos de miembros provenientes tanto de comunidades urbanas como rurales.³⁹ Además, en 1980 se fortalecen los vínculos internacionales cuando México, gracias al apoyo de Frei Betto,

³⁷ Arnaldo Zenteno Vargas, “Itinerario de la Fe de un Pueblo...”, pp. 78-80.

³⁸ *Ibidem*, p. 91.

³⁹ Hugo José Suárez, *Movimientos sociales y prácticas religiosas. Reflexión a propósito de las comunidades eclesiales de base en la colonia El Ajusco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 8 [en línea], http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/452trabajo.pdf

de la fundación alemana Adveniat y del obispo anfitrión Waldyr Calheiros Novaes, participa en el primer Encuentro Latinoamericano de CEB, celebrado en Volta Redonda, Brasil.⁴⁰ Las comunidades eclesiales de base mexicanas empiezan a involucrarse en la lucha social y entran en contacto con movimientos obreros, campesinos y magisteriales. Algunos grupos tanto en las ciudades como en el campo luchan por la defensa de la tierra ante diversos megaproyectos emprendidos por el gobierno y por los primeros anuncios del neoliberalismo. Se organizan cooperativas de producción y de consumo, se ejerce intensa y organizada presión política y jurídica para que el gobierno introduzca servicios básicos en colonias marginales y en la capital del país, luego del sismo de 1985 —que destruyó una enorme cantidad de edificios— se conforman colectivos que defienden el derecho a la vivienda frente a la gentrificación en el proceso de reconstrucción. Por otro lado, la opción por los pobres de numerosas órdenes religiosas en México se fortalece en 1979 cuando la Conferencia de Superiores Mayores de Religiosos de México crea la Crimpo (Comunidades Internas en Medios Populares), un sistema para acompañar y capacitar en su misión a las comunidades religiosas insertas en medios populares.⁴¹

Politización de las CEB e invierno eclesial

Durante los ochenta, las CEB radicalizaron sus posturas políticas de la mano del proceso que vivía en general América Latina. Es un tiempo de gran entusiasmo e intensa solidaridad con los pueblos centroamericanos y sus luchas contra las dictaduras bajo el signo de la teología de la liberación.⁴² Numerosos laicos, religiosos y sacerdotes se incorporan a movimientos de lucha social de diverso signo. Al mismo tiempo, algunos de estos líderes que habían surgido de las CEB se aventuran en las luchas armadas, en la administración pública dentro de regímenes revolucionarios como el gobierno sandinista de Nicaragua o en la política partidista de los diferentes países. Con ello, el trabajo de las CEB comenzaba a incidir de forma tangible y cada vez más radical en las diferentes sociedades. En México, el catalizador de este proceso fue en buena medida la fundación en 1989 del Partido de la Revolución Democrática, un instituto político que logró conformar una alianza amplia de izquierdas para plantar cara al partido oficial y ha-

⁴⁰ Rogelio Segundo, entrevistado por el autor el 25 de noviembre de 2018 en Celaya, Guanajuato.

⁴¹ Luis Ramos Gómez-Pérez, “Los religiosos y la acción social en México: 1960-1990...”, p. 285.

⁴² Pedro Orozco Espinosa y Alejandro Enrique Orozco Morales, “Reconstruyendo el tejido social desde la fe y la participación sociopolítica. Balance de las comunidades eclesiales de base en Nayarit, México”, *Revista Ciencias Sociales*, Publicación de la Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica, núm. 150, 2015, p. 28.

cerse del control de la capital del país en 1997. Muchos de los elementos de las CEB más activos políticamente incursionaron, pues, en el activismo político o en la política formal e incluso en la burocracia.

Sin embargo, ya en los noventa, el asesinato o el exilio de varios animadores y la migración de muchos elementos de las CEB hacia la arena pública representaron un reto y un golpe para la organización. Además, no todos los integrantes de las comunidades compartían la militancia política de izquierda, lo cual generó diversos conflictos desde el interior. Por otro lado, la política vaticana de Juan Pablo II contraria a la teología de la liberación, que fue operada con gran eficacia por los delegados apostólicos y por influyentes obispos de la región, colocó a las CEB en una posición precaria respecto a la Iglesia institucional, pues las privó de sus apoyos en el episcopado al sustituir a obispos de la línea de Medellín por otros de talante neoconservador, además de que acalló a varios de los teólogos que inspiraban su lucha (como Leonardo Boff o Jon Sobrino) y cerró las puertas de importantes centros de estudio. Las órdenes religiosas insertas en medios populares experimentaron también una crisis. Algunas, como los jesuitas, sufrieron la muerte de varios integrantes⁴³ y vieron salir de sus filas a algunos de sus miembros más activos, quienes buscaban tener una mayor incidencia social en espacios distintos. Otras dieron marcha atrás a la salida de los conventos cuando sus dirigentes regionales fueron sustituidos por personas que no compartían la visión de Medellín. Algunas más experimentaron un intenso desgaste por las diversas implicaciones que la inserción en los contextos marginales del país acarrea para su tradicional estilo de vida.⁴⁴

A la vuelta del siglo: entre la institucionalización y la resistencia

A pesar de este panorama complejo y adverso tanto dentro como fuera de la Iglesia, las CEB en México y Centroamérica, al igual que en el resto del continente, han tenido que transformarse para continuar su camino. En términos generales, fue necesario adoptar un perfil más bajo, modular la aspereza de su crítica al poder político y a la jerarquía, evitar las confrontaciones con ésta y fortalecer su estructura institucional. Hoy las CEB de la región superan el medio siglo de vida.

⁴³ El caso más emblemático en este sentido, pero no el único, fue el asesinato de los ocho mártires de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de El Salvador, entre los que se encontraba el afamado teólogo jesuita Ignacio Ellacuría.

⁴⁴ Este somero recuento es insuficiente para dar idea del desarrollo y las experiencias específicas de cada una de las CEB nacionales a finales del siglo XX y principios del XXI. Para profundizar en el tema y conocer las narrativas que cada CEB nacional ha hecho de su propio caminar, se puede consultar el documento *El caminar de las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina y El Caribe 1960-2016*.

Algunos autores han visto en esta transformación la derrota del espíritu original que las alentaba: “De esta manera, las CEB dejan de ser Iglesia para convertirse en un *movimiento* [...] De ser consideradas la encarnación misma de la Iglesia, la vuelta a los orígenes del cristianismo y a aquella experiencia originaria de los primeros cristianos, hoy sólo son un recurso organizacional que permite la animación y el despertar de las estructuras anquilosadas de la Iglesia.”⁴⁵

Otros autores, en cambio, valoran su resistencia a pesar de las adversidades, así como su capacidad para seguir generando conciencia crítica en algunos espacios focalizados de la Iglesia de la región:

En la actualidad, a pesar de la embestida de Vaticano contra la Teología de la Liberación [...] las CEB, aunque son una experiencia minoritaria al interior de la iglesia católica, siguen teniendo relevancia. Sus encuentros nacionales reúnen a animadores de distintos lugares del país, quienes a su vez participan en eventos internacionales. El cuerpo de publicaciones teológicas, de redes de acción social y política, de miembros participantes hace que, en algunas parroquias que las promueven en sus líneas pastorales, las CEB sean una forma dinámica de vivir la fe.⁴⁶

En cualquier caso, los frutos de servicio que las CEB de México y Centroamérica han dado a la sociedad y a la Iglesia a lo largo de su historia son indudables, como lo es el hecho de que aún hoy siguen ofreciendo una alternativa de vida cristiana para diversas comunidades dejadas atrás por el desarrollo neoliberal de la región.

El presente visto desde la historia de las CEB

Las comunidades eclesiales de base, al igual que los Delegados de la Palabra y las comunidades de religiosos insertos en medios populares, fueron sólo algunas entre las muchas y variadas respuestas que los católicos de la región —animados por el Concilio Vaticano II y la conferencia de Medellín e interpelados por la realidad— dieron desde la fe a un escenario complejo de violencia, marginación y desigualdad. Hay quienes culpan a las CEB de haber ayudado a desestabilizar la política de la región y de ser responsables de las sangrientas guerras fratricidas de varios países. Otros más

⁴⁵ Hugo Armando Escontrilla Valdez y Rafael Reygadas Robles Gil, “El devenir de la utopía en las Comunidades Eclesiales de Base. El caso de la comunidad de Martín Carrera (1976-2006)”, *Veredas. Revista del pensamiento sociológico*, Publicación semestral de la Universidad Autónoma Metropolitana-X, División de Ciencias Sociales y Humanidades, número extraordinario, 2009, p. 36.

⁴⁶ Hugo José Suárez, *Movimientos sociales y prácticas religiosas...*, pp. 8-9.

señalan que su trabajo de liberación y de procuración de la justicia social fue inútil, pues la gran mayoría de las poblaciones sigue siendo pobre y la riqueza continúa acumulada en pocas manos. Se puede señalar también que muchos de sus miembros apostaron buena parte de sus esfuerzos a tratar de hacerse del control —por la vía partidista o por la vía armada— de diferentes gobiernos nacionales para, desde ahí, transformar la realidad y construir el Reino de Dios en la tierra, pero que, cuando lo lograron, como en el caso de Nicaragua, la utopía no dio los resultados esperados. En algunos de estos señalamientos puede haber algo de verdad, pero también una buena dosis de injusticia, pues no se toma en cuenta suficientemente que el trabajo de los animadores de las CEB, con sus logros, errores y fracasos, fue realizado en medio de las condiciones más adversas, muchas veces sin el apoyo del aparato institucional de la Iglesia e incluso con su franca oposición, así como en medio de persecuciones por parte de varios gobiernos y caciques locales. Si bien las CEB no lograron, como ambiciosamente se proponían, abolir las estructuras de pecado en las sociedades de México y Centroamérica, sí transformaron de forma tangible y concreta la vida de muchas familias que incluso hoy, a más de cincuenta años de distancia y a pesar de encontrarse en las márgenes de la pastoral de su Iglesia, siguen animando miles de comunidades eclesiales de base en las colonias y poblados menos favorecidos. Además, las CEB fueron (y siguen siendo) capaces de ofrecer a los laicos de los sectores más empobrecidos una formación teológica (bíblica, litúrgica, pastoral) y unas herramientas sociocientíficas de análisis de la realidad que ni la estructura del clero diocesano ni los aparatos de educación oficial han sido capaces de brindarles. A diferencia de las parroquias tradicionales, las CEB lograron que los colectivos de diferentes etnias indígenas y que muchísimas mujeres latinoamericanas, principales animadoras de las comunidades, ejercieran un liderazgo eclesial efectivo, algo inimaginable en el modelo diocesano. Y no puede olvidarse tampoco que el legado de estas comunidades fue sellado con la sangre de muchas y muchos mártires que hoy empiezan a ser reconocidos como tales por la Iglesia universal.

Si la mayor parte de la jerarquía les cerró la puerta a las CEB, privando así a la Iglesia de lo que sus miembros podían aportar, no sucedió lo mismo con la sociedad, que se ha beneficiado abundantemente de las cooperativas, sindicatos, organizaciones populares de defensa del agua, de la vivienda y de la tierra, centros de derechos humanos y tantas otras iniciativas que los laicos, religiosos y sacerdotes formados en el crisol de las CEB han emprendido por cuenta propia, con o sin el aval de la institución eclesial.

Hoy México y Centroamérica siguen marcados por la desigualdad, la pobreza y la violencia. Pero se trata de desigualdades, pobrezas y violencias distintas de las de los sesenta y setenta. Sus causas y sus modalidades son

nuevas. De la Guerra Fría y el mundo bipolar de entonces hemos transitado a la hegemonía del capitalismo financiero y al adelgazamiento neoliberal de los Estados de la región. De las guerras civiles con militares golpistas y guerrilleros marxistas, hemos pasado a la violencia extrema entre maras que, conformadas por los hijos de los asesinados, torturados y desaparecidos una o dos generaciones atrás, profesan la ideología de la sociedad de consumo con intereses bien definidos. Del gobierno del Partido Revolucionario Institucional (PRI) o la “dictadura perfecta”, hemos aterrizado en el periodo más sangriento en la historia moderna de México, con cárteles del narcotráfico que se disputan el control de enormes territorios ante la mirada impotente o corrupta del Estado. Los desplazados por las guerras de Centroamérica se movilizan nuevamente, medio siglo después, en caravanas de migrantes que huyen de la violencia de las maras y atraviesan México para buscar una vida mejor en Estados Unidos. Si antes los pobres de México y Centroamérica eran oprimidos por caciques solapados por gobiernos (democráticos o golpistas), hoy están secuestrados por una impersonal economía extractivista y por pandilleros y señores del narcotráfico que se han hecho *de facto* del control de los gobiernos nacionales o, al menos, con el dominio completo de ciertas provincias. A ello se suma la escandalosa ola de feminicidios y de violencia de género que ya el padre Leo Mahon conoció en 1963 y que hoy sigue campeando desde Darién hasta Ciudad Juárez y Tijuana. El tejido social de las comunidades, que era frágil en los sesenta, está hoy hecho trizas en las poblaciones más pobres.

Del mismo modo, la jerarquía que en los sesenta escuchaba atónita las noticias surgidas del Concilio Vaticano II es y no es la misma que hoy recibe con cierta incompreensión y reserva los documentos del magisterio del papa Francisco. El ambiente de renovación en el que surgieron las CEB (que luego fue modulado, si no frenado, por las directrices vaticanas de los papados de Juan Pablo II y Benedicto XVI) parece hoy resurgir tímidamente. Hasta el momento no se han hecho reformas de fondo a la estructura eclesial, pero documentos como *Evangelii gaudium* y *Laudato si'* abren la discusión, antes inhibida, sobre la misión de la Iglesia ante la pobreza y la injusticia y permiten imaginar nuevas posibilidades eclesiales.

Hoy, como en los sesenta, la Iglesia de México y de Centroamérica parece pasmada ante la pobreza y la violencia rampantes que acechan a su pueblo. Y hoy, como en los sesenta, la Iglesia local tampoco acaba de comprender los vientos de renovación que le llegan desde Roma, aunque esta vez, paradójicamente, vengan enviados por un pontífice latinoamericano familiarizado con la teología de la liberación, la misma que fuera proscrita algunas décadas atrás por sus predecesores. ¿No será que, para dar respuesta a las nuevas formas de violencia y pobreza, y para empezar a realizar de forma concreta esta Iglesia propuesta por Francisco, las CEB

pueden proporcionar enseñanzas útiles? Ellas nacieron justamente como respuesta de hombres y mujeres de fe a situaciones límite en contextos de alta marginación, donde la vida de las personas estaba en riesgo. Y hoy, que la situación de muchas poblaciones es tan desesperada como en aquellos años, ¿no haría falta un poco de esa audacia, libertad y creatividad evangélicas?

Lo que se plantea aquí no es repetir la fórmula de antaño en las circunstancias actuales, ni relanzar sin más el modelo pastoral de las CEB como una panacea. La noción de comunidad hoy es muy distinta de la de entonces. Las nuevas generaciones están creciendo en contextos de intensa urbanización y su estilo de vida (caracterizado por la movilidad, la pluripertenencia, la heterogeneidad, la provisoriedad y, en los últimos años, por la mediación tecnológica) es poco compatible con el modelo tradicional o premoderno de comunidad.⁴⁷ Las CEB quizá fallaron al no identificar que los jóvenes necesitaban modelos de identidad y pertenencia diferentes de los de sus padres y abuelos. Y, sin embargo, miles de creyentes de la región siguen considerando esta alternativa pastoral como útil y valiosa.

Por otro lado, parece claro también que el modelo tradicional de la parroquia no está ayudando a que los jóvenes, provenientes muchas veces de familias destruidas por las dinámicas sociales que impone el modelo capitalista, encuentren una comunidad o grupo de referencia dentro de la Iglesia. En cambio, sí hallan reconocimiento, seguridad material y sentido de pertenencia en los grupos delincuenciales, que les ofrecen, además, una excelente posibilidad de conseguir en poco tiempo riqueza y poder, es decir, los valores que la sociedad de consumo en que viven les presenta como supremos. ¿Qué puede hacer la Iglesia al respecto? Se trata de una pregunta extremadamente compleja, pero queda claro que, así como hicieron los impulsores de las CEB en su momento, se necesita creatividad para proponer formas de identidad y pertenencia eclesiales más acordes con la realidad, las necesidades y las expectativas de los hombres y mujeres de hoy. Y, también como enseñaron las CEB, la Iglesia debe tener en mente que no se puede anunciar a los pobres y oprimidos la buena noticia de un Dios redentor si el anuncio no va acompañado por signos concretos, sensibles, de salvación y liberación histórica y comunitaria: de anticipaciones del Reino. En estos tiempos en que se habla tanto de la importancia de reconstruir el tejido social, urge que la Iglesia vuelva su mirada a las enseñanzas que la historia de las CEB le pueden aportar.

⁴⁷ José de Jesús Legorreta Zepeda, "La erosión de las formas comunitarias tradicionales en la Modernidad/Posmodernidad", *Hacia otros modelos de comunidad cristiana. Ser y hacer comunidad en sociedades en cambio*, México, Universidad Iberoamericana, 2015, p. 127.

¿Qué modelo eclesial podría ayudar a cubrir hoy las necesidades que atendieron las CEB en sus orígenes? ¿Qué propuestas podrían darle forma histórica y concreta en la hora actual al tipo de Iglesia imaginado por la eclesiología latinoamericana y por el magisterio del papa Francisco? No puede haber respuestas correctas o erróneas ante estas interrogantes, pues no existe un modelo de organización eclesial que haya sido revelado por Dios o que sea aplicable sin más a los diferentes contextos específicos de violencia y marginación. Lo que estas realidades están exigiendo con apremio a todos los creyentes son respuestas creativas y audaces: propuestas de organización eclesial que retomem las enseñanzas de los éxitos y fracasos del pasado, pero que escrutem también los signos de los tiempos y escuchen las historias y las voces de las nuevas víctimas y los nuevos victimarios. En este proceso, voltear la mirada a la historia de las CEB en nuestros países puede arrojar mucha luz sobre las búsquedas del presente para sacar de ese tesoro (que pertenece a la Iglesia universal) cosas viejas y cosas nuevas.



La identidad cristiana en medio del conflicto. Una propuesta ética a partir de 1 P 2:11-12

Carlos Montaña Vélez*

Resumen

El artículo hace una aproximación a la propuesta ética de uno de los escritos más importantes de la segunda generación del cristianismo, la llamada primera carta de Pedro (1 P). En esta etapa, el cristianismo se caracteriza por los diversos tipos de seguidores de Jesús y la progresiva consolidación de las comunidades que asumían un *ethos* de vida propio, el cual contrastaba con el entorno social y político de su tiempo.

El artículo presenta el contexto social en el cual se sitúa 1 P y describe a los destinatarios de la carta, a partir de algunos conflictos que genera su estilo de vida como seguidores de Cristo. Para una mejor comprensión del problema, se estudia la perícopa 2:11-12, donde se presenta la identidad grupal de los destinatarios y el rechazo y hostilidad que genera. Finalmente, se proponen las estrategias de resistencia, con las cuales los cristianos buscan gestionar el conflicto que padecen.

Palabras clave

Identidad, cristianos, conflicto, ética, 1 Pedro.

* Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.

El documento de Aparecida, al describir el camino de las comunidades cristianas de América Latina y el Caribe, contrasta el encuentro con Jesús y sus primeros seguidores, quienes se sintieron atraídos por el asombro inusitado que despertaba su persona,¹ con la realidad de nuestros pueblos, y quienes en medio de sus sufrimientos y angustias tratan de discernir sus caminos con “la gozosa esperanza y la indecible gratitud de creer en Jesucristo”.² Sin duda, es innegable que, desde el principio, los seguidores de Jesús creyeron en Él como Mesías y acogieron su propuesta, cuyo contenido fundamental —para Aparecida— es la oferta de una vida plena para todos.³

Tal proceso de formación y expansión del movimiento de Jesús y sus efectos en las comunidades que reivindican su nombre, ha cobrado un interés enorme en los estudios bíblicos,⁴ pues, como afirma Santiago Guijarro, “el carácter originario de la primera evangelización hizo de ella una referencia fundamental para las comunidades cristianas”.⁵ Esta vuelta a los orígenes descubre profundidades hasta hace poco desconocidas y abre horizontes también insospechados.

Para esta presentación, acudo a una etapa de dicha expansión del cristianismo, específicamente a la llamada *segunda generación* (70-110 d. C.), o *generación subapostólica*, que tuvo ante sí la tarea de afianzar la actividad evangelizadora llevada a cabo por la primera generación. La etapa se caracteriza por la consolidación de las comunidades que se convertirían en centros de difusión del mensaje y modo de vida cristianos. El *ethos* cristiano de las primeras comunidades se descubre a partir de la relación que establecieron con el mundo que les rodea y la implicación en la cultura de su tiempo, junto con los conflictos que en estos procesos se pudieron generar.

Asimismo, desarrollo la situación de conflicto social que padecieron los cristianos dispersos por las provincias de Asia Menor hacia finales del siglo y que encontramos descrita en la primera carta de Pedro; con el fin de precisar la respuesta ética de los cristianos ante la invitación del autor

¹ Consejo Episcopal Latinoamericano, *v Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Aparecida, Consejo Episcopal Latinoamericano, 2007, p. 21.

² *Ibidem*, p. 22.

³ *Ibidem*, p. 361.

⁴ Entre los estudios más recientes podemos indicar: E. W. Stegemann y W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo*, Madrid, Estella, 2008; Rafael Aguirre (dir.), *Así nació el cristianismo*, Madrid, Estella 2010; Alexander J. M. Wedderburn, *Una historia de los primeros cristianos*, Salamanca, Sígueme, 2015; David E. Aune, Reidar Hvalvik, *The Church and Its Mission in the New Testament and Early Christianity*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2018.

⁵ Santiago Guijarro, *La primera evangelización*, Salamanca, Sígueme, p. 11.

sagrado: “Amados os exhorto [...] que vuestra conducta entre los gentiles sea ejemplar...” (1 P 2:11-12).

El contexto social de los destinatarios de 1 P

La descripción geográfica que se hace en 1 P (1:1) indica que el cristianismo se había extendido ampliamente por esta zona del mundo mediterráneo. Los nombres de Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia remiten a territorios de Asia Menor originariamente independientes que, desde 130 a. C., por herencia o por anexión, habían terminado bajo el dominio romano. Para algunos autores, el impacto de las políticas romanas en dicha zona estuvo determinado por el desarrollo “urbanístico” de las ciudades, de ahí que llegaran a considerar que en muchos sitios esta influencia no obtuvo el mismo resultado.⁶ No obstante, en la actualidad sabemos que, incluso algunas ciudades menos “urbanizadas”, experimentaron una transformación radical como consecuencia del proceso de romanización de todo el territorio.⁷

Las más recientes investigaciones señalan que el cambio más importante que el mundo romano trajo consigo fue la nueva conceptualización de la *πόλις* griega. Mientras que la *πόλις* griega había sido definida por su autonomía política, bajo el gobierno romano, el *status de ciudad* llegó a medirse por la posesión de servicios públicos y la organización de estructuras sociopolíticas.⁸ De este modo, el impacto del dominio romano no se puede medir, exclusivamente, en términos de cantidad (*quantity*), de crecimiento, en el número de edificaciones públicas o por las grandes construcciones que se podían contar en cada provincia; sino también en términos de calidad (*quality*), ya que el mundo romano se expresó por medio de otras experiencias sociopolíticas comunes a todas las provincias: la sujeción al gobernador romano, el culto imperial, la adoración de dioses, las experiencias de asociaciones voluntarias, la interacción en las fiestas sociales y religiosas, las comidas, entre otras.⁹

Si bien es cierto que la vida en el siglo I, en Asia Menor, representaba más que brindar culto a los dioses tradicionales, participar en el culto imperial o interactuar socialmente en festivales y asociaciones voluntarias, sin duda, también implicaba todo esto. Este hecho, particularmente, lo tendremos en cuenta al reconstruir la naturaleza del sufrimiento en 1 P. Los problemas de estas comunidades destinatarias surgieron por ese esfuerzo

⁶ Así, por ejemplo, Karen H. Jobes, *1 Peter*, Michigan, Baker Academic, pp. 20-21.

⁷ Vid. Travel Williams, *Persecution in 1 Peter. Differentiating and contextualizing early Christian suffering*, 79 y ss.

⁸ *Ibidem*, pp. 81-82.

⁹ *Ibidem*, p. 83.

de experimentar una vida creyente en un mundo socialmente determinado por el poder romano.¹⁰

El conflicto social de los cristianos en 1 P

La primera carta de Pedro, como todos los escritos del *Nuevo Testamento*, contiene un enunciado teológico indiscutible; sin embargo, al igual que otros documentos bíblicos, se halla condicionada por las circunstancias sociales en las que se produce el escrito y en las que se encuentran sus destinatarios. Estas circunstancias sociales pueden ser mejor conocidas si aprovechamos las herramientas que las ciencias sociales nos ofrecen, para la descripción de los conflictos.

Las relaciones sociales, ciertamente, casi nunca son simétricas. Las diferencias son más nítidas cuando se compara entre sí a los miembros de varios grupos y se estudia la hostilidad que esto genera. Cuando las personas se adscriben y adscriben a los demás en ciertos grupos particulares, asumen unas características que les permiten ser percibidos y evaluados de un modo concreto como miembros de su grupo o del “otro grupo”. Socialmente se pretende que la pertenencia sea positiva, pero cuando esto no sucede, los procesos de distintividad o discriminación pueden generar múltiples conflictos.¹¹

El primer paso de la segregación consiste en marcar, infamar o etiquetar a los individuos, asignándoles el mismo nombre de identificación. Marcar implica que se pueda determinar la pertenencia a una categoría o grupo teniendo en cuenta, exclusivamente, una única faceta distintiva. La operación de marcar, que centra la atención en una característica compartida por una categoría de individuos, establece, al mismo tiempo, limitaciones sobre la pertenencia de grupo y excluye a los no miembros. Estos límites permiten que el grupo subordinado adquiera una estructura y fomente su existencia con una identidad distinta; asimismo, posibilitan identificar a los miembros del grupo dominante, aunque no se definan así, ni activa ni explícitamente. De cualquier manera, esta etiqueta marca a los individuos y crea grupos, no sólo como individuos agrupados, sino como miembros que comparten un destino común.

En el caso de primera de Pedro, los destinatarios están explícitamente etiquetados con la marca de “cristianos” (4:16), que los identifica como seguidores de Cristo. Ellos sufren por llevar el nombre de Cristo (4:14). La lealtad a ese nombre generará conflicto con los grupos gentiles y sufrirán

¹⁰ *Ibidem*, p. 90.

¹¹ *Vid.* Manuel Fernández-Ríos, “Aspectos positivos y negativos del conflicto”, en J. F. Morales y S. Yubero (coords.), *El grupo y sus conflictos*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 117-136.

por ello diversas pruebas (1:6). Pero, así como dicha etiqueta muestra el conflicto intergrupar caracterizado por el rechazo y la exclusión, también nos permite plantear el conflicto a partir de la relación entre los creyentes y las instituciones romanas. Sin duda, eran a menudo detestables las prácticas cristianas para los gentiles; otra cosa es que fuesen sancionables judicialmente por parte del Estado.

La carta de Pedro revela un conflicto institucional con el imperio romano. Estudios recientes, que no se amplían en este artículo, permiten concluir que los cristianos padecieron una diversidad de hostigamientos que les obligaron a reaccionar como grupo. Esos sufrimientos de la "fraternidad" creyente se derivaban no sólo del recelo, la discriminación y la hostilidad de los gentiles, sino también de comportamientos y acciones legales del imperio romano hacia los cristianos. No era la primera vez que el cristianismo chocaba con el imperio romano. Los disturbios que provocaban, como reacción a sus costumbres, preocupaban a las autoridades locales, regionales o imperiales, llevándolas a tomar medidas en contra de los cristianos.

Estas medidas, actualmente, se explicitan mejor a partir del progreso de los estudios sociales sobre el conflicto estructural, sobre la naturaleza y alcance de los pogromos del imperio romano.¹² De acuerdo con 1 P, los creyentes, por su segregación cultural, cultural, social y moral (*Vid.* 4:2-4), incidieron en un aislamiento que conducía con frecuencia a la discriminación y a diversos ataques (*Vid.* 3:13-17). Estas transgresiones externas al grupo creyente adquirieron, poco a poco, cuantitativa y cualitativamente, dimensiones de interés estatal.

Sin embargo, los conflictos intergrupales y estructurales no siempre son negativos; al menos, desde la perspectiva de una parte que los experimenta, pueden ser positivos.¹³ Los grupos minoritarios desarrollan mecanismos para enfrentar o gestionar el conflicto, no para perder autonomía ni funcionar de manera grupal apoyado en sus normas, cultura e historia. Recientes aproximaciones al conflicto intergrupar subrayan aspectos constructivos, como el incremento en la motivación de los miembros del endogrupo, la innovación por la pluralidad de los puntos de vista que se producen, la calidad en las decisiones y la mejora del rendimiento, entre otros.

Estas formas de afrontar el conflicto, por tanto, son diversas. Nos interesa estructurar la promovida por la carta de Pedro entre sus destinatarios, a partir de 1 P 2:11-12. No necesariamente porque se trate de un texto central en la estructura general de la carta, sino porque sencillamente

¹² *Vid.* T. Williams, *op. cit.*, p. 5 y ss.

¹³ *Vid.* M. Fernández-Ríos, *op. cit.*, p. 36.

en estos versos el autor sintetiza los rasgos de la identidad creyente que generan conflicto con el entorno y, al mismo tiempo, promueven una ética alternativa.

La propuesta de 1 P 2:11-12

Los versículos 11 y 12 del capítulo segundo de la carta son una presentación general de la exhortación más concreta que viene a continuación (2:13–5:11) y describen, primero, en términos negativos (v. 11), y luego, positivos (v. 12), el tipo de conducta adecuada para los creyentes en medio de una sociedad hostil.

¹¹Ἀγαπητοί,
 παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ
 παρεπιδήμους
 ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν
 αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς
 ψυχῆς.

¹¹Amados,
 os exhorto a que, como extranjeros
 y forasteros,
 os abstengáis de los deseos carnales
 que combaten contra el alma.

¹²τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς
 ἔθνεσιν
 ἔχοντες καλήν,
 ἵνα ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς
 κακοποιῶν
 ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύοντες
 δοξάσωσιν τὸν θεὸν ἐν ἡμέρᾳ
 ἐπισκοπῆς.

¹²Que vuestra conducta entre los
 gentiles
 sea buena,
 a fin de que, cuando os difamen
 como malhechores,
 al observar [vuestras] buenas obras,
 glorifiquen a Dios el día de la
 visita.

Comentario

En el v. 11 se describe, en primer lugar, a los destinatarios de la carta. El autor utiliza dos sustantivos: “extranjeros y forasteros” (*παροίκους καὶ παρεπιδήμους*), los cuales, junto con la descripción de 1:1 “extranjeros en diáspora” (*παρεπιδήμοις διασπορᾶς*), nos permiten aproximarnos a la difícil situación de los creyentes. Para algunos, estas expresiones demuestran que los cristianos padecen las consecuencias sociales y culturales que supone la condición de ser extranjero en un territorio, sea de forma permanente (*πάροικος*) o temporal (*παρεπίδημος*).¹⁴ Pero en la carta es mucho más evidente que se trata de una “diáspora” padecida como consecuencia de su

¹⁴ *Vid.* especialmente, el estudio de J. H. Elliott, *Un hogar para los que no tienen ni patria ni hogar*.

comportamiento. Los seguidores de Jesús viven como una minoría en una sociedad que les es adversa. Su conducta provoca el rechazo de los gentiles.

De ahí la fuerza con la cual el remitente exhorta a sus destinatarios, a quienes trata como amados (*ἀγαπητοί*), primero por él y, sobre todo, amados por los hermanos y amados por Dios.¹⁵ De este modo, el lenguaje refleja la relación entre los miembros del grupo, como también su diferencia y distancia respecto del entorno. Hay modelos de conducta que son incompatibles con la condición de los creyentes y a los que no es posible adaptarse. De ahí que el autor, por medio de una formulación negativa, exija abstenerse de los “deseos carnales” (*σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν*). El término *ἐπιθυμία*, traducido aquí como “deseo”, se usa generalmente para referirse al ser humano con sus tendencias incontroladas (usado también en 1:14). Dichos deseos son calificados como “carnales”; es decir, pertenecientes a la condición humana¹⁶ y luchan contra el alma (*ψυχή*). Lejos de cualquier visión dualista, *ψυχή* es la palabra que, en sentido bíblico, designa al ser humano en su totalidad, su vida, su existencia.¹⁷ Entonces, 1 P exhorta a luchar contra todo deseo desenfrenado, pues está en juego la vida misma de los creyentes.

El v. 12 plantea ahora la acción de los creyentes, pues ellos no sólo tienen que “abstenerse” o “dejar de hacer”, sino que también tienen su propia forma de llevar la vida. Para el autor, esta conducta (*ἀναστροφή*) tiene que ser buena, bella (*καλός*). Aquí el autor no acude a la palabra *ἀγαθός* (bueno), sino que el adjetivo que usa tiene un sentido más cercano a lo bello, que contiene el sentido de “bueno”, pero que va mucho más allá; en el ámbito del comportamiento significa “recto”, “irreprensible”, “ejemplar”. El *Evangelio de Mateo* recoge este significado cuando Jesús invita a sus discípulos a ser luz y a iluminar a la gente con sus *καλὰ ἔργα* (Mt 5, 16) y así alabar al Padre que está en los cielos. Los dos adjetivos *bueno* y *bello* son sinónimos, pero *καλός* indica el bien ético en el sentido de excelencia, como conducta deseable y digna de alabanza. Como afirma Michelle Mazzeo, *καλός* describe la cualidad ética del obrar cristiano, que incluye perfección y belleza.¹⁸

Ahora, este énfasis en carácter de las obras tiene una finalidad de gran alcance; en primer lugar, las “bellas obras” buscan contradecir las difamaciones que se hacen a los creyentes, a quienes se acusa de “malhechores”. La expresión *κακοποιός* (*malhechor*), aunque se presenta como

¹⁵ Ceslas Spicq, *Agapè 3*, París, Éditions Universitaires, 1991, pp. 70-80.

¹⁶ La palabra *σαρκικός* no significa los deseos carnales en un sentido sexual, sino todo deseo malo en cuanto deseo egoísta y relacionado con el propio yo. *Vid.* Karl Schelkle, *Cartas de Pedro*, Madrid, Fax, 1974, p. 97.

¹⁷ Norbert Brox, *La primera carta de Pedro*, Salamanca, Sígueme, 1994, p. 93.

¹⁸ Michelle Mazzeo, *Lettere di Pietro*, Paoline, Milano, 2002, p. 102.

“calumnia” o “difamación” (*καταλαλέω*), no puede ser vista sólo como una ofensa verbal. En 2:14, el término aparece relacionado jurídicamente con los gobernadores; es decir, con los procuradores de las provincias imperiales y los procónsules de las provincias senatoriales, que eran las máximas autoridades con las que la gente tenía que tratar normalmente.¹⁹ Según 2:14, estos gobernadores son enviados por el emperador “para castigar a los malhechores” y para “elogiar a los que hacen el bien” (*ἀγαθοποιῶν*). Por tanto, el adjetivo *malhechor* debe ser leído en un contexto jurídico.

El contexto se entiende mejor cuando se reconoce que los habitantes de las ciudades de Asia Menor no tienen contacto frecuente con el gobernador, quien realiza únicamente algunos viajes a diferentes centros penales en su gira por las ciudades privilegiadas. En dichas ciudades, una de sus funciones es administrar justicia por medio de su tribunal provincial. Por tanto, *castigo* y *alabanza* integran dicho contexto judicial. Los habitantes de las provincias habrían entendido estas expresiones en un contexto legal-jurídico. No obstante, la *alabanza* no está conectada específicamente con la absolución de los acusados; sugiere, más bien, la protección legal de todos los que se comportan adecuadamente y que pueden esperarla.²⁰

Si reconocemos que se desarrollaron juicios legales, entonces deben atenderse con sumo cuidado las acusaciones calumniosas contra los creyentes a quienes en 2:12 se les trata como malhechores (*κακοποιόι*). Aunque parezca una acusación vaga, no se puede pasar por alto. Se trata de una acusación grave, pues la política romana indica expresamente a los gobernadores castigar este mal. Aunque las acusaciones puedan ser verbales, lo que este texto refleja es que el paso siguiente es el enjuiciamiento de los creyentes.²¹

Ahora, ¿de qué pueden ser acusados los creyentes? La respuesta de 1 *P* es muy amplia, aquí me interesa señalar la razón principal del conflicto: su pertenencia al grupo de los “cristianos” (4:16). La vinculación a este grupo se convirtió en razón suficiente de criminalización y persecución que normalmente se desestima al considerar que 1 *P* no revela ningún acoso “oficial” de parte del estado romano contra los creyentes.

Plantear como alternativas la hostilidad pública *informal* y la persecución *oficial* romana, tal como Elliott y otros autores lo hacen, es malinterpretar lo que en términos generales sucede con los cristianos. Muchos historiadores están de acuerdo en que, después de lo sucedido con Nerón

¹⁹ Peter H. Davids, *La primera epístola de Pedro*, Viladecaballs, CLIE, p. 146.

²⁰ *Ibidem*, p. 304; Leonhard Goppelt, *A Commentary on 1 Peter*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 1993, p. 186.

²¹ Así T. Williams, *op. cit.*, p. 307.

en Roma, el cristianismo fue considerado ilegal y los cristianos quedaron expuestos a la muerte.²² Por tanto, el sufrimiento que la carta refleja no puede reducirse a una simple hostilidad verbal que minimice los efectos de las acusaciones formales hechas contra los creyentes. Las políticas romanas, anteriores a la persecución de Decio, confirman que los seguidores de Cristo ya habían sido condenados por sus prácticas o aberraciones (*flagitia*).

Ser seguidor de Cristo en la época en la que 1 P se escribe estaba criminalizado²³ y, por tanto, sus destinatarios se exponían a la persecución y a los castigos por el simple hecho de adherirse a esa fe. Uno de los elementos más conflictivos estaba relacionado con el culto al emperador. Los datos arqueológicos y textuales con los que se cuenta revelan una amplia difusión del culto imperial en Asia Menor.²⁴ Los propósitos religiosos y políticos a los que servía dicho culto exigían la participación de los creyentes en esta expresión ineludible de la vida cotidiana romana. Seguramente, muchos de ellos se vieron confrontados directamente con la institución, lo que causó una grave fisura entre la comunidad creyente y su entorno.²⁵ Junto a esta devoción pública al emperador, se ubican todas las prácticas rituales a los dioses y diosas olímpicos de quienes dependía el bienestar de Roma y de su imperio. Negarse a adorarlos significaba poner en riesgo la protección y el éxito que ellos ofrecían.

De este modo, el conflicto que se suscita al seguir a Cristo en 1 P tiene que ser valorado como una consecuencia de toda una progresión de la hostilidad contra los creyentes. Dicha hostilidad se alimenta de la resistencia que los grupos gentiles ejercen ante otro que categorizan o acusan por sus costumbres y del rechazo a la actitud legal imperial, que dio lugar a acciones formales en contra de los cristianos.

Sin embargo, aunque el comportamiento cristiano suscita, por un lado, contradicción y difamación, por otro, el v. 12 deja entrever un sentido positivo. La observación de las buenas obras no sólo contradice las difamaciones, sino que, por medio de ellas, los gentiles pueden reconocer a Dios y glorificarlo, junto a los creyentes, en el tiempo de la visita de Dios. Es decir, la conducta de los cristianos debe brillar, no para conseguir una justificación personal de su modo de proceder, sino para que Dios sea glorificado.

²² Vid. David Horrell, *1 Peter*, Nueva York, T&T Clark, 2008, pp. 56-57.

²³ Vid. D. Horrell, "The label *χριστιανός*: 1 Peter 4:16 and the formation of Christian identity", *Journal of Biblical Literature*, Nueva York, pp. 375-376.

²⁴ Vid. T. Williams, *op. cit.*, p. 249.

²⁵ Plinio el Joven pedía a la gente que realizara el ritual al emperador (sacrificio de un toro o incienso a su efigie), como medio de afirmación de la lealtad al emperador y para identificar a los cristianos, ya que éstos se negaban a participar. Vid. Plinio, *Cartas*, Barcelona, Gredos, pp. 10-96.

Las “obras buenas”, es decir, el modo de vida de los creyentes, constituye el testimonio decisivo, que puede inducir a los gentiles a revisar su juicio sobre los cristianos y a exaltar a Dios el día final.

Sin embargo, mientras ese día llega, los cristianos deben resistir las acusaciones sobre su comportamiento. Un número importante de pasajes en 1 P confirma diversos tipos de agresión: difamación (2, 12), injuria (3, 16), insultos (4, 4), agresión física (2, 20) y, sobre todo, acusaciones legales sobre la base de su confesión creyente (4, 12-19). Por ello, Tácito decía que “eran odiados a causa de sus muchos vicios” y Suetonio los define como “una clase de gente que se basa en una novela y en una superstición muy peligrosa”.²⁶ Estas calumnias, que forman parte del discurso público, afectarían aún más cualquier proceso judicial que normalmente tendría consecuencias fatales. Pero el acoso y la amenaza no eran una reacción a comportamientos individuales, sino a un estilo de vida compartido por el grupo. Un *ethos* que fortalece la identidad del grupo y, al mismo tiempo, promueve el desarrollo de estrategias de resistencia en medio del conflicto.

Propuesta ética

Una conducta basada en la identidad de grupo

El estudio anterior de 1 P 2, 11-12, permite identificar a los destinatarios de la carta como “extranjeros y forasteros” debido a la hostilidad y rechazo del entorno gentil. Sin embargo, la carta acude a esa misma identidad para proponer un modelo de conducta auténticamente cristiano. Desde el inicio, los destinatarios también son para 1 P: “elegidos” (ἐκλεκτοῖς, 1:1) y, más adelante, en 2:9, precisa que son: “raza escogida” (γένος ἐκλεκτόν), “sacerdocio real” (βασιλειον ἱεράτευμα), “nación santa” (ἔθνος ἅγιον), “pueblo adquirido” (λαὸς εἰς περιποίησιν). Estos conceptos no pueden interpretarse como una apropiación de la identidad de Israel, sino que en la práctica debieron proporcionar una base de identidad y seguridad social.²⁷

De todas estas categorías de identidad, retomo la de ἔθνος ἅγιον, porque con ella, 1 P acentúa el contraste entre los seguidores de Cristo y los que no lo son. Cuando 1 P 2:9 recoge las palabras de la elección de Dios a Israel²⁸ y califica a los seguidores de Cristo como “nación santa”, lo hace con la fórmula ἔθνος ἅγιον. Pero, cuando se refiere en tono peyorativo a los que no son seguidores de Cristo, 1 P los define como “los gentiles” (τὰ

²⁶ Vid. P. H. Davids, *op. cit.*, p. 143.

²⁷ Vid. David G. Horrell, “Race, nation, people: ethnic, identity-construction in 1 Peter 2.9”, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 123-143.

²⁸ Ex 19, 6.

ἔθνη; 2:12; 4:3);²⁹ con ellos, con los “de fuera” (τὰ ἔθνη) se pueden establecer relaciones, siempre que su conducta como creyentes no se vea afectada o se confunda con la del mundo gentil, pues la aceptación de los vicios gentiles es contraria a la voluntad de Dios.

El autor es enfático en los descriptores que definen los comportamientos adecuados del grupo: “Como hijos obedientes, no os amoldéis a las apetencias de antes, del tiempo de vuestra ignorancia, más bien, así como el que os ha llamado es santo, también vosotros sed santos en toda vuestra conducta” (1:14-15); “Conducíos con temor [...] sabiendo que habéis sido rescatados de la conducta necia heredada de vuestros padres” (1:17-18). “Os exhorto a que os abstengáis de las apetencias carnales [...] Tened en medio de los gentiles una conducta honorable...” (2:11-12). “Ya es bastante el tiempo que habéis pasado obrando conforme al querer de los gentiles” (4:3).

En otras palabras, los de dentro (endogrupo) saben cómo deben comportarse si quieren pertenecer al grupo y compartir su identidad y los de fuera (exogrupos) pueden llegar a ser los de dentro, siempre que vivan según la voluntad de Dios (θελήματα θεοῦ, 4:2) y no según la voluntad de los gentiles (τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν, 4:3).

Por lo tanto, la propuesta ética de 1 P no consiste sólo en recomendar practicar un estilo de vida en el entorno social, sino, sobre todo plantea que el comportamiento bueno y honorable debe ser, al mismo tiempo, un comportamiento inspirado en la voluntad de Dios y modelado por el ejemplo de Cristo. Así, el estilo de vida cristiano se ajusta a los patrones y valores de la cultura; pero, al mismo tiempo, resiste con sus prácticas evangélicas y se mantiene fiel a la santidad a la que ha sido llamado (1:15-16). Esto no relaja la tensión con la sociedad, sino que provoca con frecuencia el rechazo social y el sufrimiento.

Aunque este rechazo pudiera, de alguna manera, evitarse con una toma de distancia de los exogrupos antagonistas, 1 P nunca invita a retirarse del contacto con los gentiles. Tampoco sugiere un alejamiento geográfico a la manera de la comunidad de Qumrán. Por el contrario, su propuesta se orienta a mantener la relación y, en cuanto sea posible, promover la fe entre los gentiles (2:12; 3:2). Es decir, en ningún momento 1 P promueve una

²⁹ Al parecer, se encuentra ya bastante consolidada la distinción terminológica según la cual עַם designa al “pueblo de Dios” גוֹיִם designa siempre a los “pueblos” o personas fuera de Israel; es decir, a los “gentiles”. Su uso fue determinado, principalmente, por el pensamiento judío. De este modo, el empleo de dichos términos llevaba consigo una valoración: a los “pueblos” se les considera como los que viven alejados de Dios e, incluso, son hostiles con Dios. En todo caso, se les mira como los que no han sido elegidos por Dios. Según las ideas rigurosas de los fariseos, el contacto con ellos produce impureza (*Ga* 2:12). *Vid.* John H. Elliott, *1 Peter. A New Translation with Introduction and Commentary*, Nueva York, Doubleday, pp. 438-439. *Cfr.* *Ef* 4, 17.

huida ante el conflicto, tampoco lo pretende ignorar ni dejar las cosas sin resolver; propone una ética de las buenas obras, que tiene como horizonte el fin último de la misión cristiana en el mundo: glorificar a Dios con la propia vida.

Las “buenas obras” como estrategia de resistencia y gestión del conflicto

El llamado que hace la carta a “hacer el bien”, a practicar “buenas obras”³⁰ es una de las estrategias a la que se acude para gestionar el conflicto. El contenido y finalidad de dicha estrategia necesitan ser precisados. Para algunos comentaristas de esta misiva, “hacer el bien” está en función de abrogar la hostilidad de los detractores y crear así una interacción más positiva con la sociedad (*Vid.* 2:14-15; 3:1). Sin embargo, es claro que el resultado no fue el esperado. Sabemos que, incluso, el buen comportamiento, al parecer, agravó el conflicto: “si, cuando hacéis lo que está bien (εἰ ἀγαθοποιῶντες), sufrís (πάσχοντες) [...] esto es gracia” (2:20; *vid.* 3:14.16). Entonces, necesitamos explicitar el contenido de las “buenas obras” para entender por qué el autor animó a sus destinatarios a llevarlas a cabo.

En primer lugar, quienes han interpretado el contenido de “καλός ἔργον” a partir de su contexto helenístico han podido establecer, entre las obras buenas, una relación que la carta promueve y el comportamiento honorable de la ética del entorno griego. John Elliott y David Balch coinciden en que estas “obras buenas” serían consideradas como comportamientos honorables en la sociedad.³¹ Aun cuando este reconocimiento positivo puede encontrarse, no se puede afirmar que 1 P haya pretendido que sus destinatarios llevaran una vida buena y noble al estilo de su sociedad para, de este modo, ser alabados. En su texto se pueden encontrar logros positivos que no requieren la conformidad ni el acuerdo con los estándares aceptados por la sociedad. No es necesario afirmar, por ejemplo, que la conversión de un marido no creyente (3:1) sólo pueda ser alcanzada por medio de la asimilación de la mujer a los valores sociales, donde ella debía reconocer la autoridad religiosa de su esposo.³²

³⁰ En 1P, este “hacer el bien” o “actuar bien” se expresa de diversas maneras: “τὴν ἀναστροφὴν... καλήν (2:12); τῶν καλῶν ἔργων (2:12); ἀγαθοποιός (2:14); ἀγαθοποιέω (2:15.20; 3:6.17); ποιησάτω ἀγαθόν (3:11); τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταί (3:13); τὴν ἀγαθὴν... ἀναστροφὴν (3:16); ἀγαθοποιίᾳ (4:19). El tema es tratado con gran amplitud en el estudio de Travis B. Williams, *Good Works in 1 Peter*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2014.

³¹ *Vid.* J. H. Elliott, *I Peter...*, pp. 466-469.

³² *Vid.* T. Williams, *op. cit.*, p. 266.

Las “buenas obras”, entonces, no son simplemente respuestas que se ajustan socialmente para aligerar el conflicto; en muchos casos, son sus causas originales. Si bien la práctica de las “buenas obras” en ocasiones traía resultados positivos, normalmente las respuestas eran adversas. Así, el trasfondo helenístico que se sugiere para interpretarlas como adecuación a las exigencias sociales no resulta suficiente. Las nuevas perspectivas orientan la discusión hacia la época del judaísmo del segundo templo y al inicio del cristianismo. La terminología empleada para definir las “buenas obras” tenía, para esta época, un significado teológico; es decir, acciones que de alguna manera tienen una incidencia directa en la relación con Dios, con su voluntad.³³

A partir de dicho significado, en la carta se hace evidente una serie de conductas que pueden clasificarse como “buenas”.³⁴ En primer lugar, virtudes personales como la propia disciplina (1:13; 4:7; 5:8); la santidad (1:15); el temor (o reverencia) a Dios (1:17:2:17); la justicia (2:24; 3:12.14; 4:18); la pureza interna (3:2-4); la simpatía, la fraternidad, la compasión (3:8); la humildad (3:8; 5:5-7). También acciones comunitarias donde se puede demostrar un “buen obrar” como en el amor de unos a otros (1:22; 2:17; 3:8; 4:8); en la sumisión a las autoridades correspondientes (2:13-14.18; 3:1; 5:5); en la honra a todos y al rey (2:17); en la resistencia del sufrimiento injusto (2:19-20); en la convivencia con la esposa (3:7); en el amor fraterno (3:8), sin represalias (3:9-11); siendo hospitalarios (4:9); administrando los dones espirituales (4:10-11), y pastoreando generosamente (5:2). Estas “buenas obras” son las que los creyentes buscarían activamente como grupo, seguramente generando recelos con el entorno y extrañeza por su comportamiento social.

En segundo lugar, es importante considerar que, desde esta perspectiva, lo “bueno” también significa “abstenerse” o “evitar todas aquellas conductas que afecten la fidelidad a Dios”. Por ejemplo, 1:14 pide abstenerse de los deseos de antes; 2:1 exhorta a deponer toda malicia; 2:11 todo deseo carnal; 3:3 pide dejar todo adorno externo; 3:9 no devolver mal por mal; 4:1-3 terminar con el pecado o con cualquier forma de maldad (4:15). Tal distancia que los creyentes asumieron atrajo, sin duda, la hostilidad de la población local.

Por tanto, en 1 P el conflicto que generó el “buen obrar” de los creyentes es el resultado no sólo del rechazo de algunos comportamientos contrarios a la fe, sino también consecuencia de todas aquellas prácticas que, sin pretender ser ofensivas (amor mutuo, hospitalidad, paciencia, entre otros), están inspiradas en la voluntad de Dios y modeladas por el

³³ *Ibidem*, p. 272.

³⁴ *Ibidem*, pp. 273-274.

ejemplo de Cristo. Sin duda, estas obras buenas fueron determinantes en el incremento de las dudas sobre el grupo y en la progresiva hostilidad del entorno; pero también permiten transformar la realidad desde dentro, sin evadir el sufrimiento. Para resistir a todas estas pruebas, la carta promueve como ejemplo de comportamiento a Cristo (2, 18-25), cuyos rasgos de siervo sufriente permiten modelar las actitudes del cristiano ante el sufrimiento injusto. Sin embargo, este tema no lo desarrollamos aquí.

Conclusión

La carta de Pedro testifica un fenómeno social de conflicto intergrupar. En ella se describe a los seguidores de Cristo como un grupo minoritario que está en conflicto con otros, que es tratado con desdén y hostilidad por estar bajo sospecha de hacer el mal (2:12-15) y de no respetar el orden social (4:4-15).

La carta promueve una ética de resistencia, opuesta totalmente a cualquier proceso de “asimilación social”; es decir, a una adaptación con el entorno que los impulse a acomodarse a la vida social convencional. Por el contrario, 1 P busca fortalecer los lazos grupales, a partir de categorías identitarias que estrechen los vínculos entre los miembros del grupo. La categoría de ἕθνος ἅγιον permitió una diferenciación positiva del grupo, dentro de una sociedad que tenía en alta estima el honor de los lazos de sangre. Fuera del círculo de consanguíneos, la gente era considerada deshonrosa, los forasteros enemigos potenciales y ninguno era de fiar. Supera 1 P estos límites de relación estableciendo como único vínculo entre los creyentes, la nueva alianza en Cristo evocada con la imagen de la aspersión de su sangre (ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, 1:2).

Sin embargo, desde otra perspectiva, la estrategia discursiva de 1 P no es totalmente de oposición; incluso, en algunos aspectos puede ser agregativa, en el sentido de que busca conexiones más que exclusiones con los de fuera. Esto se puede apreciar al final de 2:9, cuando se indica que la identidad de los creyentes, como pueblo elegido y santo de Dios, tiene una responsabilidad, un propósito (ὅπως): “para que anunciéis las proezas del que os llamó de las tinieblas a su luz maravillosa”.³⁵ Es, por tanto, un acto que declara o proclama (ἐξαγγέλλω) las proezas o virtudes (τὰς ἀρετὰς) de Dios al mundo.³⁶

La mayor de sus proezas es su acto salvífico; esto es un consuelo y, a la vez, un llamado a involucrarse en la misión divina de salvar (1:10-12). Esta misión queda explicitada en 2:12, pues los creyentes asumen una *conducta bella* (ἀναστροφὴν... καλήν), para que (ἵνα) los gentiles, al observar las bellas

³⁵ Vid. Is 43, 21.

³⁶ Vid. L. Goppelt, *op. cit.*, p. 150.

acciones (καλῶν ἔργων), glorifiquen a Dios el día de su visita. Esto sugiere la posibilidad de la conversión, claramente expresada en la exhortación a la buena conducta que la carta hace a las mujeres casadas con no creyentes (3:1). Así, en 1 P, incluso aquellos que son presentados como contrarios a la γένος ἐκλεκτόν, son vistos como potenciales miembros de ella.

Finalmente, creo que éste es el desafío que propone del documento de Aparecida, cuando al tratar de la misión de la Iglesia afirma, en términos muy petrinus, que: “La Iglesia, como ‘comunidad de amor’, está llamada a reflejar la gloria del amor de Dios que es comunión, y así atraer a las personas y a los pueblos hacia Cristo [...] La Iglesia crece no por proselitismo sino por ‘atracción’: como Cristo ‘atrae todo a sí’ con la fuerza de su amor. La Iglesia ‘atrae’ cuando vive en comunión, pues los discípulos de Jesús serán reconocidos si se aman los unos a los otros como Él nos amó.”³⁷

³⁷ Cfr. Rm 12, 4-13; Jn 13, 34; Consejo Episcopal Latinoamericano, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Aparecida, Consejo Episcopal Latinoamericano, 2007, p. 159.



La curación del ciego Bartimeo. ¿La narración de un milagro o un relato vocacional?

José Mario Bacci*

Resumen

El artículo presenta una reflexión sobre el relato marquiano del ciego Bartimeo. A partir de un análisis narrativo, se incursiona en una dinámica de búsqueda de género literario que el evangelista presenta: o es una narración de milagro, esto es, un relato que busca resaltar el signo de poder de Jesús, o es un relato vocacional, es decir, Jesús hace a un nuevo discípulo. La descripción del método narrativo y sus pasos del método se dejan ver con claridad y el análisis realizado ayuda a responder a la pregunta inicial. Un diálogo interesante se da entre el método narrativo y el texto marquiano.

* Congregación de Jesús y María, Colombia.

Introducción

El episodio de la curación del ciego Bartimeo se concluye con estas palabras: “καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ἐν τῇ ὁδῷ”. Esta conclusión —que el lector no se espera— pone un problema acerca de la finalidad del relato.

Al comienzo del relato (v. 46), el narrador describe la salida de Jesús de Jericó con dos grupos de personas: sus discípulos y una multitud numerosa. Al final (v. 52), se lee que Bartimeo “seguía [a Jesús] por el camino”. Por tanto, es legítimo preguntarse: ¿qué alcance tiene esa afirmación? ¿Acaso Marcos sugiere que este ciego *seguía a Jesús*, en el anonimato, como la multitud, es decir, el suyo era un simple “seguir físico”? O, más bien, ¿lo seguía como discípulo?

En el fondo, esta pregunta nos obliga a una lectura atenta del texto para evidenciar de qué tipo de relato se trata: ¿es sólo la narración de un signo de poder, un signo de milagro? O, ¿es un relato vocacional, de modo que Jesús entra en Jerusalén (11, 1) con un nuevo discípulo?

Para diseñar un camino de solución a esta pregunta, realizaremos una lectura narrativa del texto.

Lectura narrativa de los evangelios

Los Evangelios —y obviamente también el de Marcos— introducen al lector en un *mundo narrativo*. Por lo tanto, la opción por *hacer una lectura narrativa* de un texto evangélico resulta válida.

Toda lectura supone un doble ejercicio de subordinación al texto¹ y de diálogo fecundo con el autor.² Y un ejercicio de lectura narrativa del Evangelio de Marcos nace de la constatación de que éste es una auténtica narrativa que “representa un evento comunicativo que compromete un autor (real e implícito), un texto (leído o escuchado), una audiencia (implícita y real, oyentes o lectores), y varios contextos (histórico, literario, social, etc.)”.³

El método narrativo, aunque en cuanto metodología de lectura de la Biblia puede considerarse reciente, ofrece una experiencia positiva con resultados importantes. Aplicado a los escritos del Nuevo Testamento tuvo sus inicios en los setenta con los trabajos de Norman Perrin, Thomas

¹ Cfr. Jean Delorme, “A reading of a narrative”, *Semeia*, 81, 1998, p. 117: “since the text does not speak, this means that I try to subject myself to the conditions the text sets and to take advantage of the possibilities it offers”.

² Cfr. Umberto Eco, *Lector in fabula*, Barcelona, Lumen, 1993, pp. 54-56: el autor prevé un lector modelo capaz de cooperar a la actualización textual, como él, el autor, pensaba, y de moverse interpretativamente, así como él se movió generativamente.

³ Elizabeth Struthers Malbon, “The major importance of minor characters in Mark”, en E. S. Malbon y Edgar V. McKnight (eds.), *The New Literary Criticism and the New Testament*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, p. 61.

Boomershine, Joana Dewey, Werner Kelber, Norman Petersen, Robert Tannehill y Mary Ann Tolbert. Durante los ochenta, se produjeron los primeros intentos de análisis narrativo de los evangelios como un todo. Desde entonces, este tipo de aproximación al Nuevo Testamento ganó espacio propio en el ámbito de la exégesis.

¿Qué pretende el método narrativo? ¿Cómo se podría definir en pocas palabras su contribución al estudio exegético de la Biblia?

Se escucha decir que “la exégesis no es la ciencia de las respuestas, sino el arte de las preguntas”⁴ y que por tal motivo aquélla conduce, obviamente, a la elección de las preguntas adecuadas que se deben poner a cada texto que se estudia. Ahora bien, esta frase provocante expresa un aspecto de la metodología exegética puesto en evidencia por *los métodos sincrónicos*, en general, y por *el análisis narrativo*, en particular: se trata de poner preguntas al texto con el propósito de hacer emerger el mensaje específico, o, dicho en términos narrativos, con el objetivo de reconocer *la trama (plot)* que subyace al texto; estudiar la construcción de los personajes que le dan vida (*characters*); y valorar la importancia del contexto en el que se desarrolla la narración (*settings*).

¿Cómo procede este método y qué objetivos persigue? El análisis narrativo pone al centro del interés del lector la comunicación, es decir, la estrategia por medio de la cual el narrador transmite el mensaje a su lector. “El análisis narrativo se concentra en el lector, mejor, en el efecto que el texto realiza sobre el propio lector. En la base está la convicción de que el relato tenga una verdadera y propia estrategia narrativa y coloque en acción un proceso de persuasión y de modificación gnoseológica que tiene como objetivo al lector”.⁵

La base epistemológica del método narrativo proviene de la citadísima distinción⁶ entre historia y discurso. Escribía Chatman, el célebre crítico estadounidense: “Cada narración tiene dos partes: una *story (historia)*, el contenido de cadena de eventos (acciones, sucesos) y personajes (*characters*); y un *discourse (discours)*, esto es, la expresión, el significado a través del cual es comunicado el contenido. En palabras sencillas, la *story*

⁴ E. S. Malbon, “Narrative criticism: How does the story means?”, en J. C. Anderson y S. D. Moore (eds.), *Mark & Method. New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis, Fortress, p. 23.

⁵ Crivella, “*Marta, Marta!*”, s. d., p. 38.

⁶ En la casi totalidad de las obras consultadas que abordan el método narrativo, el nombre de Chatman y la citación de su obra *Story and Discourse* aparecen frecuentemente citadas. Según Fowler: “Chatman’s *Story and Discourse* has achieved virtual canonical status, at least among biblical literary critics”. Robert M. Fowler, “Characterizing character in biblical narrative”, *Semeia*, 63, 1993, p. 99.

es lo que se diseña en una narración, el *discourse* dice cómo”⁷. Se trata de —por decirlo con otras palabras— distinguir entre *los eventos narrados (story)* y *los particulares procedimientos expresivos* utilizados para comunicar el contenido de la historia (*discourse*).

El método será utilizado para entrar en diálogo con *Mc* 10, 46-52, texto de importancia temática y teológica en el II Evangelio.

El objetivo es comprender e interpretar el recorrido narrativo que el relato de la curación de Bartimeo propone al lector. En el conjunto de la narración de Marcos, este texto posee un desarrollo propio, coherente y orgánico (*plot, characters, settings*) que produce en el lector *sorpresa* y *suspense*.

Mediante el estudio narrativo de *Mc* 10, 46-52, se intentará percibir y comprender mejor las estrategias que utiliza el narrador para persuadir al lector,⁸ para comprometerlo en el ejercicio de comprensión del mensaje y para hacerlo progresivamente competente, o, en otras palabras, para hacerlo capaz de hacer suya la perspectiva (teológica) del texto.⁹

Mediante el uso de los procedimientos que sugiere el método narrativo, este esfuerzo de lectura de *Mc* 10, 46-52 se propone verificar la *puesta en juego* del texto estudiado, o, en términos narrativos, evidenciar el tipo de intriga (o trama) que surge de su composición y precisar su contribución en la percepción del mensaje que el texto propone.

Antes de entrar propiamente en este proceso, se deben afrontar algunas *cuestiones preliminares* (segundo punto) que son indispensables para emprender cualquier estudio exegético. Más adelante, el auxilio del *análisis narrativo* (tercer punto) permitirá individuar *la función narrativa* (tercer punto) de *Mc* 10, 46-52; se procurará colocar en evidencia la unidad y la creatividad del texto sin dejar de analizar su posición dentro de la entera narración marquiana.

⁷ Seymour Chatman, *Story and discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1978, p. 19.

⁸ Se trata del aspecto retórico de la narrativa. Malbon afirma: “Rhetoric is the art of persuasion. Persuasion, of course, works differently in varying contexts. Markan rethoric is narrative rethoric. By the way the story is told, the implied author persuades the implied reader first to understand, and then to share and extend, the story’s levels of meaning”. S. Malbon, *op. cit.*, s. d.

⁹ Cfr. Pontificia Commissione Biblica: “Un testo continua a esercitare la sua influenza nella misura in cui i lettori reali (per esempio noi stessi, alla fine del xx secolo) possono identificarsi con il lettore implicito. Uno dei compiti principali dell’esegesi è quello di facilitare questa identificazione”. Documento *L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 1993, s. d.

Análisis preliminares del texto

En este primer capítulo, se pretende realizar un estudio sobre la delimitación de la unidad narrativa, la segmentación de la perícopa y algunas observaciones a partir de una comparación sinóptica.

Son considerados *preliminares* estos análisis fundamentalmente por causa de su carácter no narrativo lo que, sin embargo, no les resta importancia. De hecho, este tipo de análisis ofrece un punto de partida imprescindible a cualquier método de lectura exegética.

Texto y traducción

Καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεριχώ. Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἀπὸ Ἱεριχώ καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ ὄχλου ἱκανοῦ ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτιμαῖος, τυφλὸς προσαίτης, ἐκάθητο παρὰ τὴν ὁδόν.⁴⁷ καὶ ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνὸς ἐστὶν ἤρξατο κράζειν καὶ λέγειν· υἱὲ Δαυὶδ Ἰησοῦ, ἐλέησόν με.⁴⁸ καὶ ἐπετίμων αὐτῷ πολλοὶ ἵνα σιωπήσῃ· ὁ δὲ πολλῶ μᾶλλον ἔκραζεν· υἱὲ Δαυὶδ, ἐλέησόν με.⁴⁹ καὶ στὰς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· φωνήσατε αὐτόν. καὶ φωνοῦσιν τὸν τυφλὸν λέγοντες αὐτῷ· θάρσει, ἔγειρε, φωνεῖ σε.⁵⁰ ὁ δὲ ἀποβαλὼν τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ ἀναπηδήσας ἦλθεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν.⁵¹ καὶ ἀποκριθεὶς αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· τί σοι θέλεις ποιήσω; ὁ δὲ τυφλὸς εἶπεν αὐτῷ· ῥάββουνί, ἵνα ἀναβλέψω.⁵² καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· ὕπαγε, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε. καὶ εὐθὺς ἀνέβλεψεν καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ἐν τῇ ὁδῷ.

“Ellos llegaron a Jericó. Y cuando salía de Jericó con sus discípulos y una multitud numerosa, el hijo de Timeo, Bartimeo, un mendigo ciego, estaba sentado al borde del camino. Y escuchando que es (era) Jesús de Nazareth, comenzó a gritar y a decir: ‘Hijo de David, Jesús, ten compasión de mí’. Y muchos reprendían a él para que se callase. Pero él gritaba mucho más fuerte: ‘Hijo de David, ten compasión de mí’. Deteniéndose Jesús, dijo: ‘Llamen a él (lo)’. Y lo llamaron al ciego diciéndole: ‘Ánimo, levántate, te llama’. Y, lanzando el manto y saltando fue hacia Jesús. Y respondiendo a él, Jesús dijo: ‘¿Qué quieres que haga por ti?’ Y el ciego dijo a él: ‘Rabbuní, que vea’. Y Jesús dijo a él: ‘Vete, tu fe te ha salvado’. E inmediatamente vio y lo seguía por el camino”.

La delimitación del texto: Marcos 10, 46-52

La delimitación de la perícopa o de la unidad narrativa¹⁰ antecede el trabajo propiamente exegético y se debe realizar según criterios adecuados.¹¹

¹⁰ Algunos autores prefieren utilizar la expresión *unidad narrativa*. Cfr. Jean-Nöel Aletti, *L'Art de raconter Jésus Christ : L'écriture narrative de l'évangile de Luc (Parole de Dieu)*, París, Editions de Seuil, 1989, p. 17.

¹¹ Cfr. *ibidem*, pp. 17-18; Daniel Marguerat e Yvan Bourquin, *La Bible se raconte*, pp. 39-51 (ed. esp. *Cómo leer los relatos bíblicos*, Sal Terrae, s. d.; Jean Louis Ska, *Our Fathers Have Told Us*, Biblical Institute Press, 2000, pp. 1-3.

A partir del contexto y del contenido de las perícopas

La perícopa anterior, Mc 10, 32-45, es el último de los tres anuncios de la pasión de Jesús¹² y hace parte de la conclusión de la importante *sección del camino* (8, 27-10, 52).¹³

En 10, 45, Jesús concluye su enseñanza. El lector percibe inmediatamente el cambio de voz: ya no habla Jesús (*cf.* 10, 42-45) y, ahora, los discípulos no son sus interlocutores (*cf.* 10, 42). Al contrario, en 10, 46, la *voz narrativa* retoma el control del relato; se impone en el relato la tercera persona¹⁴ y los discípulos son sólo acompañantes de Jesús, pero no son sus interlocutores.

La perícopa posterior, Mc 11, 1-11 presenta el envío de dos de los discípulos para preparar el ingreso de Jesús a la Ciudad Santa. Tiene inicio ahora una nueva sección del Evangelio: el ministerio de Jesús en Jerusalén (11, 11-14, 42).

Al lector se revela, entonces, el lugar estratégico que ocupa la perícopa de Bartimeo en el II Evangelio: es, al mismo tiempo, la conclusión de la sección del camino (8, 27-10, 52) y la introducción al ministerio jerosolimitano de Jesús (11, 1-12, 44).¹⁵

A nivel del contenido, además, el lector percibe que Mc 10, 46-52 se presenta como la narración de la curación de un ciego operada por Jesús, el cual, después de vencer una dura oposición, es llamado para ir al encuentro de Jesús y cuando puede dialogar con él le pide recobrar la vista. Jesús se lo concede, exaltando su fe y, una vez curado, se decide a seguir a Jesús por el camino.¹⁶ En cambio, el contenido de las perícopas circundantes abordan situaciones diversas que marcan una clara ruptura con la perícopa de Bartimeo: la una, Mc 10, 32-45 es el tercer anuncio de la pasión en el II evangelio y Mc 11, 1-11 es el comienzo de la actividad de Jesús en Jerusalén.

¹² Estos *anuncios de Pasión* poseen un esquema bien conocido: i) Anuncio de la Pasión (8, 31; 9, 31; 10, 32-34); ii) Incomprensión de los discípulos (8, 22-33; 9, 32; 10, 35); iii) Instrucción de Jesús a sus discípulos (8, 34; 9, 1; 9, 33-37; 10, 36-45).

¹³ Sobre la *sección del camino*: Edwin K. Broadhead, *Mark (Readings)*, Sheffield Academic, 2001, p. 78; Edwards, *Mark, s.d.*, pp. 318-319; Robert Horton Gundry, *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*, Eerdmans Publishing, 2000, p. 440; Robert H. Stein, *Mark*, Baker Academic, 2008, p. 401; R. Alan Culpepper, *Mark*, Smyth & Helwys Pub., 2007, p. 27: después de 8, 27, se produce un cambio fundamental: quedan atrás el *lago y las travesías* (4, 1.36.39; 5, 113.21; 6, 47.48; 7, 31) y se menciona con insistencia el *camino* de Jesús que lo conduce hacia Jerusalén, su destino final (9, 30.33.34; 10, 1.17.32.37.46.52).

¹⁴ *Καὶ ἔρχονται εἰς* + lugar marca el inicio de la nueva perícopa; *cf.* 8, 22; 11, 15 y 14, 32.

¹⁵ Por eso, muchos autores hablan de la posición *bisagra* (*cerniera*, en italiano) del relato de Bartimeo.

¹⁶ Interesante notar también que es el último relato de curación que se encuentra en el II Evangelio.

A partir de los personajes

	<i>Mc 10, 32-45</i>	<i>Mc 10, 46-52</i>	<i>Mc 11, 1-11</i>
Cambio de personajes	ὁ Ἰησοῦς, τοὺς δώδεκα (10, 30) entre ellos, Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης (10, 35)	Ἰησοῦς ¹⁷ y τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ ὄχλου ἰκανοῦ (10, 46) ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτιμαῖος; ¹⁸ πολλοί ¹⁹	Jesús, ²⁰ δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (11, 1), τινες τῶν ἐκεῖ ἐστηκότων (11, 5), πολλοὶ (11, 8) y μετὰ τῶν δώδεκα (11, 11)

i) *El hijo de Timeo, Bartimeo* (v. 46). Es el principal interlocutor de *Jesús* y comparte con él una presencia maciza a lo largo de toda la perícopa.

ii) *La multitud considerable* (v. 46) cuya última aparición explícita se encuentra en 10, 1;

iii) *Los muchos* (vv. 48-49) que interactúan con *Jesús* y con *el ciego*.

A partir del criterio geográfico

	<i>Mc 10, 32-45</i>	<i>Mc 10, 46-52</i>	<i>Mc 11, 1-11</i>
Cambio de lugar	Ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα (10, 32)	Καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεριχώ. Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἀπὸ Ἱεριχώ (10, 46); καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ἐν τῇ ὁδῷ. (10, 52).	Καὶ ὅτε ἐγγίζουσιν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς Βηθφαγή καὶ Βηθανίαν πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν (11, 1) y Καὶ εἰσῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς τὸ ἱερόν y εἰς Βηθανίαν (11, 11).

Al comienzo de la perícopa, se especifica el escenario en el cual se desenvuelve la narración: la ciudad de Ἱεριχώ, que no es mencionada en las perícopas anteriores ni posteriores.

¹⁷ Ἰησοῦς está presente en cada versículo de la perícopa, a veces directa, y otras, indirectamente.

¹⁸ Βαρτιμαῖος comparte con Jesús una presencia constante en cada versículo de la perícopa.

¹⁹ En 10, 48, la mención es explícita; en 10, 49, en cambio, implícita.

²⁰ Jesús está presente en modo implícito y con un título no usado en las dos perícopas anteriores: ὁ κύριος 11, 3.

A partir del criterio cronológico

	Mc 10, 32-45	Mc 10, 46-52	Mc 11, 1-11
Cambio de tiempo	Ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίοντες εἰς Ἱεροσόλυμα (10, 32) = “mientras iban en el camino subiendo hacia Jerusalén”	Καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεριχὼ. Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἀπὸ Ἱεριχὼ (10, 46): “en el tiempo de la llegada y de la salida de la ciudad”	Καὶ ὅτε ἐγγίζουσιν εἰς: “cuando se acercaban a” (11, 1); ὁψίας ἤδη οὔσης τῆς ὥρας (11, 11)

En este nivel, la diferencia es menos precisa, pero no menos clara. Hay dos menciones temporales implícitas: el tiempo de la llegada y la salida de la ciudad; y el tiempo de la narración del diálogo entre Jesús y Bartimeo.

En conclusión, el lector percibe que se trata de tres unidades narrativas claramente diferenciadas²¹ y, por lo tanto, se puede decir que *Mc 10, 46-52* es una perícopa *propriamente dicha bien delimitada al respecto del texto*.

Análisis narrativo de *Mc 10, 46-52*

La historia de Bartimeo, última narración de una curación en el Evangelio de Marcos, marca la conclusión del ministerio de Jesús antes de su entrada en Jerusalén (*cf.* 1, 14-10, 52). Esta privilegiada posición de la perícopa en el macrorrelato marquiano ofrece, a un tipo de lectura narrativa, muchas posibilidades hermenéuticas. La fecundidad del método narrativo como instrumento de lectura del relato marquiano aparece prometedora.²²

¿Cómo proceder ahora? Se verifica la arquitectura de la perícopa, es decir, las escenas que la conforman; se prepara el camino para el estudio de los componentes narrativos (la trama y su progreso; los personajes y su construcción); se da paso a una verificación cuidadosa, siempre ceñida al texto y orientada por el efecto que éste causa en el lector, del significado del mismo texto; y, finalmente, se procede al estudio de la función narrativa de la perícopa en el conjunto del macrorrelato.²³

²¹ Aunque nunca debe perderse de vista su inserción en el conjunto del Evangelio. El Evangelio de Marcos no es una suma de perícopas aisladas, sino una verdadera y propia narrativa.

²² Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 15: “The most fruitful literary approach to Mark, then, is one which takes seriously the narrative or story mode he uses to communicate his message, an approach which may be called *narrative criticism*”.

²³ J-N Aletti, “Lettura narratológica”, *s. d.*, pp. 123-124.

La composición del relato

La composición del relato se obtiene a partir de la identificación de las escenas que dan cuerpo a la perícopa, tal como ha sido plasmada por el narrador.²⁴ Dejándose guiar por el narrador, el lector²⁵ atribuye gran importancia a la forma como aquél construye el texto.

La división de las escenas desarrolla la sensibilidad del lector,²⁶ quien comienza a tomar en serio la narración que tiene delante a sí mismo y establece una interacción vital con el texto, es decir, con *la historia en forma de discurso*.²⁷ “El objeto de análisis es el movimiento de un ser vivo, no la autopsia de un cadáver”.²⁸

El criterio principal en la identificación de las escenas es la *acción*,²⁹ puesto que un simple cambio de tiempo o de lugar o de personajes no significa automáticamente el paso de una escena a la otra.

²⁴ El método narrativo introduce la distinción entre *narrador* y *autor implícito*. Sin embargo, “la coincidencia dell'autore implícito con il narratore, típica dei racconti evangelici, permette di poter usare in modo intercambiabile i due termini”: Gianattilio Bonifacio, *Personaggi minori e discepoli in Marco 4-8*, Pontificio Istituto Biblico, 2008, p. 21. La distinción entre autor y narrador no es plenamente transparente: R. M. Fowler, *Let the Reader Understand*, Pennsylvania, Trinity Press International, 2001, p. 78: “The absence of distance between the implied reader and the narrator of Mark's Gospel, along with the narrator's unlimited third-person stance, is a rethorical strategy calculated from the start to win over the reader to becoming not only the implied reader but also the credulous narrate of the omniscient narrator. To agree to read this narrative is to agree to play the part of someone who is won over the narrative”. *Autor, narrador, Marcos* se usarán en modo equivalente.

²⁵ La palabra *lector* evoca al *lector implícito*. Sobre el papel y la función del *lector implícito* en el mundo comunicativo del mundo de la narración, se pueden ver los tres diagramas presentados por Bas M. van Iersel, *Mark*, Nueva York, T&T Clark International, 2004, pp. 17-19. El lector, visto así, es parte integrante del mundo comunicativo de la narración junto al *narrador*. El modelo narratológico prevé la comunicación entre el autor implícito, el narrador, el narratorio y el lector implícito. Éstas son las instancias diegéticas que permiten al autor real entrar en comunicación con el lector real a través del texto.

²⁶ Cada vez que se usa la expresión *el lector* en este trabajo, está subyacente la idea de que el acto de lectura abre el sentido del texto y libera su fuerza dinámica y creativa. El lector es siempre llamado a entender la lectura como una obra creativa: llenar los *gaps* que encuentra; reconocer la ironía; estudiar la trama.

²⁷ S. Chatman, *op. cit.*, p. 43: “That is, plot, *story-as-discoursed*”.

²⁸ J. L. Ska, *op. cit.*, p. 36.

²⁹ Quien lo ha advertido, por primero, ha sido H. Gunkel: “Si nous demandons quel principe suivent les narrateurs lorsqu'ils mettent l'accent sur des qualités précises de leur personnages, nous découvrons que la caractérisation est en general totalmente *subordonnée à l'action*. C'est la qualité des personnes indispensables à la poursuite de l'action qui est décrite; toutes les autres, encore possibles, sont omises”, citación en Ska, *Nos pères nous ont raconté. Introduction à l'analyse des recits de l'Ancien Testament*, Cerf, 2011, p. 20.

Análisis de los verbos de Mc 10, 46-52:

la prioridad de la acción

Dado que, la *acción* es el elemento fundamental de la narración y que ésta se presenta en el texto esencialmente mediante el *verbo*, se impone, entonces, realizar un acercamiento analítico a los *verbos* de la perícopa. Se trata de obtener —en cuanto posible— una visión básica sobre el significado del verbo en general y sobre el uso dado en el contexto marquiano.

a) v. 46:

—La apertura de la perícopa recuerda al lector el estilo marquiano: ἔρχεται/ ἔρχονται + εἰς + topónimo + και.³⁰ Sintácticamente, ἔρχονται es un *presente histórico*,³¹ fenómeno bastante recurrente en Marcos.³²

—El *genitivo absoluto* ἐκπορευομένου³³ —recurso frecuente en el II Evangelio—,³⁴ posee un valor análogo al de una oración subordinada circunstancial temporal que agrupa tres sujetos: *Jesús*, sus *discípulos* y una *multitud considerable*. El sujeto colectivo es característico en la literatura con fuerte influencia oral.³⁵ El procedimiento literario permite designar personas y grupos diferentes constituyéndolos en un todo compacto.

—El participio presente ἐκπορευομένου debe ser leído en subordinación a la acción principal identificada con el verbo ἔρχονται. El campo semántico, común a los dos verbos, da al lector la idea de *movimiento*. Jesús, tal como lo presenta el narrador marquiano, es alguien en continuo movimiento.³⁶ El lector participa también de este permanente *movimiento*.

³⁰ Según David Barrett Peabody, *Mark as Composer*, Georgia, Mercer University Press, p. 94: Mc usa esta fórmula nueve veces. En Mc 8, 22a; 10, 46a; 11, 15a; 11, 27a sirve para introducir una nueva perícopa.

³¹ Buist M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Clarendon Press, 1990, p. 228: El presente histórico es bastante común también en muchas lenguas modernas: el narrador sustituye el pasado con un presente como si él estuviera viviendo o reviviendo en aquel momento el hecho que relata. El punto central del presente histórico no es cómo sea visto el evento, sino el hecho de que se realice —retóricamente— ahora.

³² John C. Hawkins, *Horae Synopticae. Contributions to the Study of the Synoptic Problems*, Oregon, Wipf & Stock Publishers, p. 10. Indica que el presente histórico en Marcos cuenta 151 presencias.

³³ Este verbo es empleado también en el AT para designar el éxodo de Egipto. Jesús, en efecto, se distancia de la ciudad y de lo que representa el camino del éxodo definitivo que culminará en su muerte-resurrección: Cfr. Juan Mateos y Fernando Camacho, *Marcos: texto y comentario*, El Almendro, 1994, p. 56.

³⁴ E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 125.

³⁵ Adela Yarbro Collins, *Mark*, Fortress Press, 2007, p. 508.

³⁶ Stock se refiere al evangelio de Marcos como *el evangelio de la prisa*. En efecto, todo transcurre en modo veloz. Un indicio gramatical que avala esta aseveración: el uso recurrente de la conjunción εὐθὺς (44 veces).

—El verbo ἐκάθητο,³⁷ que hace parte de la detallada narración del personaje Bartimeo, es un imperfecto que indica la duración de la acción: en cuanto Jesús pasaba, el ciego estaba sentado allí.

b) vv. 47-52a

Entre estos versículos, encontramos los tres tipos de formas verbales que dan cuerpo a la narración en la perícopa:

Los aoristos: La construcción ἤρξατο + infinitivo (ἤρξατο κράζειν καὶ λέγειν)³⁸ (v. 47); εἶπεν (v. 49), ἦλθεν (v. 50), εἶπεν (v. 51, 2x) y εἶπεν (v. 52a); y de los participios aoristo: στάς³⁹ (v. 47), ἀποβαλῶν y ἀναπηδήσας⁴⁰ (v. 49), ἀποκριθεὶς (v. 51).

Los imperfectos: ἐπετίμων⁴¹ (v. 47) y ἔκραζεν⁴² (v. 48) son iterativos. El verbo ἐπετίμων es el verbo principal al cual se asocia la frase subordinada: ἵνα σιωπήσῃ.⁴³

³⁷ Este verbo tiene tres significados específicos: “a) quello neutro e normale della posizione fisica (cfr. Mc 2, 6; 3, 32.34; 4, 1; 5, 15; 13, 3); b) quello simbolico per esprimere potere, dignità e autorità (cfr. Sal 110, 1; Mc 12, 36; 14, 62); c) quello metaforico per esprimere uno stato di miseria, di difficoltà o di abbandono (cfr. Gb 2, 8.13; Sal 107, 10; Is 42, 7; 1 Mac 1, 27; Mt 4, 16; Lc 1, 79). Formulazioni come ὁ καθήμενος καὶ προσαιτῶν, “colui che sedeva e mendicava” (Gv 9, 8) e ἦν ὁ πρὸς τὴν ἐλεημοσύνην καθήμενος “quello seduto per l’elemosina” (At 3, 10), confermano che nella mentalità di allora lo stare seduti accompagnava una situazione di malattia, miseria ed emarginazione, quella, appunto, che ritroviamo nel nostro personaggio”: Belano, *Marco*, s. d., pp. 747-748. En esta perícopa se pueden ver al menos dos usos del verbo: tanto como indicador de una posición cuanto como metáfora que expresa la situación de miseria del ciego.

³⁸ La estructura del sintagma ἄρχω + infinitivo (ἤρξατο κράζειν καὶ λέγειν) recibe una fuerza particular de la combinación de los dos verbos de expresión (κράζειν y λέγειν), los cuales indican que se trata de una acción segura, firme y persistente de parte del mendigo ciego.

³⁹ “El vocabolo indica non solo la posizione eretta di Gesù, in contrasto con quella seduta del cieco (v. 46: ἐκάθητο), ma soprattutto il suo arrestarsi. È, infatti, l’unica volta che viene indicato esplicitamente il “fermarsi” di Gesù: ciò è ancor più significativo se consideriamo che le prime parole della pericope descrivono un frettoloso movimento di entrare/uscire da Gerico da parte di Gesù”: Cfr. Belano, *op. cit.*, p. 752.

⁴⁰ Los dos participios son *hápax* del Segundo Evangelio (ἀναπηδήσας es, además, *hápax* neotestamentario) y aparecen unidos en una formación asindética.

⁴¹ El verbo ἐπετίμων aparece nueve veces en Marcos. El sujeto primordial es Jesús cuando recrimina los demonios (1, 25; 3, 12; 9, 25) o cuando reprime las fuerzas hostiles de la naturaleza (4, 39); en el resto de las menciones del verbo, aparece como acción de tres sujetos diversos: Pedro (8, 32); los discípulos (10, 13) y los *muchos* (10, 48). El verbo expresa un fuerte llamado de atención, una admonición o una orden severa.

⁴² “Nell’AT compaiono numerosi esempi in cui si riferisce il “gridare” (κράζω, LXX) di qualcuno a Dio per invocare il suo intervento: Gdc 3, 9.15; Sal 3, 5; 77, 2; 107, 6.13.19.28; 120, 1; 142, 2.6; Mic 3, 4; Gl 1, 14; Is 19, 20”: cfr. Belano, *op. cit.*, p. 749.

⁴³ La asociación de los dos verbos en una sola frase refuerza el sentido de hostilidad del comportamiento de los *muchos* contra el ciego. El verbo σιωπήσῃ sugiere la acción de reducir a alguien al silencio total.

Los verbos en el diálogo directo: υιὲ Δαυιδ Ἰησοῦ, ἐλέησόν με⁴⁴ (v. 47), υιὲ Δαυιδ, ἐλέησόν με (v. 48), φωνήσατε γὰρ θάρσει,⁴⁵ ἔγειρε,⁴⁶ φωνεῖ σε; (v. 49), τί σοι θέλεις⁴⁷ ποιήσω; γὰρ ἀναβλήσω (v. 51), ὕπαγε,⁴⁸ ἡ πίστις σου σέσωκέν⁴⁹ σε (v. 52a).

Los presentes: Los verbos ἔστιν γὰρ φωνοῦσιν funcionan como *presentes históricos*.

c) v. 52

En él, el lector es sorprendido por el brusco paso del aoristo (ἀνέβλεψεν) al imperfecto (ἠκολούθει⁵⁰).

⁴⁴ “L'imperatif ἐλέησόν est une forme archaïque, héritée de la LXX. Quant au syntagme ἐλέησόν με, c'est une expression consacrée, en usage dans la liturgie juive pour l'obtention du pardon (Ps 50,2 LXX) dont on trouve une trace en 2 Sam 12, 22. Dans la littérature lyrique vétérotestamentaire, cette formule, la traduction de מַחֲנֵן אֱלֹהִים (Ps 51, 3 TM; Ps 56, 2 TM) a presque toujours comme actant-sujet אֱלֹהִים, qui est alors traduit par le vocatif ὁ θεός ou κύριε (Ps 50, 3 LXX; Ps 55, 2 LXX). Cet impératif implique un interlocuteur transcendant (Ps 6, 2; 9, 13; 24, 16; Is 33, 2). C'est une prière”: *cf.* Mpevo Mpolo, *Genre, sens et fonction littéraire des récits marciens de surdi-mudité et de cécité*, Paris, Gabalda, 2004, p. 350.

⁴⁵ Este verbo aparece en el NT siempre en forma imperativa y en la boca de Jesús; *Mc* 10, 49 es la única vez en la cual el sujeto no es Jesús.

⁴⁶ Esta forma imperativa tiene valor intransitivo y en esta forma aparece siempre en boca de Jesús; este versículo es la única excepción en la cual el sujeto no es Jesús.

⁴⁷ “En grec, le verbe θέλω porte l'idée d'un choix après une certaine délibération. Comme en *Mc* 3, 12 et *Mc* 1, 41, la question de *Mc* 10, 51b suppose et insinue que la quête de Bartimée résulte d'une délibération et d'un choix personnels”: *cf.* M. Mpolo, *op. cit.*, p. 364.

⁴⁸ “In *Mc* questo imperativo asindético (ὕπαγε) è sempre pronunciato da Gesù (eccetto *Mc* 16, 7) in contesto di guarigione (*cf.* *Mc* 1, 44; 2, 11; 5, 19.34; 7, 29), di sequela (*cf.* *Mc* 8, 33; 10, 21) oppure è rivolto ai discepoli (*cf.* *Mc* 6, 38; 11, 2; 14, 13). Ha sempre un significato positivo di coinvolgimento: è un comando che esorta gli interlocutori a fare scelte decisive per la loro esistenza ed è collegato con la fede (*cf.* 2, 5; 5, 34; 7, 20)”: *cf.* A. Belano, *op. cit.*, p. 143.

⁴⁹ “L'espressione “ἡ πίστις σου σέσωκέν σε”, “la tua fede ti ha salvato” (*cf.* *Mc* 5, 34; 10, 52), lascia intendere che il potere di sanazione di Gesù non si limita alla guarigione fisica o settoriale, ma investe l'interesse della persona. In tale senso, la “sanazione” offerta da Gesù assume una dimensione soteriologica globale”: *cf.* A. Belano, *op. cit.*, p. 216.

⁵⁰ Es el verbo técnico que indica el seguimiento de Jesús. En ocasiones, se refiere sólo a un seguimiento *físico*; pero, en la mayoría del uso dado al verbo, el narrador insiste en un comportamiento característico o, al menos, atribuible a los discípulos de Jesús. Para evitar reducir el sentido del verbo como atribuible exclusivamente a los discípulos, la precisión de Malbon es pertinente: “It would appear that following, while central to discipleship, is not limited to ‘disciples’. The categorie of ‘followers’ overlaps with the categories of ‘the disciples’ and of the ‘crowds’. Additional references to *akoloutheo* suggest a similar conclusion”: E. S. Malbon, *In The Company of Jesus*, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2000, p. 77. Se trata de un *imperfecto ingresivo*, porque describe el momento inicial de una acción (el seguimiento de Bartimeo) destinada a durar por un cierto periodo de tiempo.

En conclusión, a nivel narrativo, *Mc* 10, 46-52, de una parte, comienza con una construcción *expositiva* en el v. 46. Mediante el uso del presente histórico *ἔρχονται* y del imperfecto *ἐκάθητο*, el narrador subraya la contemporaneidad de acciones: Jesús pasa con su grupo en cuanto el ciego estaba sentado en su sitio.

En general, la prevalencia del aoristo (14x) ratifica el aspecto narrativo de la perícopa. El uso de este tiempo verbal revela prevalentemente la *voz narrativa* que da orden a los eventos narrados; el uso del imperfecto es bastante reducido (3x); y el uso del imperativo se reserva fundamentalmente al diálogo directo, principalmente al personaje Bartimeo.

Destacable la escena del diálogo Jesús-Bartimeo en vv. 50-52a. El narrador dedica un espacio importante al encuentro directo de los personajes en esta escena que resultará decisiva en la caracterización de ambos personajes.

La dinámica narrativa de Mc 10, 46-52

El estudio de los verbos orienta al lector hacia una comprensión tripartita de la dinámica narrativa del relato: una introducción (exordio); el movimiento del ciego hacia Jesús (sección central) y una conclusión (epílogo):

- i) Al inicio de la narración, *en el v. 46*, el narrador describe los personajes principales de la perícopa; presenta, además, las nuevas condiciones de lugar y de acción; y menciona a Bartimeo, el mendigo ciego que estaba sentado al margen del camino. Funciona como el *exordio* de la perícopa.
- ii) En el otro extremo de la perícopa, al final de relato, *en el v. 52*, Bartimeo, habiendo recuperado ya la vista, decide seguir a Jesús (v. 52b). Funciona como el *epílogo* de la perícopa. Es notable la correspondencia entre *exordio* y *epílogo*.
- iii) *En los vv. 47-51^a*, se sitúa *el desarrollo de la acción*: el encuentro entre Bartimeo y Jesús. Esta parte, la más desarrollada de la perícopa, reúne los momentos dramáticos que envuelven a los dos personajes principales: desde el doble intento del ciego por lograr ser escuchado por Jesús (vv. 47-48), hasta la instauración del diálogo directo entre los personajes Jesús y Bartimeo (vv. 51-52a), pasando, antes, por el encuentro entre ellos, hecho éste que se hace posible gracias al *detenerse* de Jesús (v. 49a) para hacer llamar al ciego (v. 49b), quien responde en forma decisiva (vv. 51-52a).

Estas escenas son, en realidad, momentos o fases de la acción de la narración que se desarrolla en continuo progreso: inicialmente (v. 46) los dos tipos de personajes son claramente diferenciados por el tipo de “acción” que realizan: un grupo de personajes aparece en *continuo movimiento*; mientras un personaje permanece *al borde del camino*; después (v. 47),

el narrador desarrolla una amplia escena dividida en tres subescenas que muestran el proceso de acercamiento entre Jesús y Bartimeo (vv.5 1-42a): el ciego grita dos veces hacia Jesús (vv. 47-48); Jesús lo llama a través de la intervención de los *muchos* y el ciego responde con prontitud (vv. 49-50). Este movimiento en busca del diálogo define la acción principal de esta sección central (vv. 47-51a).

A nivel del *desarrollo de la acción de los personajes*, la comparación entre el *exordio* (v. 46) y el *epílogo* (v. 52) muestran un contraste que ayuda a explicar la dinámica de la narración: en el v. 46, los personajes Jesús y Bartimeo expresan mutuo desconocimiento; entre ellos no existe ningún tipo de relación; en el v. 52, en cambio, Bartimeo toma la decisión de seguir a Jesús. Obviamente, el contraste entre las dos escenas (v. 46 y v. 52c) obliga al lector a centrar su atención en la *escena central* (vv. 47-52a), que describe el proceso de acercamiento entre los dos personajes. De esta forma, es la *escena central* la que garantiza la unidad narrativa del relato, la que explica la presencia de las otras escenas y la que otorga a cada una su respectiva función narrativa: la *primera escena* posee un carácter claramente introductorio (*exordio*) y la *tercera*, un carácter conclusivo que, por otra parte, está lleno de elementos inesperados y desconcertantes para el lector (*epílogo*). En la *segunda escena* —es decir, en la *sección central de la perícopa*— (vv. 47-51a), es notable el protagonismo absoluto de sólo dos personajes: Jesús y el ciego. Ellos son los sujetos de los verbos principales y se comparten sucesivamente el protagonismo de las acciones: en la subescena de la secuencia *grito-oposición-grito* (vv. 47-48), el protagonista es el ciego: toma la iniciativa y se dirige a Jesús. Da inicio a la acción propiamente dicha (v. 47: καὶ ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηθὸς ἐστὶν ἤρξατο κράζειν καὶ λέγειν); en la subescena del *encuentro Jesús-Bartimeo* (vv. 49-50), el protagonismo es de Jesús. Se introduce la palabra de Jesús en la perícopa; y en la última subescena del *diálogo Jesús-Bartimeo* (vv. 51-52a), el protagonismo es claramente compartido porque se trata de un diálogo. Aunque, evidentemente, la palabra final, reservada a Jesús por el narrador, confiere a este personaje el valor protagónico: por último, es Jesús quien interpreta los acontecimientos introduciendo la temática fe, salvación, curación. Finalmente, la *voz narrativa* indica la iniciativa de Bartimeo: se hace seguidor de Jesús. En concreto, la *división de las escenas*⁵¹ es la siguiente:

⁵¹ Un apunte a nivel metodológico: esta *división en escenas* es sólo un instrumento que ayuda al lector a percibir la *dinámica narrativa de la perícopa*. Es ya parte del análisis narrativo del texto, pero su interés no es entrar inmediatamente en el *análisis de la trama*, sino captar el *movimiento narrativo* del texto, es decir, comprender su *composición*, visualizar la *articulación de los elementos que sustentan* la historia.

1. EXORDIO

Jesús y su grupo *en el camino*; Bartimeo, solo, *al margen del camino*
(v. 46)

- v. 46 Καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεριχῶ.
Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἀπὸ Ἱεριχῶ
καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ ὄχλου ἰκανοῦ
ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτιμαῖος, τυφλὸς προσαίτης,
ἐκάθητο παρὰ τὴν ὁδόν.

2. LA BÚSQUEDA DEL ENCUENTRO (vv. 47-51a)

2.1. El grito, la oposición, el otro grito (vv. 47-48)

- v. 47 καὶ ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηθὸς ἐστὶν ἤρξατο κράζειν καὶ λέγειν· υἱὲ
Δαυὶδ Ἰησοῦ, ἐλέησόν με.
v. 48 καὶ ἐπετίμων αὐτῷ πολλοὶ ἵνα σιωπήσῃ·
ὁ δὲ πολλῶ μᾶλλον ἔκραζεν· υἱὲ Δαυὶδ, ἐλέησόν με.

2.2. Jesús llama al ciego (vv. 49-50)

- v. 49 καὶ στὰς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· φωνήσατε αὐτόν.
καὶ φωνοῦσιν τὸν τυφλὸν λέγοντες αὐτῷ· θάρσει, ἔγειρε, φωνεῖ σε
v. 50 ὁ δὲ ἀποβαλὼν τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ ἀναπηδήσας ἦλθεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν

2.3. Jesús y Bartimeo en diálogo (vv. 51-52a)

- v. 51 καὶ ἀποκριθεὶς αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· τί σοι θέλεις ποιήσω;
ὁ δὲ τυφλὸς εἶπεν αὐτῷ· ῥαββουνί, ἵνα ἀναβλέψω.
v. 52a καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· ὕπαγε, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε.

3. ΕΠΙΛΟΓΟ

Bartimeo, creyente, sigue a Jesús por el camino (v. 52bc)

- v. 52 b καὶ εὐθὺς ἀνέβλεψεν
c καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ἐν τῇ ὁδῷ

La trama de revelación: una pista narrativa para leer Mc 10, 46-52

Siguiendo a Aristóteles, S. Chatman habla de dos tipos de trama —elemento importante en el *análisis narrativo* de un texto—: trama de resolución (*peripateia* o *resolved plots*) y trama de revelación (*anagnórisis* o *revealed/revelatory plot*).⁵² El reconocimiento de estas tramas abre perspectivas de comprensión del texto.

La *trama de resolución* mira a resolver un cambio de situación, la superación de un problema o de una situación de carencia; los tiempos, la evolución y el orden de los acontecimientos son esenciales y su desarrollo

⁵² Cfr. S. Chatman, *op. cit.*, p. 48.

está orientado hacia la solución del problema o la superación de la carencia. La *posta in gioco* es la acción.⁵³

La *trama de revelación*, en cambio, describe el proceso a través del cual un personaje o el lector son conducidos a un ulterior nivel de conocimiento. La *posta in gioco* es el paso de la ignorancia al conocimiento. Los hechos y su progreso no atraen el interés del lector por sí mismos, sino en cuanto que se concentran en la evolución de la identidad de un personaje.

¿Cómo se percibe esta trama de resolución en *Mc* 10, 46-52? El relato — aparentemente centrado en la curación del ciego— tiene una conclusión sorprendente que introduce un elemento nuevo e inesperado: “y lo seguía por el camino” (v. 52b): la *tensión narrativa* de la perícopa no es comprendida exclusivamente a partir de la *trama de resolución*. En otras palabras, el lector no está ante un simple relato sobre la curación de un ciego.

La escena que domina el relato —como lo hemos dicho antes— no es la que se refiere a la presentación del problema (el exordio, v. 46) ni la que presenta la solución (el epílogo, v. 52c), sino la sección central que describe el proceso de solución, es decir, el progresivo encuentro de Bartimeo y Jesús (vv. 47-52a). El amplio desarrollo de la escena central destaca, entonces, el gran protagonismo de Bartimeo y de Jesús, y de esa forma, centra toda la atención del lector en la evolución de la relación entre estos dos personajes.

Estos indicios no dejan duda acerca de la presencia efectiva de una trama de revelación. Se verifica en, al menos, dos aspectos: la identidad de Bartimeo (el discípulo que *desea* seguir al Señor) y la identidad de Jesús (acción de Dios que salva y Señor que acoge al nuevo discípulo).

Bartimeo o el deseo de ver para ser discípulo

Bartimeo, el personaje mejor descrito del microrrelato, suscita la atención del lector. La amplia descripción que le reserva el narrador y la presencia

⁵³ Podríamos, en este artículo, desarrollar la trama de resolución, reconocible en el movimiento del relato. No es posible hacerlo. Basta indicar que este tipo de trama se concentra en tres momentos básicos: el narrador presenta un problema (en este texto, la ceguera de Bartimeo y sus consecuencias: v. 46); luego se introduce un proceso de solución (el progresivo encuentro entre Bartimeo y Jesús: vv. 47-52a); y finalmente propone una solución (la curación del ciego, v. 52a). En 52ª, se reconoce el culmen de la trama de resolución: la situación de carencia (v. 46) es superada cuando el ciego recobra la vista (v. 52b) mediante la transformación que acontece por el progresivo encuentro de Bartimeo con Jesús animado por una gran fe (vv. 47-52a). La narración deja ver la correspondencia entre el pedido del ciego (ἴνα ἀναβλέψω) y la confirmación que el narrador ofrece del evento milagroso (ἀνέβλεψεν). Finalmente, Bartimeo se ve libre de la desgracia de la ceguera y está capacitado para iniciar una nueva etapa de su existencia que se expresa, en el texto, con la decisión de *seguir a Jesús por el camino*.

protagónica que le concede a lo largo de toda la perícopa permiten al lector apreciar el espesor propio de este personaje.

Mediante el uso de los dispositivos narrativos (trama de revelación y la caracterización de los personajes), el narrador construye una trama de revelación en torno al personaje Bartimeo que proyecta al lector hacia una nueva forma de ser discípulo. En términos más exactos, esta nueva forma de discipulado aparecía ya indicada explícitamente en la sección del camino (8, 27-10, 52), especialmente en 8, 34-9,1. Sin embargo, el proceso revelatorio que el narrador construye en *Mc* 10, 46-52, en torno al personaje Bartimeo conduce al lector a contemplar al ciego de Jericó como el primer modelo concreto de esta nueva forma de discipulado o, dicho de otra forma, el primer personaje que encarna, en forma intradiegética (para los discípulos) y extradiegética (para los lectores), esta nueva forma de llegar a ser seguidor de Jesús.⁵⁴ Bartimeo responde positivamente a las condiciones enunciadas por Jesús en la sección del camino (8, 27-10, 52) y se constituye, entonces, en modelo del discípulo que sigue a Jesús en su camino hacia Jerusalén (10, 52c).

Veamos cómo se presenta al lector el desarrollo de esta trama de revelación:

El punto de partida del relato —se ha dicho previamente— es la inusual presentación del personaje Bartimeo (v. 46). A partir de esta información inicial, el lector reconstruye una cierta imagen de Bartimeo: un ciego (*τυφλός*) que pide limosnas (*προσαίτης*), que padece una situación de inmovilismo (*ἐκάθητο*) y marginalización (*παρὰ τὴν ὁδόν*). Sin embargo, este personaje, inmóvil y marginado en semejante situación de carencia, no es —por nada— falto de iniciativa. Al contrario; aunque limitado visualmente, no pierde la oportunidad de un hipotético encuentro con Jesús para confesar su mesianismo (*ὡς Δαυὶδ Ἰησοῦ*) y lanzar un grito-súplica de misericordia (*ἐλέησόν με*). La posibilidad de este encuentro surge de su capacidad de escucha (*καὶ ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνός ἐστιν*), es decir, ninguno lo ha conducido a Jesús (como sucedió con el paralítico en 2, 1; o con el ciego de Betsaida en 8, 22). La fuente de la información es el ruidoso grupo que acompaña a Jesús (sus discípulos y la multitud considerable) pero la decisión de ir al encuentro con Jesús es integralmente suya (*ἤρξατο κρᾶζειν καὶ λέγειν*).

El contenido de la información, sin embargo, es impersonal. Es un dato que dejaría en total indiferencia a una persona que no tuviera cono-

⁵⁴ En realidad, el primer candidato a encarnar este nuevo modelo de seguimiento —por decirlo de alguna forma— era el *joven rico* (10, 13-22). También tuvo la iniciativa de ir hasta Jesús y después fue llamado a seguirlo —este elemento no aparece en el relato de Bartimeo—. Sin embargo, al final, el joven rico *lo dejó triste*, pero no se hizo seguidor de Jesús.

cimiento previo de Jesús. Decir que el pasante era Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηθός no implicaba, de por sí, la invitación a ir a su encuentro con la expectativa de tener un cambio existencial. La identificación es tan impersonal como poco sugestiva. Tanto seguidores como adversarios podrían referirse a Jesús de la misma forma. En breve, se trata de una descripción que no genera compromiso. El conocimiento del ciego es diverso. Para él se trata del *Hijo de David* y, por eso, a él dirige su súplica mediante sus gritos, como era usual para el piadoso israelita que conocía la Escritura: “en el AT se cuentan numerosos ejemplos que se refieren al “gritar” (κράζω, LXX) de alguien a Dios para invocar su intervención: *Jc* 3, 9.15; *Sal* 3, 5; 77, 2; 107, 6.13.19.28; 120, 1; 142, 2.6; *Miq* 3, 4; *Jl* 1, 14; *Is* 19, 20”.⁵⁵

En síntesis, en los vv. 46-48, el narrador presenta al ciego como un hombre marcado por una dura situación de limitación física y social, pero con una cierta experiencia de conocimiento y fe en Jesús como mesías de Israel y como hombre de piedad.

A partir de este perfil de Bartimeo, se entiende mejor el desarrollo posterior de la perícopa: en los vv. 49-50, el narrador describe el proceso gradual de acercamiento del ciego hacia Jesús. Como ha sido dicho, el detenerse de Jesús produce una inversión de movimientos: el ciego que grita hacia Jesús invocándolo, es llamado por Jesús y es él —el ciego que llamaba— quien va al encuentro con Jesús. En este proceso de encuentro con Jesús Bartimeo, el narrador lo presenta a partir de un continuo movimiento hacia Jesús: los *muchos* lo llaman, él responde lanzando su manto, poniéndose de pie y yendo hacia Jesús. Una vez en su presencia, el ciego se deja cuestionar por Jesús. En este momento, el lector asiste al momento crucial, al *turning-point* de la trama de revelación relativa a Bartimeo. Se trata del diálogo con Jesús.

Este diálogo se desarrolla en los vv. 51-52a. Jesús, el personaje que caracteriza a los otros personajes del relato, le pregunta por su deseo profundo y lo hace a partir de un interrogante que tendría —retóricamente hablando— una sola respuesta posible. La pregunta era: τί σοι θέλεις ποιήσω; ¡La respuesta era previsible! Si Bartimeo era ciego y si de esta ceguera surgían todos sus males: la pobreza (προσαίτης), el inmovilismo (ἐκάθητο) y la marginalización (παρὰ τὴν ὁδόν), ¿qué cosa debería el ciego responder a Jesús que le pregunta *¿qué —para ti— quieres que yo haga?* ¿Qué podría pedir un ciego a Jesús? ¡La respuesta previsible era ἀναβλέψω, es decir, que recupere la vista! Sin embargo, el ciego, en realidad, responde: ῥαββουνί, ἴνα ἀναβλέψω. Y aquí el lector descubre antes los ojos de los testigos del acontecimiento el verdadero proyecto de Bartimeo. Y tal proyecto tiene relación estrecha con la búsqueda de una nueva identidad. Por eso, ¡el mo-

⁵⁵ A. Belano, *op. cit.*, p. 749.

mento crucial de la trama de revelación se encuentra en el uso del título ῥαββουὶ! Ahora el ciego revela su verdadero proyecto: el pedido de misericordia al Hijo de David fue tomando forma progresivamente de modo que, llegados al diálogo directo Jesús y el ciego, éste llama a Jesús *mi maestro* y expresa su deseo de *querer ser discípulo de Jesús*. El ciego lo llama ῥαββουὶ y transforma así el diálogo con Jesús en un momento revelador: su deseo es ser curado, pero contemporáneamente su voluntad es ser seguidor de Jesús. El orden de las palabras en la respuesta lo revela claramente: primero dice ῥαββουὶ (y expresa el deseo de ser discípulo de *su maestro*); sólo después dice ἵνα ἀναβλέψω (y expresa el deseo de obtener de Jesús la recuperación de la vista).

Después de este momento de revelación, Jesús no pronuncia una palabra de curación ni realiza un gesto terapéutico. En su lugar, pronuncia la frase sancionatoria que ha sido ampliamente comentada antes (v. 52a). Este procedimiento del narrador tiene una precisa razón de ser a la luz de esta trama de revelación: Jesús indica al ciego que el deseo de ser discípulo pasa primero por la toma de conciencia de la experiencia de fe que conduce a la salvación: *tu fe te ha salvado*. En virtud de esta experiencia de fe, Bartimeo participa de una nueva existencia (el don de la salvación) y ahora sí puede corresponder a su deseo de ser *seguidor de Jesús*.

La frase de Jesús resalta el valor fundamental de la temática de la fe en la *trama de revelación* de Bartimeo. De hecho, la presencia radical de la temática de la fe se muestra como elemento unificador que da consistencia al microrrelato (Mc 10, 46-52) y que refuerza su importancia en el conjunto del macrorrelato marquiano. De manera que, cuando el lector se acerca al nudo central de la trama de revelación, constata que esta narración, más allá del problema teórico sobre su identificación como relato de milagro o como relato de vocación, se configura esencialmente como un relato sobre la fe.⁵⁶ El milagro de la recuperación de la visión ofrece un contexto dramático (*dramatic setting*) dentro del cual es presentada *la fe*; y la caracterización de Jesús y de Bartimeo es un instrumento narrativo a través del cual el autor expone su visión acerca de la fe y del seguimiento de Cristo.

⁵⁶ El seguimiento de Bartimeo es consecuencia de su experiencia transformadora de la fe. Y, en este sentido, su decisión de seguir a Jesús es modélica: no porque es un seguidor superior a los otros de los que habla el Evangelio, sino porque su historia personal muestra cuál es lo específico de la propuesta de Jesús en la invitación a seguirlo: todo aquel que es invitado a seguir Jesús debe ser transformado radicalmente por medio de la fe, de modo que, adquiriendo una nueva *visión*, esté preparado para asumir conscientemente el camino que Jesús le ha propuesto (¿Qué quieres que haga por ti?).

El elemento esencial de la fe permite adelantar, en este momento del análisis, una conclusión evidente: la trama de resolución (la *performance* del milagro) está al servicio de la *trama de revelación* de Bartimeo —y también de Jesús como se verá más adelante—. En cierto sentido, y para decirlo con las categorías del análisis narrativo, en este microrrelato sobre la fe,⁵⁷ el narrador muestra el *qué* y el *cómo* de la temática de la fe. Y, a través de Bartimeo, muestra además el *para qué* de la fe (o, mejor dicho, la *consecuencia* de la transformación por medio de la fe: ¡el seguimiento de Jesús! Esta perícopa hace parte del macrorrelato marquiano y ofrece a éste su contribución temática: *Mc* 10, 46-52 muestra *qué* cosa piensa el narrador sobre la fe a la luz de los acontecimientos que reúnen a Jesús y a Bartimeo; muestra *cómo* el narrador comunica esta comprensión de la fe al lector a través de la construcción de un relato que pertenece a lo que se puede llamar una *narrativa evangélica*; y muestra *para qué* o, en función de qué Bartimeo es salvo: el camino del auténtico seguimiento de Jesús: *καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ἐν τῇ ὁδῷ*.

El seguimiento de Jesús adquiere ahora una relevancia diversa en el macrorrelato: El que estaba “al margen del camino” está ahora “en el camino”; el que era “ciego, mendigo y estaba sentado”, ahora “recupera la vista” y “sigue a Jesús”. Aunque el texto no llama *discípulo* al ciego, sugiere que éste asume ahora el comportamiento característico de los seguidores de Jesús: *ἠκολούθει αὐτῷ*. El seguimiento de Bartimeo, fruto de su deseo de ir tras *su maestro*, aparece, entonces, como efecto inmediato del encuentro que acaba de establecer con Jesús: Bartimeo recupera la vista gracias a su fe y sigue a Jesús por el camino. Y ahora, entonces, Bartimeo se perfila como *modelo de fe y de seguimiento*:

i) *modelo de fe*, porque el camino que lo lleva de la *ceguera* a la *visión* y de la *margen del camino* al *camino* es consecuencia de la fe en Jesús, actor de la salvación escatológica de Dios;

ii) *modelo de seguimiento de Jesús*, porque el camino de transformación de Bartimeo indica que, aunque si la invitación a ir tras Jesús es universal (τὶς 8, 34), sin esta experiencia renovadora, el seguimiento no es posible.

El resto del relato (v. 52bc) corresponde a la obra del narrador. Así como el relato comenzó con la voz narrativa (v. 46), indicando la llegada y la salida de Jericó; ahora, al final, la voz narrativa toma el control del relato y relata la inmediata recuperación de la vista y —la misma voz narrativa

⁵⁷ La esencia del relato, entonces, no la revela ni la visión recuperada de Bartimeo ni la *performance* de Jesús; mucho menos el problema de la identidad de Jesús (¿Hijo de David? ¿Rabuní?), sino la temática de la fe.

añade—: “lo seguía por el camino”. Hay una especie de proceso inverso a aquel sugerido por el ciego en el momento de expresar su pedido: primero él dice “mi maestro” (y expresa el deseo de ser discípulo de Jesús) y después él dice “que recobre la vista” (y expresa el deseo de ser curado). Sin embargo, según el narrador, el ciego primero recobró la vista y sólo después se puso en camino al seguimiento de Jesús.

El v. 52c añade un elemento importante a la trama de revelación relativa a Bartimeo: sólo al final del relato y gracias a la palabra final del narrador, el lector comprende que el ciego *quería ver para seguir a Jesús por el camino*. He aquí el significado real —sólo ahora lo puede decir el lector— del pedido de misericordia: *dame la visión para hacerme tu seguidor, Mesías esperado, Jesús*.

Ahora bien, una pregunta todavía es válida: ¿a quién se dirige el mensaje de este proceso revelatorio? ¿Sólo al lector que cuenta con la visión integral de los elementos que le ofrecen el narrador y los personajes? ¿O también a los discípulos y a los acompañantes de Jesús en el relato? En otras palabras, ¿el narratorio permanece extradiegético o intradiegético? La respuesta es que *el mensaje va dirigido a ambos destinatarios*. El lector y los discípulos —y los acompañantes de los discípulos, obviamente— son destinatarios de esta trama de revelación. ¿Cómo se puede llegar a esta afirmación desde la lectura del texto? ¿Que el mensaje tenga como destinatario al lector del texto no hace falta demostrarlo! El autor implícito del II Evangelio, como hábil *story-teller*, ha construido su lector implícito cuidadosamente a lo largo de todo el macrorrelato. Sin embargo, que el mensaje tenga un narratorio intradiegético hay que demostrarlo. El primer paso es preguntarse: ¿El diálogo que funge como *turning-point* de la trama de revelación es público o privado, dentro del mundo del relato? Según dos indicios, el diálogo era probablemente público:

i) Ningún elemento del texto indica la intención del narrador o de los personajes de confinar al ámbito privado el diálogo entre los dos personajes; ii) cuando el narrador ha querido expresamente indicar la privacidad de un evento milagroso, lo ha hecho abiertamente: *cfr.* 7, 33, la curación del sordomudo: *καὶ ἀπολαβόμενος αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ὄχλου κατ’ ἰδίαν* y 8, 23, la curación del ciego de Betsaida: *καὶ ἐπιλαβόμενος τῆς χειρὸς τοῦ τυφλοῦ ἐξήνεγκεν αὐτὸν ἔξω τῆς κώμης*. Este elemento de intencional privacidad del gesto no está presente en *Mc* 10, 51-52.

*Jesús o presencia salvífica de Dios que actúa
por medio de la fe y acoge a quien desea seguirlo*

Bartimeo, cuya presencia protagónica en la perícopa es evidente, comparte este papel central con Jesús, *presencia palpitante* en todo el macrorrelato. A partir de este papel protagónico compartido, el estudio de la trama de revelación en torno al personaje Jesús, nos coloca ante la pregunta: ¿Qué cosa revela la perícopa sobre Jesús? La forma como el narrador organiza los eventos de la historia en el relato de *Mc* 10, 46-52 conduce al lector al descubrimiento de la identidad de Jesús: él es la presencia salvífica de Dios que actúa la salvación por medio de la fe.

Cuando Jesús sale de Jericó y el ruido advierte a Bartimeo el paso de Jesús, el narrador afirma que a Bartimeo llega la información sobre el paso de *Jesús, el Nazareno* (v. 47). El narrador advierte, entonces, al lector que, para los acompañantes de Jesús, éste era identificable sólo a partir de su origen geográfico y del medio social en el cual se había hecho popular. Sin embargo, a partir de este momento, el lector progresa —conducido por el narrador— en la percepción de la *identidad* de Jesús.

Bartimeo, en seguida, llama a Jesús, *Hijo de David*, y así lo identifica como el Mesías esperado y le dirige la súplica de misericordia. Según el amplio estudio realizado antes, Bartimeo —en contraste con los acompañantes de Jesús— revela un grado superior de conocimiento de Jesús. En realidad, en el v. 47, el narrador magistralmente introduce los dos tipos de percepción de la identidad de Jesús de los dos grupos de personajes que están en torno a Jesús en la perícopa: para *el grupo que acompaña a Jesús, Él es Nazareno*; para *Bartimeo, Él es el Hijo de David*. ¿Estas dos percepciones reflejan integralmente la identidad de Jesús que comunica el relato? No. Y precisamente el proceso de descubrimiento de la verdadera identidad de Jesús que el relato quiere manifestar constituye la trama de revelación relativa a Jesús en *Mc* 10, 46-52.

A los dos elementos anteriores, relativos a la identidad de Jesús, se añade otro. Este último, sin embargo, presentado en forma muy sutil: El hombre *de Nazaret, Hijo de David*, aparece ahora como uno que se *pone al servicio* de quien está en necesidad: *se detiene y manda a llamar al ciego* (v. 49).

En los vv. 51-52a, el lector es testigo del encuentro de Jesús con Bartimeo y, en el diálogo, se desarrolla la trama de revelación relativa a Bartimeo, tal como fue apenas visto. Y así, en el contexto de este diálogo, al final, en la frase sancionatoria de Jesús, la trama de revelación relativa a Jesús alcanza su momento crucial, su *turning-point*. Ahora, el lector comprende que Jesús no es sólo el *Nazareno* (v. 46), reconocido por Bartimeo como *hijo de David* (vv. 47.48), no es sólo *uno que está al servicio del ciego* (v. 49), ni es sólo el *maestro* que convoca los discípulos en torno a Él (v. 51), sino que Él es el *que*

comunica al ciego salvación y curación (v. 52), porque *a través de Él Dios actúa la salvación en quien tiene fe*.

Este progreso en la revelación de Jesús sitúa, nuevamente, antes los ojos del lector la temática esencial de la fe. El momento de máxima revelación de Jesús en el relato ocurre cuando él pronuncia la frase sancionatoria del v. 52: ὕπαγε, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε. Es Jesús quien comunica al ciego *salvación* por medio de su *fe*.

¿Cómo se llega al punto de contacto entre la esencialidad de la temática de la fe y la trama de revelación relativa a Jesús, en *Mc* 10, 46-52? El punto de partida es la respuesta a otro interrogante: ¿quién es el objeto de la fe? ¿Jesús o Dios? El lector entiende que la pregunta se imponga en este momento crucial porque, de hecho, a lo largo del macrorrelato marquiano, el mismo narrador ha cultivado la ambigüedad⁵⁸ al respecto, excepto en 1, 14 (el objeto de la fe es “el evangelio”); en 11, 22 (único texto en el cual el personaje Jesús afirma que el objeto de la fe es Dios) y en 11, 32 (en el cual el objeto de la fe es la palabra y la misión del Bautista entendidas como venidas de Dios). En los demás relatos —y el de Bartimeo es uno de éstos—, el objeto de la fe no es explícitamente declarado y se exige al lector un ejercicio de discernimiento a partir del contexto. Ahora bien, en la perícopa de *Mc* 10, 46-52, la fe está asociada a la salvación; la fe es vista como la actitud que determina la participación de Bartimeo en la experiencia de salvación.⁵⁹ Y la salvación, en el testimonio unánime de la Escritura y, por lo tanto, también en el macrorrelato marquiano, es la acción escatológica de Dios (*cfr.* 10, 26; 13, 13.20) que se realiza en la integralidad del ser humano. Por lo tanto, el lector comprende que, a final de cuentas, es Dios el objeto de la fe porque sólo Él concede el don de la salvación.

Ahora bien, si el objeto de la fe es Dios, autor de la salvación, ¿cuál es el papel de Jesús en la obra de la salvación? Pues bien, con la intencional ambigüedad en torno al objeto de la fe, en realidad, el narrador sugiere que *la fe que salva* no es un “genérico” acto de credulidad en *Dios*, sino un acto específico de confianza plena en Él (Dios) que está activo y presente en la persona y en el ministerio de Jesús. Dicho en otras palabras, la fe de Bartimeo es una expresión de profunda confianza en Jesús en cuanto que Él encarna concretamente y manifiesta auténticamente la acción salvífica de Dios. Desde el comienzo de la narrativa evangélica (1, 14-15), el personaje de Jesús se ha presentado como el único mediador del tipo específico de fe requerida para la acogida del “Reino de Dios que se ha acercado”

⁵⁸ Según Fowler, contrariamente a Mateo y a Lucas, Marcos es un maestro de la ambigüedad. Fowler, *Let the Reader Understands*, p. 17.

⁵⁹ Lo mismo sucede en 5, 23.28.34; *cfr.* 6, 56; 15, 31.

(πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ). De manera que, afirmar, en modo simplista, que es sólo Dios o sólo Jesús el objeto de la fe es un error hermenéutico grave —según *Mc* 10, 46-52— que, por otra parte, implicaría también el desconocimiento de la habilidad narrativa del autor. Fe en Jesús, en el evangelio de *Mc*, coincide con fe en Dios, porque la presencia del poder escatológico de Dios se manifiesta en la persona de Jesús. Reconocer esta naturaleza profunda de la experiencia de fe en Jesús, mediador de la salvación, es el paso *de la ignorancia al conocimiento* que propone, al lector, el narrador en *Mc* 10, 46-52.

La función narrativa de *Mc* 10, 46-52

La exégesis de *Mc* 10, 46-52, a partir del análisis narrativo, conduce a este imprescindible momento de síntesis que sitúa la contribución del microrrelato de Bartimeo en el macrorrelato marquiano. Aquí, el propósito es establecer el análisis de la conexión de la perícopa estudiada con la amplia narrativa evangélica en la cual se insiere. De hecho, el Evangelio de Marcos no es una cadena de unidades narrativas aisladas, sino una narrativa unificada en la cual cada perícopa, singularmente comprendida, no es experimentada por el lector o el auditor como historias separadas, sino como escenas acumulativas que forman una única y coherente historia.⁶⁰

El narrador marquiano, un hábil *story-teller*, maneja con maestría una serie de dispositivos literarios y retóricos que le permite inserir la perícopa de Bartimeo en el conjunto del macrorrelato. A través del reconocimiento de tales dispositivos,⁶¹ se define la función narrativa de *Mc* 10, 46-52 en la narrativa evangélica marquiana.

La inclusión temática (8, 22-26; 10, 46-52):

Bartimeo, el discípulo que ve con claridad

El reconocimiento de la inclusión entre *Mc* 8, 22-26 y *Mc* 10, 46-52 llama la atención de algunos comentaristas de Marcos.⁶² El narrador sigue el esquema A (Curación del ciego de Betsaida: 8, 22-26), B (Sección del

⁶⁰ Éste es uno de los aspectos propios de las obras de literatura marcadas por la oralidad. Las fórmulas expresivas funcionan más por acumulación que por análisis.

⁶¹ Algunos de estos dispositivos han sido ya indicados oportunamente durante la exégesis del texto; ahora sólo se destacarán aquellos que serán útiles para clarificar la función narrativa de la perícopa. No se pretende ahora desarrollar cada elemento individualmente, sino prestar atención a la forma como el narrador utiliza estos dispositivos como instrumentos narrativos de eficacia comunicativa.

⁶² John P. Meier, *A Marginal Jew: Mentor, Message, and miracles*, Doubleday, 1991, p. 686; R. H. Stein, *op. cit.*, p. 491; B. M. van Iersel, *op. cit.*, p. 61; E. S. Malbon, *Mark's Jesus. Characterization as Narrative Christology*, Baylor University Press, 2014, pp. 39-41.

camino: 8, 22-10, 45) y A' (Curación del ciego Bartimeo: 10, 46-52) El tema básico, la curación de un ciego,⁶³ es el punto fuerte de esta inclusión.

La perícopa del ciego de Betsaida (8, 22-26) ofrece el *marco inicial* de la citada *sección del camino* (8, 27-10, 45); mientras que la perícopa de Bartimeo (10, 46-52) establece su *marco conclusivo*. Y esto sitúa al lector ante al meollo de la cuestión: en 8, 22-26 se constata la ceguera de los discípulos y se anuncia la doble intervención milagrosa de Jesús ¿Cuándo interviene Jesús? La primera intervención de Jesús corresponde al conjunto de acciones y palabras de Jesús que sirven de base a la confesión de Pedro. Este momento crucial del Evangelio sorprende al lector, en cierta forma, porque, hasta 8, 14-21, la visión de pesimismo relativa a la torpeza de los discípulos para comprender la identidad de Jesús era ya presente en la percepción del lector. Sin embargo, Pedro confiesa que Jesús es el *Cristo* (8, 29). Pero su visión del mesianismo de Jesús es errónea. Pedro utiliza el título justo (σὺ εἶ ὁ χριστός), pero se equivoca gravemente en cuanto al contenido representado en el mismo título (καὶ προσλαβόμενος ὁ Πέτρος αὐτὸν ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ, 8, 32). De manera que, después de la “primera intervención” de Jesús, Pedro proclamó con acierto el título, pero erró respecto al contenido, es decir, *veía a los hombres, pero los veía como árboles que caminan* (βλέπω τοὺς ἀνθρώπους ὅτι ὡς δένδρα ὁρῶ περιπατοῦντας, 8, 24). Ante esta visión imperfecta de Pedro, el lector espera “la segunda intervención” de Jesús que le permita a Pedro y a los discípulos *ver todo con claridad* (ἐνέβλεπεν τηλαυγῶς ἅπαντα, 8, 25). El lector, entonces, se pregunta: ¿cuándo será la “segunda intervención” de Jesús que permita curar definitivamente la ceguera de los discípulos? El lector permanece a la espera de la respuesta que ofrecerá el relato. Y he aquí que la larga *sección del camino* (8, 27-10, 52) representa esta “segunda intervención” de Jesús cuyo resultado definitivo será el don de la plena visión, que nace de la fe en el poder restaurador de Jesús y se expresa en el seguimiento a Él a lo largo del camino. El resultado de este *camino de nueva visión* se hace reconocible para el lector en la figura *prospectiva* de Bartimeo.

Mc 10, 46-52 representa, desde este punto de vista, el resultado de la segunda intervención de Jesús para conceder *una nueva visión* a sus discípulos sobre el sentido de su identidad mesiánica y las consecuencias que comporta seguir al tipo de Mesías que Jesús les revela.⁶⁴ El lector intuye

⁶³ De hecho, éstas son las dos únicas narraciones de curación de un ciego que reporta el narrador marquiano.

⁶⁴ El *camino a Jerusalén* es el espacio en el cual Jesús instruye a los discípulos sobre el sentido de su persona y de su misión y en el cual presenta también las condiciones del seguimiento (8, 34; 9,1; 9, 35-50; 10, 42-45) y revela a sus discípulos que, en la realización

ahora que Bartimeo, cuya curación cierra *la sección del camino*, ejemplifica la “nueva visión” que necesitan los discípulos. Y el mismo lector lee el *personaje menor* Bartimeo como figura a emular, de parte de los discípulos, por su fe y en su percepción de Jesús.

En conclusión, el lector competente comprende que, sólo una visión integral (una nueva visión) que nace de la fe (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε, v. 52) y la apertura al poder restaurador de Jesús (ῥαββουνί, ἵνα ἀναβλέψω, v. 51) darán a los discípulos la adecuada comprensión de la identidad de Jesús y la correcta interpretación de lo que significa ponerse en su seguimiento (καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ἐν τῇ ὁδῷ, v. 52).⁶⁵

De la instrucción sobre el discipulado (8, 27-10, 52)

a la figura concreta del discípulo modelo (10, 46-52)

Bartimeo es el ejemplo de un personaje concreto que encarna, en el mundo del relato, las instrucciones que Jesús ofrece a sus discípulos durante el *camino* que va desde los alrededores de Cesarea de Filipo (8, 27) hasta la entrada en Jerusalén, en el Templo (11, 11). El narrador permite al lector visualizar, en la perícopa de Bartimeo, el resumen de los elementos centrales acerca del seguimiento de Jesús, tal como han sido progresivamente enunciados durante la sección del camino.

<i>Mc 8, 27; 10, 45</i>	<i>Mc 10, 46-52</i>
Jesús va en camino hacia Jerusalén: 8, 31: anuncia que será rechazado por ancianos y sumos sacerdotes y escribas. La sede de estos grupos judíos era Jerusalén. 10, 1: Entra en la Judea y pasa al otro lado del Jordán. 10, 32: Se afirma explícitamente que el destino es Jerusalén.	Jesús pasa por Jericó (v. 46), porque va camino hacia Jerusalén. Ésta es la última etapa del viaje antes de alcanzar su destino (<i>cf.</i> 11, 11).

misma de este *camino*, se cumplirá su destino salvífico (*cf.* 8, 31; 9, 31; 10, 33.45).

⁶⁵ En el fondo de toda esta reflexión, se encuentra una comprensión del carácter simbólico de la ceguera en el relato marquiano. Al respecto, es interesante la reflexión de G. Bonifacio, *op. cit.*, pp. 241-245.

Pedro confiesa a Jesús como el *Cristo* (8, 29). Este momento crucial da inicio a la sección del camino, porque Jesús dedica tres momentos al anuncio de la Pasión que ofrecen el marco para la instrucción a los discípulos sobre lo que comporta seguir a Jesús-Mesías. El título que Pedro utiliza es correcto, pero su comprensión de éste es insuficiente. En este caso, Jesús reacciona con violencia en proporción a la violenta actitud previa de Pedro (ἐπιτιμάω: Pedro usa el verbo en 8, 32; Jesús en 8, 33) y le recuerda *quién es el maestro* —ὄπαγε ὀπίσω μου— y *quién el discípulo*.

Bartimeo “confiesa” que Jesús es el *Hijo de David* (v. 48). El título es correcto, pero insuficiente. La reacción de Jesús es diversa, porque la insuficiente comprensión del título va acompañada de una actitud de fe que se torna visible en la incesante busca del encuentro con Jesús. Llegado el momento crucial (v. 51), el ciego invoca a Jesús ῥαββουί indicando su deseo de ser *su discípulo*.

En 8, 38, Jesús exhorta a todos a no tener vergüenza de él.

En vv. 47.48, el grito del ciego es una proclamación pública y arriesgada del mesianismo de Jesús. Se encontraba ya en territorio judío y podría ser interpretado en sentido provocador. Sin embargo, el ciego confiesa el mesianismo de Jesús y demuestra “ver” más que “los que ven”.

Los discípulos reprenden a los niños (10, 13) que buscan acercarse a Jesús. En este caso, los discípulos pretenden obstaculizar el acceso de los niños a Jesús. Pero Jesús mismo sale en su defensa.

Los *muchos* (v. 48) pretenden reprimir el grito del ciego, pero éste gritó todavía más y, con base en su persistencia, logró vencer la oposición y realizar su proyecto inicial: ir hasta Jesús.

En 8, 34, Jesús presenta las condiciones para el discipulado. Instaure así una nueva forma de discipulado: la invitación es universal (cfr. 8, 34; 9, 1) y exige una decisión personal, no sólo la selección individualizada de Jesús como en 1, 16-20; 2, 14; 3, 13 y ss.

Bartimeo revela, en el diálogo con Jesús, su *deseo de seguir a Jesús* (v. 51).

<p>En 10, 17-21, el joven rico se resiste a seguir a Jesús cuando le dice “anda, vende lo que tienes, dalo a los pobres y luego sígueme”.</p>	<p>En el v. 50, Bartimeo <i>arroja su manto</i>, se pone en pie de un salto y llega hasta Jesús.</p>
<p>En la perícopa del niño epiléptico (9, 14-29), Jesús resalta la relación familiar. El padre del niño demuestra fe, pero poca y pide a Jesús que la aumente; y los que escuchaban a Jesús (¡los discípulos incluidos!) son llamados por Jesús <i>generación incrédula</i>.</p>	<p>En v. 52^a, Jesús interpreta la búsqueda del encuentro con él como expresión de la fe del ciego. El camino que el ciego emprende es el <i>camino de fe que lo llevó a la salvación</i>. Bartimeo, entonces, es un hombre creyente que obtiene la salvación y se decide a seguir a Jesús.</p>
<p>En 9, 32, los discípulos —según el narrador— evitan hacer preguntas a Jesús, porque tenían miedo.</p>	<p>El diálogo Jesús-Bartimeo (vv. 51-52) es el momento crucial de la revelación de su figura de discípulo modelo que, en ambiente de diálogo franco, deja conocer su deseo de hacerse discípulo de su <i>maestro</i> y de <i>recuperar la vista</i>. No se advierte ningún rasgo de miedo en la relación Bartimeo-Jesús.</p>
<p>En 9, 35, una de las condiciones del discípulo es <i>hacerse el último y el servidor de todos</i>; en 10, 38-44, Jesús pide a los discípulos “establecer el servicio como criterio de ejercicio de la autoridad entre ellos” (<i>cfr.</i> 10, 36 y <i>ss.</i>).</p>	<p>En v. 51, el ciego <i>pide</i> a su maestro la <i>recuperación de la vista</i>. El contraste entre la respuesta del ciego y la de Juan y Santiago es evidente: Bartimeo no pide estatus ni privilegios.</p>
<p>En 10, 32, los discípulos —según el narrador— seguían a Jesús con miedo y asombro.</p>	<p>En v. 52, el narrador afirma que el ciego ha recuperado la vista y <i>seguía a Jesús en el camino</i>. A pesar de que en el contexto es claro que se trata del camino hacia la cruz, Bartimeo no es descrito como hombre tocado por el miedo.</p>
<p>En 10, 36, en su último encuentro privado con Jesús antes de la entrada en Jerusalén, los discípulos revelan total incomprensión acerca de la identidad y la misión de Jesús; demuestran desconocer, en la práctica, las instrucciones de Jesús a lo largo del camino (8, 34; 10, 45).</p>	<p>En la perícopa de Bartimeo, el ciego aparece como modelo del discipulado y a él es reservado cerrar narrativamente la sección dedicada a las instrucciones sobre el discipulado. El ciego muestra cierta comprensión (insuficiente, pero correcta) sobre la identidad y la misión de Jesús.</p>

Conclusión

El abordaje de la perícopa de Bartimeo frecuentemente cae en una estéril disputa entre comentaristas que discuten interminablemente si se trata de un relato de curación o de una historia vocacional. El estudio narrativo, al contrario, demuestra que, si no se alteran los términos de esta discusión, se pierde de vista la riqueza de la perícopa.

El análisis narrativo, en primer lugar, establece la visión de conjunto del relato marquiano. Así se sitúa más allá de la disputa reductiva acerca del tipo de esquema que la perícopa asume. La perícopa de Bartimeo no es una unidad narrativa aislada que tiene vida en sí misma, sino una *narrativa evangélica* que ocupa un lugar propio en el *macrorrelato marquiano*. La arquitectura de este ensamblaje se debe a la habilidad del autor, el *story-teller* marquiano que usa, a discreción, los dispositivos retóricos que le permiten establecer un puente comunicativo entre narrador/autor, texto y lector.

En la perícopa de Bartimeo, esta habilidad narrativa consiste en la construcción de un relato que, en el trasfondo de una obra de transformación milagrosa (la trama de resolución), construye un relato sobre *la fe que salva y el seguimiento a Jesús por el camino* (trama de revelación).

El lector reconoce la verdadera identidad de Bartimeo: ¡ciego lleno de iniciativa que, en modo persistente, busca a Jesús movido por la fe se revela un creyente!, y que recibe *la salvación* —que incluye la *nueva visión*— para seguir a Jesús en el camino se revela seguidor!

La figura de Jesús sorprende al lector. Al final, se revela su verdadera identidad: en él opera la acción salvífica de Dios porque la fe en Dios se expresa a través del concreto acto de confianza en Jesús, a través del cual el ciego escucha la noticia de su salvación (v. 52a). Entonces, Jesús se vuelve objeto de seguimiento de parte del ciego.

Jesús es el personaje determinante que establece la caracterización de todos los personajes, incluso de los *muchos*. Aunque éstos forman un personaje de breve aparición, su rápida transformación se debe a la intervención de Jesús que toma partido por el ciego y propicia las condiciones para que estos iniciales opositores se conviertan en representantes suyos, los cuales, usando su lenguaje, lo hacen presente en el llamado al ciego.

La trama de resolución y la caracterización de los personajes, puestas al servicio de la trama de revelación, permiten al autor focalizar la atención del lector sobre el ciego que deseaba ser curado y que se constituye en figura de los creyentes que se hacen seguidores de Jesús. Bartimeo muestra que ser discípulo es una decisión de fe. Restaurada la visión, salvo por la fe, el ciego decide libremente seguir a Jesús.

El camino de Bartimeo invita al lector de cada tiempo a dejarse *restaurar* continuamente por Jesús mediante una *fe que salva*, de forma que, a través del camino de la fe y la salvación, el creyente puede convertirse en seguidor de Jesús *por el camino de la cruz*.



La dimensión de lo cultural en la filosofía de la sociedad

María Elizabeth de los Ríos Uriarte *

Resumen

Este texto parte de la propuesta de Ignacio Ellacuría, figura relevante en la Iglesia salvadoreña contemporánea, especialmente desde la canonización de Monseñor Romero, hace unos años. Este análisis se basa en la obra “Filosofía de la realidad histórica” para dar tres pasos secuenciales: 1) determinar la noción de historia desde Ignacio Ellacuría, 2) asentar su carácter esencialmente social y personal y 3) establecer la conexión entre historia, persona y sociedad que da por resultado lo que llamamos *cultura*. Así, se enfatizará que Persona, Sociedad e Historia (y cultura) son una triada necesaria en el pensamiento de Ellacuría. Sólo seremos capaces de una verdadera liberación si entre el paso de la inteligencia sentiente a la creación de la historia permitimos la trasmisión y la tradición de elementos culturales que reflejen la acción plenamente humana. En este sentido, este artículo da cuenta de una propuesta cristiana de hacer cultura.

* Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac, México.

Al analizar la propuesta ellacuriana sobre la posibilidad de modificar la historia y, más aún, de crearla, surge la inquietud por estudiar, a su vez, aquello que la conforma. Es decir, tanto las personas que en ella interviene como el conjunto de acciones, normas, valores y tradiciones que en ella confluyen; así pues, resulta imperioso analizar las nociones de historia, persona y sociedad para determinar la posibilidad de realizar verdaderos procesos de liberación.

Para lo anterior, basaremos nuestro análisis en la obra *Filosofía de la realidad histórica* para, en un primer momento, determinar la noción de historia desde Ignacio Ellacuría; en segundo lugar, su carácter esencialmente social y personal y, en un tercer momento, establecer la conexión entre historia, persona y sociedad que da por resultado formas específicas de estar en la realidad desde la naturaleza humana y que podemos denominar *cultura*.

En *Filosofía de la realidad histórica*, Ellacuría afirma que la historia no es más una transmisión tradente de sentido, sino un espacio de posibilidades latentes donde el actuar humano las determina y les imprime dirección. Con esto, estudia el problema de la socialidad de la historia o, en otros términos, la moderna discusión entre la primacía del individuo sobre la sociedad o viceversa. Para él la historia es constitutivamente social¹ y dentro de este componente se encuentra, además de la sociedad misma, la persona como parte esencial de la historia.²

Ahora bien, Ellacuría aquí parte de las nociones filosóficas de su maestro Xavier Zubiri para quien el origen de la vida social tiene que ver con la versión de unos individuos a otros.³

Esta noción es reformulada por Ellacuría, quien sostiene la tesis que enuncia que la vida social, efectivamente, consiste en estar vertido a otros, pero el primer momento de esta versión a otros no es de mí hacia los otros sino de los otros hacia mí. Esto significa, entonces, que la vida social no comienza cuando entablo relación con los otros, sino cuando los otros se vierten hacia mí; y en este primer momento, el reconocimiento del otro como otro —la alteridad— no es posible más que en virtud de un adueñamiento de los otros como algo propio y sólo en un segundo momento, como algo ajeno a mí y, por ende, extraño, distinto; es decir, como esencialmente otro.

¹ Cfr. Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 2007, p. 177.

² Ante la pregunta acerca de quién hace la historia, si los individuos o la sociedad, Ellacuría responde que ambos, pero dentro de un marco donde la persona sólo es en tanto que sociedad y ésta, en tanto que compuesta por individuos —personas—.

³ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza, 1962, p. 574.

Para llegar a esta formulación, Ellacuría divide su estudio en dos apartados: la especie humana como fundamento de la sociedad y la estructura formal de lo social.

En el primer apartado, parte de la base filosófica de Zubiri en torno a la noción de especie, para quien queda definida cuando ciertos individuos son capaces de originar otros, no sólo cuantitativamente distintos, sino cualitativamente diferentes sin, por ello, abandonar el proceso evolutivo y su descendencia de especies inferiores. Este proceso de originar individuos nuevos a partir de un modelo de individuo primario da como resultado el concepto de *phylum*,⁴ lo que significa que estos individuos conforman una unidad física real, no sólo en virtud de sus semejanzas sino de sus diferencias incluso.

Esta aparición del *phylum* se da por el proceso mismo de *especiación* de los individuos humanos que, por un lado, conforma una unidad real y por el otro, crea individuos no sólo diferenciados en virtud de su individualidad, sino en virtud de su sustantividad. Esto es, crea individuos realmente específicos; pero el individuo no va primero que el *phylum* ni éste primero que el individuo, sino que ambos son cronológicamente idénticos; el individuo emerge del *phylum* y éste sólo es en tanto que unidad física real de individuos específicos.

Además, esta capacidad de constituirse como especie no le viene de fuera al ser humano, sino de su mismo avance procesual y gradual en su evolución y se va transmitiendo generacionalmente. Así, esta capacidad se pasa, incluso genéticamente, mediante el proceso de *comunicación*.⁵

Con esta relación entre el individuo emergente del *phylum* y éste como constitutivo de individuos, se va perfilando de manera más clara la primera intención de Ignacio; es decir, formular y justificar el fundamento biológico de la sociedad y, por ende, de la historia.

Antes de retomar la versión de los individuos sobre mí mismo propuesta por Zubiri como fundamento originario de la vida social, Ellacuría cita a Zubiri y, dada la relevancia de conceptos contenidos en ésta, se retomará a continuación: “La versión de los demás, en cuanto otros, es aquí coesencial a la esencia individual misma. En estas realidades pues, el individuo no tendría coherencia individual si no tuviera un respecto coherencial a los demás. Y, recíprocamente, no tendría respecto coherencial si no tuviera unidad coherencial [...] En cierto modo, pues, cada individuo lleva dentro de sí a los demás”.⁶

⁴ Cfr. I. Ellacuría, *op. cit.*, p. 185.

⁵ Cfr. *ibidem*, p. 187.

⁶ *Ibidem*, p. 194.

De esta manera, tanto para Zubiri como para Ellacuría, existe un encuentro con los otros sin decisión libre por parte del hombre en un primer momento, y este encuentro conlleva la característica esencial de la versión sobre los otros y de los otros sobre mí; esto es lo que Zubiri llama el respecto coherencial. Esta versión primera es biológica, en tanto que, reconozco en ella individuos de la misma especie; es decir, me identifico con ellos, a la vez distintos de mí, pero que, al mismo tiempo, están vertidos a mí y con los cuales ya hay una primera relación; de aquí que Zubiri resalte que cada individuo lleva dentro de sí a todos los demás.

Ellacuría establece que, para que este respecto coherencial se dé, se requieren tres elementos: el primero consiste en “ser en sí” y esto significa que el individuo debe reconocerse en tanto distinto de los otros; el segundo es ser “originado”, es decir, saberse proveniente de otra realidad igualmente distinta que obedece a la misma evolución genética; el tercer elemento, es ser “común”, esto es saberse una misma estructura, perteneciente a una misma realidad; perteneciente, en última instancia, a un mismo *phylum*. En Zubiri estos tres caracteres esenciales se unifican en la unidad coherencial que conlleva necesariamente un respecto coherencial.

Ahora bien, no es menos importante para el jesuita preguntar por qué la especie humana desarrolla vida social o en virtud de qué es que la especie humana puede ser social.

Ellacuría afirma, una y otra vez, que el hombre es un animal de realidades, lo cual significa que se enfrenta a su mundo, no como meros estímulos ante los cuales sólo le queda responder, sino como, de hecho, otras realidades; es decir, se enfrenta, de forma real, a otras realidades ante las cuales puede, incluso, transformarlas. Es, pues, por esta capacidad que tiene de aprehender realidades que desarrolla vida social. Así, ésta será entonces un constructo posibilitado por la aparición de la inteligencia en la realidad humana.⁷ Afirma Ellacuría, entonces, que “El hombre es un animal de realidades [...] en virtud de ello, la especie animal se va a constituir en

⁷ Cfr. *ibidem*, p. 199. Recuérdese aquí que la inteligencia, para Ellacuría, no es un salto cualitativo en la aparición de nuevas realidades, sino un aspecto biológico que obedece a su propio dinamismo interno y que, por un proceso de desgajamiento, hace surgir nuevas realidades. Nótese igualmente que la inteligencia tiene una nota característica: es material, es decir, de ninguna manera se puede hipostasiar la inteligencia de la realidad humana para justificar su superioridad, pues no es algo que le venga de afuera, sino de su propia materialidad dentro del proceso evolutivo. También cabe recalcar aquí que hablar de inteligencia para la realidad humana no consiste en la mera formulación de abstracciones o resolución de problemas, sino en estar constitutivamente abierto. Es decir, la inteligencia es estar abierto al mundo, abierto a otras formas de realidad. Esto tiene por base, como ya se ha visto, la noción de “inteligencia sentiente” de Zubiri.

sociedad humana. La sociedad humana tiene, así, un carácter “natural”, animal, biológico, anterior a todo pacto histórico, a todo uso o costumbre”.⁸

La sociedad humana es, por lo anterior, animal y si lo es, conserva los mismos dinamismos de especies inferiores de las cuales ha surgido.⁹ Este proceso ha sido denominado por Ellacuría como *subtensión dinámica*. Ésta queda más clara cuando analiza la realidad humana; la realidad animal que hay en ella¹⁰ es lo que tensiona dinámicamente a la sociedad o, en otros términos, la hace posible.¹¹

Aparece aquí, una noción clave que Ellacuría utilizará posteriormente y es la noción de “praxis”. Esta noción aparece en el marco de la explicación que da el filósofo de cómo el binomio indiscutible entre especie y sociedad es representativo, a su vez, de aquel propio de persona y sociedad, en tanto que ambos están en relación dinámica que necesita constante e ininterrumpidamente ser actualizada; el modo de actualizarla es lo que en Ellacuría es la “praxis”.

Con esto, se concluye el primer apartado acerca de la especie humana como fundamento de lo social. A continuación, se analizará el segundo apartado, donde Ellacuría se da a la tarea de estudiar la estructura formal de lo social.

Siguiendo la línea inicial de la versión de los individuos entre sí, donde surge la vida social, inicialmente como la versión de los otros hacia mí, Ellacuría comienza este apartado aclarando que el hombre surge, desde el principio, con lo que no es él mismo y desde lo que no es él mismo.¹² Es decir, con y desde la alteridad: “Antes de tener vivencia de los otros, los otros han intervenido ya en mi vida”.¹³

Esta versión de los otros hacia mí y de mí hacia otros, en segundo momento, es estrictamente biológica y obedece a una necesidad intrínseca. Esta necesidad resulta ser una necesidad de los otros para mi propia sobrevivencia, es decir, es una necesidad de socorro; la necesidad primaria y

⁸ I. Ellacuría, *op. cit.*, p. 200.

⁹ Recuérdese que el proceso de desgajamiento por el cual una especie agota sus funciones para dar lugar al surgimiento de nuevas constituye, a la vez, un proceso de estabilización de las notas anteriores y un proceso de liberación de nuevas; esto, a su vez, genera una nueva noción, la “subtensión dinámica”, donde la especie inferior que ha originado una nueva conforma un binomio con la anterior para poder posibilitar una superior.

¹⁰ Recuérdese que cada nueva realidad no olvida ni abandona la anterior de la cual proviene, sino que la asume como suya constitutivamente.

¹¹ *Cfr. ibidem*, p. 201.

¹² *Cfr. ibidem*, p. 209.

¹³ *Cfr. ibidem*, p. 210.

primordial del hombre es entonces el socorro.¹⁴ Esta necesidad biológica le hace al hombre estar abierto a otras realidades y esa apertura, entonces, es igualmente biológica.

Cabe resaltar aquí que, en primer lugar, la propia vida se configura a partir de los otros; es decir, la versión originaria es de los otros hacia mí, de tal manera que, la humanidad de los otros llega a ser una intromisión a la propia humanidad:

Y en esta ontogénesis humanizadora, el momento inicial es la configuración de la propia vida desde la de los demás, la transmisión y recepción efectivas de una forma de estar en la realidad. Con ello se va descubriendo la propia humanidad en la humanidad de los otros, de modo que uno descubre a los otros como hombres, cuando los otros lo han humanizado ya a uno por la intromisión de lo humano en la alteridad dentro de la propia vida de cada uno.¹⁵

Esta alteridad se da en los otros que se presentan en mí y se vierten en mí incluso sin que yo lo haya decidido.¹⁶ Con esto, los otros y lo otro como el mundo que se me presenta lo hacen en calidad de públicos; la publicidad resulta ser entonces la constante fundamental de la vida social en tanto que si ésta se origina con la versión de los otros hacia mí y los otros se vierten en tanto su publicidad, ésta constituye los orígenes y la estructura de lo social. Así lo aclara el autor: “La característica fundamental de este ámbito humano en orden a la dimensión social es la publicidad, su carácter de ser algo público. La publicidad se entiende aquí como aquella condición de lo humano, por la que el ámbito de lo humano está a disposición de todos”.¹⁷

La versión de los otros hacia mí conlleva, entonces, la fuente de donde surge la vida social, pero no sólo ésta, sino, además, el orden de lo público donde los otros están a disposición de mí,¹⁸ al igual que todo lo que a mí realidad se presenta y esto, las cosas, se conforman entonces en tanto vías de apertura a los otros también. Es decir, adquieren un carácter secundario a la publicidad de los otros.

¹⁴ Cfr. *ibidem*, p. 211.

¹⁵ *Ibidem*, p. 213.

¹⁶ Ellacuría recurre a la explicación sobre un niño pequeño que, sin quererlo ni haber decidido, su madre y sus familiares más cercanos comienzan a constituir su mundo, es decir, la relación, en primer lugar va de los otros a mí y no viceversa.

¹⁷ I. Ellacuría, *op. cit.*, p. 214.

¹⁸ Por “disposición” no debe entenderse utilidad. Ellacuría no se refiere a que, por su carácter público, se pueda hacer uso de los otros ni de lo otro, sino que entiende el simple acaecer, aparecer, formar parte y estar en la realidad de la misma manera que yo me encuentro en ella.

Esta disposición original de los otros en su carácter de públicos ofrece un problema ontológico, que es el adueñamiento de ellos como realidades propias, en tanto que al aparecerme constituyen y van conformando mi vida propia y si la conforman, son *míos*.¹⁹ Deberá aparecer el proceso de diferenciación, de alteridad, propiamente dicha, donde lo otro se reconoce como formalmente distinto, como esencialmente otro y, por ello, como no constitutivo de mí para que esta destrucción del adueñamiento no se ejerza violentamente.²⁰ Idealmente la evolución de la vida social tendría que ir del mero reconocimiento de la alteridad a la convivencia.

Una vez dicho lo anterior y establecido el análisis tanto de la especie humana como fundamento de lo social como la estructura formal de esto, Ellacuría se da a la tarea de encontrar el nexo real de lo social, es decir, aquello que establece forzosamente la convivencia con otros seres humanos.

Para ello, retoma el concepto del trabajo como *labor* como un primer acercamiento a ese nexo social que permite a los hombres no sólo convivir unos con otros, sino forzosamente co-laborar.

La co-laboración, así entendida, surge cuando todos los individuos de una misma especie persiguen un mismo objetivo que, en el caso de la realidad humana, es una necesidad en primera instancia. Además, en la colaboración el hombre no está inalterablemente ligado a la necesidad de una respuesta biológica, sino que puede incluir a los otros en el objetivo perseguido; es decir, puede trabajar por los demás, incluso poniéndolos delante de sí mismo y de sus propios intereses.²¹

No obstante, el estudio acerca del trabajo, el nexo social, no está para Ellacuría y para hallarlo será necesario regresar a la noción misma de la versión de los otros; a la propia vida en una unidad que, de entrada, le es dada sin que él lo haya querido ni decidido. Es decir, el hombre queda “vinculado”.

Este concepto de quedar vinculado, en Zubiri cobra el nombre de “habitud” y no es sino el hecho de que, en la realidad humana, los individuos están vinculados unos con otros en tanto que al vincularse se realizan y realizan el medio en que viven y esta realización es precisamente el nexo social.

Aquí resulta adecuado decir que la habitud social no es ni una mera estructura ontológica ni una acción: es justamente algo intermedio entre ambas.

¹⁹ Cfr. *ibidem*, p. 218.

²⁰ Ellacuría advierte del mundo deshumanizante en que puede aparecer la realidad humana. Cfr. *ibidem*, p. 216.

²¹ Cfr. *ibidem*, p. 224. Esto sólo sucede en el animal de realidades que es el hombre, pues es el único que se enfrenta de forma real a su realidad y a la realidad de los otros y puede, en ese encuentro, transformarla.

La habitud es algo que conforma actualmente el modo entero de habérselas con todo el haber humano; es la actualidad primaria de la versión intrínseca, que tiene el hombre respecto de aquellos con quienes está unido en un respecto coherencial primario. Y la habitud social es, por tanto, una habitud de alteridad, por lo cual todo lo humano y, especialmente, los demás hombres aprehendidos como otros quedan actualizados como otros, pero como otros vertidos mutuamente sobre sí.²²

De esta manera, la habitud social puede igualmente entenderse como el proceso de humanización y éste sólo viene dado por un proceso, a su vez, de interiorización del mundo humano. En esta interiorización entra inquebrantablemente, la alteridad.

Una vez establecido en qué consiste entonces el nexo social, sería imposible decir que lo social es una categoría absoluta envolvente y previa a la convivencia entre individuos. Más bien, es gracias a esta convivencia que, en una primera instancia, responde a una necesidad básica, que puede desarrollar lo social, pero sin quedar separados individuo y sociedad y, menos aún, sin que lo social represente un concepto ontológico superior ni una mera objetivación del mundo.

En la habitud de alteridad, los otros quedan como otros; en otros términos, como impersonales. Esta impersonalidad de lo social también es una de sus características más distintivas y no representa, de ningún modo, una despersonalización ni una inhumanización; solamente significa que aquello a lo cual atribuimos esta característica de impersonal queda en suspenso.²³ Bajo estas líneas queda claro que la vida social es lo impersonal y, por ende, la alteridad misma.

En este concepto de reducción social a la alteridad personal, la persona no queda reducida únicamente a sus acciones. La persona no se cosifica ni se inhumaniza, sólo sus acciones adquieren un carácter de alteridad, de impersonalización, es decir, fuera de la persona misma.²⁴

Dicho todo lo anterior sobre los componentes esenciales de lo social, aún falta por nombrar otra de sus características propuestas por Zubiri y retomadas por Ellacuría; ésta es la noción de “cuerpo social” para definir la unidad de lo social en la realidad humana.

²² *Ibidem*, p. 231.

²³ *Cfr. ibidem*, p. 238. Este quedar en suspenso se refiere a que las acciones se dan en la persona, pero en ellas, ésta no les imprime su carácter personal. En términos de Ellacuría es lo personal reducido a “ser de la persona”. En estos actos la persona no se da en sus actos, sino que éstos acuden a ella como sede, pero nada más.

²⁴ *Cfr. ibidem*, p. 240.

Respecto de la corporeidad, ésta adquiere varias características que van perfilando su carácter de estructura fundamental de la realidad humana: la primera es la especificidad dada por el *phylum*, lo que significa ser una corporeidad somática que consiste primordialmente en organizarse de tal forma que adquiere estructura manifestada en usos y costumbres y que, por lo tanto, adquiere autonomía. Una segunda característica es la alteridad de la que ya se ha hablado en párrafos anteriores. La tercera característica es su carácter unitario referente a la estructura que adquiere lo social, incluso independientemente de las voluntades individuales; dicha característica conduce a la siguiente, a saber, su carácter sistemático de estructura que habla de una conformación previa a las leyes causales y previa a las acciones de los individuos. Finalmente, la última característica es su dinamismo procesual que, al igual que la materia, el cuerpo social evoluciona y en él se originan nuevos modos de realidad.²⁵

De igual modo, Ellacuría se adentra en la discusión de si en lo social existe una conciencia colectiva y si ésta es una abstracción y, por lo tanto, un absoluto.

Después de recorrer a varios autores, entre los cuales el más analizado por el jesuita es Durkheim, Ellacuría declara que sí existe una conciencia colectiva, pero que ésta no es un absoluto que le sobrevenga a la vida social sino, por el contrario, viene y nace de ésta, y con ella, de la realidad en que aquélla se desenvuelve; además no sólo aclara que existe una conciencia colectiva, sino que la fortalece diciendo que la conciencia colectiva es la conciencia por antonomasia.²⁶

Para Ellacuría, la conciencia colectiva encuentra sus raíces no sólo en una actividad psíquica dominante en la sociedad, sino en una tabla de valoraciones establecida a partir de esta actividad:

El hecho fundamental es que cada época, cada sociedad, cada grupo social, tiene un conjunto de creencias, de normas, de valores, etc., que son admitidas como las de ese grupo y de ese momento, con el agravante que se cree admitidas no por ser las del grupo, sino por parecer las más racionales, convenientes y valiosas [...]. La prueba más fehaciente de este momento del fenómeno social es la existencia de la heterodoxia social con sus distintas sanciones, según sea la sociedad y según sea el marco interpretativo y valorativo de esa sociedad.²⁷

²⁵ Sobre las características del cuerpo social *vid. ibidem*, pp. 247-254.

²⁶ *Cfr. ibidem*, p. 276.

²⁷ *Ibidem*, p. 293.

Lo anterior significa, por tanto, que la conciencia colectiva sería equivalente a las normas, valores y sanciones que la sociedad establece sobre los individuos y que los obligan a actuar de una cierta manera. Además, este conjunto de normas y valores tienen su propia dinámica, de tal manera que será la sociedad misma la que genere su propio desarrollo que se concretiza en el actuar de los individuos humanos específicos.

Éste es el punto central, puesto que aquí Ellacuría está hablando de la cultura, es decir, ésta no sólo se encuentra como signo característico de la sociedad, sino que marca, por antonomasia, su actuar. Así, la cultura da cohesión, afirma la especie en cada individuo y otorga sentido al actuar en común. Esta cultura, esencialmente social, está compuesta tanto por notas meramente biológicas, como por cuestiones naturales, pero a la vez sociales, construidas a partir de la constatación del respecto coherencial que une y permite, a la vez, distinguir y se genera, siempre en la acción de la persona que, con su inteligencia liberada, quiere construir historia. Es decir, la cultura, siempre es tendente a una nueva historia y por ello no se pueden separar ambas categorías.

También y, por su parte, la cultura es sólo de la persona, pues es ésta quien la crea con su acción al enfrentarse a la realidad y tener que darle una respuesta.

Tomando por base una vez más a Zubiri, Ellacuría propone entonces tres planos para poder entender más la realidad humana como persona: el de las acciones, el de las hábitos y el de las estructuras. Se hablará en primer lugar de las acciones.

Se resalta, en primer lugar, que el hombre no sólo está colocado en el mundo, entre las cosas; es decir, tiene en medio de ellas su lugar o *locus* y está situado frente a ellas. Hay que recordar que todo está dispuesto o tendente entre sí y de esta manera cumple su realización; de la misma manera sucede con el hombre, de donde se concluye que tanto necesita el hombre de las cosas como éstas de aquél.

De este “estar situado” en las cosas, al hombre le viene una exigencia ontológica: tiene que dar respuesta a ellas, pues éstas le han afectado profundamente. El hombre no puede ser indiferente frente a las cosas ni frente a otros hombres, ya que éstas tienden hacia él suscitándole una cierta afección y creando, por consecuencia, una actividad en el hombre.

Esta actividad tiene dos vertientes: comportamiento, la actividad propiamente dirigida hacia las cosas y autoposición, y la actividad dirigida hacia él mismo. Con esto, la única posibilidad que tiene el hombre de estar particularmente en el mundo es autoposeyéndose al grado tal que Ellacuría afirma que “vivir es autoposeerse”.²⁸

²⁸ Cfr. *ibidem*, p. 318.

Esta manera de estar y ser en el mundo desde las acciones es, en un primer acercamiento, lo que Zubiri —y después Ellacuría— llamará *habitud* e implica un modo particular de habérselas con la realidad.

En el plano de la *habitud*, el hombre actúa porque previamente existe en él un enfrentamiento con la realidad que, en el caso del hombre, es un enfrentamiento real con una realidad igualmente real. Es decir, frente a ella el hombre no sólo queda afectado por ella como sería el caso de los animales que responden únicamente a estímulos, sino que se sitúa frente a ella teniendo la opción de ejercer su libertad en ella misma y transformarla. Sólo así, en el enfrentamiento e interacción con el medio, el hombre se actualiza y a esto que posibilita la actualización se le llama *habitud*.²⁹

El enfrentamiento en que el hombre aprehende las cosas como reales se da gracias a la inteligencia de la realidad humana. De tal manera que ésta consiste primariamente en un “estar abierto” al mundo y en esta apertura aprehenderlo como real.

La tendencia a las cosas, gracias a lo anterior, se convierte en *volición*, de tal manera que el hombre no tiende a las cosas porque *quiere*, sino que su tendencia es volitiva de suyo; así la tendencia se torna en *volición tendente*.³⁰ Así afirma Ellacuría: “En su virtud en esta volición no queremos sólo aquello a lo cual tendemos, sino que más bien tendemos a aquello que queremos ser en realidad [...] La realidad es trascendentalmente el campo de lo aprehensible como real, sino también y *eo ipso* el campo de lo determinable como real. Es justo el ámbito de la opción”.³¹

Ahora bien, en el plano de las estructuras, dice Ellacuría que la estructura del hombre es psicoorgánica, en tanto que la inteligencia proviene de notas orgánicas y biológicas —que no deja atrás y se constituye formalmente en el proceso evolutivo—, donde unas notas vienen después de otras anteriores, pero no se abandonan, sino que se elevan y superan cada vez.³²

El filósofo retoma aquí su noción evolutiva de la realidad —la sucesión de unas notas entre sí dando origen a nuevas— e incluye en su análisis un nuevo concepto: trascendencia. Para él la trascendencia consiste en ir de las notas que responden meramente a estímulos propios de la realidad animal a las notas que responden a realidades que son las propias de la realidad humana. Pero esta transición de unas a otras es a través de la superación no de la aniquilación; esta superación es lo que Ellacuría llama *trascendencia* y es propia del hombre como animal de realidades.

²⁹ Cfr. *ibidem*, p. 319.

³⁰ Cfr. *ibidem*, p. 323.

³¹ *Idem*.

³² Recuérdense aquí lo que se dijo con anterioridad acerca de la temporalidad de la historia.

Desde esta perspectiva, para analizar al hombre, es preciso no olvidar su dimensión trascendental y esta característica marca la diferencia con la *talidad* de las cosas que consiste en un ser “de suyo”. Toda la realidad es constitutivamente “de suyo” en orden a ser real, pero la trascendencia permite no solamente “ser de suyo”, sino abrirse a la realidad sin dejar de serlo. Es decir, por la trascendencia el hombre se convierte en una esencia abierta.

Si dijimos antes que la cultura descansa sobre las acciones del hombre, entonces, cuando éste actúa, en función de su trascendencia, le imprime ésta a todo cuanto crea. En otras palabras, la cultura es igualmente trascendental para la persona, pues refleja la capacidad de responder eligiendo —no únicamente responder— y su libertad se convierte, así, en el reflejo de su trascendencia.

Esta apertura no solamente es estar abierto a la realidad, sino primordialmente estar abierto a su realidad, a la propia realidad en tanto que real.³³ Esto quiere decir que esta esencia abierta que es el hombre no sólo “hace”, sino que “realiza”; y no sólo “realiza”, sino que, al “realizar”, “se realiza”. Así su actuación ya no lo es sino como realización. La realización se convierte así en una exigencia ontológica.

Por su parte, el sujeto se inserta en estructuras sociales que están orientadas a modelar conductas y roles, y lo hacen a partir de la significación que emplea medios simbólicos.³⁴ La estructura social determina, en gran medida, el comportamiento de la persona y, por ende, su actividad y la trascendencia de sus acciones; pero estas estructuras son, a su vez, creadas por sistemas de normas y valores sociales establecidos previamente. Así pues, el ser sujeto no sólo tiende a las cosas sino a las cosas que le dicta la sociedad en la que está y, por ello, se vuelve un ser cultural en tanto que se acomoda a los preceptos que la estructura sostiene y dicta.³⁵

Pero aún no queda definida la persona. Para hacerlo Ellacuría diferencia dos conceptos: *personidad* [*sic*] y *personalidad*. Se describirán a continuación.

La *personidad* es constitutiva, es decir, es aquella característica por la cual se es persona, perteneciente a la realidad en su forma humana y abierto al mundo y con posibilidades de reduplicarse como suya. La *personidad*, entonces, es el acto por el cual soy *mío* y porque lo soy, me autopoSEO.

³³ Cfr. *ibidem*, p. 330.

³⁴ I. Ellacuría, “El sujeto de la historia”, *Cursos Universitarios*, San Salvador, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 2009.

³⁵ A esta cuestión, Ellacuría la llama *subjetividad estructural* y afirma que es un aspecto insalvable de la misma historia: la intervención de elementos subjetivos que determinan el actuar del sujeto. Cfr. *ibidem*, pp. 308-310.

Por otro lado, la personalidad descansa en el campo de las acciones y hábitos en tanto que por ellas me reafirmo frente a lo demás y ello configura mi realidad. De tal manera que la única forma de actualizar la forma particular de la realidad humana es *siendo*; así se afirma lo siguiente: La existencia de la personalidad da una opción, da libertad, da la posibilidad de transformar la realidad, pero también le da al hombre la capacidad de ir más allá de lo que las estructuras marcan y, en este sentido, la persona no sólo crea cultura, sino que él mismo es cultura. Además, por su carácter social, por la versión natural de mí hacia otros y de otros hacia mí, la reafirmación de mi ser y el reconocimiento de su trascendencia necesariamente implica el reconocimiento de la trascendencia de otros y de su reafirmación.³⁶ De ahí que el hombre no puede quedar indiferente hacia las situaciones donde la trascendencia de la persona queda menospreciada o excluida.

Individualidad y socialidad quedan, por tanto, intrínsecamente unidas.³⁷

Lo interesante de este planteamiento es que, en la reafirmación de mi Yo, se reafirman los demás seres humanos, es decir, se da una reafirmación congénere, propia del género humano. Esta doble reafirmación entonces es posible por una cosituación de humanización.³⁸

El fenómeno de la cosituación permite la convivencia humana o estar entre los demás humanos presencialmente y, por ende, formar cuerpo con ellos.³⁹ Si bien ya se analizó anteriormente la noción de cuerpo social, sólo hay que aumentar aquí, que en tanto convivencia con los demás, el cuerpo social resulta ser la actualidad de la hábitud humana.

La formación del cuerpo social se da en virtud de que, como humanos, compartimos muchas características, es decir, tenemos mucho en común. De esta manera el ser del hombre es comunal,⁴⁰ en tanto que en su *phylum* se comparten notas similares y en tanto que en cada ser humano se reafirman los demás⁴¹ por la estrecha relación analizada entre individuo y especie o, entre sociedad e individuo, que crea un vínculo que el autor llama *comunalidad*.

En esta reafirmación de los otros desde mi reafirmación y, al mismo tiempo, el reconocimiento de los otros como otros, la socialidad co-

³⁶ Cfr. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, p. 356.

³⁷ Recuérdese la noción zubiriana de *Phylum* donde la especie son todos los individuos y aquélla viene dada por éstos a su vez.

³⁸ Nótese aquí la noción de situación en la que se encuentra el hombre en el mundo. Esto es que, no solamente está en el mundo, sino que está situado frente al mundo y con el mundo.

³⁹ Cfr. *ibidem*, p. 382.

⁴⁰ Cfr. *ibidem*, p. 386.

⁴¹ De aquí la importancia del "hacerse cargo de la realidad", noción que se repite a lo largo de la obra de Ellacuría.

bra la forma de sociedad, donde por el proceso de comunalidad se da la conclusión de la personalización, que necesariamente tiene que pasar por la reafirmación de la propia realidad de la otra persona y, por ende, de su propia intimidad. Este reconocimiento dado por la propia reafirmación dirigida a la reafirmación del otro permite que se dé la amistad y el amor.

Ahora bien, una vez analizadas las nociones de sociedad y persona, finalmente Ellacuría esboza la de historia que conecta ambas. Para ello retoma el concepto de *phylum* propuesto con anterioridad y la noción de transmisión tradente de Zubiri para decir que, en el hombre, la transmisión no es puramente biológica, lo que significa que no únicamente es la transmisión de la vida, sino la transmisión de los modos de estar en la realidad; y esta transmisión de un modo concreto de estar en la realidad, para Ellacuría, es la entrega de la tradición. Así, con esta entrega, lo histórico se hace presente en la vida del hombre.

Además, esta tradición se compone de ciertos momentos estructurales: el momento constituyente, que es propiamente la transmisión de la vida por parte del *phylum*; el momento continuante que, tiene más que ver con quien lo recibe que con quien lo entrega, pues en quien lo recibe se da una fuerza que lo impulsa hacia adelante, lo proyecta y lo transforma con lo que resulta imposible que la historia se repita. Este momento va de la mano necesariamente con el momento progrediente, en que el hombre se va haciendo cargo de la realidad y opta por una realidad y al optar la empuja hacia adelante.⁴²

Ellacuría habla de tradición y añade que ésta no solamente se da de individuo en individuo, sino esencialmente de sociedad a sociedad, es decir, tiene formalmente un carácter social.

El hecho de que la tradición sea social no significa que ésta pueda ser personalizada en el momento en que cada hombre concreto la hace suya y la adapta y la transforma. Esto quiere decir entonces que, por un lado, la tradición se construye de las acciones personales en tanto lo que tienen de impersonalización; pero, a la vez, se da en sujetos insertos dentro de un cuerpo social, de tal manera que la tradición resulta entonces reduplicativamente social.⁴³

Lo anterior posibilita, a su vez, que en la historia intervengan tanto los individuos como la sociedad; así, lo histórico y lo biográfico pueden convivir en el espacio de la historia. Con esto, transmisión y tradición son posibles por la historia: “La historia con su propia especificidad y peculiaridad puede abarcar tanto lo individual como lo colectivo, tanto lo biográfico como lo social: el concepto mismo de transmisión traden-

⁴² *Ibidem*, p. 499.

⁴³ *Ibidem*, p. 505.

te puede y debe abarcar la personalidad de la tradición y la naturalidad de la transmisión, la individualidad de la tradición y la colectividad de la transmisión”.⁴⁴

Para el filósofo, la historia es, ante todo, posibilidades. La tradición entrega formas de estar en la realidad que, por un lado, posibilitan esa forma de estar en la realidad y, por otra parte, no constituyen la única posibilidad para el recipiendario, sino que éste puede transformarlas y crear nuevas; así, más que transmitir formas de estar en la realidad, lo que se transmite son posibilidades.⁴⁵

Resulta pertinente la diferencia que señala Ignacio acerca de las posibilidades y el poder de optar por ellas. Es decir, las posibilidades no son el poder, pero sí permiten poder optar y es gracias a este poder optar dado por las posibilidades que el hombre puede transformar lo dado naturalmente y con ello dar paso a la vida humana y a la historia.⁴⁶

De esta manera, la historia se sitúa entre las posibilidades que las cosas dan de sí mismas y lo que el hombre puede hacer con esas dentro de las cuales se encuentra hacer brotar de aquellas unas nuevas, pero reales. Con esto, Ellacuría salva de abstracciones y de la tentación de hipostasiar la inteligencia sentiente del sujeto, pues permite entender que no cualquier posibilidad es tal si no sólo aquellas que la misma historia actual da; esto es, las posibilidades reales históricas.

La opción por unas posibilidades implica necesariamente un proceso de apropiación de éstas, y este proceso, a su vez, implica necesariamente la cancelación de otras posibilidades no optadas, no apropiadas.

La condición de posibilidad de la apropiación de posibilidades es, a su vez, la potencia que tiene la inteligencia sentiente del hombre para hacerlo, es decir, sólo el hombre, con su inteligencia sentiente abierta a la realidad puede apropiarse y optar por unas posibilidades y, con ello, construir y transformar su realidad; en este sentido, el sujeto histórico es el sujeto de la historia.⁴⁷

Las posibilidades siempre son nuevas porque la historia es *capacitación* y esta capacitación recae en un proceso de producción: producción

⁴⁴ *Ibidem*, p. 515.

⁴⁵ Nótese que las posibilidades, para el filósofo jesuita, son y deben ser reales; no imaginadas ni inventadas, sino, de hecho, posibles; por ende, hasta cierto punto, también están condicionadas, pues, para ser tal, requieren una realidad que las albergue, si no, serían una necesidad natural y no una posibilidad. Ellacuría es aún más enfático al proponer no sólo posibilidades, sino la posibilidad histórica: “se requiere algo real que realmente pueda llegar a ser actualmente lo que todavía no es y se requiere algo que realmente haga que algo posible sea actualmente real”. *Cfr.* “El sujeto de la historia”, p. 314.

⁴⁶ I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, p. 521.

⁴⁷ I. Ellacuría, “El sujeto de la historia”, p. 320.

de posibilidades nuevas; en la historia misma se da la producción de nuevas capacidades que permiten la apropiación, a su vez, de otras nuevas. Así, afirma el jesuita que “la historia es, por lo pronto, creación de posibilidades”.⁴⁸

Se ha hablado ya de la historia como un proceso dinámico. Ellacuría, a continuación, define las fuerzas que intervienen en el dinamismo propio de la historia. Así, ante todo se encuentran las fuerzas estrictamente naturales, es decir, la materia que aún no tiene vida. En segundo lugar, están las fuerzas biológicas, concretamente, la fuerza de la vida. En tercer lugar, están las fuerzas psíquicas tales como el talento de los individuos, su ambición y demás. En cuarto lugar, Ellacuría menciona las fuerzas sociales tales como las fuerzas económicas. En quinto lugar, están las fuerzas culturales o ideológicas. En sexto lugar, están las fuerzas políticas que se identifican con las fuerzas del Estado. Las siguientes fuerzas son las estrictamente personales que se dan por el optar del hombre, ya sea individual o socialmente

Todo este elenco de fuerzas constituye el dinamismo intrínseco de la historia, de tal manera que, para considerar y estudiar ésta, se debe considerar y estudiar a aquéllas.

Como se advierte en este último análisis sobre la noción de historia, los procesos de transmisión y tradición son procesos culturales. Así, las formas de estar en la realidad, al transmitirse, se impulsan hacia delante mediante la tradición que va siendo formada —como se dijo páginas antes— por valores, normas, creencias, que van perfilando nuevas posibilidades; la cultura es, también, creadora de posibilidades. Por ello, afirma el filósofo que “los cambios históricos son fundamentalmente de índole cultural”.⁴⁹

Conclusiones

Persona, sociedad, historia y cultura son una triada necesaria en el pensamiento de Ellacuría: la persona conforma cuerpo social y éste crea cultura que transmite para generar nuevas posibilidades que permitan adueñarse de otra historia. De ahí el carácter tan importante del rescate de la cultura como engranaje del tejido social y como horizonte de nuevas opciones.

La estructura estratificada y dinámica de la realidad propuesta por Ellacuría permite ubicar en ella los elementos clave para valorar lo humano en su diversidad. Desde su apertura a lo social a partir del entendimiento de la persona como un “sustrato biológico, inteligente y sentiente”, la realidad ofrece el espectáculo de la búsqueda de la novedad dentro del mismo proceso natural. Esto novedoso consiste en desentrañar las complejas

⁴⁸ I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, p. 559.

⁴⁹ I. Ellacuría, “El sujeto de la historia”, p. 295.

relaciones que se dan en el actuar humano, que van desde la relación con los otros hasta la transmisión de formas de estar en la realidad que, además, tienen la nota constitutiva de ir hacia delante; esto es, de apuntalar a otras y mejores formas.

De lo anterior, sin afán de pretender dibujar un escenario siempre mejor y cobrando la adecuada dimensión de la misma biología y evolución humana, la persona como ser social es capaz de su propia mejora a partir de la transformación de las realidades ante las cuales queda profundamente afectada y tiene que responder y encuentra en la cultura, la posibilidad de desentrañar no sólo más posibilidades sino las mejores. Con esto, no sólo es un ser social, sino, además, un ser cultural; por ende, desarraigarlo de la trascendencia de sus acciones significa despojarlo de la opción de elegir lo mejor.

De esta manera, sólo seremos capaces de una verdadera liberación si entre el paso de la inteligencia sentiente a la creación de la historia permitimos la trasmisión y la tradición de elementos culturales que reflejen la acción más plenamente humana y que, de hecho, se lleven a cabo con una praxis que busque su realización. En esto consiste la importancia de la cultura en la vida social.



Una visión general de la evangelización en Japón

David Félix Uribe García *

Resumen

El autor presenta una muestra del trabajo de evangelización que los obispos de las tres diócesis donde actualmente colabora “Misioneros de Guadalupe” piden a los Misioneros de Guadalupe. El texto se basa en documentos recopilados a lo largo del trabajo misionero en Japón. Presenta cómo la Iglesia católica en ese país se ha convertido en una comunidad eclesial. Aunque los responsables de toda la evangelización en este país son los obispos japoneses, los obispos de las tres diócesis afirman que aún no es momento para que los misioneros vuelvan a sus países de origen, debido a los grandes retos misioneros que la comunidad católica en Japón continúa teniendo.

Se concluye afirmando que sería un error evaluar cuantitativamente el trabajo misionero en Japón, porque, si así fuera, tanto el trabajo de los Misioneros de Guadalupe como el de muchas otras comunidades religiosas se considerarían un fracaso. En Japón, hay que sembrar como se dice en Mateo, 13: sembrar incluso en el terreno pedregoso y entre los espinos. Porque ha sido Dios quien nos precede en esta misión.

* Instituto Mexicano de Misiones Extranjeras (Misioneros de Guadalupe) y Director Divisional del Instituto Intercontinental de Misionología en la UIC.

A pesar del terremoto, el tsunami y el accidente en la planta de energía nuclear en Fukushima, catástrofes sucedidas en 2011, Japón continúa siendo mundialmente conocido por ser una sociedad económicamente rica, donde abundan desde los alimentos hasta cualquier artículo de primera necesidad e incluso de lujo, que pueden obtenerse con facilidad. Sus carreteras y medios de transporte terrestre, aéreo o marítimo se encuentran entre los mejores del mundo.

Por ley, los niños y adolescentes son tutelados hasta los 18 años, y la mayor parte de jóvenes tiene la posibilidad de terminar sus estudios de preparatoria y universidad. La tasa de mortalidad infantil es muy baja y la expectativa de vida es una de las más altas en el mundo. Todo esto es el resultado de la prosperidad económica y del progreso en los campos de la salud, la seguridad y el bienestar social.

Es muy normal que los extranjeros que visitamos o residimos en ese país contemplemos la superficie de esta sociedad y nos impacte; la pongamos de ejemplo, la respetemos y la apreciamos. Sin embargo, bajo esta superficie se esconde una profunda oscuridad que, lógicamente, del exterior, es imposible percibir. Prueba de ello es el alto número de suicidios; se habla de 30 mil anualmente.

Pablo Kazuhiro Mori, Obispo auxiliar emérito de la Arquidiócesis de Tokio, comentó en una entrevista para la revista *Mundo y Misión* del PIME lo siguiente:

El empobrecimiento que se vive en Japón se aprecia mejor si comparamos el número de suicidios de este país con el número de civiles muertos en Irak después del año 2003. De acuerdo al Irak Body Count (IBC), un ente de investigación privada, se ha calculado que los civiles muertos en Irak durante los siete años sucesivos a la invasión de Estados Unidos en 2003 fue de 100 mil personas, mientras que en los mismos siete años el número de suicidios en Japón ascendió a las 300 mil personas, ¿no les parece la imagen de una sociedad más pobre que Irak?¹

El mal que vive hoy la sociedad japonesa se encuentra escondido detrás de una lógica y valores capitalistas que han sido asumidos de manera incondicional. El resultado ha sido colocar el crecimiento económico en primer lugar.

En otras palabras, la sociedad japonesa ha creado un sistema socialmente bien organizado, al parecer adaptado a todas las necesidades y perfectamente uniformado. Podríamos decir que no hay lugar para los

¹ Kazuhiro Mori, "La povertà nascosta della società giapponese", *Mondo e Missione*, 2011, pp. 2, 140, 66.

errores. Pero, por desgracia, todo eso ha ocasionado serios disturbios en esta sociedad. Sobre este aspecto, el obispo Pablo Mori señala lo siguiente:

Sea en el ámbito académico y familiar, sea en las pequeñas comunidades, el origen de la sociedad japonesa se encuentra en la aceptación de cada persona y en la incondicional disposición para ayudarse mutuamente. No obstante, este fundamento de la sociedad ha sido distorsionado por la lógica de la competencia, que prioriza el beneficio lucrativo y la efectividad y, con ello, lógicamente los valores originales han sido sacrificados; como uno de los resultados de dicha lógica, la sociedad japonesa ha visto disminuir e incluso extinguirse los vínculos familiares, se han debilitado las relaciones interpersonales y comunitarias, ocasionando también que la sociedad olvide, ignore o coloque en un lugar aparte a las personas más débiles.

Detrás de cada persona que ha tomado la vía del suicidio, es posible advertir la desesperación de quien le ha sido negada su dignidad como persona o la soledad de quien perdió el apoyo y la esperanza en la sociedad.

El evangelio que más necesita hoy en día la sociedad japonesa es el mensaje de amor que revitalice la dignidad humana de las personas y que nace del encuentro con la humildad de Jesucristo, “el Señor que no desea que ninguna persona se pierda” (2 Pe 3, 9).²

Periodos en el desarrollo de la Iglesia en Japón

¿Cómo ha enfrentado y enfrenta este reto misionero la Iglesia de Japón? Es conveniente conocer algunos momentos clave, desde 1868.

Según el historiador y educador Shinzo Kawamura, S. J., profesor de la Universidad Sofía en Tokio, son tres los periodos donde puede apreciarse cómo la Iglesia católica ha forjado su propia identidad en la historia del catolicismo en este país.

Primer periodo: divorcio entre la Iglesia católica y la sociedad japonesa (1854-1890)

El gobierno del Estado impuso un periodo de 250 años, durante el cual se afirmaba que la raíz del cristianismo era diabólica. Lógicamente, un porcentaje muy alto de japoneses concibió el cristianismo como un falso credo y, por lo tanto, una religión difícil de aceptar en Japón.

Para que Japón pudiera obtener el rango de nación moderna, los países europeos y Estados Unidos ejercieron una fuerte presión e insistieron en que debía haber libertad de credo. De este modo, en 1873, el gobierno del emperador Meiji anunció la abolición del decreto que el gobierno del

² *Idem.*

Estado había promulgado contra el cristianismo. A partir de entonces, se adoptó una postura de cierta tolerancia hacia esta religión.

Esta tolerancia al cristianismo era ambigua porque, en 1872, se declaró que los fundamentos de la creación del nuevo Japón, según el gobierno Meiji, se asentarían en la figura del emperador, quien sería el líder religioso, y el sintoísmo sería la religión base de esta figura. El cristianismo representaba un peligro para este ideal; por lo tanto, la fricción continuó hasta 1945, al finalizar la Segunda Guerra Mundial.

En este primer periodo, la predicación del cristianismo tuvo como meta la búsqueda de la salvación personal y brindar un especial cuidado a los creyentes de las clases sociales más bajas.

Segundo periodo: ideología ultranacionalista (1890-1945)

En 1889, se promulgó la Constitución Imperial de Meiji, en la cual el fundamento de la vida de cada persona consistía en ser súbdito del emperador, lo cual se enseñaba a los alumnos desde el nivel básico de la educación y, por tanto, le debían un profundo y devoto servicio. En otras palabras, el gobierno del emperador Meiji se extendió en toda la nación como un fenómeno estable e incuestionable. Posiblemente la situación más crítica fue la aplicación del artículo o directriz número 12, según el cual en todas las escuelas quedaba estrictamente prohibida la realización privada o pública de cualquier acto religioso, así como la enseñanza de otras religiones. Con esta medida se intentó terminar con la influencia que las escuelas católicas y protestantes estaban ejerciendo en la sociedad.

Con la conclusión del Concilio Vaticano I (1870-1871), y para implementar lo que éste estableció, en 1879 *Propaganda Fide* pidió que se organizara el primer sínodo regional en territorios de misión. Fue así como en 1890 la Iglesia católica de Japón llevó a cabo este sínodo regional en Urakami, Catedral de Nagasaki. Uno de los frutos del sínodo fue el número de personas que optaron por recibir el bautismo.³

Sin embargo, la Iglesia japonesa se convirtió en una comunidad rígida, como si fuera una copia de la Iglesia romana. En 1889, fue fundada por los maristas la escuela L'Etoile du Matin. Y algunos años después, en 1905, el cardenal estadounidense William O'Connell fue enviado por el papa Pío X al Japón, y logró una entrevista con el emperador Meiji, quien autorizó la fundación de institutos de educación superior. De esta manera, en 1908, para cumplir esta misión, llegaron a Japón la Sociedad de Jesús y la Congregación del Sagrado Corazón de Jesús. En 1913, los

³ Shinzo Kawamura, "20th Century history of the society in Japan; 1908-2008", *Japan Province of the Society of Jesus* (Shinzo Kawamura, Yoshio Kajiyama, Robert Chiesa), Tokyo, Nanshoshu, 2010, p. 75.

jesuitas fundaron la primera universidad católica, llamada *Sofia*, y en 1915 la Congregación del Sagrado Corazón de Jesús creó el primer instituto de enseñanza superior para señoritas.⁴

Tercer periodo: la Iglesia desarrolla su propia identidad y estatus (1945 al presente)

El 15 de agosto de 1945, se escucha públicamente por primera vez la voz del emperador, quien aceptaba la Declaración de Potsdam o proclamación, que definía los términos para la rendición japonesa. Fue una declaración publicada el 26 de julio de 1945 por el presidente de Estados Unidos, Harry S. Truman; el primer ministro del Reino Unido, Winston Churchill, y el presidente de la República de China, Chiang Kai-shek. Trataba los términos de la rendición del Imperio del Japón en la Segunda Guerra Mundial, conforme a lo acordado en la Conferencia de Potsdam.

La declaración estipulaba que, si Japón no se rendía, enfrentaría la “pronta y total destrucción”.

La entera nación derrotada estuvo entonces bajo la política de ocupación del comandante supremo de las Fuerzas Aliadas, general Douglas MacArthur.

El sintoísmo, la lealtad al emperador y otros valores similares para la nación entera fueron casi destruidos, por lo que el común de la sociedad japonesa entró en una profunda depresión espiritual. La gente necesitaba consuelo. De hecho, fue en manos del general MacArthur donde se depositó el futuro de la nación, quien asumió con sinceridad y cariño la responsabilidad de la reconstrucción de ésta.

Así, el edificio que la Iglesia intentó construir desde el primer periodo siempre enfrentó la enemistad política del emperador Meiji, quien deseaba la creación de un país moderno, fundado en el sintoísmo como religión oficial, con lo cual todo intento del cristianismo se venía abajo.

El 10 de noviembre de 1947, el padre Edmund Walsh, S. J., de Estados Unidos de América, llegó a Tokio, enviado por el Superior General. Recibido gentilmente por el general MacArthur, el padre Walsh escribió luego en su diario lo que aquél le dijo: la gente se encontraba lista para recibir el anuncio de una religión espiritual; en ella existía una profunda esencia espiritual y lo que se realizara en aquel momento sería algo histórico en el siguiente milenio.

Si el general MacArthur confiaba o esperaba mucho de la religión católica, se debía precisamente a que el anuncio cristiano podría ser un puente que ayudaría a rechazar la ideología comunista en expansión.

⁴ *Idem.*

En este tercer periodo, el sentimiento es el de una nación derrotada, traumada, que había perdido todo lo que poseía para la construcción de una nación moderna. Surge también un sentimiento antiextranjero y un complejo hacia los países victoriosos en la guerra, especialmente Estados Unidos de América.

De 1955 a 1974, es decir, en un periodo de 20 años, se registró un impresionante cambio social en Japón, el cual se reflejó en un próspero crecimiento económico. Sin embargo, en este lapso la sociedad japonesa experimentó un fenómeno de desviación en la conciencia, sintiéndose “en una relativa desventaja”, por lo que las personas comenzaron a sentir la necesidad de un confort que no sería proporcionado por la Iglesia católica, sino por los nuevos fenómenos religiosos.

El ambiente de la sociedad japonesa después de la Segunda Guerra Mundial favoreció ampliamente la difusión del cristianismo. Como respuesta a este creciente clima de esperanza, muchos institutos misioneros y órdenes religiosas llegaron a Japón. El número de sacerdotes extranjeros fue superior, hasta los ochenta, cuando el número de sacerdotes japoneses logró un crecimiento, superando a los sacerdotes extranjeros. En los cincuenta, sesenta y setenta, se inició una serie de actividades misioneras, como la fundación de escuelas católicas, hospitales y otras estructuras de este tipo. Durante este tiempo, muchas personas recibieron el bautismo; se calcula que fueron aproximadamente diez mil por año. No obstante, en décadas sucesivas, este porcentaje comenzó a disminuir, y en los setenta, el número de bautismos descendió drásticamente hasta llegar aproximadamente a cuatro mil anualmente.

El rápido cambio social ocasionó que Japón escalara a una posición económicamente privilegiada en el plano mundial. Pero, aunque, por un lado, la sociedad se consolidaba económicamente, por el otro, surgió una gran pobreza espiritual.

Según algunos sociólogos, un sector de la población se sentía inmerso en un caos espiritual, lo que originó el nacimiento de un nuevo tipo de religión: el *ke*, que podría traducirse como “fuerza” o “energía espiritual”.

El caos espiritual en el que esta sociedad estaba inmersa había debilitado al *ke* (espíritu de fuerza). A este fenómeno se le ha llamado *kegare* (espíritu marchito), el cual provocaba apatía, inconformidad y falta de sentido por vivir. De este fenómeno ha surgido una nueva clase de religión llamada *kestuke*, mediante la cual se revitalizaría este espíritu marchito. En una sociedad sumergida en el *kegare*, se presentaba, al mismo tiempo, el *kestuke* que liberaría o fortalecería el alma o espíritu religioso del *ke*.

Esta realidad nos ayuda a comprender cómo, a pesar de que existía la prioridad económica en la sociedad japonesa, había al mismo tiempo la búsqueda de una verdadera luz que iluminara la vida humana.

Durante los más de 200 años en que se desató una sangrienta persecución en contra del cristianismo, salvo esporádicas visitas de algunos misioneros, prácticamente los cristianos japoneses caminaron solos. El sacramento del bautismo fue el único signo visible por medio del cual se continuó transmitiendo la fe. Sin embargo, este episodio histórico de la Iglesia de Japón prácticamente tuvo lugar en la Isla de Kyushu, al sur del país.

Los cristianos que sobrevivieron a más de dos siglos de persecución se presentaron el 17 de marzo 1865 ante el padre Bernard Petijean, MEP, en el pueblo de Urakami, en la Parroquia de Oura, en Nagasaki.

El reencuentro con los cristianos de la Iglesia perseguida ha significado un punto de partida muy importante para la Iglesia japonesa. No obstante, fue un hecho histórico que no influyó en toda la nación. Por lo tanto, cuando Japón volvió a abrir las puertas al mundo en el siglo XIX, en realidad, la evangelización comenzó casi de cero.

En este sentido, la historia contemporánea de la Iglesia en Japón se reduce a un periodo de 72 años, divididos en tres etapas:

- 1) 1945-1965: periodo de dependencia de los institutos de misiones extranjeras y religiosos.
- 2) 1965-1984: periodo de transición. El Concilio Vaticano II dio origen al concepto *aggiornamento*, “actualización o puesta al día”. De esta manera, la Iglesia japonesa inició la propuesta de crear una Iglesia más sensible a la realidad social.
- 3) 1984 en adelante: periodo de toma de conciencia de la propia identidad.

La principal razón por la cual se considera que 1984 es el inicio en que la Iglesia japonesa toma conciencia de la propia identidad es porque entonces los obispos de Japón publicaron una carta pastoral titulada *Orientaciones fundamentales y prioridades de la Iglesia de Japón*, articulada en dos puntos:

- 1) La Iglesia tendrá que guiar a cada fiel católico para que tome conciencia de su misión de evangelizador en la sociedad.
- 2) Concientizar a la Iglesia local para que sepa descubrir en su realidad social y cultural que ya se encuentran presentes las semillas del Evangelio. Al mismo tiempo, hay que aprender a iluminar con los valores cristianos los antivalores que van en contra de la dignidad humana.

Esta carta fue considerada el primer documento oficialmente firmado por todos los obispos de Japón. El documento está basado en dos pilares: *evangelización e inculturación*, de los que surgieron tres prioridades:

- a) Cada comunidad parroquial tiene que ser misionera.
- b) Todas las organizaciones católicas, como institutos de enseñanza entre otras, tienen que poner la evangelización al vértice de su finalidad y programas.
- c) Es necesario organizar asambleas nacionales de evangelización para animar la realización de los diferentes programa pastorales.

Éste fue el inicio de un periodo en el cual la Iglesia japonesa comenzó a tener conciencia de su propia identidad. Algunas personas —desde mi punto de vista, equivocadamente— consideran que la identidad de la Iglesia de Japón se consolidó durante la Segunda Guerra Mundial, cuando el 3 de mayo de 1941, la comunidad católica japonesa fue agrupada en 16 diócesis y vicariatos, siendo los responsables de esta diócesis únicamente obispos japoneses. No obstante, esta estructura jurídica no es considerada como la identidad de la Iglesia japonesa, porque no fue propiamente una iniciativa de aquellos obispos, sino del gobierno nacionalista de Japón, quien de esta forma ejerció más control sobre la misma.

Con esta nueva estructura, finalizó el periodo jurídico de *jus commissionis*, es decir, cuando se confiaban algunas zonas del territorio diocesano a una orden religiosa o a institutos misioneros.

Durante el periodo de *jus commissionis*, normalmente las órdenes religiosas e institutos misioneros, al transmitir el Evangelio, lo hacían lógicamente desde su propia experiencia, basándose en su propia espiritualidad. La manera de catequizar prácticamente no ofrecía espacio para una promoción de la inculturación de la fe en la Iglesia de Japón. Incluso en la actualidad, cuando uno visita las parroquias en diversas partes de Japón, es fácil distinguir a qué orden religiosa o a qué nacionalidad pertenecen quienes la construyeron. Si fueron sacerdotes franceses, se encuentran a Nuestra Señora de Lourdes; si fueron portugueses o españoles, se observa a Nuestra Señora de Fátima. Y si fueron misioneros de Estados Unidos de América, dentro de las parroquias se aprecian obras pictóricas. “En la evangelización de nuevas culturas o de culturas que no han acogido la predicación cristiana, no es indispensable imponer una determinada forma cultural, por más bella y antigua que sea. El mensaje que anunciamos siempre tiene algún ropaje cultural, pero a veces en la Iglesia caemos en la vanidosa sacralización de la propia cultura, por lo cual podemos mostrar más fanatismo que auténtico fervor evangelizador” (EG, 117).

De esta manera, para muchos católicos japoneses que participan activamente en la Iglesia, el cristianismo continúa siendo una religión totalmente extranjera.

En otras palabras, el cristianismo ejerce fascinación, pero como si fuera una marca europea tipo Gucci o Prada; es decir, la Iglesia japonesa no ha logrado crear un propio estilo. A este respecto, afirma el obispo Pablo Mori:

El pueblo japonés tiene una larga historia, una gran riqueza cultural y tradiciones muy antiguas; por esa razón el cristianismo solamente será apreciado en Japón si esta Iglesia crea un propio estilo; cierto, esto no es fácil. Así como fueron necesarios muchos años para que el cristianismo echara raíces en occidente, después de haber nacido en una comunidad judía, se necesitará mucho tiempo para que el cristianismo también florezca en Japón. Quisiera pedir al Vaticano y otros responsables de la Iglesia católica en Europa y en América, que vean con paciencia y traten de comprender los intentos que nuestra Iglesia japonesa está haciendo para crear un propio estilo, que nos ayuden a no ser una copia de las iglesias europeas u americanas.⁵

Por su parte, en *Evangelii Gaudium*, se afirma lo siguiente: “Los obispos de Oceanía pidieron que allí la Iglesia desarrolle una comprensión y una presentación de verdad de Cristo que arranque de las tradiciones y culturas de la región. Y una actitud de apertura en la verdad y en el amor debe caracterizar el diálogo con los creyentes de las religiones no cristianas; como dicen los obispos de la India, estar abiertos, así aprenderemos a aceptar a los otros en su modo diferente de pensar y de expresarse” (EG 118, 250).⁶

Al anunciar el Evangelio, los primeros misioneros partían desde su propia experiencia, basada en la espiritualidad de sus fundadores. No obstante, el episcopado japonés siempre ha expresado una profunda gratitud a los institutos religiosos y misioneros, pues sin el precioso trabajo que realizan, no se contaría actualmente con la materia prima para trabajar en la renovación y la inculturación.

En 1970, el papa Paulo VI visitó Filipinas, hecho importante para Asia, pues aquella ocasión fue la primera vez en que se reunieron los obispos de aquel continente. Ahí nació la idea de fundar la Federación Episcopal Asiática (FABC), que inició en 1974. Este hecho también ayudó a que la Iglesia japonesa fuera perfilando su propia identidad y caminando hacia la renovación.

Después del mencionado año, la Conferencia Episcopal Japonesa ha hecho grandes esfuerzos en la búsqueda de objetivos comunes. La

⁵ K. Mori, “Evangelizzare questione di stile”, *Mondo e Missione*, 2011, pp. 4, 140, 66.

⁶ Francisco, *Evangelii Gaudium*, Exhortación apostólica del sumo pontífice Francisco, México, Ediciones Paulinas, 2013, núms. 118, 250. En lo sucesivo, se citará EG, seguido del número.

visita del papa Juan Pablo II en 1981 fue la oportunidad para confirmar el trabajo que los obispos japoneses habían desarrollado durante varios años. El resultado fue la promoción para hacer de la Iglesia japonesa una comunidad más misionera y, en 1987, promovieron el Congreso Nacional para Incentivar la Evangelización o NICE (*National Incentive Convention for the Evangelization*). El año anterior, 1986, la Conferencia Episcopal publicó un documento en el que establecieron el objetivo que pretendían alcanzar con este congreso: una Iglesia misionera e inculturada, abierta a la sociedad. “Quisiéramos reforzar, promover y dar testimonio de nuestra fe en la vida diaria dentro de la sociedad japonesa, sin que sea una obligación basarnos en el estilo de fe que recibimos de occidente”⁷.

El congreso que se llevó a cabo en la ciudad de Kioto, en 1987, estableció con claridad que cada comunidad cristiana debía adquirir conciencia de su ser misionero en la sociedad. Como resultado de aquel encuentro, nació la tarea de “abrir las puertas de la Iglesia a toda la sociedad”.

Más tarde, en 1993, en la ciudad de Nagasaki, se realizó el Segundo Congreso Nacional de Evangelización, con el tema de la familia. El evento concluyó estableciendo que la Iglesia en Japón necesitaba un cambio, englobado en el siguiente eslogan: “Hacia una renovación de la Iglesia japonesa por medio del Evangelio”.

Algunos años después de que concluyeran los congresos de evangelización, en algunas diócesis fueron apareciendo los primeros frutos, sobre todo con miras a renovar las estructuras parroquiales. “La parroquia no es una estructura caduca; precisamente porque tiene una gran plasticidad, puede tomar formas muy diversas que requieren la docilidad y la creatividad misionera del pastor y de la comunidad. Aunque ciertamente no es la única institución evangelizadora, sí es capaz de reformarse y adaptarse continuamente (EG, 28)”⁸.

Con la introducción del nuevo término *pastoral de conjunto* o *pastoral evangelizadora en conjunto*, inició una nueva etapa en la historia de la Iglesia de Japón (cooperar, unificar esfuerzos en la evangelización, entre sacerdotes diocesanos, religiosos, religiosas, institutos de vida apostólica y laicos). Algunas diócesis rápidamente pusieron en marcha este primer proyecto, fruto de los congresos, para incentivar la evangelización.

Diócesis de Sendai

En 1987, la diócesis de Sendai —donde los MG iniciamos nuestra cooperación con la Iglesia de Japón— dio el primer paso al analizar de qué manera la Iglesia debería enfrentar los nuevos retos que presentaba

⁷ Cfr. Conferencia Episcopal Japonesa, カトリック中央協議会, *Cathopedia*, pp. 237-238.

⁸ Francisco, EG, 28.

la sociedad: como el envejecimiento de la población, los cambios en los medios de comunicación y en transporte y el crecimiento económico, entre otros. Sacerdotes diocesanos, religiosos y religiosas, en conjunto con los fieles, tendrían que apoyarse mutuamente, saliendo de las propias fronteras (convento o parroquias).⁹

Con el tema *Eucaristía: acción de gracias*, se efectuaron encuentros de formación durante 1989. Fue a partir de éstos cuando se propuso que, en la medida de las posibilidades, las parroquias vecinas cooperaran tanto en el apostolado de evangelización como en la realización común de actividades litúrgicas.

El siguiente año (1990), en el sur de la Prefectura de Miyagi, surgió el primer Distrito de Misión, formado por cuatro parroquias: Ogawara, Shiroishi, Kakuda, Natori. Cuatro sacerdotes, en conjunto con los fieles, iniciaron este camino cuyo objetivo era ir más allá de los muros de la propia parroquia y cooperar con otras para llegar a ser comunidades que evangelizaran.¹⁰ “La pastoral en clave misionera pretende abandonar el cómodo criterio pastoral del *siempre se ha hecho así*”.¹¹

Años más tarde, la formación de otro Distrito de Misión se extendería a la ciudad de Sendai. El entonces obispo de aquella diócesis, monseñor Raimundo Sato Shihiro, por medio de una Carta Pastoral, en enero de 1996, invitó a sacerdotes, religiosas y a todos los cristianos de aquel territorio, a tener conciencia de que todos debían colaborar en la misión de evangelización. En la mencionada carta no únicamente se aclaró el término *pastoral de conjunto*: “la Iglesia existe para la evangelización y para esto es necesario la unidad en el cuerpo sacerdotal”, sino también se estableció lo siguiente:

La pastoral misionera en conjunto se debe entender como el espacio geográfico en donde la actividad de evangelización se realiza dentro un conjunto de parroquias; ahí son enviados un número determinado de sacerdotes trabajando en conjunto, se pondrán al servicio de los fieles a quienes por supuesto atenderán espiritualmente. Debemos ser conscientes de que, aunque sea enviado un número determinado de sacerdotes, en muchas ocasiones no será posible que el grupo de sacerdotes puedan cubrir todas las necesidades pastorales de este territorio; por esa razón, será necesario el diálogo entre los sacerdotes y los fieles buscando la ayuda y cooperación mutua. Por supuesto, es casi imposible que la pastoral de conjunto se aplique

⁹ Diócesis de Sendai, *10 años de camino en la Pastoral Evangelizadora en conjunto*, この10年間の年間頭言教書簡からみた「共同官教司牧」Documents del Comité de Pastoral, 1997, p. 2.

¹⁰ Shihiro Sato, *La evangelización en un mundo que cambia velozmente* 激動の世における福音宣教, *Carta Pastoral*, diócesis de Sendai, 1990.

¹¹ EG, 33.

en la vasta extensión territorial de la diócesis de Sendai. La pastoral de evangelización de conjunto tiene que llevar a la renovación y cooperación entre las parroquias. El objetivo principal de esta invitación fue el de la colaboración entre las parroquias para que la evangelización tuviera un eco más fuerte en la sociedad.¹²

En junio de 1958, los Misioneros de Guadalupe, de manos de monseñor Escalante, firman el primer contrato con el entonces Obispo de la diócesis de Sendai, Mons. Pedro Arikata Kobayashi. Con dicha firma, los Misioneros de Guadalupe nos comprometimos a trabajar durante 25 años. El señor obispo nos confió la Parroquia de Aizu-Wakamatsu, con tres estaciones misioneras: Tajima, Bangue y Kitakata.

Como he mencionado, fue a finales de los ochenta que en dicha diócesis se dio inicio al trabajo de pastoral de conjunto. De esta manera, nuestro contrato cambió. Ahora los Misioneros de Guadalupe enviamos a un determinado número de sacerdotes que trabajan con el señor obispo ni más ni menos que como los sacerdotes diocesanos.

Respondiendo a la petición del ordinario, los Misioneros de Guadalupe se comprometen a enviar sacerdotes para realizar labor de evangelización (CIC no. 675). Asimismo, reconocen al Ordinario como pastor y principal responsable de la actividad misionera; éste acepta y respeta el carisma específico de los Misioneros de Guadalupe (Contrato núm. 1).

En el primer contrato, el obispo confiaba a los MG un territorio para evangelizar, algo parecido a lo que antes se llamaba *jus commissionis*. Es decir, teníamos cierta independencia en la organización pastoral.

En el segundo tipo de contrato, el obispo es de hecho y de derecho el responsable directo de toda la actividad pastoral de la diócesis y los MG le envían un cierto número de sacerdotes, poniéndolo a su disposición para trabajar directamente con él.

Nuestro trabajo ha consistido en la asistencia pastoral en la parroquia. Éste ha sido el servicio que la mayoría de los MG hemos prestado. Los destinatarios en su mayoría son gente cristiana: niños, jóvenes, personas adultas, enfermos, etcétera. Es propio de nuestro carisma ayudar a la Iglesia local a hacer de las parroquias comunidades evangelizadoras (Ámbito territorial).¹³

¹² S. Sato, *Un nuevo paso en este año nuevo* 新たな年に新たな飛躍, *Carta Pastoral*, diócesis de Sendai, 1996.

¹³ Juan José Luna Erreguerena, *Prioridades en la Evangelización y Misión del Instituto según el IX Capítulo General*, enero, 2010, II, a.

Desde la parroquia, también se colabora en diferentes apostolados, como la atención a las comunidades de migrantes y marginados en la sociedad (Mundos y fenómenos nuevos).¹⁴

Aunque en los últimos años hemos tenido estabilidad con el personal enviado, estamos en lo mínimo en cuanto al número de personas enviadas de acuerdo con nuestro contrato. El obispo Martín Hiraga ha hecho una petición para aumentar el número de sacerdotes de los MG que colaboren en esta diócesis.

El 11 de marzo de 2011, sucedió una gran desgracia en el vasto territorio de la diócesis de Sendai: un fuerte terremoto, subsecuentemente un tsunami y un accidente en una planta de energía nuclear. El señor obispo Martín Hiraga, desde el primer mensaje que dirigió el 17 de marzo, hizo una invitación a caminar al lado de todas las personas que han sufrido directamente las consecuencias de aquella catástrofe. “Nosotros que hemos sufrido esta desgracia no podemos dejar de creer en el Dios del Amor, por eso queremos que cada uno de nuestros esfuerzos y trabajos a favor de nuestros hermanos que están sufriendo sea un verdadero testimonio del amor de Dios hacia ellos”.¹⁵

Por la magnitud de este desastre se pensó en un plan de ayuda a largo plazo. Como Misioneros de Guadalupe, tenemos que continuar apoyando el plan básico propuesto por la diócesis, buscando y esforzándonos hasta donde lo permitan nuestras fuerzas por mantener una especial y profunda atención en los lugares más apartados, donde estén nuestros hermanos damnificados, y así caminar junto con ellos.¹⁶

Junto con la diócesis de Sendai, tratamos de colaborar en la elaboración de una nueva estructura, caminando hacia una nueva creación, fundada en la firme creencia de que somos uno en el Señor.¹⁷ Para cooperar verdaderamente con este plan, tendremos que asumir todo el dolor que conlleva.¹⁸

Las prioridades que la diócesis de Sendai propuso de ahí en adelante por un periodo de tres años, es decir hasta finales de marzo de 2013,¹⁹ fueron las siguientes:

¹⁴ *Ibidem*, II, b.

¹⁵ The Catholic Bishops' Conference of Japan, *My Dear Fellow Japanese People*, 17 de abril de 2011 [en línea], <http://www.cbcj.catholic.jp/jpn/feature/2011shinsai/index.htm>

¹⁶ Martín Hiraga Testuo, *Plan básico de la diócesis de Sendai, Nueva Creación*, 15 de abril de 2011, 1.

¹⁷ *Ibidem*, 2.

¹⁸ *Ibidem*, 3.

¹⁹ M. Hiraga Testuo, *Plan Nueva Creación, Segunda etapa*, 11 de septiembre de 2011. 3. (Traducción al español por MG.)

1. Reconstrucción de la vida ordinaria.
2. Apoyo para la autosustentabilidad económica.
3. Apoyo y cuidado psicológico para las víctimas.
4. Formación de comunidades.²⁰

En cuanto al trabajo pastoral a partir de 2014, la diócesis de Sendai nos comunicó el inicio de un plan de reestructuración pastoral propuesto por el señor obispo Martín Hiraga, Ordinario de esta diócesis. Esta reestructuración consistió en la formación de ocho distritos de Misión, en los cuales quedarían agrupadas las parroquias de las cuatro prefecturas que componen la diócesis: Aomori, Iwate, Miyagi y Fukushima. El señor obispo comunicó que este nuevo sistema de reestructuración pastoral daría inicio el 1 de abril de ese año. Con tres expresiones inicia la carta de invitación del prelado: *intercambio, cooperación y búsqueda de la solidaridad*.

Diócesis de Kioto

La fundación de la diócesis de Kioto tuvo lugar en 1951, al ser elevada la prefectura apostólica del mismo nombre, la cual había sido erigida en 1937. Diferentes comunidades misioneras se unieron en el apoyo de la evangelización de aquel territorio, trabajo en el que destacó la presencia de los padres de Maryknoll. Los inicios de pastoral misionera en conjunto se remontan a 1997, cuando los mencionados sacerdotes compartieron con esta diócesis los objetivos emanados de su Asamblea General en el Japón, recientemente concluida:

- a) Cada parroquia tendrá que crecer en la capacidad de formular sus propios programas.
- b) Cada parroquia tendrá que hacer esfuerzos para autosustentabilidad económica.
- c) Cada parroquia tendrá que trabajar en la renovación integral de la pastoral.
- d) Cada parroquia tendrá que aportar y trabajar en conjunto para la formación de los catequistas de los decanatos.
- e) Todas las parroquias deberán trabajar para crear bases y estructuras que ayuden a formar la conciencia sobre que el testimonio eclesial es comunitario.
- f) Por medio de una relación directa, una especial atención a los pobres y marginados.

²⁰ *Idem*.

g) Hacia los no cristianos, especialmente a los jóvenes, con propuestas y ayuda en la formación humana.²¹

Algunos años después, concretamente en 1981, la diócesis de Kioto dio a conocer una visión general de la realidad y planes pastorales. El tema de estas estrategias era el de “una Iglesia que camina junto con la sociedad”, y los subtemas se centraban en “identificar en la sociedad las diversas formas en que está trabajando Jesucristo”; “asumir la misión encomendada y de acuerdo a la voluntad de Dios, trabajar en la renovación eclesial”. “Nuestra misión es anunciar la verdadera paz y felicidad que nace de la presencia y el trabajo real de Jesucristo en la sociedad”.²²

Este plan o visión general de la realidad de la diócesis fue uno de los fundamentos en el que está apoyada la pastoral misionera de conjunto.²³

Otra realidad que ha influido para que la pastoral misionera de conjunto sea la manera de evangelizar en la diócesis de Kioto fue el evidente envejecimiento no únicamente del presbiterado, sino también de los fieles.²⁴

Fue en 1991 cuando la pastoral misionera en conjunto inició formalmente en esta diócesis, en las parroquias de Saiin y Katsura. Al año siguiente, se formó el segundo grupo constituido por tres parroquias: Fushimi, Momoyama y Yawata. Más tarde, en 1994, en la Prefectura de Shiga, se formaría un tercer grupo, integrado asimismo por tres parroquias: Ostu, Karasaki y Odogawa.²⁵

En los inicios de la pastoral misionera de conjunto, se pensó que la realidad donde se encontraban las raíces de esta forma de hacer pastoral se debía al envejecimiento y a la falta de sacerdotes. Sin embargo, más que esto, se debió a la necesidad de una comunión y cooperación más profunda entre sacerdotes, religiosos, fieles y parroquias. En esta comunión se encuentra la esencia y se vive la misión como una Iglesia que evangeliza y que se sabe misionera. Aquí se debe reforzar la idea de que no se está haciendo una simple pastoral, sino una pastoral misionera.²⁶

De la misma manera, en 2001, el Obispo de Kioto, Pablo Ostuka, invitó a toda la diócesis por medio de una carta pastoral titulada *Llamados a colaborar en el ministerio de la Misión*, cuyo principal objetivo fue transformar radicalmente la diócesis de Kioto en una Iglesia evangelizadora.

²¹ Juan Morita Naoki, *Comunicados diócesis de Kioto* (京都教区時報), *Situación actual de la pastoral misionera en conjunto en la diócesis de Kioto* (京都教区における共同宣教司牧の現状), 1 de noviembre de 2000 (276).

²² *Ibidem*, p. 6.

²³ *Idem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 7.

²⁵ *Idem*.

²⁶ *Idem*.

En la práctica, esta manera de trabajar juntos en la misión tiene muchos más aspectos positivos para resolver la situación de la escasez de sacerdotes.

El sistema actual donde un solo sacerdote es el responsable de cada una de las parroquias tiene muchas limitaciones en los nuevos retos que nos presenta la sociedad. La pastoral misionera en conjunto nos impulsará todavía más a la práctica y al desarrollo de lo que nos ha pedido el Concilio Vaticano II.

La participación de los jóvenes en las parroquias es cada vez menor, por lo que esta manera de trabajar en conjunto permitirá que se unan fuerzas para crear espacios para el mundo juvenil.

La Iglesia está enfrentándose a una sociedad cada día más pluralista, donde será necesaria una asistencia más profesional en el área humana y de asistencia pastoral a los extranjeros residentes en este país, además del trabajo pastoral y la formación de los cristianos. Todo esto representa retos que resultan cada vez más difíciles de atender por un solo sacerdote en una sola parroquia. Actualmente, la Iglesia se enfrenta a situaciones sociales que están sobrepasando semejante estructura parroquial. Por esa razón, después de nueve años en los que esta diócesis ha caminado bajo la formación de grupos para la implementación de la pastoral misionera en conjunto, se ha logrado concientizar a sacerdotes, religiosos y laicos de que esta manera de hacer pastoral responderá con más eficacia a los nuevos retos que enfrenta.²⁷

Las parroquias fueron divididas en seis distritos de Misión, cada uno compuesto de dos bloques, y en cada bloque, un número de tres, cuatro y hasta seis parroquias.

Los Misioneros de Guadalupe iniciamos nuestro trabajo pastoral en esta diócesis en 1984. El entonces obispo Raimundo Tanaka nos encomendó por muchos años algunas parroquias dentro y en la periferia de la ciudad de Kioto.

También y por varios años, en esta diócesis se ha colaborado directamente en la pastoral social con la atención de la casa de la esperanza; y desde la parroquia se colabora en distintos apostolados, como son la atención a las comunidades de migrantes y a los marginados en la sociedad (Mundos y fenómenos nuevos).²⁸

iv. Arquidiócesis de Tokio

Después de la celebración del Año Santo (2000), en la Asamblea Diocesana de noviembre de 2000, el Arzobispo de la Arquidiócesis, Pedro Okada, en

²⁷ Yoshinao Ostuka, "We're aiming at *Collaborative Ministry for Mission*", *Kyoto Diocese*, 1 de enero de 2001 [en línea], <http://www.kyoto.catholic.jp/index.html>

²⁸ *Ibidem*, II, b.

conjunto con los sacerdotes del clero, recordaron que es imposible que sólo un sacerdote en una parroquia atienda a todas las necesidades que presenta la modernidad.²⁹

Después del Primer Congreso Nacional de Evangelización (NICE I “Vivamos Unidos”) y tras las reuniones diocesanas en 1999 y 2000, se vio la necesidad de iniciar el trabajo de una reestructuración del sistema parroquial en la Arquidiócesis.³⁰

Asimismo, en el Sínodo del Episcopado Asiático, en 1986, se consideró necesario despojar “al Evangelio de todas las ideologías occidentales de tal manera que pueda ser más puro para su mejor comprensión en el continente asiático, y al mismo tiempo, llevar este significado al mensaje que originalmente fue transmitido por Jesús”.³¹

La Iglesia japonesa ha querido evidenciar algunas prioridades para la evangelización, las cuales surgieron a partir de los varios congresos nacionales de evangelización celebrados en 1987, y cuyo tema fue “Vivamos unidos en la alegría”; posteriormente, en 1990, “La familia y la evangelización”, hacia la construcción de una Iglesia como comunidad y fundamento del Evangelio.

²⁹ Pedro Okada Takeo, 新しき一歩21世紀の福音宣教の小教区再編成 “Un paso hacia el futuro. Hacia la evangelización del siglo XXI. Reestructuración del sistema parroquial”, *Catholic Tokio*, núm. 1, 13 de octubre de 2005 [en línea], <http://tokyo.catholic.jp/text/library/ippo/mokuji.htm> 福音宣教という教会の使命を遂行するためにはさまざま福音宣教という教会の使命を遂行するためにはさまざま

東京教区の司教と司祭団は昨年11月、司祭集会を開き、小教区制度の現状と問題点、21世紀の福音宣教の在り方について話し合い、小教区の現状が、緊急かつ重要な課題に直面している、との基本的な共通理解に達しました。

そこでわたくしは、この課題に取り組むためにプロジェクト・チームを設け、わたくしも加わってともに検討を重ねてまいりました

³⁰ Pedro Okada Takeo, *Un Paso hacia el futuro*, 1-2.

すでに1987年に開催された『第1回福音宣教推進全国会議』(NICE-1)は「小教区制度の抜本的見直しと再編成」を訴えました。それは、社会状況の急激な変化のなかで、教会が人々の救いのしるしとなるのが難しくなっていることを反省し、「開かれた教会」となるためには小教区の改革が必要である、と強く訴えるものであります。

東京教区ではすでに第2ヴァチカン公会議後、小教区の問題について種々の機会に検討が行われてきました。1999年の司祭研修会と2000年の司祭集会では集中的にこの問題について話し合いを行いました。

その結果、教区と小教区の現状について、わたしたちはいま、「思い切った改革を行わなければならないときに来ている」、という痛切な認識をもったのです。

³¹ Catholic Bishops' Conference of Japan, “Official response of the Japanese church to the Lineamenta”, *The CBCJ Documents*, 1997. Fourth plenary assembly of the FABC held in Tokyo Sept 1986 (Official response of the Japanese church to the Lineamenta, julio 23, 1997, Catholic Bishops' Conference of Japan) Liberation from a Western-style Church and the creation of a new vision: What does the salvation brought by Jesus Christ mean in the concrete? How to express the message of universal salvation so that it can be understood by the people of Asia.

Los resultados de estos dos congresos fueron una base muy importante y sirvieron como material para la elaboración del plan pastoral de la Arquidiócesis de Tokio.

El Arzobispo de Tokio, Pedro Okada, invitó por medio de la propuesta “Un paso hacia el futuro” a sacerdotes diocesanos, órdenes religiosas, misioneros y laicos a sentirse parte de un proyecto que renovarían la fisonomía de la mencionada Arquidiócesis.

El sistema tradicional de organización parroquial ha sido un instrumento muy valioso y funcional a lo largo de la historia de la Iglesia; sin embargo, también la historia nos permite afirmar objetivamente que este sistema ha llegado a sus límites. Por lo tanto, la Arquidiócesis de Tokio ha creído conveniente realizar una reestructuración del sistema parroquial en vistas a generar nuevos resultados y nuevas esperanzas a la comunidad católica de este país.

La buena participación de todos los invitados hizo posible que se pudiera redactar la propuesta “Para vivir la Misión evangélica”.³²

Este plan pretende ser un instrumento que ayude a sacerdotes, religiosas y fieles a recuperar el verdadero sentido de la Misión, tratando —en la medida de lo posible— de quitarle todos aquellos rasgos que no son propios del Evangelio y que, como consecuencia, inicie un verdadero encuentro de comunión, sobre todo con la gente que se halla en la posición más débil dentro de la sociedad japonesa.

Objetivo general

“La reestructuración de la Arquidiócesis es la reorganización del sistema de parroquias, que intenta dar nueva vida a la Evangelización”.³³ La Iglesia debe examinar su propia realidad para verdaderamente poder renovarse como comunidad que vive la Misión.

Objetivos particulares

- El significado de Misión en crisis.

“Se deja ver que las parroquias están perdiendo la visión de su llamada a participar en la Misión Evangélica. En la historia vemos que, cuando las Iglesias pierden de vista su fin que es vivir la Misión, pierden vitalidad y caen; por lo tanto, ponen toda su atención en protegerse a sí mismas y dejan de ser un instrumento de salvación”.³⁴ Recuperar el verdadero sentido de Misión será el primero de los objetivos particulares.

³² P. Okada Takeo, “Vivir la misión evangélica. Un paso hacia adelante”, *Archidiocese of Tokio*, parte 1 N. 1, 29 de junio de 2002 [en línea], <http://www.tokyo.catholic.jp/text/diocese/library/fukuinteki/fukuinteki.htm>

³³ Arquidiócesis de Tokio, *Para vivir la misión evangélica*, 2.

³⁴ *Ibidem*, 3.

La Iglesia como un lugar sin atracción para la juventud.

“Es un hecho la poca participación de los jóvenes en nuestras parroquias japonesas. Aunque existen excepciones, se observa con claridad que el envejecimiento no únicamente se está dando a nivel del clero, sino que la población católica en general está envejeciendo. Si esta situación continúa de esta forma, podemos ver el futuro con pesimismo, pues las parroquias en su estructura actual no son un signo de salvación para la juventud”.³⁵

Crear espacios para el sector juvenil será otro de los objetivos particulares que pretende este plan, recuperando la vivencia de la Misión evangélica.

- Necesidad de cambios en la mentalidad y las estructuras.

Aparentemente, la reestructuración de la Arquidiócesis se concentra especialmente en el cambio del sistema. No obstante, este cambio no será posible si no se hace un cambio de mentalidad; por lo tanto, de este modo, con seguridad se cumplirán las metas trazadas. Un aspecto muy importante será que el sacerdote tome conciencia de que el trabajo en equipo no es sólo trabajar con otros sacerdotes, sino con laicos.³⁶

Los laicos deben ser conscientes de que son miembros activos en las parroquias, por lo que no deben depender de una manera pasiva del sacerdote.

- Superar la actitud de defender mi parroquia.

“Aunque la parroquia es la comunidad más cercana a los fieles, es decir, en ella la gente ha profundizado su fe a través de la liturgia y la catequesis y donde la fe se ha transmitido de generación en generación, por otro lado, es difícil decir que las parroquias en la estructura que conocemos actualmente hayan podido responder a las necesidades y cambios en la sociedad. De frente a las dificultades de la situación actual, las parroquias pueden caer únicamente en una actitud defensiva”.³⁷

Tres prioridades

- a) Formación de los laicos para vivir la Misión Evangélica.³⁸
- b) Apoyo a creyentes católicos extranjeros y acompañamiento en sus dificultades.
- c) Acompañamiento a personas enfermas o que sufren espiritual o psicológicamente.

³⁵ *Ibidem*, 4

³⁶ *Idem*.

³⁷ *Ibidem*, 4.

³⁸ *Ibidem*, 10.

La reorganización del sistema de las parroquias; es decir, la formación de los distritos de Misión

Las parroquias fueron divididas en 23 distritos de misión, cada uno de los cuales tendrá un número de tres o cuatro parroquias.³⁹

Distritos de misión. Puntos principales (directrices):

- a) Diferentes parroquias del presente modelo formarán un nuevo distrito de Misión; su misión será responder a las necesidades de la gente en una comunidad más amplia.
- b) Inicialmente, se nombrará un párroco en cada parroquia y se pide a los sacerdotes que forman parte de los distritos de misión que tengan encuentros con regularidad.
- c) Cada distrito de misión formará un comité el cual estará integrado por laicos de cada parroquia, religiosos y sacerdotes.
- d) Los laicos y los sacerdotes deberán reflexionar las maneras más concretas para vivir la misión evangélica y a través de esta vivencia, responder a las necesidades de la gente en cada distrito de misión.
- e) El proceso de formación de los distritos no debilitará la unidad de la gente con sus comunidades parroquiales; al contrario, de esta manera los laicos podrán ayudarse mutuamente y compartir sus experiencias de fe.

Este nuevo modelo de parroquia (distrito de misión) no es una extensión de la parroquia para una mayor eficacia en el trabajo, sino que se trata, en la medida de lo posible, de un trabajo en equipo donde laicos, sacerdotes y otros religiosos trabajen juntos y puedan participar activamente en el trabajo evangelizador.

Los Misioneros de Guadalupe oficialmente iniciamos nuestra relación con la Arquidiócesis de Tokio en 2000, cuando se trasladó la Casa de la Misión de la ciudad de Sukagawa en el estado de Fukushima, a la ciudad de Tokio.

Con el traslado de nuestra residencia, también se consolidaron, el 5 de agosto de 2002, los trámites para que los Misioneros de Guadalupe fuéramos reconocidos como una asociación religiosa.

No obstante, nuestra relación con la Arquidiócesis no ha sido únicamente por estar nuestra residencia central en este lugar, pues desde el inicio de nuestra presencia hemos colaborado directamente en la pasto-

³⁹ 2002年12月11日 カトリック東京大司教区, *Carta del arzobispo Pedro Okada*, 11 de noviembre de 2002.

ral, sobre todo en algunas parroquias y en el Catholic Tokyo International Center (CTIC).⁴⁰

Se nos confió un territorio para la evangelización. El cardenal Shirayagani pidió la colaboración en la parroquia de Hachiooji.

El 6 de agosto de 1958, monseñor Escalante escribe a los padres de la Misión de Japón: “Fue muy duro para mi dejar Japón, que es una misión muy difícil. Pero mis obligaciones están aquí para ayudar más a ustedes allá”.⁴¹

Ya monseñor Escalante lo decía: Japón es una misión difícil. Y aunque los MG llegamos a Japón hace más de 60 años y con ilusión hemos esperado un crecimiento de esta Iglesia, esto, sin embargo, no ha sido así; pero no nos desanimamos. Nuestro trabajo debe ser sembrar y lo debemos hacer como el sembrador del Evangelio, aunque nos parezca que sembramos en el asfalto. No obstante, pienso que existe una razón muy importante y providencial que nos obliga a permanecer en Japón: Dios nos ha precedido en esta misión.

Desde que era seminarista, escuché de algunos padres MG sobre la palabra en los nuevos areópagos, con nuevos desafíos para la misión en todo el mundo, aunque ahora hablamos acerca de Japón.

Muchos institutos misioneros han precedido a los MG en Japón y actualmente casi la mayoría vive situaciones similares de dificultad, sea por el poco personal con que cuentan, sea por el progresivo envejecimiento.

Es la situación de casi todos los institutos: Misioneros de París (MEP), Misioneros del Pontificio Instituto de Misiones Extranjeras (PIME), Javerianos (sx), los de Misiones Extranjeras de España (IEME), los Columbanos, en su mayoría irlandeses, los Misioneros de Maryknoll (EEUU) y los Misioneros de Guadalupe.

A diferencia de otros países, el permiso de residencia para actividades religiosas se adquiere con facilidad, aunque actualmente la mayoría de estos institutos no envían muchos jóvenes sacerdotes a este país.

Entre los religiosos, encontramos a los jesuitas, con más de 200 miembros, muchos de ellos de edad avanzada, franciscanos, verbitas y salesianos. La mayoría de ellos se dedica al ámbito de la educación, en escuelas y universidades (Sofía, en Tokio, de los jesuitas; y Nanzan, en Nagoya, de los verbitas), aunque los religiosos no la tienen fácil, porque se escucha entre los jesuitas que, en los últimos seis años han cerrado diferentes instituciones no únicamente por falta de personal, sino por la dificultad en la admi-

⁴⁰ CTIC, Centro Católico Internacional de Tokio, fundado en 1990 para ofrecer ayuda a las personas que emigran de otros países al Japón.

⁴¹ Ricardo Colín Negrete, *Un Vagabundo de Dios. Biografía del Sr. Obispo Alonso M. Escalante*, s. l., Escalante, 2003, 2ª pte., p. 357.

nistración o porque simple y sencillamente han dejado de funcionar como un instrumento de evangelización.

Esta crisis también afecta a los institutos religiosos femeniles. En los conventos, prácticamente no se ven rostros jóvenes, con excepción de religiosas de vida contemplativa o aquellas comunidades que envían jóvenes religiosas de otros países, como las vietnamitas.

La necesidad de repensar la propia presencia e intensificar el camino de comunión han hecho que, con el paso del tiempo se hayan reforzado las relaciones con la Iglesia local y entre institutos misioneros y religiosos; por ejemplo, la Conferencia de Superiores Mayores, que camina en armonía con la Conferencia Episcopal de Japón.

Con cierta frecuencia se reúne la Asamblea General. De estos encuentros, han surgido interesantes conclusiones pastorales, como la pastoral para los extranjeros y la evangelización en las pequeñas comunidades.

En cuanto a la formación inicial, dado que aquí estamos presentes jesuitas, franciscanos, verbitas, salesianos y MG, nació la idea para que los verbitas abrieran las puertas de su seminario y universidad con el fin de que seminaristas extranjeros estudiaran la lengua. Los MG participamos en este proyecto.

La presencia de los religiosos se distingue también por iniciativas de pastoral de frontera. El padre Testuro Honda, quien fue Superior de los franciscanos, ha decidido estar en medio de los *homeless* en la ciudad de Osaka, en la zona del Río Sumida. Hay otro padre, de nombre Francisco, quien vive en un centro de escucha, cercano a la casa de las Madres de Teresa; coopera con ellas. Ambos ofrecen un gran ejemplo de radicalidad evangélica.

Una iniciativa misionera muy singular fue en el bar Epopé, establecido en una zona céntrica de Tokio, en el que el padre George Neyrand, MEP, escuchaba y brindaba un mensaje a los llamados *salary men*, quienes después de largas jornadas de estresantes trabajos, terminan en el bar, consumiendo alcohol. El padre dedicó muchos años de trabajo en este lugar, frecuentado también por el famoso escritor Endo Shusaku.

De igual modo, los jesuitas no únicamente se han dedicado al ámbito de la educación, sino a la guía espiritual —incluso de muchas personas que no son cristianas—, sobre todo por medio de sus casas de retiros en diferentes partes de Japón. Ofrecen espacios de silencio y oración a una sociedad que vive con intensidad, en un ambiente muchas veces estresante.

Un ámbito muy importante son los medios de comunicación. Aquí podemos ver a los paulinos y los salesianos. Asimismo, muchos católicos colaboran en la radio protestante FEBC, que es muy escuchada.

Contamos con una publicación semanal católica llamada *Katorikku Shinbun*. Las parroquias y comunidades van pensando que, si queremos

llegar o caminar con esta sociedad tan digital, tenemos que ser más exigentes en este ámbito.

En una ocasión, durante nuestra semana de estudio, fuimos testigos de cómo el padre Marco Villa del PIME, quien inició una experiencia como fundador de un centro de escucha en la ciudad de Koshigaya al norte de Tokio, enfrentaba grandes dificultades en aquella misión de frontera, no obstante que contaba con el apoyo económico de la diócesis de Saitama. Esa misión no era propiamente del PIME, sino una misión apoyada económicamente y bajo la autorización del obispo, en la cual, como miembro del PIME, había sido enviado a colaborar.

Considero que los MG debemos fortalecer este puente de colaboración con la Iglesia local, iniciado por la persona de monseñor Escalante, quien hace más de 60 años representaba a los MG.

La propuesta de los obispos a los MG es clara: ellos nos invitan a hacer de las parroquias comunidades misioneras.

Los obispos nos invitan a trabajar por la justicia y por la paz. En 1986, el cardenal Pedro Shirayanagi, Presidente de la Conferencia Episcopal, pidió perdón durante la cuarta Asamblea Plenaria de la Federación del Episcopado de Asia con las siguientes palabras: “Los obispos de Japón, como miembros de esta Iglesia, pedimos el perdón de Dios y el de nuestros hermanos y hermanas de Asia por la tragedia en el Pacífico durante la Segunda Guerra Mundial. Esta guerra tiene la responsabilidad de más de 20 millones de víctimas. Sentimos también un profundo remordimiento por los daños causados a las vidas y las culturas de los habitantes de esa región, porque los traumas no han terminado todavía.”

Es decir, más que pensar en iniciativas propiamente de MG, que en realidad no hay seguridad de que vayan a funcionar, debemos continuar construyendo y fortificando el puente ya existente con la Iglesia local.

El arzobispo Pedro Okada lo ha expresado en infinidad de ocasiones: “claro que ahora no es el momento en que los misioneros hagan sus maletas y regresen a sus países; los institutos religiosos y misioneros han enviado excelentes personas a Japón”, y un ejemplo es el padre Adolfo Nicolás, quien fuera Superior General de los jesuitas.

Él, como otros muchos misioneros, ha podido experimentar la dificultad de evangelizar en una sociedad donde la misión no puede apoyarse en una normal promoción humana. En Japón, la gente lo tiene todo, desde el punto de vista material, y por esa razón la misión está obligada a ir por el camino de lo esencial. La actitud del misionero debe ser de humildad en Japón, porque no se puede enseñar únicamente desde el púlpito. Para el señor obispo, la situación de la Iglesia no es fácil; sin embargo, él nos invita a crear en la Iglesia un lugar para las personas con problemas de depresión y otras enfermedades mentales.

En la época de Francisco Javier, los marginados eran los que se encontraban fuera de la casta; actualmente son éstos los nuevos marginados. Ciertamente, no podemos transformar la Iglesia en un manicomio; pero sí podemos pensar en alguna respuesta ante esta realidad que vive actualmente esta sociedad. La Iglesia tendría que ser una comunidad donde se respire el amor mutuo. Infortunadamente, en ocasiones se convierte en un ambiente muy cerrado y poco acogedor. La Iglesia está ocupada en muchos quehaceres y trámites burocráticos, por lo que debe ser más contemplativa y estar atenta a lo esencial.⁴²

En este momento, pienso que será más importante invertir en la formación permanente de los sacerdotes Misioneros de Guadalupe en Japón; es decir, iniciar un proceso donde algunos de sus miembros se especialicen en misionología o en ciencias religiosas, para que nos ayuden a estructurar y planear nuestro futuro en este país. Contar con personal más preparado no únicamente garantizará más opciones en diversos ámbitos como en el diálogo con otras religiones y en el ámbito educativo. Un buen profesor siempre tendrá abiertas las puertas en centros de educación cristiana o realizando el trabajo específico que nos pidan los obispos con quienes estamos colaborando.

⁴² P. Okada Takeo, "La Chiesa un oasi per i nuovi poveri", *Mondo e Missione*, 2010, 139, p. 44.



Recorrer, enseñar, sanar. La misión de Jesús en Mateo (Mt 5-9)

Ulises Morales Contreras*

Resumen

El presente escrito tiene el objetivo de mostrar la dinámica misional de Jesús a la luz del *Evangelio de Mateo*. Este evangelista nos ofrece un itinerario claro del desarrollo de la misión del hijo de Dios. El contexto de los capítulos 5-9, dinamizado por el sumario incluyente sobre la síntesis de la misión de Jesús, donde se resalta de manera clara y objetiva las tres acciones fundamentales que Jesús realiza en el desempeño de su misión, pone de manifiesto una intencionalidad clara del evangelista. Recorrer, enseñar y sanar se convierten así en acciones específicas que permiten descubrir la dinámica misional que el evangelista quiso transmitir a su comunidad.

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México

La misión de Jesús es un tema recurrente en los evangelios y en muchos apartados del *Nuevo Testamento*. Los sinópticos, junto al *Evangelio de Juan*, ofrecen contenidos y líneas específicas que enmarcan la actividad de Jesús desde sus contextos teológicos respectivos. La misión de Jesús y la misión de la Iglesia son temas que están muy presentes en diversidad de obras; de manera particular, en reflexiones misionológicas.

Por ello, la presente reflexión busca hacer un recorrido de la misión de Jesús en la perspectiva mateana. El *Evangelio de Mateo*, tal como lo veremos, nos ofrece un marco específico que desarrolla de manera particular la misión que Jesús, el hijo de Dios, realiza, como voluntad explícita del Padre.

La estructura de este *Evangelio* ayuda a descubrir las líneas fundamentales que el evangelista traza en el momento de hablar y reflexionar sobre las “acciones” de Jesús, acciones que muestran la manera cómo él da cumplimiento a la misión que el Padre le ha encomendado. Este punto de las “acciones” es lo que nos permitirá descubrir la manera específica del “cómo” Jesús realiza su misión. Es un aspecto particular que el evangelista presenta y desarrolla magistralmente.

El recorrido lo haremos en tres partes. Cada parte corresponderá a una “actividad de Jesús” en el marco de su misión total. Así, al final del recorrido, contemplando el escenario que Mateo presenta, podremos rescatar los elementos que nos ayuden a mirar la propia experiencia como discípulos de Jesús y llamados a continuar su misión.

El tema específico que se quiere abordar exige, en primer lugar, contextualizarlo en la totalidad de la obra mateana. Esto invita a remarcar los aspectos fundamentales del *Evangelio* que puedan iluminar la reflexión emprendida.

Un aspecto importante que retomamos es la cuestión de la estructura. Diversas propuestas se han hecho en los últimos años en torno a este punto. Los autores y las propuestas varían. Unos optan por una división a partir de discurso, otros basan su estructura a partir de expresiones recurrentes localizadas a lo largo de las obras, por ejemplo, “desde entonces comenzó Jesús...” (4, 17; 16, 21; *cfr.* 26, 16); algunos otros son partidarios de una estructura quiásmica.¹ Pueden verse, también, muchas otras formas de división a partir de elementos geográficos, cronológicos, de contenido temático, hasta estilísticos. Asimismo, existe, un procedimiento literario que consiste en la reparación de fórmulas repetidas en los lugares claves del texto. Esas fórmulas tienen una función estructurante y son unos indicadores particulares de sentido para el conjunto del discurso, de

¹ *Cfr.* Élian Cuvillier, “El evangelio según Mateo”, en Daniel Marguerat (ed.), *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2008, pp. 63-64.

manera particular en los capítulos 5 a 7 de Mateo.² Aparecen así las llamadas *inclusiones*, elemento literario que retomamos para nuestra reflexión.

Otro aspecto importante para considerar es el contexto eclesial en el que está sumergido el evangelio; es decir, la situación de la comunidad destinataria. Este punto particular ilumina muy bien el tema que nos concierne. Muchos autores coinciden en que el autor del primer evangelio es un discípulo judeo-cristiano que escribe a una comunidad compuesta, sobre todo, de cristianos salidos del judaísmo. Excluida de la sinagoga, dicha comunidad se ha abierto a los paganos. Esto plantea la situación particular que la comunidad destinataria vivía, que parece ser respondía a dos problemas:³

- Un problema hacia afuera. Una situación de tensión, y hasta de conflicto, con el judaísmo oficial de los setenta, que se iba reconstruyendo a partir del movimiento fariseo. Uno de los objetivos de este evangelio sería, por consiguiente, sostener e iluminar a los cristianos en esa situación polémica. Por ejemplo, las citas amplias que retoma del Antiguo Testamento demuestran que Jesús es el mesías y que la Iglesia formada por los discípulos es la verdadera continuación del pueblo elegido del Antiguo Testamento.
- Un problema interno. Una situación de tensión o de conflicto con los cristianos pietistas que parecían olvidarse de la enseñanza de Jesús terreno sobre los compromisos de una vida de fe (*Cfr.* 7, 15 y 7,22); los hombres sin ley (*ἀνομίαν-anomian*, Mt 7, 23). Se puede suponer así la hipótesis que había un problema: los pietistas o *anomistas* entran en conflicto con los legalistas de tendencia judaizante. El evangelista reacciona contra los excesos de los dos frentes. Así se explicarían los enunciados aparentemente contrarios de 5, 17-20.

La insistencia sobre la ley (*Mt* 5, 17-19), sobre las *Escrituras*, sobre las costumbres judías (*Mt* 6, 1-6) muestran rasgos típicamente judíos que manifiestan una reinterpretación radical, como lo muestran, por ejemplo, las “antítesis” del llamado sermón de la montaña (*Mt* 5, 17-48). Mateo presenta a Jesús como el nuevo *διδάσκαλος* que ha venido a cumplir la ley (*Mt* 5, 17).

² Marcel Dumais, al abordar el estudio del “Sermón del Monte”, propone reparar, precisamente, en esas fórmulas que se repiten en *Mt* 5-7, y a partir de esas repeticiones que aparecen en lugares claves y conforman muchas veces una inclusión, ayudan a esclarecer la estructura en determinadas partes del evangelio. *Cfr.* Marcel Dumais, “El Sermón de la montaña (*Mt* 5-7)”, en *Cuadernos Bíblicos*, núm. 94, Estella, Verbo Divino, 1998, p. 8.

³ *Cfr.* Jean Zumstein, “Mateo, el teólogo”, *Cuadernos Bíblicos*, núm. 58, Estella, Verbo Divino, pp. 21-25. Ulrich Luz, *El Evangelio según san Mateo. Mt 1-7*, vols. 1-11, Salamanca, Sígueme, 1993, pp. 97-104.

La delimitación de capítulos

Mt 4, 23-9, 35

Los cuatro evangelios canónicos que conocemos nos refieren de manera directa todo lo que Jesús dijo e hizo. El *Evangelio de Mateo* no es ajeno a ello, y desde su perspectiva teológica relata, también, los dichos y hechos de Jesús. Y en el objetivo de descubrir la dinámica misional del Jesús mateano, resaltan de manera particular el final del capítulo cuarto y el final del capítulo noveno, y este gran apartado se muestra como el escenario y el marco referencial fundamental donde Jesús desarrolla su misión. Esta delimitación sirve de base para la temática propuesta. La justificación de la elección de dicho apartado se explica por el hecho de expresiones que se repiten en lugares estratégicos del texto, formando inclusiones interesantes que dejan ver una estructura que jalona la totalidad de estos capítulos. Se enmarcan así dos grandes apartados fundamentales en el Evangelio de Mateo: el sermón del monte (5-7) y el apartado sobre los milagros (8-9). Éste es el procedimiento que ilumina y justifica la búsqueda de una estructura de los capítulos ya mencionados.⁴

El gran marco referencial queda encuadrado por dos sumarios que se repiten al principio y al final, formando una gran inclusión:

4, 23

Καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ
 διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν
 καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας
 καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον
 καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ.

“Recorría Jesús toda Galilea, enseñando en sus sinagogas, proclamando la Buena Nueva del Reino, y sanando las enfermedades y dolencias del pueblo”.

9, 35

Καὶ περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας
 καὶ τὰς κώμας διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν
 καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας
 καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν

“Jesús recorría todos los pueblos y aldeas, enseñando en sus sinagogas, proclamando la Buena Nueva del Reino y sanando toda enfermedad y dolencia”.

⁴ Ulrich Luz, en su obra sobre el *Evangelio de Mateo*, en la división estructural que propone, la segunda parte de la obra lo enmarca desde 4, 23-11, 30, remarcando en todo ello la actividad de Jesús con palabras y hechos. *Vid. idem*.

Este gran marco delimita claramente las acciones de Jesús en sus contextos específicos: recorrer, enseñar y sanar. El escenario evocado explicita los elementos geográficos y locativos: Galilea, aldeas, sinagogas.

De la misma manera, al “interior” de este marco, se pueden ver otras fórmulas que dinamizan el contenido y, al mismo tiempo, dividen el apartado en dos secciones. La primera sección está delimitada de la siguiente manera:

5, 1-2

Ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος,
καὶ καθίσαντος αὐτοῦ προσήλθαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ·
καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων·

“Viendo la muchedumbre, subió al monte, se sentó, y sus discípulos se le acercaron. Y, tomando la palabra, les enseñaba diciendo:”

7, 28-8, 1

Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους,
ἐξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδασκίᾳ αὐτοῦ·
ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν.
Καταβάνας δὲ αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὄρους ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί.

“Y sucedió que cuando acabó Jesús estos discursos, la gente se asombraba de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como sus escribas”.

Aquí se remarca la presencia de Jesús en el monte santo; subir, sentarse y bajar del monte enmarca bien el escenario donde actúa Jesús; la multitud y los discípulos completan el escenario. En la admiración de la multitud se remarca la nueva enseñanza y termina con el seguimiento.

La segunda sección está enmarcada en un nuevo escenario, donde Jesús se encuentra con unos nuevos personajes: los enfermos. De igual manera, la delimitación se deja ver:

8, 2

καὶ ἰδοὺ λεπρὸς προσελθὼν προσεκύνει αὐτῷ λέγων·
κύριε, ἐὰν θέλῃς δύνασαί με καθαρίσαι.

“En esto, un leproso y se postró ante él, diciendo: Señor, si quieres puedes limpiarme”.

9, 32-34

Αὐτῶν δὲ ἐξερχομένων ἰδοὺ προσήνεγκαν
 αὐτῷ ἄνθρωπον κωφὸν δαιμονιζόμενον.
 καὶ ἐκβληθέντος τοῦ **δαιμονίου ἐλάλησεν** ὁ κωφός.
 καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι λέγοντες·
 οὐδέποτε ἐφάνη οὕτως ἐν τῷ Ἰσραήλ
 οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἔλεγον·
 ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.

“Salían ellos todavía, cuando le presentaron un mudo endemoniado. Y expulsando el demonio, rompió a hablar el mudo. Y la gente, admirada, decía: Jamás se vio cosa igual en Israel. Pero los fariseos decían: Por el príncipe de los demonios expulsa a los demonios”.

Esta sección se encuentra delimitada por el contexto que se inicia en 8, 2: Jesús inicia su actividad curativa. La entrada en escena del *λεπρός*-“leproso” inaugura la sección. De igual manera, el final en 9, 32 es la presencia de un *δαιμονίου ἐλάλησεν*, “hombre mudo y endemoniado”, el que cierra la sección. Inicia con la curación de un enfermo y termina con otra curación. La crítica de los fariseos hacia Jesús se da en torno a su acción curativa, evocada en toda la sección; esto se confirma, también, por la reacción de la gente frente a lo que está viendo (9, 33); la misma reacción que encontramos en el final del “Sermón del Monte” (7, 28).

Así, *Mt* 5, 23-9, 35 se presenta como el escenario referencial fundamental donde el evangelista nos presenta las acciones de Jesús en favor de su pueblo.

Las acciones de Jesús

La delimitación y el contexto de *Mt* 4, 23-9, 35 permite mirar la manera como el evangelista busca desarrollar las acciones de Jesús. Esto se puede ver en el énfasis de los verbos que dinamizan dicha actividad. Los sumarios presentes al inicio y al final del bloque juegan un papel de inclusión y engloban, de manera amplia, lo que el autor pretende comunicar. Los versos 23 y 35, inicio y final, son verdaderamente sumarios que buscan mostrar las actividades específicas de Jesús; 4, 23 se presenta como un indicador de los que se desarrollará en los siguientes capítulos. Así, parece que Mateo compone un sumario sintético antes de referir los detalles de las acciones de Jesús que se desarrollarán posteriormente.⁵ Muchos otros pasajes manifestarán lo que los sumarios buscan expresar respecto de lo que Jesús va realizando, en su actividad docente y curativa (8, 1. 16; 12, 15s; 14, 35; 19, 2).

⁵ U. Luz, en acuerdo con otros autores, ve que el primer sumario (4, 23) juega un papel importante en el desarrollo posterior de estas acciones mencionadas. *Cfr. ibidem*, p. 251.

Recorrer. Jesús itinerante

El movimiento de personas y los desplazamientos siempre ha determinado la vida de todos los pueblos y las personas. Los evangelios nos presentan a Jesús siempre en movimiento constante. El *Nuevo Testamento* da fe de ello, pues la primitiva comunidad cristiana vivió tal experiencia y por los desplazamientos y viajes se pudo propagar el evangelio. Pablo es un ejemplo del apóstol itinerante que, mediante sus múltiples viajes, anuncia el evangelio.

A la luz del sumario se puede ver la primera descripción de Jesús. Mateo lo presenta, en primer lugar, con un verbo que implica un desplazamiento, un movimiento: “y recorría Jesús toda Galilea...”. El verbo griego utilizado es περιπαω y éste indica siempre un sentido de desplazamiento, de giro o dar vueltas. La raíz de este verbo compuesto es αγω (conducir, ir) y el prefijo περι le da el sentido circular al movimiento. Este verbo, Marcos, Hechos y Pablo lo utilizan una sola vez (*Mc* 6, 6; *Hch* 13, 11; *1 Cor* 9, 5); Mateo lo utiliza en tres ocasiones: 4, 23; 9, 35; 23, 15. Las dos primeras referencias mateanas de περιπαω están contenidos específicamente en los sumarios ya mencionados. El tercero, *Mt* 23, 15, se contextualiza en las críticas que Jesús hace a los fariseos. El verbo es utilizado para expresar la actividad proselitista presente en el judaísmo: “ustedes que recorren —περιάγετε— mar y tierra para hacer un prosélito”. En el contexto de la dura crítica que Jesús lanza contra los fariseos, se deja ver un contexto muy particular que estaba presente en el judaísmo de la época: existía una actividad de ir en busca de nuevos adeptos; precisamente, el texto refiere que los fariseos son los que se desplazan de manera amplia, y esto se remarca en la mención del *mar* y la *tierra*, contextualizando así el recorrido que dichos personajes realizaban. El desplazamiento manifiesta un fin específico: ganar un adepto.

Mateo presenta a Jesús en una acción de movimiento, de un desplazarse que implica un ámbito geográfico y locativo. La mención de Galilea indica ya, a la luz del significado del verbo, que el recorrido implicaba una realidad geográfica amplia, aunado a la mención de los πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας: “todas las ciudades y aldeas”; más aún, de las locaciones específicas ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν: “sus sinagogas”. Algunos autores ven en esta actividad de Jesús el carácter de urgencia que tuvo la primera predicación cristiana y donde Jesús muestra una sorprendente libertad de movimiento, pues se asemeja a los heraldos de la antigüedad, pregoneros de noticias públicas, que iban de un lugar a otro para transmitir su mensaje.⁶

Los usos del verbo περιπαω son explícitos en estos versos. Sin embargo, de igual manera que 4, 23 hace referencia al desplazamiento por

⁶ Cfr. Armando Levoratti, “Evangelio según san Mateo”, en *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*, Estella, Verbo Divino, 2003, p. 295.

Galilea, en 19, 1 se muestra, también, un tipo desplazamiento, evocando los discursos pronunciados por Jesús: “Cuando acabó Jesús estos discursos, *partió de Galilea y fue a* la región de Judea, al otro lado del Jordán”. Los verbos “marchar” - μεταίρω e “ir” - ερχομαι muestran, de igual manera, el movimiento geográfico que Jesús realiza en el cumplimiento de su misión. Ya en 4, 12-15, el evangelista evoca “un desplazamiento-retiro” de Jesús a Galilea; deja Nazaret para residir en Cafarnaúm, con una justificación escriturística tomada del profeta Isaías (8, 23s). Y la gran encomienda que Jesús hace a sus discípulos al final del evangelio, *Mt* 28, 19, el verbo πορευομαι se aplica a los discípulos, pues ahora ellos, en su turno, tienen que *ir/marchar* a bautizar y enseñar a todas las ἔθνη, - “naciones”.

De esta manera, a la luz de la primera acción del sumario, el evangelista contempla a Jesús actuando en el entorno de Cafarnaúm, donde reside (8, 5.14; 19,1). El sumario, que inaugura esta sección, (4, 23 = 9, 35) comienza con la primera acción de Jesús: recorrer. Tal vez esta primera acción pueda pasar desapercibida frente a las dos siguientes (enseñar-sanar), que son dos acciones que tienen un desarrollo amplio y una fuerza impresionante en la descripción que el evangelista hace de la misión de Jesús. Sin embargo, esta primera acción no deja de poseer su importancia en la dinámica misional del hijo de Dios. Por ello, se contempla a un Jesús en camino, a un Jesús itinerante, recorriendo la Galilea, que va ganando muchos seguidores, deseosos de escuchar su palabra.⁷

Enseñar-predicar: Jesús docente y predicador

El sumario de 4, 23 ha permitido analizar la primera acción de Jesús en su tarea misional. Los vv. 24-45 del mismo capítulo refuerzan la actividad curativa de Jesús, otra de sus actividades fundamentales; la mención de que llevaban ante él a muchos enfermos de todo tipo, corrobora lo que el evangelista ha dicho sobre las enfermedades y dolencias que el pueblo padecía. Esta acción se desarrollará ampliamente en los capítulos 8-9.

El punto central de esta segunda parte gira en torno a la identidad de Jesús que el evangelista desarrolla a partir del capítulo quinto. El escenario es claro: Jesús, en la montaña santa, inaugura la llegada del reino mediante las palabras que comienzan a salir de su boca. El nuevo maestro de Israel entra en escena. Los capítulos 5-7 se manifiestan como el marco esencial donde el evangelista presentará a Jesús en su actividad magisterial. Es la primera enseñanza extensa de Jesús en Mateo. Es el llamado “Sermón del Monte”.

La estructura de estos capítulos está determinada por ciertas inclusiones o repeticiones, elemento literario expresado ya en la parte inicial. Jesús

⁷ Cfr. Wolfgang Trilling, *L'évangile selon Matthieu*, vol. 1, París, Desclée, 1974, pp. 94-95.

en 5, 1 sube al monte y comienza su enseñanza y en 7, 28 se remarca el final de dicha enseñanza y su bajada del monte (8, 1). Ese marco referido es el escenario que guiará esta segunda acción de Jesús.⁸

Estructura del “Sermón del Monte”

El marco de 5, 1-8, 1 presenta en su interior una serie de enseñanzas que Jesús pronuncia y que ponen de manifiesto una intencionalidad clara del evangelista en mostrar la identidad de Jesús como el nuevo maestro de Israel.

La estructura que presentan estos capítulos se puede ordenar de la siguiente manera.⁹

5, 1-2	Escenario inicial.
5, 3-16	Las bienaventuranzas.
5, 17-7, 12	Cuerpo central de las palabras de Jesús.
7, 13-27	Las conclusiones o interpelaciones a los discípulos.
7, 28-8, 1	Escenario final.

El contenido del “Sermón del Monte” es amplio. Este discurso mateano ha sido objeto de múltiples estudios a lo largo de la historia y eso permite expresar que, tal vez, no es tarea fácil poder agotar su enseñanza fundamental.

El objetivo que nos guía en esta segunda parte es identificar la figura de Jesús maestro, acción fundamental para la misión a la que ha sido enviado. No se trata, por lo tanto, de hacer una reflexión exhaustiva del discurso, sino de indicar las líneas fundamentales que iluminen esta acción de Jesús. La estructura evocada anteriormente servirá como referencia fundamental.

5, 1-2. El escenario inicial: Jesús, nuevo maestro de Israel

Mt 5, 1-2 representa el marco inicial que evoca aspectos fundamentales de Jesús que lo determinan en una identidad muy específica, y el mismo escenario es evocado al final. La acción de enseñar resalta de manera particular y es el inicio de todo lo que se desarrollará posteriormente. La presencia de Jesús en el monte es completada con los personajes que están

⁸ Ulrich Luz propone una estructura concéntrica para el sermón, pues aparece construido simétricamente alrededor de un centro, que es el padrenuestro (6, 9-13); todas las secciones antes y después se corresponden entre sí. *Cfr.* U. Luz, *op. cit.*, pp. 259-260.

⁹ Varios autores convergen de manera general en esa estructura para el sermón del monte, pues reparan en las repeticiones que presenta el conjunto de los capítulos. *Cfr.* M. Dumais, *op. cit.*, p. 13. Las bienaventuranzas han sido muy estudiadas en los últimos años, pero una obra de referencia es la obra del P. Jacques Dupont, especialista de las bienaventuranzas, sobre las que ha escrito una obra en tres volúmenes, muy documentada: Jacques Dupont, *Les Beatitudes*; t. I, “Le Problème Littéraire”; t. II, “La Bonne Nouvelle”; t. III, “Les Évangélistes”. Jacques Dupont, *Les Beatitudes*, París, Gabalda, 1969-1973.

a su alrededor: los discípulos y la muchedumbre, pues son los destinatarios directos de las palabras que Jesús dirá.

Jesús sube al monte y se sienta en él. La instrucción inaugural de Jesús tiene como escenario la montaña. La introducción del “Sermón del Monte” ambientaliza la escena en una esfera divina. El monte siempre ha sido lugar privilegiado de la revelación de Dios. “Subir” al monte indica introducirse en la presencia divina. El escenario del monte esboza que va a dar inicio una nueva revelación de Dios en Jesús. Dicha experiencia es una reminiscencia del libro del Éxodo y posee un claro sentido simbólico, en razón del paralelismo que se establece entre esta nueva revelación y la que tuvo lugar en tiempos del Éxodo: antes de promulgar la Ley del Sinaí, Moisés había subido a la montaña, y la ley fue proclamada desde el monte (*Ex* 19, 3. 12; 24, 15. 18; 34, 1s). Esta escena alude a la historia fundamental de Israel, “Dios hablará ahora, de nuevo, por medio de Jesús, como habló en otro tiempo en el monte Sinaí”.¹⁰

Al hacer notar que Jesús se sentó, Mateo pone de relieve su papel de maestro, ya que los rabinos judíos enseñaban sentados (*Lc* 4, 20; *cfr. Hch* 16, 13). Jesús es el nuevo maestro de Israel que da la nueva enseñanza al nuevo pueblo congregado en torno a él. Jesús se sienta, como suele hacer el maestro en las celebraciones religiosas de la sinagoga.

Otro aspecto interesante es la expresión particular que el evangelista utiliza respecto del inicio de la enseñanza de Jesús: “y abriendo su boca, les enseñaba, diciendo” (5, 2). La boca de Jesús se abre y salen las palabras que enseñan. Las primeras palabras de Jesús salen de su boca, palabras que buscan instruir al nuevo pueblo congregado en torno a la montaña.

Un aspecto que se observa en la presentación mateana de Jesús es la yuxtaposición de la *predicación* y *enseñanza* (4, 23; 9, 35; 11, 1). Lo primero que podemos preguntarnos es si existe alguna diferencia entre ambos verbos. Algunos especialistas son partidarios de la diferencia, pues ya en el cristianismo primitivo se distingue entre *kerigma* y *didajé*.¹¹ Los datos parecen ambivalentes: Mateo combina más estrechamente que Marcos el término διδάσκω con la interpretación de la ley y con la predicación ética de Jesús (5, 2.19; 7, 29; 15, 9; 22, 16; 28, 20), en cuanto al contenido, y geográficamente con la sinagoga y el templo (4, 23; 9, 35; 13, 54; 21, 23; 22, 16; 26, 55). Mateo enlaza el término κερυσσειν con ευαγγελιον y βασιλεια; el primero tiene un tinte muy misionero. Al unir ευαγγελιον con της βασιλειας expresa que “es decisivo que toda la predicación ecle-

¹⁰ *Cfr.* U. Luz, *op. cit.*, p. 277.

¹¹ *Cfr.* Charles Harold Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, Londres, Hodder & Stoughton, 1966.

sial se oriente al Jesús terreno y no posea otro contenido que sus palabras y sus obras”.¹²

Así como en el Sinaí el pueblo de Israel estaba alrededor del monte, ahora son los discípulos y la muchedumbre los que se disponen a escuchar las palabras de Jesús.

Las lecciones del maestro

A partir de 5, 3 da inicio el gran apartado que desarrolla toda la enseñanza de Jesús como el διδάσκαλος que inaugura el reino que ha llegado. El conjunto de ambos capítulos busca iluminar y mostrar la manera cómo Jesús realiza su tarea como el nuevo maestro de Israel.

La estructura de este gran apartado tiene como cometido principal mostrar las enseñanzas o las palabras que salen de la boca de Jesús, expresión solemne que subraya el comienzo del anuncio del evangelio al nuevo Israel. Dentro de la dinámica mateana, estas “lecciones” son claras y se contextualizan en la descripción del Reino que llega por medio de Jesús. Es el reino mostrado en palabras/enseñanzas. El fin que se sigue en esta segunda parte no es un análisis exhaustivo de cada una de las “lecciones”, sino descubrir la dinámica de Jesús que enseña a sus discípulos y a la muchedumbre.

La primera enseñanza de Jesús da inicio con las bienaventuranzas (5, 3-12); éstas reflejan una motivación fuerte que Jesús lanza hacia sus oyentes, como una especie de preparación propedéutica, buscando una primera interiorización de la experiencia inicial que debe estar presente en ellos: la disponibilidad interior es el primer requisito para captar la dinámica del reino que llega. Los nueve macarismos invitan a abrirse a lo nuevo que llega. Éstos constatan una experiencia que debe abrir el corazón de todos y permitir el reconocimiento de lo que llega de parte de Dios. La interiorización de las bienaventuranzas es fuerte, pues las virtudes religiosas son evocadas: humildad, renuncia al mundo y al pecado, la perseverancia en la fe son experiencias y exigencias al mismo tiempo para todos aquellos que tienen el privilegio de participar de lo que Jesús dice. El análisis de cada bienaventuranza permite mirar lo que Jesús quiere despertar y dejar en sus oyentes.

El texto sobre la sal y la luz (5, 13-16) puede entenderse como una llamada, después de las bienaventuranzas, que Jesús hace a sus discípulos. El remarque fuerte del “ustedes” no sólo es simetría respecto de la sal y la luz, sino que enfatiza fuertemente los que los discípulos están llamados a manifestar al mundo. Mateo enfatiza la importancia de que la vida de los creyentes actúe como testimonio de la fe para la gloria de Dios. Así, la luz del mundo cobra figura en las obras de los creyentes, de igual manera la fi-

¹² U. Luz, *op. cit.*, p. 255.

gura de la sal. Ambas imágenes, abiertas y polifacéticas, están fuertemente cargadas de sentido bíblico.

La primera lección de Jesús (Bienaventuranza, sal y luz) es un tipo de *Lectio inauguralis*, pues en el marco del monte, inicia solemnemente su enseñanza, y busca despertar la disponibilidad de sus oyentes para que acojan, en dicha y alegría, la buena nueva del reino de los cielos.

El corpus central de la enseñanza de Jesús

Inmediatamente después del exordio que tuvo como centro los macarismos, da inicio un desarrollo amplio de los principales contenidos de la enseñanza de Jesús.

Enseñanza sobre la Ley

El comienzo de esta parte central lo encontramos en 5, 17-20. Mt 5, 17 y 7, 12 forman una inclusión; las palabras *ley* y *profetas* lo confirman. Es una declaración que tiene tintes de programa frente al desarrollo que le sigue. Varios autores están de acuerdo en que los dos primeros versos son los más difíciles de todo el Evangelio;¹³ el énfasis recae en la Ley y los profetas, en el cumplimiento de los mandamientos, en la observancia y enseñanza de la ley, y deja entrever así la importancia que el evangelista da a tal énfasis; más aún con la forma particular “yo les digo” (5, 20) que enlazará con las célebres “antítesis”. Estos versos parecen esbozar, también, la postura de Jesús ante la *Torah*. Jesús ha venido a cumplir la ley (v. 17) en plenitud; las iotas y las tildes, las partes más pequeñas, son buenas y forman parte de ella; no pretende cambiar nada, sino expresar su intención más profunda, como el intérprete autorizado de la tradición judía. El verbo griego empleado por Mateo, al hablar de “cumplimiento”, es *πληροῦ* (cumplir, llenar). Al lado del verbo *derogar* (*καταλίσσει*), Mateo busca expresar que Jesús vino a ratificar o convalidar la ley y los profetas revelando su verdadero y más profundo sentido; es una especie de llamado a una nueva manera de cumplimiento, en el contexto de que cada mandamiento expresa la voluntad divina.¹⁴

No se trata, sin embargo, de una imposición legislativa, sino que señala una nueva dirección y una cualidad del obrar.¹⁵ Jesús exige una

¹³ Cfr. *Ibidem*, p. 323.

¹⁴ Levarotti cree ver que la llamada fuerte al cumplimiento de la ley no está dirigida contra los fariseos y escribas, sino contra algunos miembros de la comunidad cristiana que ya no reconocían la obligatoriedad estricta de la *Torah* hasta la última tilde. Parece ser que algunos miembros de la comunidad mateana se declaran exentos de esa obligación. Cfr. A. Levarotti, *op. cit.*, p. 305.

¹⁵ Cfr. M. Dumais, *op. cit.*, p. 30.

justicia mayor que la de los escribas y fariseos, justicia que permite el acceso al reino de los cielos. Este el sentido particular del Jesús maestro y lo novedoso de su enseñanza que, desde el principio, Mateo enfatiza; es un aspecto que será reconocido por sus oyentes al final de sus discursos (Mt 7, 28-29).

Las antítesis (5, 21-48) se enlazan a la enseñanza precedente o, se puede decir, son consecuencias de lo primero. Los vv. 17-19 son una especie de indicación hermenéutica para la lectura de estas antítesis. La particular expresión “ustedes han oído que se dijo a los antiguos” dinamiza el contenido; seis veces se repite el esquema y es enmarcado en temas fundamentales que evocan los mandamientos del Sinaí: el *homicidio* (5, 21-26), el *adulterio* (5, 27-30), el *divorcio* (5, 31 s), el *juramento* (5, 33-37), la *Ley del Talión* (5, 38-42), el *amor a los enemigos* (5, 43-47), y concluye con una fuerte llamada a la perfección (5, 48). Todo es referido a Jesús como el nuevo hermeneuta que, frente a lo “antiguo”, ahora es él quien levanta su voz: “pero yo les digo”. Lo nuevo ha llegado en Jesús, en sus palabras, en su enseñanza, en ir más allá de lo que antiguamente se dijo. La última antítesis hará referencia al mandamiento del amor: “amarás a tu prójimo” (5, 43a), no solamente al prójimo, sino también al enemigo.¹⁶ En la llamada final, el evangelista utiliza el término *teleios*, que se traduce como “perfecto”, y puede verse ahí la implicación final de la llamada: la relevancia fundamental del amor a los enemigos, incluida en el cumplimiento de la ley.

Las tres prácticas piadosas judías

El verso primero del capítulo sexto inicia una nueva sección: la instrucción de Jesús sobre un tema que retoma prácticas comunes judías y, al mismo tiempo, parece entroncar con lo dicho anteriormente, recordando el tema de la justicia. Las tres prácticas evocadas forman parte de la vida piadosa de los judíos, y en su conjunto representan un llamado a descubrir con qué actitudes el fiel judío asumía en su interior estas prácticas fundamentales de su religiosidad. Una nueva instrucción comienza.

La “verdadera justicia” según Jesús comienza a desvelarse. Después de hablar de las relaciones con los demás, que se podría ver como unas relaciones horizontales, es decir, los unos con los otros en el contexto del amor (5, 21-48), Jesús define ahora la manera de establecer relaciones verticales: la relación entre el creyente con Dios Padre (6, 1-18). Se mencionan tres ejemplos de gestos religiosos: la *limosna*, la *oración* y el *ayuno* (5, 1-4. 5-8. 16-18). Son las tres prácticas tradicionales de la piedad judía.

¹⁶ La segunda parte del v. 43 que evoca el “odio al enemigo” no se encuentra formulada así en la ley. Algunos piensan que la expresión podría ser: “no tienes por qué amar a tu enemigo”.

Las tres estrofas están estructuradas exactamente de la misma forma, en dos cuadros paralelos:

- Mandamiento negativo-motivación-recompensa.
- Mandamiento positivo-motivación-recompensa.

Están marcadas por las mismas oposiciones:

- Público/secreto.
- Visto por los hombres/visto por Dios.
- Recompensa ya recibida/recompensa por recibir del Padre.

El juego de oposiciones muestra que la atención de dicho pasaje no es de exhortar a la práctica de estas tres obras de piedad, habituales en la comunidad mateana, sino proponer la buena manera de hacerlas. Estas prácticas religiosas formaban parte de la vida cotidiana del creyente en su deseo de cumplir lo exigido por la ley. Después de exponer las antítesis, Mateo exhorta a buscar la justicia superior que es el imperativo fundamental del “Sermón del Monte”. El *Evangelio* no considera superfluas esas prácticas piadosas, sino que enseña cómo deben observarlas los discípulos de Jesús. Esto encaja bien en la intención que el evangelista viene proponiendo en la segunda acción de Jesús en el cumplimiento de su misión. El trío de prácticas judías que entra en juego representaba la manera más fuerte con la que se identificaba un judío y las asumía con toda la rigidez que podía; por tal motivo, la propuesta no es enseñarles a los judíos a cumplir con estos preceptos; ellos lo cumplían al pie de la letra, eran fieles observantes de ellas. La enseñanza nueva estriba en la nueva manera y el nuevo contexto que Jesús propone: una justicia mayor (5, 20).

La pregunta fundamental de lo dicho anteriormente sería ¿dónde radica le exigencia novedosa de Jesús frente a la fiel observancia de estos preceptos? La exposición pormenorizada de cada una de las prácticas judías en la estructura mencionada anteriormente deja ver lo nuevo que Jesús pide a sus oyentes. El relato expone la práctica en su observancia “habitual”: “cuando des limosna”, “cuando ores”, “cuando ayunes”. La práctica es evocada y descrita en su manera negativa, alejada de su verdadera intencionalidad. Y aparece el “tú, en cambio”, una expresión griega conectora que se repite sistemáticamente con la expresión “yo les digo”: Jesús, el maestro, viene a iluminar a sus oyentes invitándolos ir más allá de la simple observancia y llegar al corazón mismo de cada práctica.

El término κρυπτος (oculto, secreto) da el sentido particular a cada práctica judía. Cada práctica judía debe realizarse dentro de ese ámbito de lo oculto. Desde el comienzo de esta nueva parte (6, 1-18), el evangelista expresa el contexto que la enmarca: “cuidad de no practicar vuestra justicia delante de los hombres, para que los vean”. El fin de la verdadera práctica

de la justicia no es para que los hombres la vean. El *kruptos* cobra sentido al englobar la intencionalidad de cada práctica: lo secreto es respecto a los hombres, pues debe permanecer oculto a ellos. Las formas empleadas parecen ser proverbiales: las manos y las ofrendas, entrar en lo escondido de la casa, lavarse la cara y perfumarse la cabeza. Todas estas formas evocadas implican que toda señal de las prácticas debe pasar desapercibida a los ojos humanos, pues no es ésa su intencionalidad.

De manera contraria, las prácticas, en el marco de la verdadera justicia, deben ser vistas por Dios. Lo secreto vale para Dios. “Tu Padre que ve lo secreto” es una fórmula que también se repite sistemáticamente y deja ver el sentido que el relato busca enseñar: el modo nuevo de realizar estas prácticas y la dinámica gira al interior del creyente y no al exterior. Esto es, que la enseñanza versa sobre el aspecto cualitativo más que en el aspecto cuantitativo del cumplimiento de la ley; tampoco basta con la buena observancia de ella, sino que se prima el aspecto interno, la intencionalidad y la actitud del practicante.

La recompensa también se evoca de manera sistemática: “(Dios) te recompensará”. Los que practican sus obras de piedad para ser vistas ya la han recibido como retribución efímera y transitoria. La verdadera recompensa viene del Padre y se ajusta a la verdadera intencionalidad que el practicante presenta ante Él. No se especifica en qué consiste dicha recompensa, pero forma parte de la verdadera y auténtica práctica, y tiene que ver con la justicia mayor. Es una especie, tal vez, de motivación para todo aquel que decida orientar su vida por las palabras de Jesús.

Una enseñanza particular: El padrenuestro y la experiencia de perdón

En la instrucción sobre la oración, el evangelista complementa su enseñanza con una catequesis amplia sobre el padrenuestro y la experiencia de perdón. Son varios los autores que están de acuerdo en que esta parte es central en el “Sermón del Monte” y presenta la oración como centro de la vida cristiana, y donde la oración del padrenuestro cobra una importancia capital. Dicha oración, en el contexto de la reflexión mateana, representa la verdadera actitud del creyente frente a Dios.

La enseñanza del padrenuestro viene como ampliación del tema de la verdadera actitud para orar. El comienzo del apartado (6, 7-9) refiere una comparación con la oración pagana donde la palabrería fluye de manera incontrolable. Viene así la invitación explícita: “Vosotros, pues, orad así” (6, 9). El imperativo remarca la enseñanza del maestro. Es Jesús buscando instruir a sus discípulos, mostrándoles no sólo la verdadera actitud para orar, ahora también les dice cómo tienen que dirigirse al Padre. No es la vana palabrería lo que determina una verdadera conexión con Dios; las palabras verdaderas de Jesús harán que sus oyentes entren en verdadera

comunión con el Padre. La extensión de la oración no es lo importante, sino la escucha por parte del Padre, “pues Él sabe lo que necesitan antes de pedírselo” (6, 8). El énfasis en la escucha permanente del Padre representa una singular enseñanza de Jesús. Este tema de la oración se ampliará más adelante (7, 7-11).

Dentro de la misma dinámica, el texto nos ofrece otra instrucción referida al perdón (6, 14-15), que parece entroncar con lo ya dicho en una de las peticiones del padrenuestro (6, 12). La disponibilidad y prontitud para perdonar enfatizan estos versos, y, al mismo tiempo, es la vía para obtener el perdón divino. La parábola del servidor que no supo perdonar (18, 23-25) ilustra y desarrolla de una mejor manera lo expresado en estos versos.

La enseñanza de Jesús, por lo tanto, busca instruir e iluminar a sus oyentes en la recta intención de las prácticas de piedad. El evangelista parece ser consciente del peligro que, un momento determinado, podrían representar estas prácticas para el mismo creyente. Es la experiencia de fe vista en sí misma, pues una práctica indebida puede representar lo superfluo y vano y perderse en el mundo de los ojos humanos y alejarse de los ojos de Dios. Es una llamada a orientar el corazón correctamente hacia Dios.

Lecciones varias

Mt 6, 19-7, 11 conforma otro apartado importante donde el evangelista aborda diversos temas que tienen como objetivo nuevas instrucciones a la comunidad oyente. El tema común de esta parte se cierne sobre la cuestión de los bienes terrenos, y sigue el contexto de la justicia mayor. Las sentencias que la conforman siguen la dinámica de los apartados anteriores: la verdadera justicia está enteramente orientada hacia Dios. Es Dios el centro y el fin. Es necesario, por consiguiente, que esto se revele en todas las situaciones y en todos los problemas concretos o individuales de la vida. Las cuestiones de la vida común aparecen más acentuadas. Hay una división clara en dos partes: 6, 19-34 aborda cuestiones de posesión y 7, 1-11 que evoca el tema del juzgar y la actitud hacia las cosas sagradas. El “no” reiterativo y los imperativos articulan y estructuran bien el apartado.

La enseñanza mateana en esta parte (6, 19-21) gira en torno a una realidad a la que el discípulo se enfrenta: las *riquezas*. La exhortación sobre el cuidado es clara y se reflejan en las tres sentencias que invitan a no dejarse atrapar por las riquezas de este mundo. Se contraponen dos clases de tesoros: los del cielo y los de la Tierra. Apelan a la razón humana: no vale la pena acumular riquezas, porque la *polilla* se comerá los vestidos y las pertenencias guardadas. La mención de este pequeño insecto parece ser símbolo de la destrucción (*Eclo* 42, 13; *Is* 5, 8). El texto se refiere a la destrucción de arcas donde se guarda toda clase de objetos. Por ello, se invita a acumular riquezas en el cielo, asumiendo la plena idea de recompensa y haciendo

referencia a la limosna, las obras de caridad u otras buenas acciones. El corazón es el centro del ser humano y lo que más importa.

La cuestión sobre el *ojo* (6, 22-23) va en el sentido de la luz interior del hombre. La expresión “la lámpara del cuerpo es el ojo” se vuelve simbólica. Se evoca la luz y ésta la reflejan los ojos. No se habla de ojos corporales, pues aquí es entendido metafóricamente, y se refleja ahí el carácter y la calidad moral de una persona. De esta manera, el ojo sincero, “bueno”, adquiere un significado positivo: íntegro, no envidioso, abierto, puro, obediente, perfecto: designa ante todo la generosidad, pero también la honradez y la rectitud en la obediencia a Dios. Está encaminado a mostrar el obrar del hombre, que se vuelve luminoso u oscuro. Todo ello va enlazado con el tema de las riquezas.

El tema de los dos *señores* (6, 24) es para Mateo consecuencia del tema de las riquezas. Son dos exigencias a las que el discípulo se ve enfrentado. Son intereses diametralmente opuestos y exigen cosas contrarias. Este párrafo es una exhortación para dar el verdadero culto a Dios. Dios exige entrega total y el apego esclavizante a las riquezas (13, 22), personificado ahora en Mammón, que puede significar tesoro o dinero, obstaculiza e impide del discípulo una respuesta total. No se debe dar el culto a Mammón. De esta manera, se palpa claramente la exhortación a no acumular riquezas y a dar el verdadero culto a Dios. Es la conciencia del rechazo de la riqueza por parte de Jesús a la luz del reino de los cielos, tema que Mateo abordará más adelante con el relato del joven que no quiso seguir a Jesús.¹⁷ El objetivo del cristiano es la perfección y, en el camino, la justicia de los discípulos debe ser mayor que la de los fariseos y letrados. Este tema sobre el rechazo a Mammón como rechazo a los bienes materiales se enlaza con la sentencia siguiente: la providencia divina.

El discípulo no puede dar culto a Mammón, sólo a Dios. No puede poner su corazón y su confianza en los bienes terrenos, su corazón sólo debe disponerse y entregarse a Dios. ¿Cómo luchar contra ese apego a lo material? ¿Cómo vencer la tentación de Mammón? *Mt* 6, 25-34 se convierte en una respuesta grandiosa de parte de Jesús, que no deja a sus oyentes en desamparo y en la incertidumbre. El discípulo vive inmerso en la vida real, tiene también preocupaciones de que, muchas veces, puede alejar su corazón de Dios. Esta perícopa representa una gran enseñanza de Jesús: la providencia de Dios hacia sus hijos amados.

La palabra conectora griega οὕτως (“así pues”) parece conectar lo precedente con lo que sigue. Y el evangelista se adentra en una llamada fuerte a confiar en la providencia divina, en la llamada anterior a no poner el corazón en los bienes terrenos; ahora viene una especie de enseñanza-

¹⁷ Cfr. *Mt* 19, 16-30

instrucción que pone énfasis en el total cuidado de Dios en favor de sus hijos. Esta parte evoca de manera muy fuerte la experiencia humana en su cotidianidad más elemental: la comida, la bebida y el vestido que el hombre necesita y por los que el creyente se preocupa. El texto está lleno de coloridos que muestran elementos de la creación.

“Por eso os digo” es la fórmula que abre esta llamada. Jesús, como buen maestro, continúa instruyendo a sus oyentes y ahora los sumerge en una confianza que debe llenar toda la vida de aquel que decida seguirlo. Un verbo que se repite constantemente y que dinamiza toda la perícopa es “preocuparse”.¹⁸ Este verbo conlleva dos momentos fundamentales: la angustia ante la existencia y el esfuerzo activo ante ella. Preocuparse es obrar por angustia, es la angustia practicada en torno a la existencia. El que se preocupa, se acongoja sobre algo. Obra, pero con congoja, angustia y dolor. El relato toma como ejemplos las flores del campo y las aves del cielo con especificaciones claras: no hilan ni tejen; no siembran ni recogen. Ellas, a pesar de eso, están bajo la total protección y cuidado de Dios. Con cuánta mayor razón Dios cuida de sus hijos, que valen más que las aves del cielo y las flores del campo.

¿Qué es lo que el texto busca mostrar? El llamado a no preocuparse puede ser leído como un no trabajar, a imagen de las aves y las flores que no lo hacen. El texto parece compararlas con los hombres que, a pesar de ello, reciben el cuidado y la protección de Dios; ahí radica la gran enseñanza de Jesús sobre la confianza en la providencia divina. El contexto de esta comparación parece suponer que los destinatarios son gente pobre y campesina de Galilea. El término *ὀλιγόπιστοι-oligopistoi* (6, 30) puede hacer referencia a hombres de poca fe o pusilánimes, gente sencilla.

De esta manera, el v. 31 vuelve a la insistencia fundamental: “Así que no os preocupéis” por la comida, la bebida y el vestido, y es reforzada con la afirmación de que el Padre celestial conoce de antemano esas necesidades tuyas (6, 32). El interés del discípulo debe encaminarse hacia la búsqueda del *reino* y su *justicia* (v. 33). Reino y justicia son enunciados como búsqueda fundamental sin preocupaciones. Ambos términos, como ya dijimos anteriormente, son fundamentales dentro de la enseñanza mateana. “Mateo quiso significar que la búsqueda del reino no es una espera pasiva, una actitud religiosa meramente interna, sino una praxis concreta de la justicia tal como está expuesta en el sermón de la montaña”.¹⁹

La llamada a la confianza en la providencia divina es central. Jesús quiere que sus seguidores desechen la preocupación excesiva, la ansiedad y la angustia. Es la llamada a ponerse en manos del señor de una mane-

¹⁸ Cfr. U. Luz, *op. cit.*, pp. 514-515.

¹⁹ *Ibidem*, p. 518.

ra confiada y filial. “¿Quién de vosotros puede, por más que se preocupe, *añadir un solo codo a su estatura?*” (6, 27). Los seguidores tienen un Padre que los ama, protege y cuida. Es el Padre del cielo que vela por todas las necesidades de sus criaturas. Por ello, la insistencia confiada de Jesús sobre la oración muestra al maestro enseñando a sus discípulos la simplicidad de los hijos de Dios que se confían al cariño del Padre y la piden (Mt 7, 7-11).

La última parte de las instrucciones de Jesús lo encontramos en 7, 1-12. Son varios los temas que se abordan, y a primera vista parecen ser temas sueltos entre sí. Los vv. 1-5 se sumergen en el contexto del juicio: juzgar, actuar de juez o dictar sentencia son los aspectos que pueden resaltarse del verbo griego. El contexto escatológico es evidente: “para que no seáis juzgados” (7, 1); la reciprocidad en la medida lo evidencia el v. 2, pues si todos seremos juzgados en el tribunal de Dios, se nos aplicarán aquellas mismas medidas que nosotros aplicamos a los demás. Se debe renunciar a todo juicio, pues nadie está libre de deuda. Las metáforas de la *viga*, la *paja* y el *ojo* ponen de manifiesto que todos están en la misma realidad. La viga está en el propio ojo y no sólo en la del hermano; por lo tanto, se requiere una nueva luz para ver eso en la propia vida. La expresión τοῦ ἀδελφοῦ σου (“de tu hermano”) (v. 5) refuerza la dimensión fraterna. El fin resalta: ver con claridad para poder ayudar al hermano. Es una invitación a mirarse profundamente por el bien de la comunidad. El verdadero discípulo de Jesús debe inquietarse, primero, por el mal que hay en él, porque sólo así estará en condiciones de juzgar rectamente sobre sí mismo y sobre sus hermanos.

El v. 6 introduce una nueva exhortación y ahora son las metáforas del *perro*, el *cerdo* y las *perlas* las que entran en juego. En el texto, tanto el perro, como el cerdo se sumergen en significaciones negativas; la mención del cerdo puede evocar lo abominable. Dichas figuras se contraponen a las perlas y las *cosas santas*. Eso lleva a la significación de que las cosas valiosas no pueden ser dadas a quienes no saben apreciarlas en su justo valor; la forma proverbial se deja sentir: las palabras de los sabios no son para los necios.²⁰ Se deja reflejar así una invitación al discernimiento y a la prudencia. El discípulo verdadero sabe reconocer lo bueno y grande que ha llegado en Jesús.

La última instrucción de Jesús versa sobre el tema de la oración (7, 1-11). Desde el punto de vista estructural, la perícopa tiene sentido en sí misma: hay tres invitaciones con sus respectivas fundamentaciones (vv. 7-8). Los verbos utilizados dinamizan todo el texto: pedir/dar, buscar/encontrar, llamar y abrir. El texto se intensifica con las expresiones paradójicas: pan/piedra, pez/serpiente y bueno/malo. Hay una certeza que engloba todo el texto: Dios siempre escucha a sus orantes (v. 11); la mención del pan y del pez, alimen-

²⁰ Cfr. Pr 26, 11

tos básicos de los judíos, evocan que Dios siempre da cosas buenas a sus hijos. La mención de Dios como Padre bueno frente a la maldad humana refuerza la dinámica de fe en Él. La exhortación a orar confiada y perseverantemente se sumerge en este contexto de Dios como Padre bueno. Eso es lo que está llamado a reconocer y hacer el verdadero discípulo.

La sentencia final solemne viene dada con la llamada *regla de oro* del discípulo (7, 12). Todos los autores están de acuerdo con que esta regla tiene alcance y vigencia de sabiduría universal. Como enseñanza en el contexto mateano, el acento recae en la mención “porque ésta es la Ley y los profetas” y se convierte en principio fundamental de toda la enseñanza del monte. Cumplir la regla de oro con amor equivale al cumplimiento de la Ley y los profetas (Mt 22. 40). Ley y profetas tienen el mismo significado que en 5, 17: Jesús ha venido a cumplir la Ley, a cumplir la voluntad de Dios. “Esto significa que la regla de oro se radicaliza partiendo del sermón de la montaña. Todo lo que el amor y los preceptos de Jesús exigen, todos sin excepción, hay que hacerlo a las otras personas. Se trata de una justicia mejor y del precepto de perfección (5, 20. 48), que establece aquel que enseña a sus discípulos a observar *todo lo que os he mandado* (28, 20)”.²¹

No hay mejor manera de evocar un final que estableciendo los criterios para discernir la voluntad de Dios expresada en la Ley y los profetas.

Últimas exhortaciones

La última parte de la enseñanza de Jesús en el “Sermón del Monte” (Mt 7, 13-29) representa un tipo de “evaluación” que el maestro lanza a sus discípulos. El sermón de la montaña termina con una fuerte exhortación a la obediencia fiel (7, 13-27). Esta conclusión tiene una dinámica específica: la voluntad de Dios promulgada por el Cristo sólo se recibe cuando es puesta en práctica. La relación entre la palabra y la acción debe estar presente en el testimonio de los verdaderos discípulos de Jesús. Las exhortaciones finales buscan interpelar a los oyentes del sermón para que, a la luz de las palabras dichas por Jesús, ellos puedan asumir la identidad propia del verdadero seguidor suyo.

Esta última sección contiene partes muy claras: los dos caminos (7, 13-14), los dos tipos de árboles y sus frutos (7, 15-20) y los dos tipos de construcciones (7, 21-27), y la conclusión final del sermón (7, 28-29).

La primera exhortación (7, 13-14) relaciona dos elementos complementarios: camino y puerta. El evangelista retoma el ejemplo antitético del camino como vía de perfección o como vía de perdición que los discípulos y la comunidad tenían frente a sí mismos (5, 20. 48); la elección del buen camino y la puerta estrecha posibilita el acceso al reino de los cielos (*Cfr.*

²¹ U. Luz, *op. cit.*, p. 549.

21, 32). El camino difícil que lleva, entre penalidades, a unos pocos hacia la puerta estrecha, es el camino de justicia descrito en el “Sermón del Monte”; es el camino al que son llamados todos los creyentes y no sólo una minoría de perfectos que han optado por un camino difícil; la salvación depende de este camino. La imagen del camino está muy presente en el Antiguo Testamento (Cfr. Dt 30, 15. 19; Salm 1, 6) y es utilizada para designar la conducta y el modo de vida de una persona. Toda la enseñanza de Jesús en el sermón del monte se convierte en una especie de estímulo y dirección para la acción. El oyente de las palabras de Jesús es invitado a decidir por el buen camino; ya tiene la capacidad de discernimiento para una buena elección y acción. El discípulo está llamado a recorrer el camino de vida trazado por Jesús.

La segunda exhortación (7, 15-20) es una especie de advertencia sobre los falsos profetas y la utilización de las imágenes del árbol y los frutos. Los verdaderos profetas se conocen por sus frutos buenos y los falsos profetas por sus frutos malos. Nuevamente, la imagen antitética. La sentencia final enmarca la enseñanza: todo árbol malo es cortado y arrojado al fuego. El evangelista ofrece una clave hermenéutica a todos los oyentes y a la comunidad para distinguir a los buenos de los falsos profetas: los frutos, una metáfora que expresa las consecuencias de los actos, esto es, sus obras. La mención de los cardos y espinos cumplen una función de descrédito de los falsos profetas, y el disfraz de “mansas ovejas” reafirma su falsedad. Nuevamente el oyente de las palabras de Jesús es exhortado a realizar un gran discernimiento para que su actuar se acomode al actuar de los profetas buenos. Su testimonio debe ajustarse a la enseñanza y al modo de actuar del mismo Jesús.

La tercera exhortación (7, 21-27) presenta la imagen del verdadero discípulo como buen constructor. El decir y el hacer son acciones que deben guiar la vida del verdadero discípulo. La expresión “Señor” realza la identidad de Jesús frente a la comunidad. Sin embargo, la sola invocación (decir) no es suficiente para ingresar al reino de los cielos; es necesario el hacer, el cumplir la voluntad del Padre, que se refuerza con la imagen de la construcción de la casa. Es la premisa de la salvación. Como los falsos profetas, aquí hay falsos discípulos que el evangelista llama “practicantes de la iniquidad (ἀνομίαν-sin ley)”, aquellos que no se esfuerzan por cumplir la verdadera ley del Señor. Y éstos se presentan como los que “profetizan, expulsan demonios y hacen milagros”; sin embargo, no lo son en realidad. Los verdaderos discípulos son los practicantes de la ley, la voluntad del Padre, que Jesús insta de palabra y de obra. La crítica hecha por Jesús es que los falsos discípulos no cumplen con el criterio de las obras, enfatizada con la imagen de una mala construcción.

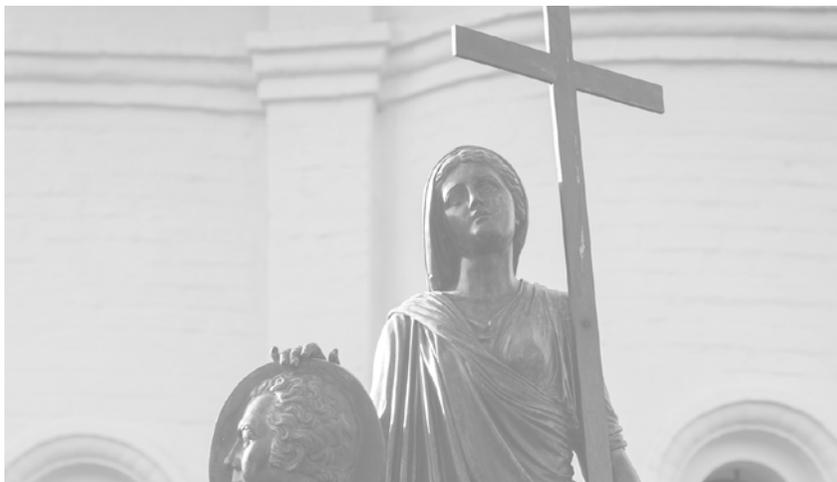
El v. 24 enfatiza el fundamento: las palabras de Jesús. Éstas deben ser escuchadas y puestas en práctica; las palabras de Jesús son la base y el fun-

damento de una buena edificación. La imagen de discípulo sabio/inteligente *ἀνδρὶ φρονίμῳ* y el discípulo necio/insensato/tonto *ἀνδρὶ μωρῷ* entra en juego. El verbo *hacer* dinamiza esta parte. La casa edificada sobre roca o arena y sus consecuencias finales expresan su contexto escatológico. El discípulo no sólo tiene que *decir y hacer*, ahora debe *escuchar y hacer*. La mención de las “palabras de Jesús” contextualiza todo lo dicho en el “Sermón del Monte”. Otra vez, la insuficiencia del sólo escuchar; la escucha debe llevar al hacer, la puesta en práctica de las palabras de Jesús. El hacer del que se trata es la sumisión decidida y total a la voluntad de Dios tal como acaba de ser reformulada por Cristo en el “Sermón del Monte”.

La última exhortación de Jesús se da en un contexto escatológico. El oyente de sus palabras debe ser un buen constructor de la casa; el verdadero discípulo debe ser un constructor permanente por medio de las palabras de Jesús. Las palabras de Jesús construyen y hacen al buen discípulo. El escuchar y el hacer son acciones esenciales y permanentes en todo aquel que decida seguir a Jesús. Es el discípulo inteligente que sabe aprovechar muy bien la enseñanza de su maestro.

El discípulo en el *Evangelio de Mateo* es primordialmente un *oyente*, el que se dispone siempre a escuchar las palabras de su maestro. El evangelista pone énfasis en la instrucción de los discípulos (9, 37; 11, 1; 13, 10-23 16, 24-28; 17, 10-13. 19-20; 18, 19. 23; 21, 21-22; 24, 1-2); son éstos los oyentes privilegiados de sus famosos *discursos*, y se acercan a Jesús siempre para ser instruidos (5, 1; 13, 10. 36; 18, 1; 24, 1. 3). Esta característica mateana enfatiza la importancia del discípulo-oyente de las palabras de Jesús. El discípulo es aquel que escucha la enseñanza de Jesús, la comprende y la pone en práctica, y así se dispone a seguirlo.

La conclusión de las palabras de Jesús contenida en el sermón del monte enfatiza la enseñanza. Los discípulos y la comunidad han recibido la verdadera instrucción del verdadero maestro. La admiración de las multitudes (7, 28-29) reafirma lo dicho: enseñaba con autoridad. La indiscutida autoridad de Jesús se resalta de manera impresionante. El maestro ha terminado su enseñanza y los discípulos y la multitud están ahora capacitadas para responder al llamado. El reino ha sido dicho en las palabras de Jesús y bajando del monte la multitud se dispone a seguirlo (8, 1). Pero la acción de Jesús continúa, pues se abre una nueva sección: el mesías de la palabra da paso al mesías de la sanación.



Esbozo de una antropología social y cultural japonesa. El zen como centro de la historia cultural de Japón o el salir de sí como clave de la antropología

Marco Antonio de la Rosa Ruiz Esparza *

En cualquier religión auténtica, el esfuerzo por salir de sí es imprescindible.
*Kitarō Nishida*¹

Consideren con atención cómo pueden ser asumidas en la vida religiosa cristiana las tradiciones ascéticas y contemplativas, cuyas semillas esparció Dios algunas veces en las antiguas culturas antes de la predicación del Evangelio.
Ad Gentes

¹ Juan Masiá, "Por el vaciarse a la fe", en Kitarō Nishida, *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental*, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 130. El P. Masiá, misionero español por más de cuarenta años en Japón, practicante de zen y especialista en Diálogo Interreligioso y Bioética. Consultor teológico de la Conferencia Episcopal Japonesa.

* Instituto de Santa María de Guadalupe para las Misiones Extranjeras, México

La Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual
[*Gaudium et spes*] asumió una antropología holística,
reconoció la importancia y la bondad de la cultura, y ofreció
una perspectiva de la existencia cristiana vivida en la
esperanza de inauguración plena del Reino de Dios.

Gaudium et spes

Resumen

El presente texto es un modesto ensayo de antropología social y cultural del japonés, un estudio comparativo que trata de sintetizar varios aspectos de la cultura japonesa con vista a la evangelización, con el propósito de ayudar a discernir caminos y métodos para un mayor conocimiento del japonés actual, desde el presente, la intuición y el sentimiento. El cristianismo habla al “corazón” (*kokoro*) del japonés desde una experiencia profunda (meditación zen) y, con una acogida contemplativa del Evangelio, transforma nuestra sensibilidad para hacernos sensibles a Dios y a los sufrimientos de los otros por la compasión.

Palabras clave

Antropología, cultura japonesa, zen, inculturación, misión, teología asiática, *Evangelii Gaudium*, *Ecclesia in Asia*, shintoísmo, budismo, shamanismo, taoísmo, confucianismo, valores asiáticos, personalidad intuitiva, paradigma cultural tecnocrático.

Sin entrar en disquisiciones de especialistas antropólogos, entendemos por *cultura* un doble significado:

- El conjunto de usos y costumbres de un grupo humano que configuran su estilo de vida, su forma de vivir, hacer y pensar según una escala de valores propios distintivos.
- El conjunto de logros importantes realizados en distintos campos de orden literario, técnico y artístico que destacan en un grupo humano durante un periodo determinado.

En otras palabras, por *cultura de un pueblo* entendemos tanto “su vida ordinaria”, como sus “realizaciones extraordinarias”, “en un período específico de tiempo”.²

² Federico Lanzaco Salafranca, *Introducción a la cultura japonesa. Pensamiento y religión*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000, p. 33. Fue Maestro de la Universidad Sofía de Tokio y especialista en Lingüística.

La cultura está hecha de símbolos que dan un significado, dirección e identidad a un pueblo por medios que no solamente tocan la inteligencia, sino también y, especialmente, el corazón.³

Planteamiento antropológico

En la historia del pensamiento la experiencia ha formado parte de las búsquedas filosóficas que pretenden precisar el sentido profundo de los fenómenos humanos. La experiencia, en efecto, es una categoría que refleja una relación vital y vinculante entre la realidad de un objeto y la realidad de un sujeto. Por lo ello, tiene que ver con un conocimiento que se adquiere desde el interior de las cosas, estimulando, al mismo tiempo, los dinamismos que realiza la experiencia. Hay una influencia recíproca entre el sujeto y objeto. Inhabitación del objeto en el sujeto, afectando sus centros vitales. Apropriación del objeto por parte del sujeto para incorporarlo a su identidad. Es un conocer existencial —no sólo racional— desde dentro, desde la relación intrínseca con las cosas. Una forma peculiar de conocimiento que se caracteriza por la captación vital de una realidad extensa (el frío) o interna al sujeto (el amor), dejando en él una impronta indeleble.⁴

Nos decidimos por la *antropología del éxodo*, donde hay un auténtico éxodo, un salir de sí, se abre la vía para recuperar al sujeto más allá de modernidades, premodernidades y posmodernidades.⁵ Nos pronunciamos por un optimismo antropológico en una hermenéutica de este animal humano en sus dos caras: la fragilidad y la esperanza. Fragilidad, por ser un animal especialmente vulnerable; esperanza, por ser criatura iluminada desde un más allá de lo humano. En la antropología de la fragilidad y vulnerabilidad confluirán interculturalmente varias perspectivas filosóficas. En la antropología de la esperanza convergerán los diálogos interreligiosos.⁶

³ Gerald A. Arbuckle, "Inculturación, no adaptación: ya es tiempo de cambiar la terminología", *Actualidad Litúrgica*, núm. 77, México, Obra Nacional de la Buena Prensa, 1987, pp. 6-11.

⁴ Cfr. Juan de Dios Martín Velasco, "Experiencia religiosa", en Casiano Floristán, R. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, pp. 478-496. Santiago Guerra, o. c. d., "Experiencia de Dios en la historia, dimensión religiosa de la experiencia", en Rafael Checa, o. c. d. (ed.), *Experiencia de Dios y sus mediaciones*, México, Centro de Estudios de los Valores Humanos, 1989; Augusto Guerra, o. c. d., "Experiencia religiosa", en De Fiores-Goffi (eds.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979, pp. 491-497. Cit. por P. Francisco Merlos A., "Experiencia de Dios y cultura", *Voces*, núm. 18, 2001, pp. 57-68.

⁵ J. Masiá, *Para ser uno mismo. De la opacidad a la transparencia*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999, p. 162.

⁶ J. Masiá, *Fragilidad en esperanza. Enfoques de Antropología*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2004, p. 9.

También nos pronunciamos por una *antropología holística*, que implica la salvación cristiana. La comprensión de la salvación implica una *antropología* que ciertamente es *holística*, pero que pone énfasis en la dimensión trascendente, espiritual de los seres humanos. La humanidad plena se logra no solamente por medio de seguridad económica y autonomía política, sino también y, principalmente, a través de la comunión con Dios en Cristo y de la transformación que logra el Evangelio.⁷

No pretendemos hacer un estudio exhaustivo del tema; se trata de un modesto ensayo de antropología desde una perspectiva oriental para el cual tomaremos algunos aspectos de la antropología que nos parecen importantes y en relación con el cristianismo. Es un estudio comparativo con base en nuestra experiencia de treinta años en Japón, tratando de sintetizar varios aspectos de la cultura japonesa que nos parecen importantes en la evangelización del país. Esto nos ayudará a discernir caminos y métodos para un mayor conocimiento del japonés actual, sus raíces culturales y su historia moldeada por muchos aspectos que se nos escapan a los misioneros extranjeros aun viviendo en este país. No soy oriental ni budista, aunque practico el Zen desde hace dieciocho años y enseño *Sadhana* (adaptación de la meditación budista *Vippasanā*, del budismo del “pequeño vehículo”).

Para nuestro estudio, nos hemos basado en la antropología de Watsuji presentada por el P. Masiá, s. j. El trabajo está estructurado con base en dos visiones: visión del Japón en una perspectiva horizontal y en una visión en profundidad vertical, respecto del libro *Introducción a la cultura japonesa. Pensamiento y religión*, de Federico Lanzaco Salafranca. Asimismo, ampliaremos varios conceptos con ayuda del libro *La construcción de la identidad japonesa. Un estudio sobre el sistema cultural y simbólico de la sociedad japonesa*, de Bernardo Villasanz Rodríguez. Destacamos la importancia del zen en la cultura japonesa e intercalaremos algunos aspectos culturales y sociales

⁷ S. B. Bevans y R. P. Schoeder, *Teología para la misión hoy. Constantes en contexto*. Verbo Divino, 2009, p. 580. Del término griego *holos*, *holé*, *holón* = “entero, completo, totalidad, unidad integral”, el *holismo* es la “tendencia que se supone propia del universo; tiende a sintetizar unidades en totalidades organizadas”. Helena Teresinha Rech, “Eco-espiritualidad: un camino de integración”, *Revista Diakonia*, núm. 111, 2004, pp. 70-89. Sobre el tema, *vid.* H. T. Rech, *Las dos fases de la única pasión*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1988, pp. 43-57. Artículo publicado en *Revista Convergencia* 365 (sept. 2003), pp. 399-411, Brasil [en línea], www.uca.edu.ni/diakonia/Documentos/Diak-111/Espiritualidad%20111.pdf. Este nuevo paradigma busca la integración de la persona humana, del saber y del cosmos. Las ciencias humanas ya dieron primeros pasos para una antropología holística, una medicina holística, una psicología holística y una teología holística; *ibidem*, p. 80. A la antropología holística también se le llama *antropología sintética* o *integracionista*, que ve siempre en el hombre una realidad compleja, pluridimensional; pero, a la vez, y por encima de todo, unitaria en su concreta plasmación psicoorgánica. H. Sonnemans, pp. 319 y ss. Cit. por Juan Luis Ruiz de la Peña, *Antropología teológica fundamental*, Bilbao, Sal Terrae, 1988, p. 23.

que nos parecen importantes, todo desde una visión cristiano-misionera. Ampliaremos el tema de la ética de Watsuji con la moral cristiana, haciendo un comentario sobre la moral desde la visión del filósofo fundador de la Escuela de Kioto Nishida y desde el “presentismo” del zen.

Ofreceremos, también, una vista general al ambiente espiritual del Japón moderno y del ser cristiano en Japón desde la óptica del P. Nemeshegyi, s. J. Como práctica espiritual, sugerimos el *shugyō* como práctica de autocultivo. Ofreceremos algunas reflexiones acerca de la espiritualidad misionera. La cultura japonesa no nos deja indiferentes; vemos las dificultades de todo encuentro personal y algunos desafíos. A la gente de Japón, como país de contrastes, es necesario conocerla para amarla; también veremos las luces y sombras de este pueblo, por lo que vemos necesaria una nueva espiritualidad. La misión no es sólo dar, también es recibir. Al respecto, consideramos necesario un cambio en la perspectiva teológica, la inculturación y la misión, con sus criterios valorativos. Por último, damos algunas perspectivas orientales y algunas propuestas para una teología asiática.

La antropología actual nos enseña que el diálogo con una cultura extraña implica, inevitablemente, sumergirse en ella mediante una vida compartida con sus habitantes durante un tiempo. También son necesarios el aprendizaje profundo de la lengua hasta hablarla como una segunda lengua materna, la reformulación de las propias creencias y valores al verlos confrontados con los de la cultura ajena y la comprensión de que las diferentes prácticas forman “parte de todo un universo de vida dentro del cual poseen un sentido y hasta una ‘verdad’ que, al no dudarlos, escapan a la mente racionalista analítica del estudioso que la desmenuza y explora según las reglas de la cultura académica a la que pertenece”.⁸

La sociología también puede aportarnos datos y criterios importantes al momento de entender el diálogo. La identificación y tipificación de los conflictos sociales (mayoría-minoría, urbano-rural, entre naciones y religiones), la importancia del tamaño de los grupos y comunidades, el concepto de clase, la función de las instituciones y organizaciones (Estado, derecho, jueces, gobierno, asociaciones profesionales, sindicatos, entre otros), los roles, el estatus social y los agentes de la socialización (familia, escuela, religión, entre otros) son datos por considerar en el diálogo.⁹

⁸ Cfr. Peter Winch, “Comprender una sociedad primitiva”, Barcelona, Paidós, 1994, p. 20. Cit. por Francisco Javier de la Torre, *Derribar las fronteras. Ética mundial y diálogo interreligioso*, Bilbao, Universidad Pontificia Comillas/Desclée de Brouwer, 2004, pp. 66-67.

⁹ Cfr. Juan González-Anleo, *Para comprender la sociología*, México, Verbo Divino, 1996. Cit. por F. J. de la Torre, *op. cit.*, n. 76.

Vivo en la vida cotidiana la experiencia antropológica de interpretar una cultura desde fuera y desde dentro; a la vez que se interpreta uno a sí mismo, confrontado con la cultura ajena, que nos produce encanto y rechazo y nos hace redescubrir la propia; a la luz y por contraste con la propia, se descubren aspectos de la ajena que a veces pasan inadvertidos a los nacidos o educados en ella.¹⁰

Tengo la vivencia de haber descubierto la espiritualidad más allá de las formas, expresiones y concreciones históricas de las diversas religiones. Lo sapiencial, en el fondo de raíces shintoístas, budistas, confucianas o taoístas, converge hacia una meta de iluminación y liberación, pacificarse y pacificar, lucidez y compasión, desengañarse y evitar la violencia. Es una tradición de contemplación, interiorización y armonía con la naturaleza y las personas. Se nos invita a salir de nosotros por dos vías: la contemplación y la praxis solidaria. Salir de la espiral del engaño y salir de la espiral de la violencia. Salirse de la rueda del yo superficial atado a las desfiguraciones de la realidad; para ello, salir al “vacío”, desde donde se ven las cosas y personas tal como son, sin exagerar. Ha hecho daño a la teología cristiana la reducción del *logos* a la verdad abstracta, en vez de sapiencia, y el olvido del *Pneuma*, de la *Ruah*; es decir, del Espíritu.¹¹

El Concilio Vaticano II nos indica que “la Iglesia no rechaza nada que sea bueno, que honra y respeta las grandes tradiciones religiosas y reconoce que el Espíritu de Dios actúa en las viejas culturas anteriores a la predicación del *Evangelio*. Esto se apoya en una exhortación por “reconocer, preservar y promover el bien moral y espiritual encontrado entre estos hombres, así como los valores de su sociedad y cultura”. Al principio, todo esto sonaba a revolucionario y escandaloso. “¿No estamos afianzando al pueblo en su error?”, se decía; sin embargo, el mensaje del Concilio era una respuesta a la oración, al esfuerzo, a la búsqueda de muchos misioneros y teólogos que durante mucho tiempo habían quedado impresionados por la innegable bondad, verdad y belleza de las religiones indígenas en sus países de adopción.¹²

El papa Francisco nos dice al respecto:

Hoy, la misión se enfrenta al reto de respetar la necesidad de todos los pueblos de partir de sus propias raíces y de salvaguardar los valores de las respectivas culturas. Se trata de conocer y respetar otras tradiciones y sistemas filosóficos, y reconocer a cada pueblo y cultura el derecho de

¹⁰ J. Masiá, *El otro Oriente. Más allá del diálogo*, Bilbao, Sal Terrae 2006, pp. 22-23.

¹¹ *Idem*, pp. 24-25.

¹² William Johnston, s. j., *El ojo interior del amor. Misticismo y religión*, Madrid, Ediciones Paulinas 1987, pp. 80-81.

hacerse ayudar por su propia tradición en la inteligencia del misterio de Dios y en la acogida del evangelio de Jesús, que es luz para las culturas y fuerza transformadora de las mismas.¹³

Desde el comienzo de la civilización hemos intentado domesticar a la naturaleza. En un sentido amplio, este acto humano es el primer ejemplo de lo que hoy día se denomina *gratificación instantánea*. Los seres humanos han sido capaces de domesticar la naturaleza a su propia satisfacción. Cuando el proceso de civilización se hizo consciente, emergió el espíritu del ser humano y se le llamó *cultura*. El desarrollo cultural es el proceso de una civilización de la práctica. En el momento en el que el factor humano llega a ser consciente de la cultura donde está situado, se convierte en un factor que desarrolla y remodela la cultura. La forma de pensar existente en el factor local se expande y extiende en el plano universal. El resultado es el nacimiento de una cultura, una filosofía nacional, que penetra en cada rincón de la nación entera y en su actividad misma.

Toda nación debe tomar conciencia del modo real de pensar que motiva a su gente a actuar. En gran medida, es ese conocimiento lo que produce el cambio y, en la esfera económica, dicho cambio hecho consciente se denomina *desarrollo económico*. La gente, sea que viva en economías desarrolladas o en vías de desarrollo, quiere, inmediatamente, ser parte del desarrollo. Está naciendo una sociedad de gratificación instantánea. El resultado de ese proceso de gratificación instantánea es el fenómeno del “empujón rural” y el “tirón urbano”. Dicho fenómeno causó el problema de las megalópolis donde se congrega todo el mundo, donde se produce todo y donde se proyectan nuevos ricos que se insertan en imperios admirables. Asia es un ejemplo de esta nueva tendencia que ha puesto en tela de juicio sus tradiciones, estilo de vida y sistema de valores.¹⁴

Desde la nueva apertura de Japón a las influencias extranjeras durante los últimos decenios, sobre todo, la cultura y la técnica europea han penetrado progresivamente en el país; visto desde fuera, incluso han invadido y sofocado la cultura tradicional. La vida cultural japonesa se encuentra hoy ante el difícil reto de acoger los valores auténticos que le llegan de fuera e integrarlos de tal manera que los bienes de la propia cultura no se pierdan.¹⁵

¹³ Cit. por Josefa Cordovilla Pérez, *La misión y la vida consagrada*, SEDOS Mission, Roma, SEDOS, vol. 48, 2016, pp. 27-35.

¹⁴ John Joseph Puthenkalan, s. J., “Asia”, *Concilium*, núm. 282, México, Verbo Divino, 1999, p. 574. Nuestro maestro en el EAPI de la Universidad Ateneo de Manila en 1997.

¹⁵ Hugo M. Enomiya-Lassalle, *Zen y mística cristiana*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1991, p. 184.

Japón: encrucijada cultural viviente

Japón, el país de los contrastes. Un país contradictorio. Tradición con costumbres seculares y modernismo galopante.

En realidad, Japón es un complejo cultural cuya característica principal fue bien definida por el gran pensador Tetsurō Watsuji con el término *jūsōsei*, pluralismo de estratos que van agregándose sucesivamente a través del devenir histórico, pero sin que los nuevos niveles desplacen a los ya existentes.

La cultura de estas cuatro mil islas del archipiélago japonés, con una extensión actual de 378 000 km² y una población de, aproximadamente, 126 millones de habitantes —entre ellos, un millón aproximadamente son cristianos bautizados, más de la mitad extranjeros, una pequeña gota en medio de un gran mar— puede configurarse como la formación progresiva de un complejo arrecife de “coral viviente” en el océano Pacífico, resultado de numerosas y variadas influencias de olas históricas, armónicamente engarzadas en su lecho natural primitivo. Este coral es el producto de una auténtica “simbiosis” con una fecunda capacidad de asimilar influencias externas; sin embargo, no está formado por estratos históricos superpuestos en paralelo. Es un conjunto orgánico viviente de asimilación integrada de elementos diversos coexistente simultáneamente en mutua fusión. Determinados componentes parecen destacar según las coyunturas ambientales de la historia nacional e individual de Japón y sus habitantes.

Con la imagen de un coral viviente podemos ofrecer una visión panorámica de las raíces del pluralismo cultural de Japón, efectuando un corte de *análisis horizontal* por medio de su historia (detallando las arborescencias del shintoísmo, confucianismo, taoísmo, budismo e impacto occidental) y otro corte de *análisis vertical*, buceando en las actitudes básicas del pueblo japonés hacia la naturaleza, la sociedad y el individuo.

La cultura japonesa ofrece, entonces, el singular ejemplo de una compleja encrucijada cultural donde el estrato nacional de *Yamato-damashii* (espíritu japonés) va asimilando, desde comienzos de nuestra era: *a*) los sucesivos injertos vivificantes y enriquecedores de las culturas exteriores de la India, China y Corea durante diecisiete siglos; *b*) de Europa (España, Portugal, Inglaterra y Holanda) en los siglos XVI hasta la primera mitad del siglo XIX, y *c*) de Europa y Estados Unidos en la segunda mitad de los siglos XIX y XX.¹⁶

¹⁶ F. Lanzaco Salafraña, *op. cit.*, p. 36-38.

La importancia del zen en la cultura japonesa

En el zen el alma va al encuentro de Dios hasta el límite de sus posibilidades.

*Ai Un Ken [P. Héctor
Makibi Enomiya-Lassalle, S.J.]*

Para comprender la cultura de Japón a profundidad, es esencial apreciar el espíritu del zen que ha animado e inspirado la vida espiritual de los japoneses. Esta realidad histórica destaca, también, por renombrados japonólogos extranjeros; tal es el caso de sir Charles Eliot en su famosa obra *Japanese Buddhism*, donde escribe: “El zen ha sido un poderoso factor en el desarrollo de la vida artística, intelectual e incluso política del lejano Oriente. En cierta medida, ha modelado el carácter japonés y también es la expresión de dicho carácter”.

Así, aunque la historia del zen en Japón (siglo XII) es más joven que en China (hacia el siglo VI), se adaptó al carácter japonés; sobre todo, en su aspecto moral y estético, que ha penetrado más íntimamente en la vida de los japoneses que en la de los chinos.

Asimismo, sir George Sanson, en su conocida obra *Japan: A Short Cultural History*, afirma: “La influencia del zen en Japón ha sido tan amplia y profunda que ha llegado a ser la esencia de su cultura más refinada”. Presentar sus ramificaciones en el pensamiento y sentimiento en el arte, las letras y el comportamiento de Japón equivaldría a escribir exhaustivamente el capítulo más difícil y apasionante de su historia espiritual.

Por su parte, el gran historiador del zen en Japón, el profesor Heinrich Dumoulin, s. J., de la Universidad Sofía, en su capítulo dedicado al “zen en el Arte y Cultura de Japón” de su monumental estudio sobre el desarrollo del zen en Japón, expresa: “el zen ocupa el centro de la historia cultural de Japón”. De esta manera, no puede menos que confirmar la aseveración del historiador J. W. Hall de que “los siglos XIV-XV produjeron las formas artísticas y clarificaron los valores estéticos hasta el día de hoy”.

Por su parte, el P. Dumoulin destaca que “en China, el arte zen y su estética sin igual representan una importante contribución cultural. Pero en Japón *toda su cultura está embebida en el zen* [...] En toda la historia religiosa de la humanidad, pocos ejemplos se encuentran de relaciones tan íntimas entre religión y cultura”.

Shinichi Hisamatsu, estudioso especialista contemporáneo de la estética japonesa ha identificado siete características conjuntas de los valores comunes a las artes culturales, desarrollados especialmente en la época As-

hikaga Muromachi (1333-1568), que son ya famosas y dan pábulo a fecunda meditación. Las siete revelan su profunda inspiración en el zen:

1. Asimetría.
2. Simplicidad.
3. Austera sublimidad.
4. Naturalidad.
5. Profundidad sugestiva.
6. Liberación de toda atadura.
7. Tranquilidad.

El objetivo de toda disciplina en el zen es ayudar a ver “su cara original”, “su verdadera naturaleza”, experimentar la realidad sin forma del “no-yo” en visión transparente de la unidad del universo.

Este abanico y esta panoplia de artes o “caminos” (*michi*), de profunda inspiración zen, se distinguen por el conjunto de dichas siete características distintivas que son como el *leitmotiv* de toda la efloración y orquestación cultural de la época y esbozan el perfil propio del carácter japonés, en general.¹⁷

El influjo del zen en la mentalidad japonesa es tan grande, que se le puede llamar con derecho, la *clave para la intelección del alma japonesa*.¹⁸ Hoy en día, es imposible separar Japón y zen. El japonés lleva el zen en la sangre.¹⁹

Desde hace tiempo, los intelectuales japoneses se han interesado por el zen como un alto y refinado valor cultural y no como una fe religiosa tradicional. A lo largo de setecientos años transcurridos desde que el zen fue introducido en Japón, ha servido siempre para desarrollar una cultura japonesa específica: la que hoy llamamos *cultura zen*. En este sentido, los japoneses aceptan el zen como una suerte de espíritu cultural creativo, más que como una escuela religiosa.²⁰ Es significativo que el *zazen* (meditación zen sentada), a pesar de su severidad y no racionalidad, encuentre eco hasta nuestros días entre muchos intelectuales y, últimamente, también entre la juventud universitaria. Ha imprimido su sello en la idiosincrasia del pueblo japonés, y sus rastros, a pesar de todas las demás influencias, no han desaparecido por completo. El dominio de sí mismo, por encima de una

¹⁷ *Ibidem*, pp. 327-329.

¹⁸ H. M. Enomiya-Lassalle, *Zen, un camino hacia la propia identidad. Una ayuda para entender la iluminación. Introducción a la meditación*, Bilbao, Mensajero, 1998, p. 10.

¹⁹ H. M. Enomiya-Lassalle, *Zen y mística cristiana...*, p. 182.

²⁰ Zenkei Shibayama, *Las flores no hablan. Ensayos sobre el zen*, Madrid, Eyras, 1989, pp. 17-18. El autor es abad del Monasterio Nanzen-ji de Kioto, Japón.

fuerte disposición emocional, se debe, en gran parte, a la influencia del zen. Ciertamente, desde el final de la Segunda Guerra Mundial, muchas cosas han cambiado, pero queda todavía una gran parte de la antigua disciplina en el pueblo.²¹

El zen y la sabiduría intuitiva

El zen es una mezcla de tres culturas diferentes; aunque es típicamente japonés, refleja el misticismo de la India, el amor a la naturalidad y a la espontaneidad de los taoístas, así como el meticuloso pragmatismo de la mentalidad confuciana (china).

El zen no muestra ningún interés por el conocimiento racional en cuanto a la abstracción o conceptualización, que es típica de la mentalidad japonesa, más intuitiva que intelectual.

Lo que más se puede resaltar del zen es que hay una completa aplicación a la vida cotidiana de la gente; ya que, fundamentada en la sabiduría intuitiva, existe un especial énfasis en la naturalidad y espontaneidad en todos sus actos, y esto es la perfección del zen.

Al vivir totalmente en el presente y al prestar atención a los asuntos cotidianos, cuando le pidieron que definiese el zen al maestro zen Po Chang, dijo: Cuando tengo hambre, como. Cuando estoy cansado, duermo. Considera la creencia en la perfección de nuestra naturaleza original, porque el proceso de iluminación implica en llegar a ser lo que ya somos desde el principio:

- El zen no es lo que estás pensando que vas a hacer, sino lo que estás haciendo.
- La filosofía habla de la vida. El zen es la vida.
- Si entiendes el zen, entonces no es zen, y si no entiendes, entonces estás haciendo zen.

Si bien las artes japonesas expresan la espontaneidad, la simplicidad y la total presencia intuitiva del zen, para alcanzar la maestría se requiere una gran perfección técnica y, cuando se trasciende la técnica, el arte se convierte en arte sin arte, espontáneo, que surge de la inconsciencia.²²

Nishida también acepta, a su manera, la caracterización de la cultura japonesa como cultura intuitiva.²³

²¹ H. M. Enomiya-Lassalle, *Zen y mística cristiana...*, pp. 104-105.

²² Carlos López Nava, *Lo que no enseñan en la escuela*, Buenos Aires, Granica, 2011.

²³ Cit. por Agustín Jacinto Zavala, *Filosofía de la Transformación del Mundo. Introducción a la filosofía tardía de Nishida Kitarō*, México, El Colegio de Michoacán, p. 375.

Vivimos habitualmente en la opacidad del encerramiento, en el yo. Hay tres vías de éxodo, todas ellas por el sendero de la práctica: la praxis reflexiva y crítica, la praxis convivencial y dialogante, la praxis contemplativa y religiosa. La primera es un camino de salir de sí mediante la filosofía que reflexiona, cuestiona y critica. La segunda es un camino de salir de sí mediante la convivencia y el diálogo, por medio de la alteridad; sobre todo, en el encuentro con lo diferente, lo vulnerable y lo vulnerador. La tercera es un camino de salir de sí mediante el silencio de la meditación y la contemplación. Pero en cualquiera de los tres caminos hay engaños y autoengaños; en los tres hay que plantearse la hermenéutica y el discernimiento. Si los tres caminos se complementan, corrigen y contrarrestan mutuamente, es posible seguir intentando hacer antropología, pero sin quedarse en la opacidad ni presumir de haber alcanzado la transparencia. La antropología de la fragilidad en esperanza es un caminar continuo desde la opacidad hacia la transparencia.²⁴

Sensibilidad estética

Después de resaltar el “pluralismo” de raíces culturales de Japón y su capacidad asimilativa de corrientes externas, es necesario destacar la otra gran característica distintiva de *sensibilidad estética*, reflejada en toda la cultura japonesa y centrada en su visión y aprecio de la naturaleza.

Octavio Paz, poeta y ensayista mexicano (Premio Nobel de Literatura 1991, y Premio Cervantes 1981), en el prólogo de su magnífica traducción del clásico *Oku No Hosomichi*, de Matsuo Bashō, afirma: “Japón ni antes ni ahora ha sido para nosotros una escuela de doctrinas, sistemas o filosofías, sino una sensibilidad. Nos ha enseñado, no a pensar con la razón, sino a ‘sentir con el corazón’. Así, Japón es una ventana que nos muestra otra imagen del hombre, otra posibilidad de ser”.

Se podría ampliar esta visión del insigne literato afirmando que, en efecto, Grecia nos enseñó a pensar con predominio de la razón; Roma nos enseñó a legislar con el orden del derecho; Inglaterra y Estados Unidos nos han enseñado a fabricar productos en serie y ganar dinero con el desarrollo industrial y financiero, y es Japón quien nos enseña a sentir con la sensibilidad del corazón, sumergido e identificado con la Madre Naturaleza. Como ha escrito el P. Spae sobre los cristianos que ha visto en Japón: “Oriente siente, mientras que Occidente piensa [...] Las emociones dan el tono a la religiosidad”.²⁵ También se dice: Oriente piensa respirando,

²⁴ J. Masiá, *Fragilidad en esperanza...*, pp. 223-224.

²⁵ Cit. por Bruno Chenu, *Teologías cristianas de los terceros mundos. Teologías latinoamericanas, negra norteamericana, negra sudafricana, africana y asiática*, Barcelona, Herder, 1989, p. 230.

como el Buda meditativo. Mientras *El Pensador*, de Rodin, se pone tenso para pensar, el Buda contemplativo se pone distendido para no pensar y se relaja para respirar bien. Desde ese no pensar y esa respiración silenciosa, brota un pensamiento denso, conciso y maduro, fruto del hecho de sentarse a escuchar después de haber caminado y levantarse a caminar después de la escucha²⁶ *kinhin* (contemplación caminando del zen).

Como *El Pensador* de Rodin, el pensamiento occidental se ha puesto a menudo tenso e incurvado sobre sí mismo; ha seguido la vía de la lógica y la técnica, hablando y manipulando, cuando ha insistido en la vía de lo experimentable, de abajo hacia arriba, poniendo la vista en el mundo sensible, no siempre lo ha dejado verse, sino que lo ha encasillado para verlo en el molde de un *logos* o una teoría para manejarlo; cuando ha reaccionado propugnando el yo pragmático o el yo patético. Sin embargo, no parece resignarse al despojo del yo; de la obsesión activa, manipuladora y, sobre todo, locuaz. Coinciden muchos pensadores, aun los más opuestos entre sí, en no salir del dogmatismo ni del pensamiento dualista. Ocurre así, incluso, en el caso de quienes, paradójicamente, se rebelan contra estos esquemas.

A la reflexión, enriquecida en Occidente durante siglos con la palabra y el razonamiento, le vendría bien una dosis de silencio, así podría escuchar la voz de la realidad. También necesitaría una dosis de sentido de la praxis y del camino para elaborar su visión del ser humano desde y para la vida. Esta integración es difícil y es asignatura pendiente. La reflexión filosófica tendría que percatarse de lo que significa para el ser humano vivir; no apartarse de la vida para filosofar, sino explicitar lo que está ocurriéndonos al vivir. La filosofía consiste en caer en la cuenta de una realidad en la que estamos ya desde el comienzo, nos dicen las tradiciones orientales.²⁷ *El despertar de la fe (Daijon kishinron)* —guía para ejercitarse en el budismo Mahayana (*Del Gran Vehículo*)—, del anónimo budista Mahayana, también se puede traducir como “El alumbramiento de la fe”. Ambas imágenes —el despertar del sueño y la salida del seno materno a la luz de la vida— están en el telón de fondo de esas páginas.

Tanto en la situación del feto en el seno materno, como en la de quien está dormido, se encuentra potencialmente latente el germen de la iluminación, que consiste en un despertar y percatarse de que “ya estábamos en la meta, pero no nos dábamos cuenta mientras íbamos de camino”. Ésta es, en pocas palabras, la síntesis del budismo Mahayana que presenta *El despertar de la fe*.²⁸

²⁶ J. Masiá, *El otro Oriente...*, pp. 67-68.

²⁷ *Idem*, pp. 36-37.

²⁸ J. Masiá, “Dos estudios introductorios”, en *Anónimo budista mahayana. El despertar de la fe*, Salamanca, Sígueme, 2003, p. 15.

El humanismo europeo occidental se centra siempre en los valores del *hombre*. Desde los clásicos de Grecia, Roma, cristianismo, Renacimiento, Siglo de las Luces, democracia, la visión cristiana o ateísta de Europa siempre ha considerado al hombre como el protagonista de la historia y conquistador del medioambiente que le rodea. Éste no es el caso de Japón.

Los valores clásicos de la cultura japonesa no se centran en el hombre, sino en la naturaleza. En consecuencia, sería más propio hablar no de un “humanismo” japonés, sino de un “naturalismo” en la cultura japonesa; ya que, en definitiva, según la visión cósmica japonesa, el Cielo, la Tierra y el Hombre forman un solo conjunto integral de la naturaleza en la que se encuentran “todos en uno y uno en todos”. El hombre se identifica arrebujado en el regazo de su madre Naturaleza. Se abandona a ella. La sigue en su curso. El ciclo de la Vida y la Muerte nos distingue y separa por un tiempo y al fin nos une para siempre en el devenir constante de su camino.²⁹

A primera vista, el ser occidental y la nada oriental parecen no tener mucho en común; incluso, parecen oponerse. Para resolver la antinomia, ayuda más el arte que los manuales escolares de filosofía. En la pintura china y japonesa, el margen blanco es muy importante. Ese vacío juega un papel decisivo, estética y metafísicamente hablando.

- En estas culturas siempre se ha dado mucha importancia al espacio, el vacío, la pausa y el silencio. Al estudiar sus artes plásticas, su arquitectura, su caligrafía o su música, nos llama la atención la importancia de los “espacios vacíos”, el “entre”, los “umbrales”, “huecos intermedios”, las “pausas”, lo “intervalos”, entre otros. Hay, detrás de ello, toda una filosofía y toda una espiritualidad: los espacios plenos, los silencios elocuentes, los huecos y márgenes significativos, las pausas de respiración preñadas de sentido. A la luz de dichas manifestaciones artísticas comprendemos el sentido budista del vacío, acercándose su nada al infinitivo de nuestro verbo ser, por contraste con los entes.³⁰
- Exquisita sensibilidad emocional. Es proverbial la importancia del vocablo *kigen*, *kimochi*, *kibun* en la psicología del carácter japonés, cuyo componente emocional prevalece sobre la función meramente racional del hombre; su variabilidad se relaciona, como apuntan renombrados japonólogos, con los cambios *utsurikawari* (en japonés significa cambio) el ritmo de la naturaleza. Su exacta traducción no es fácil, siendo la más aproximada “estado de ánimo”, “manera de sentirse” y,

²⁹ F. Lanzaco, *Introducción a la cultura japonesa*, pp. 40-44.

³⁰ J. Masiá, *Caminos sapienciales de Oriente*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002, p. 82.

más simplemente, “sentimiento”.³¹ En el carácter japonés hay una clara actividad sensible más que intelectual. Entonces, experimentar cobra mayor interés en una forma de pensamiento en el que la experiencia es mucho más importante que el análisis y la conceptualización.³² La cosmovisión del pueblo japonés es la inexistencia de lo trascendental.³³ La epistemología japonesa abonaba una delicada y compleja sensibilización hacia la naturaleza. Yujiro Nakamura, filósofo japonés, dio el nombre de *naturalismo emocional* a esa sensibilidad de la cultura japonesa por la naturaleza, según la cual la percepción japonesa está orientada hacia objetos naturales que son útiles, pero también visuales y concretos.³⁴

- Pensamiento. Hay una clara complejidad del sujeto japonés por su situación multicultural, sino al fondo del pensamiento de los individuos que viven con una conciencia no-occidental, pero bien occidentalizada, al mismo tiempo. Es la mentalidad híbrida japonesa contemporánea.³⁵

Influencia del ambiente en el ser del japonés

Los cambios estacionales del clima tan distintos generan *una sensibilidad delicada y adaptabilidad en el hombre ante este utsuri kawari* (“cambio”) del curso de la naturaleza.

En concreto, Japón se distingue por sus nevadas, lluvias torrenciales y calor húmedo. Es coexistencia del cambio estacional frío-cálido con la inesperada violencia de los tifones.

La receptividad japonesa exige una adaptabilidad con un ritmo de cambios. Este entorno climático hace que el japonés se canse pronto, dura poco, sus emociones cambian. Toda esta estructura emocional de la psicología japonesa aparece magníficamente simbolizada en las flores bellas, pero caducas del cerezo.

En cuanto a la resignación monzónica, reviste en Japón unas características especiales. No es el abandono tropical, que renuncia a la lucha, pero tampoco es la resistencia paciente y tenaz de las tierras frías.

El poder de los tifones y lluvias torrenciales acaba por volver sumiso al hombre, pero no deja de hacer brotar en Japón un ánimo combativo.

³¹ F. Lanzaco, *La cultura japonesa reflejada en su lengua*, Madrid, Verbum, 2010, p. 107. Cfr. F. Lanzaco, *Valores estéticos de la cultura clásica japonesa*, Madrid, Verbum, 2003.

³² *Ibidem*, p. 56

³³ Yuichi Mashimo, “El pájaro invisible: poesía japonesa a propósito de dos representantes modernos”, en Javier González, Sandra Morales Muñoz, *Kôten: lecturas cruzadas Japón-América Latina*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005, p. 105.

³⁴ Eugenio Theran Palacio, *El conocimiento desde la perspectiva de los japoneses*, Sucre, Universidad de Sucre, p. 1.

³⁵ F. Lanzaco, *La cultura japonesa reflejada en su lengua...*, p. 72.

La resistencia latente en la resignación japonesa estalla de repente con violencia tifónica, pero es para aquietarse de nuevo tras la tormenta emocional en forma de renuncia y abandono resignado.

Destaca en el hombre japonés la lucha y oposición hasta el grado violento, pero no llegan a la obstinación, porque renunciar simplemente, y sin más apego, hace más digno el combate que la resistencia violenta.

Así, cambiar de repente y pasar de la actitud luchadora a la resignación es muy apreciado en Japón.

El temple de ánimo japonés, simbolizado en la flor de cerezo, radica mucho en esa resignación repentina. Por ello, los japoneses dan la vida con despreocupación. Provocó la admiración de los europeos, tanto en la actitud de los mártires durante la persecución cristiana, como en la guerra ruso-japonesa (1904-1905).

Watsuji destaca la importancia de la “casa” (*ie*) como la unidad familiar sin distancias (no hay puertas ni paredes firmes de separación), sólo la distancia de la gente “de fuera”. Así, es operativo el concepto de los “de dentro” (*uchi*) y los “de fuera” (*soto*).

En conclusión, resumiría la interpretación de Watsuji sobre el carácter japonés citando este magistral párrafo de su obra:

El carácter japonés se enraíza en una resignación bellamente aceptada (*kirei ni akiramete*), que acepta pacientemente los cambios de ritmo de la naturaleza simbolizados en las flores de cerezo. Pero, juntamente con una resistencia que posee la fuerza indomable de los tifones. Resignación, en definitiva, que emerge serena después de la explosión violenta de la tormenta y que permite al japonés entregar su vida en absoluta tranquilidad y paz de espíritu.³⁶

De aquí nacen las expresiones tan tradicionales y expresivas de la lengua y cultura japonesa: *shizen no tomo ni ikiru* (vivir identificado con la naturaleza); *shizen no futokoro ni idakarete* (arrebujarse en el regazo de la naturaleza); *shizen no nariyuki ni makaseru* (seguir confiando en el curso de la naturaleza); *shikata ga nai* (no hay nada que hacer, hay que resignarse...).

Éste es el carácter japonés.

Éste es el clima en Japón.³⁷

³⁶ F. Lanzaco, *Introducción a la cultura japonesa*. pp. 440-442.

³⁷ *Shizen* es un compuesto de dos caracteres que significan, respectivamente, “por sí mismo” y “estado o situación”. Literalmente, el estado o situación de que algo sea por sí mismo. Esta *onozukara* (por sí mismo), significa también “espontáneamente”, de una manera no forzada. Nos apoyamos en las investigaciones del profesor japonés Masataka SO, del Departamento de Antropología de la Universidad Sofía, en Tokio. Cit. por J. Masiá, *Tres religiones orientales del camino*, s. l., Fundación Santa María, 1996, p. 33.

Ética basada en *aidagara* (relaciones humanas)

Watsuji resalta la dimensión social-comunitaria del hombre y se muestra muy crítico de la ética individualista, claramente consecuencia del egoísmo burgués (prevalente en Occidente). Sus obras sobre el pensamiento ético japonés son los mejores estudios existentes al respecto. Los términos más importantes para Watsuji son:

- *Rinri*. Ética (conducta basada en la relación de asociación racional entre los hombres).
- *Ningen*. Hombre (los ideogramas chinos indican la interrelación con otros como el distintivo humano).
- *Sonzai*. *Son-* expresa el elemento temporal de nuestra existencia. *Y-zai* indica la espacialidad estructural de la existencia.

En conclusión, la ética debe basarse en las relaciones humanas (familia, sociedad): *aidagara*. Así, el hombre “en concreto” no tiene una existencia individual; vive esencialmente relacionado con otros (familia, sociedad), entre los que se desarrolla y con los que convive.

Los filósofos occidentales (Aristóteles, Kant, Hegel, Feuerbach, entre otros) omitieron el *aidagara* (la inter-relación de la existencia humana).

Aquí, el pensamiento de Watsuji comienza a desviarse. *Aidagara* es parecido al *ku* (vacío) y *ba* (lugar) de Kitarō Nishida. Esto es, el individuo puede unirse al “Todo” de la nación sólo mediante la negación de sí mismo. Esta negación absoluta (*zettaiteki hiteisei*) termina en el vacío absoluto de sí (*ku*), a fin de llegar a la totalidad absoluta. En esa búsqueda del vacío, el hombre debe disolverse a sí mismo por causa del vacío fundamental que es intrínseco al hombre.

La sociedad está formada de individuos y no es sino un desarrollo dialéctico de unidades que se niegan a sí mismos hacia el gran vacío que es la totalidad social. Todo este pensamiento rezuma la gran influencia del budismo y de Nishida. No sorprende así que Watsuji resaltara el concepto de *nación*.

Naturalmente, este pensamiento requiere una crítica objetiva; revela una falta de interioridad y del sistema de valores que trasciende los aspectos totales de la sociedad.

Además, Watsuji parece no reconocer la primacía de los derechos y deberes del individuo. Un ejemplo: dio a entender que justificaba la costumbre primitiva de ofrecer la esposa al huésped como señal de espíritu comunitario.³⁸

³⁸ F. Lanzaco, *Introducción a la cultura japonesa*, pp. 447-448.

Visión de Japón en una perspectiva horizontal

Conocer su “ayer” para comprender su “hoy”

En forma esquemática, siguiendo la imagen inicial de Japón como arrecife de coral en el Pacífico, recordemos el contenido principal de cada arborescencia en una visión horizontal de los componentes de su cultura.

1. Shintoísmo (raíces religiosas e identidad nacional). Una religión natural y mitológica estrechamente relacionada con el *Tennō* (emperador).³⁹ Fusión de sentimiento cósmico de unidad con la naturaleza y sentimiento comunitario de parentesco, presidido por una cabeza de clan revestido de autoridad divina. La política, la religión y la fiesta popular iban unidas, como se ve en la palabra *matsuri*, que tiene estos tres significados.⁴⁰ El shintoísmo, como ideología, fue utilizado para legitimizar al poder político, utilizando como símbolo importante la casa imperial, a la vez que en la época del XIX al XX incorporó muchos elementos del neoconfucianismo propio de los intelectuales modernos. Sirvió así para apoyar la tradición de un aparato burocrático complejo y organizado que venía haciéndose fuerte desde la era de Tokugawa en el siglo XVII.⁴¹

- Características monzónicas: gratitud hacia la abundante naturaleza y agresiva serenidad.
- *Fascinatum et tremens*. Naturaleza y fuerzas divinas.
- País único en el mundo, tan bendecido por dioses protectores.
- Culto a los antepasados, al Emperador.
- Religión de vida, crecimiento, inauguraciones.
- Virtudes claves de *makoto* (sinceridad), *kiyosa* (pureza), *chūsei* (lealtad).

2. Confucianismo (ética). El pensamiento confucianista es una de las raíces estructurales más importantes que ha forjado la cultura japonesa.⁴²

- Armonía cósmica: Cielo, Tierra y Hombre.
- Hombre como “existencia inter-relacional” (*aidagara*) y su desarrollo por medio de cinco relaciones básicas.
- Preocupación “por el mundo”.
- Cosmología de Yin Yang y los sesenta y cuatro hexagramas.
- Cultura clásica china: Cinco Clásicos y Cuatro Libros.

³⁹ H. M. Enomiya-Lassalle, *Zen y mística cristiana...*, p. 181.

⁴⁰ J. Masiá, *Aprender de Oriente: lo cotidiano, lo lento y lo callado*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998, p. 150.

⁴¹ J. Masiá, *El otro Oriente...*, p. 96.

⁴² F. Lanzaco, *La cultura japonesa reflejada en su lengua...*, p. 121.

- Valor de la familia, sociedad con clara distinción de funciones entre hombre-mujer (fuera y dentro de casa).
- Respeto por la antigüedad y la edad de los mayores.

La moral confuciana se extendió por primera vez como ideología oficial durante el periodo de Edo (1600-1868). Reforzaba las prácticas de actuación comúnmente generalizada a familias y aldeas y ayudó a modelar la evolución de las instituciones modernas. En el centro de esta moralidad se hallaba la noción de sociedad como un conjunto de papeles y posiciones ordenadas diferentes e independientes.

El individuo sería virtuoso si cumplía sus deberes y su comportamiento era el propio de la posición social que ocupaba. La familia era el mejor modelo, ya que en ella cada generación y cada sexo ocupaba el lugar que le correspondía. El valor de la familia, el paternalismo y la lealtad se convirtieron en rasgos dominantes de la sociedad en general, en la que el emperador era considerado el padre de toda la nación. Dentro de una empresa, la relación del empresario y empleado también puede considerarse en la misma perspectiva. Desde que Japón rompió su aislamiento selectivo (*sakoku*), en el que se cierra por completo al mundo exterior y queda incomunicado de 1639 a 1853, cuando el almirante norteamericano Matthew Perry obliga la apertura del Japón al comercio y a la relación con otros países. En 1854, el país experimentó enormes cambios y su modernización fue acompañada por una alta tasa de crecimiento.

En menos de cien años, la nación sufrió dos grandes golpes, la Restauración de Meiji de 1868 y su participación en la Segunda Guerra Mundial. Se derrumbó el poder del shogunato y volvió al *Tenno* o emperador. Bajo el emperador de Meiji, Japón pasó, en poco tiempo, de ser un estado feudal a ser un estado centralista moderno, lo que produjo una fuerte crisis de identidad, que se zanjó en 1890 con un edicto imperial sobre la educación; se restauró el shintoísmo como religión estatal y se fomentó el neoconfucianismo; se empezó a perseguir el budismo como religión no japonesa y trasnochada y el espíritu japonés se identificó con el *bushido* o “camino del guerrero” y el *kodo* o “camino del rey”.

El espíritu de *sabi* se ha extrapolado a una serie de leyes antiguas, concluyendo que no se pueden cambiar y que, por lo tanto, una persona madura no exige cambios sociales, sino que acepta el *statu quo* sin criticarlo. El *yoriki* (la fortaleza y la serenidad que proporciona el zen) se ha aplicado a la guerra y se aplica hoy día en algunas empresas. Del “zen del guerrero” (*bushido*) se está pasando al “zen del empresario”, sin plantearse ni analizar si los negocios son justos o injustos y qué consecuencias tienen.⁴³

⁴³ Ana María Schlüter Rodés, Kiun An, *Recepción del zen en Occidente entre cristianos*.

A la vez que Japón se fue adaptando con éxito por medio de la industrialización y la militarización, al nivel de las grandes potencias occidentales modernas fue surgiendo una imagen idealizada de Japón, en contraposición a Occidente. La cultura de la era Tokugawa (1600-1868) era considerada la cultura japonesa por antonomasia. Refinamiento estético, valor guerrero y lealtad absoluta de la sociedad de los samuráis figuraban en la presentación de Japón hacia fuera, así como en la autocomprensión hacia dentro.⁴⁴

Según esto, el espíritu japonés *Yamato damashii* se manifiesta en el aristocrático código de honor del *bushido*, el “camino del guerrero” imbuido del zenbudismo y del neoconfucianismo. “Ser generoso, cumplidor y prudente; obedecer al padre y a la autoridad; ser austero, sensato y trabajador, así como estar sereno ante la muerte o desgracia”,⁴⁵ así resume Kurt Singer, buen conocedor de Japón, las virtudes del samurái. No existía un código de honor de los samuráis hasta que Inazō Nitobe, en 1899, en su libro *Bushido: The Soul of Japan, an Exposition of Japanese Thought*, convirtió las reflexiones de algunos eruditos de la era Tokugawa en exponente de la tradición japonesa. El samurái quedó caracterizado como portador de la cultura del zenbudismo y *bushido* se relacionó con el culto al emperador, el nacionalismo y, más tarde, el militarismo.

Ambos alteraron, en gran medida, el hacer tradicional de Japón. En la primera de estas sacudidas, la mayoría de las instituciones del periodo de Edo fueron sustituidos por otras según los modelos de las modernizadas naciones occidentales: industrias modernas, educación pública, compañías privadas, transportes públicos, bancos, impuestos nacionales, servicio militar obligatorio, junto con otras instituciones sociales y económicas, sustituyeron el orden feudal de inspiración confuciana y su sistema de cuatro clases sociales. Hay que destacar entre las nuevas instituciones surgidas a los llamados *zaibatsu*, compuestos por muchas empresas que pertenecen a una mayor. En la segunda sacudida, con la ocupación del país por los americanos, se llevaron a cabo amplias reformas en el ámbito militar, sobre la posesión de la tierra, la educación y el trabajo. Los *zaibatsu*

Reflexiones en el camino, Guadalajara, Zendo Betania, 2011, pp. 349-353. Religiosa católica de la comunidad ecuménica Betania. Maestra Zen española formada por Yamada Rōshi en Japón. Es directora del centro zen entre cristianos *Zendo Betania*, en Brihuega, Guadalajara.

⁴⁴ Cfr. Robert Sharf, “Zen and Japanese nationalism: Japanese Journal of Religions”, vol. 33, 1933; R. Sharf, “The Zen and Japanese nationalism”, en D. Lopez (ed.), *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago, University of Chicago Press, 1995. Cit. por Ursula Baatz, *Hugo M. Enomiya-Lassalle. Una vida entre mundos. Biografía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p. 103.

⁴⁵ Kurt Singer, *Spiegel, Schwert und Edelstein*, Fráncfort a. M., Suhrkamp, 1996, p. 320. El manuscrito data de 1931 a 1939. Cit. por *ibidem* p. 104, n. 9.

fueron desarticulados y sus compañías más ampliamente distribuidas. Se produjo una significativa reducción de la distancia que separaba a ricos y pobres, así como se favoreció, también, la lucha por la consecución de la igualdad entre sexos. Los individuos, y no la casa, entendida como *ie*, se convirtieron en la unidad legal de la sociedad.

La obra de Karel van Wolferen puede contribuir al análisis de la sociedad japonesa y al encuentro de Japón y otras culturas. Wolferen ha estudiado en la obra *El enigma del poder en Japón* (1989), el modo de ejercerse el poder en Japón. Defiende el autor que los japoneses no son tan diferentes como se los presenta, pero sí lo es la manera de estar gobernados. En la que él llama *pirámide truncada* o *nación sin sentido y política sin cabeza* funciona un totalitarismo del sistema o del aparato; no hay una cabeza de liderazgo o un cerebro gris planificador, sino un conjunto burocrático que se perpetúa y defiende a sí mismo.

Al explicar el ya conocido vínculo entre la burocracia, el mundo empresarial y el partido en el gobierno, Wolferen puntualiza que es la burocracia administrativa la que, ostentando el máximo poder, aparenta no tenerlo. Critica este autor algunos estereotipos tan extendidos, como el del presunto consenso democrático japonés o el de su cohesión y armonía social exenta de conflictos. Concluye diciendo que los problemas de Japón en las relaciones internacionales no son culpa de mala voluntad japonesa, sino de las limitaciones de su sistema político y las estructuras de poder. Diríamos que su causa está en el japonismo, del que la primera víctima serían los japoneses.

Por otra parte, el poder que sistemáticamente suprime el individualismo en Japón no emana de un régimen dictatorial central y fuerte. Es como una especie de dictadura sin dictador. Cuando uno de los poderes que se equilibran mutuamente empieza a parecer demasiado fuerte, es controlado por los demás, según el principio de que, "al clavo que sobresale, se le remacha" (*deru kui wa utareru*). Con jerarquía en todo, pero sin nada en lo alto, sería el sistema de poder como una pirámide truncada. Sobre ella, la figura del emperador como símbolo coincidiría con la metáfora del "agujero negro".

Cuando MacArthur entraba con las tropas de ocupación, creía que se iba a encontrar con los restos desmantelados de un sistema hitleriano. Pero ni aquello era hitleriano ni había un Hitler, sino un aparato y una nomenclatura anónimas. La intuición de MacArthur, conservar el símbolo imperial en la posguerra sin procesar al emperador, ayudó a mantener el conjunto social sin derrumbarse. Al poco tiempo, fue volviendo a sus puestos la vieja guardia burocrática del aparato.

A los japoneses se les ha inculcado que su cultura es única y exclusiva y que sólo puede ser comprendida por los japoneses. También se les ha

imbuido la mentalidad de que la docilidad y lealtad sociopolíticas son la máxima virtud. Todo eso está latente en el japonismo actual. Pero, contra lo que suele creerse, no es un Japón tan distinto del de la preguerra, el del mal llamado *milagro de posguerra*. Wolferen muestra en su libro la continuidad entre el grupo elitista dirigente de hoy, el del nacionalismo shintoísta de preguerra y el que se remonta a los días de Tokugawa en el siglo XVII. Es la tesis más audaz y documentada de su obra.

Al reflexionar aquí sobre el japonismo, no quisiera concluir sin un aprecio crítico para el Japón actual. No habría que temer el peligro de un Japón número uno y diferente, dirigido por no sé qué especie de fantasma cuasihitleriano en versión oriental. Con palabras de Wolferen, “el problema hoy estriba en que Japón se ve arrastrado forzosamente en una dirección por falta de un mecanismo para proponer prioridades y cambiar de rumbo”, así como el ataque a Pearl Harbor no fue el resultado de un liderazgo capaz de planificar a largo plazo; sino la consecuencia suicida de una carencia; tampoco hay ahora un plano o proyecto japonés de conquista del mundo. La tragedia del japonismo estriba, precisamente, en lograr el máximo rango de operatividad, velocidad y efectividad con el mínimo de control en el rumbo, en no saber del todo adónde va y a qué o para qué.

Un sistema educativo perfectamente planeado para formar una generación que no piense y que sus integrantes sean buenos peones del sistema empresarial es, a nuestro juicio, el problema mayor del Japón actual, ya que la razón más fuerte para que no caigamos en la tentación de imitar el japonismo. Un Japón que mejora y avanza tecnológicamente tiene, además de una crisis de identidad cultural no resuelta, el problema de plantearse adónde va. Para eso necesita pensar. Sin embargo, un sistema educativo, planeado para favorecer ese avance económico y tecnológico, está habituando, por desgracia, a las generaciones presentes justamente a lo contrario, a no pensar. Ése es el problema.

En la manera de funcionar, las multinacionales japonesas podremos encontrar, elevados a alta potencia, los defectos del llamado *yo occidental*, esta vez encarnado en los japoneses. Se podrá descubrir la más pura agresividad occidental en el japonismo de las luchas financieras. Igualmente, se pueden detectar en el doble lenguaje de algunos políticos europeos los defectos típicos del yo difuminado oriental; es decir, el reverso y negativo de la belleza que, a primera vista, tienen los bonsái o la caligrafía *shodō*.⁴⁶

El reconocimiento que el arte y la cultura japonesas encontraron en el extranjero occidental se convierte en un medio para la autoafirmación cultural de Japón, en el momento en que se apropia de los medios occidentales, a fin de asegurarse un puesto en un nivel de en el concierto de

⁴⁶ J. Masiá, *Aprender de Oriente...*, pp. 155-162.

los poderes imperialistas que gobiernan el mundo.⁴⁷ La identidad japonesa se formuló en oposición a Occidente, más exactamente, en oposición a la época moderna, considerada una cultura materialista. La visión crítica, según la cual la época moderna occidental es materialista y hay que buscar su contrapunto en una nueva “cultura espiritual”; sin embargo, procedía del repertorio de la crítica cultural occidental de 1900.

En la Europa de fines del siglo XIX y comienzos del XX, una de las estrategias para abordar las consecuencias de la modernización consiste en señalar las diferencias entre cultura materialista y espiritual; este par de opuestos se convierte en la base de una política de “espíritu del Japón”.⁴⁸ Después de decretarse el aislamiento, ya los filósofos de la “escuela nacional” habían abogado por dar la espalda a las doctrinas extranjeras, a fin de volver al camino de los dioses (*kami no michi*) y recobrar el “verdadero corazón”, el “corazón de Japón”.

El escrito sobre los “Fundamentos de la forma de Estado Nacional de Japón”, publicado por el Ministerio de Educación en 1937, que se utilizaba en los colegios como libro de texto de ética, apuntaba esta perspectiva. Las concepciones de la ideología *kokutai*, con la que los japoneses estaban familiarizados desde la era de Meiji, aquí se volvían a afianzar y ampliar: la fe en la divinidad del emperador, la unicidad del pueblo japonés y la misión de Japón de salvar el abismo entre Oriente y Occidente. Para el lector no japonés, sin embargo, este documento presentaba al estado nipón como nacionalista, imperialista, autoritario y antiindividualista. Con apelación a las virtudes de lealtad, piedad y amor a la patria se justificaba la uniformización de todas las instancias de la vida pública, así como el control estatal de las religiones. Se consideraba indispensable la unidad nacional para salir airosos en la guerra. No aparecía ninguna oposición a la idea de la “misión japonesa en Asia”. Para la mayoría de los japoneses, la autoridad del emperador como hijo de la diosa Amaterasu Ōmikami —diosa del sol, según una antiquísima tradición—, tenía un fundamento religioso y estaba justificada éticamente; eso mismo les garantizaba el éxito de la política imperialista de Japón. De esta manera, coincidían los motivos religiosos tradicionales con las metas políticas del momento. Tampoco los cristianos de Japón reaccionaban en contra de dicha política; tenían miedo

⁴⁷ Cfr. Kenichi Mishima, “Die Schmerzen der Modernisierung als Auslöser kultureller Selbstbehauptung—Zur geistigen Auseinandersetzung Japans mit dem ‘Westen’”, en I. Hijiya-Kirschner (ed.), *Überwindung der Moderne? Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts*, Fráncfort, Suhrkamp, 1996, p. 106. Cit. por U. Baatz, *Hugo M. Enomiya-Lassalle...*, p. 105, nota 12.

⁴⁸ Cfr. L. Brüll, “Konfuzianismus”, en Horst Hammitzsch (ed.), *Japan-Handbuch. Land und Leute, Kultur-und Geistesleben*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1990, p. 1286. Cit. por U. Baatz, *Hugo M. Enomiya-Lassalle...*, p. 105, nota 13.

de reforzar el prejuicio de que, como cristianos, se comportaban de una manera poco japonesa.⁴⁹

Cultura japonesa: afectiva y sentimental

Nishida, en un análisis comparativo, no sólo dice que dentro del mundo oriental destacan las características de *dinámica* para la cultura china, *intelectiva* para la cultura india y *afectiva o sentimental* para la cultura japonesa.⁵⁰

La segunda obra contiene una serie de conferencias impartidas en la Universidad Imperial de Kioto en 1938. Estas lecciones dirigidas al público en general fueron organizadas con miras a analizar el Nacionalismo Emocional y el antiintelectualismo propagado por los nacionalistas militaristas empeñados en exaltar la singularidad de todo lo patrio y promover el culto a la superioridad de la cultura japonesa. Estas ideas fueron también inculcadas en un texto escolar publicado por el Ministerio de Educación con el título *Kokutai no Hongi (Los fundamentos de la Política Nacional)*. Dicho documento recogía la tradicional doctrina shintoísta sobre la divinidad del emperador y la mitología japonesa y señalaba para Japón la misión de unificar el mundo. Con ello, se inculcaban los elementos míticos y anticientíficos del patrimonio cultural japonés para imponer una obediencia ciega al Emperador.⁵¹

Nishida admite que la cultura japonesa, bien que contenga *elementos emocionales*, anticientíficos e irracionales, intenta al mismo tiempo buscar la realidad o la verdad de las cosas y, en este sentido, posee un sustrato de racionalidad y un espíritu científico.⁵²

En sus conferencias, en cuanto a los puntos fundamentales, el profesor abogó por un equilibrio entre lo emocional y lo racional, entre lo lógico y lo histórico, entre el *ri* (principio universal) y el *ji* (realidad particular). Dejó sentado que el espíritu académico no podrá estar peleado con lo bello, abierto y honesto del espíritu japonés definido en la expresión “fragancia de cerezos floridos en la aurora del sol naciente”. Es “ir directamente a la verdad de las cosas, lo cual no significa seguir la tradición por la mera fuerza de la costumbre o actuar siguiendo las emociones subjetivas, sino que implica lo que se llama *espíritu científico*”.⁵³

Por otra parte, Nishida matizó con gran delicadeza que la expresión “no ser teóricos” o poco inclinados a la lógica racional, cualidad atribuida

⁴⁹ U. Baatz, *op. cit.*, pp. 125-126.

⁵⁰ Cfr. K. Nishida, *Tetsugaku no kompon-mondai*, s. I., NKZT, pp. 429-453. Cit. por Jesús González Vallés, *Historia de la filosofía japonesa*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 303.

⁵¹ *Idem*, p. 303.

⁵² *Ibidem*, p. 304.

⁵³ K. Nishida, *Nihon no bunka no mondai*, s. I., NKZT, pp. 1-3. Cit. por J. González Vallés, *op. cit.*, p. 305 nota 25.

al pueblo japonés, no significa imponerse sobre los demás, sino inclinar la cabeza ante la verdad de los hechos. Esto *no* debería ser un *mero dejar de pensar* o una inclinación al compromiso. Profundizar en la verdadera raíz de los hechos es esforzarse por sí mismo y ser objetivo.⁵⁴ No podemos señalar una cultura para canonizarla como paradigma de culturas.⁵⁵

Nishida acentuaba esta vez una solidaridad o intercambio cultural entre los pueblos e insistía en la necesidad de criterios racionales y científicos al momento de valorar el carácter, la cultura y demás expresiones de la Identidad Nacional.⁵⁶

Respecto del *problema de la identidad nacional*, en 1940, cuando el primer ministro Fumimaro Konoe adoptó una *Nueva Estructura Nacional (Shintaisei)*, quedó fijado el rumbo que en adelante tomaría la política nacional. La ideología latente en este proyecto intentaba reavivar en los ciudadanos el *espíritu japonés* como pueblo privilegiado, descendiente de dioses, presidido por un “hijo del cielo”, dueño de una cultura paradigmática y llamado a unificar el mundo.⁵⁷

En el Neoconfucianismo en el periodo Tokugawa (1600-1868)

Clases sociales

Como marco general de la época, Tokugawa Ieyasu y sus sucesores necesitaban un modelo de sociedad que asegurase, por un lado, el absoluto control del gobierno, con una sociedad ordenada en rígida jerarquización de clases; por otro, precisaba un ideario práctico y racional que promoviera los avances culturales y el bienestar de la nación dentro de una perspectiva “de este mundo”. El budismo carecía de “interés mundano” y así no inspiraba la fuerza motriz del progreso social deseado en Japón. El shintoísmo, por su parte, tampoco ofrecía estructura sólida y concreta para inspirar todo un programa de acción político-social. Sin dudar, el modelo a seguir lo ofrecía China con el fuerte impulso renovador práctico del neoconfucianismo.

El principio básico confucianista del orden armónico del universo, donde el Hombre debe seguir el curso natural del cielo para conseguir la prosperidad de la Tierra, encajaba perfectamente con el absolutismo Tokugawa, y la rígida estructura social existente en Japón.

Ieyasu, siguiendo el ejemplo de Toyotomi Hideyoshi (1537-1598), confirmó la división del pueblo en cuatro clases sociales: samurái (*shi*), agricultor (*nō*), artesano (*kō*) y comerciante (*shō*). Por encima, existía la

⁵⁴ Cfr. K. Nishida, “The problem of Japanese culture”, *Sources of Japanese Tradition*, vol. II, Nueva York, Columbia University Press, p. 350. Cit. por J. Masiá, *El otro Oriente...*, p. 306.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ Cit. por J. Masiá, *El otro Oriente...*, p. 307.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 308.

nobleza (*kuge*), eclesiásticos de alto rango incluidos. Por debajo, apartados de la estructura social, se reconocía a los *hinin* (*no humanos*) y *eta* (*basura*) y *burakumin*, personas dedicadas a la matanza de animales y curtido de sus pieles,⁵⁸ trabajos considerados no limpios (*kitanai*), a quienes se les obligaba a vivir en guetos (*buraku*). No resulta fácil establecer los orígenes históricos de los *burakumin* o *dowa*; según algunas fuentes, se remonta al periodo Heian (794-1185). Sus raíces religiosas consisten en una combinación de dos factores: la idea shintoísta de la polución y el horror budista al sacrificio de animales, una práctica que manchaba a los encargados de disponer de los cadáveres y de sacrificar animales, lo que les impedía participar en los ritos religiosos. Dicha discriminación quedó institucionalizada durante el periodo de Tokugawa (1603-1867).

Aunque los *burakumin* no se dedican actualmente a actividades como el sacrificio de animales, no han dejado de ser considerados impuros. Uno de los primeros movimientos que hizo suya la causa de la liberación de los *burakumin* fue el Suiheisha (Asociación de Niveladores), fundado en 1922, con un ideario nutrido de marxismo, budismo y cristianismo.

El símbolo del Suiheisha era una cruz de espinas. Uno de sus teólogos de la liberación es Kuribayashi Teruo, quien escribe *A Theology of the Crown of Thorns* (1991). Ahora es un símbolo de liberación para los intocables de este mundo.⁵⁹ Todavía hasta hace algunos años, un misionero lo escuchó en una reunión de madres de familia de un colegio. Se trataba de personas de la clase social denominada *eta*. Yo había escuchado la palabra de labios de los japoneses, pero me había dado la impresión de que no querían hablar sobre el contenido de la palabra y que como se sentían avergonzados de que los extranjeros nos enterásemos de ello. Aquellas madres no cristianas, con mucha naturalidad, sin ocultar su realidad social, hablaron de sus problemas, cuyo origen era la marginación que la sociedad japonesa ordinaria había creado, delante de un misionero extranjero. Éste, sobre todo, los escuchaba, y en cuanto podía, les aconsejaba y les animaba desde una postura cristiana. Daba la impresión como si él, a pesar de ser extranjero, fuera uno de los miembros de aquel grupo social dolorosamente segregado.⁶⁰

⁵⁸ *Ibidem*, p. 179.

⁵⁹ Teruo Kuribayashi, "Teología burakumin de la liberación", en Virginia Fabella, R. S. Sugirtharajah (dirs.), *Diccionario de teologías del Tercer Mundo*, México, Verbo Divino, 2003, pp. 288-290. Es del lado protestante, aunque modesta. *Vid.* Yasuo Furuya (ed. y trad.), *A History of Japanese Theology*, Grand Rapids, Eardsman, 1997. Cit. por Shunichi Takayanagi, S. J., "Catholic theology in Japan. Overview, reflections, and prospect", *The Japan Mission Journal*, núm. 1, vol. 58, Tokio, Oriens Institute for Religious Research, 2004, p. 14.

⁶⁰ J. R. A., "No toméis oro ni plata", en Grupo del IEME en Japón, *Nuestro testimonio misionero en Japón. Misiones Extranjeras* 191, 2002, p. 505.

Hoy se habla de los trabajos 3K, *san kei no sigoto* (*kitanai*, “sucios”; *kiken*, “peligrosos”, y *kitsui*, “duros”) que se les deja a los extranjeros. Entre los más claros ejemplos de discriminación laboral, están las llamadas listas *buraku* (libro negro), confeccionadas por detectives con el propósito de identificar más fácilmente a las personas de este origen, que son excluidas de los procesos de selección de personal de las empresas. Algo similar ocurre cuando se realizan los trámites correspondientes para formalizar un matrimonio y se investiga sobre los antecedentes familiares. Como respuesta, la Liga para la liberación de los *buraku* —donde participan iglesias cristianas, como la Iglesia católica—, trabaja por mejorar el estatus social y económico de esta minoría y por la erradicación de los prejuicios existentes contra ellos entre el resto de la población.

Hay otro tipo de extranjeros residentes más recientes, a partir de 1980, cuando se solicita mano de obra y llegan primero de Asia, como los coreanos, filipinos, tailandeses, bangladesíes y ahora, en la última década, migrantes brasileños y peruanos. La mayoría es de origen japonés y tiene un estatus especial para poder trabajar sin permiso de trabajo, pero en una población que tiene una identidad cultural muy diferente. En la estadística global del país son apenas un poco más del uno por ciento estos nuevos emigrantes, pero hay zonas (Saitama) donde más de la mitad de la población es brasileña residentes y en las escuelas de esas zonas más de la mitad de los niños tiene origen brasileño. La presencia masiva de filipinos, brasileños y peruanos hace que tenga fuerza la Iglesia católica, la cual está teniendo auge en Japón, pues más de la mitad de los fieles son extranjeros.⁶¹

Actualmente, la sociedad japonesa es sumamente armoniosa, pero etnocéntrica y excluyente. Un extranjero no tiene en ella prácticamente ninguna esperanza de ser aceptado como igual, sin importar cuán “japonesa” sea su conducta. La incapacidad (o indisposición) de los japoneses para acoger a los varios cientos de miles de coreanos que han vivido por generaciones en su territorio deja ver claramente la exclusividad de su sociedad.⁶²

⁶¹ Michiko Tanaka, “Religiosidad popular en Japón”, *Voces*, núm. 23, México, Universidad Intercontinental, 2004, pp. 19-20.

⁶² Kishore Mahbubani, *¿Pueden pensar los asiáticos?*, Siglo Veintiuno Editores, México, 2002, p. 135. Los coreanos constituyen, también, otra de las minorías (aparte de los chinos) en Japón; aproximadamente 690 mil en 1990. Éstos carecen de nacionalidad japonesa — parece que hasta la cuarta generación— y de muchos de los derechos civiles que ella lleva asociados (como la no obtención de títulos universitarios y en las empresas no pueden llegar a ser jefes de empresa). La presencia de tan elevado número de coreanos en el país es la consecuencia de la política colonialista de Japón durante la Segunda Guerra Mundial, ya que muchos coreanos fueron llevados al archipiélago para trabajar en las minas de carbón y de oro y para suplir con su trabajo el de los japoneses que se hallaban movilizados. Al

3. Taoísmo (filosofía-religión).

- Filosofía. Vacío, simplicidad, no-acción, lo natural, retorno a la Naturaleza.
- Religión (popular). Inmortalidad, prácticas de curanderos, adivinación, astrología.

4. Budismo (religión-filosofía).

- La iluminación y sabiduría frente a la ignorancia e ilusión.
- Cuatro nobles verdades, sufrimiento-impermanencia-no yo.
- Vacío (*sunyata*) y mismidad/esencia de las cosas (*tathatā*).
- Ley *karma* y los seis modos de existencia.
- *Samsara* y *Nirvana*. En términos actuales *Samsara* sería la futilidad de la gratificación instantánea; *nirvana*, “la completa suspensión del deseo”.⁶³
- Naturaleza Buda.
- Compasión universal.
- Sutras.
- Zen y fe amidista popular.

5. Impacto occidental.

- Un siglo de cristianismo (xvi-xvii. Sin impacto en el Japón moderno), Inglaterra y el “Saber de Holanda” (*rangaku*).
- Restauración de Meiji 1868.
- *Yōsai*. La ciencia occidental.
- Japón Moderno. Política, economía, ejército, educación, industria.
- La democracia desde 1945 con la *Pax americana*.
- El sueño americano.
- Sacrificio individual, familiar en bien de empresas, Estado.

finalizar la guerra, alrededor de dos millones de coreanos estaban en suelo japonés; aunque muchos fueron repatriados tras la rendición. Hoy, la mayoría de los coreanos que engrosa la cifra mencionada nació en Japón y pertenece a la segunda o tercera generación de coreanos, muchos de los cuales nunca han ido a Corea y no han aprendido el idioma de sus antepasados. Sin embargo, el nacimiento en Japón no asegura la nacionalidad japonesa, en 1952 el gobierno se las retiró y los declaró extranjeros. Desde 1982, el gobierno japonés ha extendido poco a poco la concesión de la nacionalidad japonesa, primero a los residentes en Japón antes del final de la Segunda Guerra Mundial, para después extenderla en 1991 a la tercera generación. Otras minorías son los *ainu* y los chinos. Los *ainu* son la población indígena de Hokkaidō —aunque se dice que estuvieron antiguamente en Kamakura, que es palabra *ainu*—. *Ainu* significa “ser humano u hombre varón”. Se piensa que son descendientes de aquella gente a la que se identifica como *emishi* o *ezo* en los documentos japoneses antiguos. *Idem*.

⁶³ Subhash Anand, “El río y la montaña”, *Concilium*, núm. 282, México, Verbo Divino, 1999, pp. 629-638.

- Desarrollo y crecimiento económico.⁶⁴
- Rompimiento de la “burbuja” a principios de los noventa.
- Necesidad de un nuevo modelo (paradigma).
- Hay que “crearlo” sin maestros.
- Valores del *shinjinru* (hombre nuevo).
- La mujer autónoma y profesional.

Visión de Japón en profundidad vertical

Después de buscar en la base inmersa del arrecife de Japón, se podría bosquejar el pensamiento japonés delineando sus actitudes sobre los siguientes tres componentes básicos de su existencia:

6. Individuo.

Japón tradicional

- En la sociedad agrícola, el individuo cuenta poco. Primacía de *ie* (casa). Takao Suzuki, lingüista, nos dice: “El yo de los japoneses se encuentra en un estado de indefinición, diríase de ausencia de coordenadas, en tanto que un objeto particular o un interlocutor concreto no aparezca y el locutor no pueda determinar su naturaleza exacta”.⁶⁵
- Influencia del budismo en *muga* (no-yo).
- Influencia sociedad feudal. *Messhi-hoko* (entrega al señor, con olvido propio), *chūjitsu*: lealtad total al superior.
- El hombre se casa con la empresa, *kaisha-ningen*.
- *Amae*. Mecanismo bidireccional-emocional, originado por las relaciones madre-bebé: el infante se “entrega con ciega confianza” a la madre, y a cambio, la madre le ofrece “protección total”. Este mecanismo se repite en la vida educacional en colegios y universidades y en las empresas hasta la jubilación.

⁶⁴ Japón ya ha demostrado cuán exitosa puede ser esa fórmula de creatividad. En lo cultural, continúa siendo acendradamente japonés, lo cual no obsta para que su administración civil (tal vez la burocracia racional “occidentalizada” más poderosa del mundo), empresas, ciencia y tecnología se hallen entre las mejores del mundo. Se ha modernizado y no es más la sociedad feudal (los asistentes a las principales ceremonias imperiales visten de rigurosa etiqueta occidental, pues la corte de Japón sobresale por su europeísmo), pero los japoneses siguen siendo japoneses. Aunque, por su apariencia, muchos adolescentes nipones se asemejan a los europeos o estadounidenses, sus hogares son japoneses y su alma es japonesa (como lo confirma, entre otras cosas, el sincero respeto con que tratan a los ancianos). Además, la delincuencia juvenil es en Japón relativamente escasa. El resistente lazo que mantiene unidas a las sociedades y familias asiáticas no se ha desgastado a causa de la modernización. K. Mahbubani, *op. cit.*, p. 156.

⁶⁵ Hisayasu Nakagawa, *Introducción a la cultura japonesa*, Santa Cruz de Tenerife, Melusina, 2006, p. 26.

- En cuanto a una concepción teórica sobre las bases de la socialización japonesa, hay que decir que podemos asumir la relación de dependencia más típica *amae* como vínculo aprendido establecido como consecuencia de la gratificación por parte de la madre de las necesidades e instintos primarios del niño.
- Este sentimiento de dependencia *amae* ideologizado por los japoneses configura su estructura psicológica e influye en las relaciones sociales de una manera determinante. En la sociedad japonesa cualquier individuo se identifica en relación con algún grupo con el que trabaja o colabora. La organización empresarial, el club al que se pertenece o determinado partido político suplen esa “necesidad de dependencia próxima”, proporcionando protección y afecto y reforzando de continuo ese sentimiento de religadura que se adquirió en la socialización primaria.⁶⁶

El concepto amae como base de la educación japonesa

Amae se refiere a la “necesidad aguda de una presencia próxima”.⁶⁷

- Hoy. Cambio radical de actitud en el *shinjinrui* (hombre nuevo).
- Énfasis en la independencia (*shutaisei*).
- El hombre ya no se casa con la empresa. Quiere salir a las cinco de la tarde, tener vacaciones en lugar del clásico refinamiento de *ka-cho-fu-getsu* (flores, pájaros, viento, luna). El nuevo *salaryman* aspira a:
 - Ka* (*kaisha*). Ingresar a una buena empresa.
 - Cho* (*chōka*). Largas vacaciones y mucho tiempo libre.
 - Fu* (*funiki*). Ambiente agradable de trabajo.
 - Getsu* (*gekkyū*). Buen salario.

7. Grupo.

- El individuo existe “dentro de un grupo” (familia, colegio y empresa). Dentro del grupo, crece y se desarrolla. Fuera, el aislamiento, soledad y muerte.

⁶⁶ *Amae* tiene un significado positivo por el que puede desarrollar un sentido de solidaridad. Bernardo Villasan, *La construcción de la identidad japonesa. Un estudio sobre el sistema cultural y simbólico de la sociedad japonesa*, Japón, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad de Fukuoka, 2003, p. 138. Cfr. su tesis doctoral, mismo título. Madrid, Universidad Complutense, 1991 [en línea], <https://es.slideshare.net/YuriGarciaQuiroz/La-construccion-de-la-identidad-japonesa>.

⁶⁷ *Amaeru* tiene la misma raíz de *amai*, un adjetivo que significa “dulce”. Cabe resaltar que la persona que requiere *amaeru* de otra depende psicológicamente de ella, dado que la necesita para experimentar esa sensación. Takeo Doi, *Acerca del concepto de “amae”*, *Revista Neuro-Psiquiatría*, 2, Lima, Asociación Psiquiátrica Peruana, 1988, p. 65. Cit. por B. Villasan, *La construcción de la identidad japonesa...*, p. 147.

- Complejos mecanismos emocionales de responsabilidad originados por los profundos sentimientos de *on* (recibir favores) y *giri* (prestar servicios).
- La vinculación total al grupo primario (empresa) genera una entrega del individuo “total” al grupo (*marugakae*).
- Las obligaciones son tanto más exigentes y vinculantes cuanto más cerca está el interlocutor del individuo. En general, en la esfera más lejana de “los demás”. No existe ningún código ético, al no existir ninguna relación vinculante de trato.

8. Naturaleza.

- Cultura “vertical” de Nishida. El hombre identificado con la naturaleza, el sujeto con el objeto.
- *Soku-shizen* (identificación con la naturaleza) frente a la actitud occidental de *tai-shizen* (confrontación/conquista de la naturaleza).
- Vivir siguiendo el ritmo natural de las estaciones.
- Sentirse “uno con todo” y “todo en uno”, y perderse arrebujado en el seno de nuestra madre Tierra, única fuente de serenidad de espíritu y paz de corazón. Por ello, dicha identificación y unión con la naturaleza es el camino de salvación, la auténtica religión del hombre. Su vida está “ligada” (recordemos el sentido original del término latino (*religio*) a su fuente, la naturaleza circundante.

Esta intimidad sobria de contacto con la naturaleza sorprende al occidental: el gusto japonés por una comida *assari* (con delicado sabor) casi siempre acompañada de elementos decorativos estacionales; el ritual diario del baño (*ofuro*), privado o público, hace las delicias del sibarita más exigente; unos sorbos pausados y tranquilos en una sencilla taza de té deleitan al hombre cansado de su jornada de trabajo agotador; un abanico de simple trenzado de papel y bambú relajará las tensiones de nuestra vida contemporánea en el caluroso verano, mientras se espera oír el rítmico canto de cigarras y grillos que serenar nuestro espíritu tan cansado de ruidos e inquietudes, y unas diminutas copas de *sake* caliente, junto a la estufa, serán el mejor tónico apetecido por el hombre que regresa a su hogar en el crudo invierno. Éste es el verdadero *ikiru yorokobi* (la alegría de vivir). Tan sencillo y tan difícil de comprender para nuestro recargado gusto occidental de abundancia de cosas inútiles.

Tampoco se puede decir, de modo simplista, que los japoneses aman la naturaleza y se identifiquen con ella, mientras que los europeos no la aprecian y la destruyen. El turista que visita Japón un par de semanas puede caer en semejante espejismo si se limita a disfrutar de los jardines de Kioto o los parques de Nikko. Sin embargo, al respirar el aire contaminado

de Tokio o contemplar desde el tren expreso la destrucción del entorno desde Yokohama hasta Osaka, se desvanecerá el intento de idealizar el país del monte Fuji y los cerezos en flor.⁶⁸

Este modo de intervenir en la naturaleza se acomoda a ella, es prolongación de la modificación que la misma naturaleza está pidiendo desde sí misma. Ésta es, precisamente, la sensibilidad artística que haría falta conjugar con las modernas tecnologías. El modelo propuesto por Watsuji no es el de un dominio destructor de la naturaleza ni el de una identificación pasiva con la misma; tampoco es meramente el de un gerente responsable que la manipula al servicio del ser humano, es algo más. Esta sugerencia de Watsuji, que acabamos de presentar en términos de lo artificialmente natural, consiste en modificar la naturaleza acoplándose a su propio movimiento, ajustándose al ritmo con que ella se modifica a sí misma. La naturaleza se modifica a sí misma por mano humana y cobra conciencia de ello. Cuando el ser humano interviene en los procesos vitales, la intervención es más profunda que en la jardinería o las artes plásticas. Es la vida misma modificándose conscientemente a sí misma. La tradición japonesa, que ha cristalizado en el arte de la jardinería contiene un mensaje para la era de la tecnología, invitándonos a relacionar estética y ecoética.⁶⁹

⁶⁸ J. Masiá, *El otro Oriente...*, p. 45.

⁶⁹ *Idem*, p. 48.



Reseña de *La Religiosidad Popular desde sí misma*. Tetralogía conmemorativa del V Aniversario del ORP¹

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes*

La serie *Religiosidad Popular desde sí misma* es una publicación especial, pues con ella se conmemoran los primeros cinco años de vida del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante” (ORP), instancia anidada en el Instituto Intercontinental de Misionología (IIM) de la Universidad Intercontinental, fundada el 31 de octubre de 2014, con el apoyo de los Misioneros de Guadalupe.

¹ México, Editorial UIC, 2019.

* Instituto Intercontinental de Misionología UIC, México.

Esta obra conjunta de amplia envergadura se presenta en cuatro volúmenes, donde se acuñan los temas principales que constituyen la riqueza y condensan el aporte de discusión teórica que ha animado nuestro observatorio en estos años. Cada libro de esta serie fue coordinado por miembros fundadores del ORP de diferentes instituciones académicas públicas o privadas, religiosas o laicas. La serie fue coordinada por Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes en su calidad de director de este Observatorio.

Los títulos de los cuatro libros en cuestión y sus formas de acceso son los siguientes.

Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad

Coordinado por Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes y Ricardo Marcelino Rivas García, de la Universidad Intercontinental (UIC), reúne ocho trabajos de investigadores-docentes de la UIC, la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), la Universidad Católica *Lumen Gentium* (UCLG) y la Universidad La Salle de Bogotá, Colombia. La liga de acceso para consultar y descargar el libro en formato PDF es la siguiente: https://www.uic.mx/wp-content/uploads/2020/10/serie-1_Postsecularismo-y-posmodernidad.pdf

Religiosidad Popular en contextos campesinos de origen indígena

Coordinado por Alicia María Juárez Becerril, del Centro de Investigaciones y Estudios Sobre Antropología Social (CIESAS), este volumen está compuesto por 10 artículos, cuyos autores son colegas de la UIC; el CIESAS; el Colegio Hebreo Maguen David; la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH); la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM); la Universidad de San Marcos, Perú, y la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Perú. La obra está disponible en el siguiente enlace: https://www.uic.mx/wp-content/uploads/2020/10/serie-2-Religiosidad_Popular_en_contextos_campesinos_de_Origen_indigena_UIC.pdf

La Religiosidad Popular en México: una visión desde la historia

Coordinado por Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Régules de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMéx), reúne nueve textos de catedráticos adscritos a la Facultad de Humanidades de la UAEMéx; a la Dirección de Etnohistoria del Museo Nacional de Antropología (MNA); la ENAH; la UNAM; la Universidad Iberoamericana, y El Colegio Mexiquense. Éste es el enlace del volumen: https://www.uic.mx/wp-content/uploads/2020/10/serie-3-Religiosidad_Popular_en_Mexico_Una_vision_desde_la_historia.pdf

***Religiosidad Popular como resistencia social:
luchas de poder y refugios de identidad***

Coordinado por María Elena Padrón Herrera de la ENAH, reúne ocho textos de investigadores y docentes de la ENAH, del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Está disponible en https://www.uic.mx/wp-content/uploads/2020/10/serie-4-Religiosidad_Popular_como_resistencia_social.pdf

Esta propuesta editorial responde por completo a nuestra vocación y nuestros objetivos del ORP, dirigidos a la colaboración interinstitucional de trabajos y reflexiones afines, que ya de suyo se realizan en los centros de adscripción de los miembros, en relación con los fenómenos religiosos populares y procesos sociales implícitos. Así pues, la propuesta permite a cada coordinador de volumen echar mano de su propia gente en su institución de adscripción o círculo de acción inmediato para abrir la gama de colaboradores y extender las redes de interacción.

Los temas que titulan cada uno de los cuatro libros dan cuenta de nuestro itinerario intelectual de discusión colegiada en el primer lustro de vida de esta instancia académica. Podríamos decir que son los cuatro grandes temas en que se han derivado las investigaciones generadas hasta el momento.

Poco a poco, en la interacción colegiada, los temas rurales y urbanos han sido tratados en el esfuerzo analítico de discernir las diferencias entre ambas realidades contextuales, pero también lanzando sugerencias iluminadoras desde los métodos aplicados desde uno u otro lado. De igual modo, podemos apuntar que la parte histórica ha ido perfilándose entre lo que fue y lo que pasa ahora, es decir, la aproximación desde las fuentes documentales y lo registrado en campo de manera contemporánea. Puede parecer que estas ligazones son imposibles; sin embargo, el ánimo constructivo y de interacción abierta con confrontaciones sustentadas dentro de un ambiente cordial y respetuoso posibilitó ciertas uniones de contrarios que han redituado en sugerentes aportes desde diferentes posicionamientos teóricos.

En este sentido, cabe señalar que, desde la teoría, este Observatorio reconoce que el análisis de los fenómenos religiosos populares necesariamente implica cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de estas manifestaciones en constante referencia a la instancia oficial —sea de forma amigable o conflictiva— involucra segmentos sociales diversos que intervienen en la conformación de un todo. En Latinoamérica, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, para incorporarlo en el proceso histórico

propio de las culturas receptoras. Si se quiere, podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traducándose a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo con el horizonte de sentido propio de las culturas indígenas; así, éstas se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico, al cual integraron en su mundo simbólico, en su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado. Este tipo de fenómenos no son privativos de contextos indígenas, pues florecen en contextos semiurbanos y urbanos, en sectores obreros, marginales o —de una u otra forma— segregados hacia la periferia. Sin embargo, en tales contextos hay una distinción básica de los sectores sociales que viven bajo parámetros centralizados y otros que se alejan de la interpretación centralizada en una referencia constante a ese centro, pero viviendo una relación de cierta autonomía interpretativa; tal autonomía es validada no por la oficialidad, sino por el grupo que localmente da fuerza y vigor a esa manifestación religiosa específica, que le resulta significativa en su propio contexto histórico y en su realidad existencial concreta y particular.

Además, el contexto actual en materia religiosa implica una inmersión en las características antropológicas posmodernas que han permeado profundamente las grandes ciudades, haciendo advenir en el escenario social nuevas manifestaciones y movimientos religiosos de corte posmoderno que van y vienen entre los devotos, quienes no parecen tener empacho en deambular libremente entre la oficialidad, la religiosidad popular y las prácticas religiosas posmodernas.

Todos estos conflictos y confrontaciones, innegables en su praxis social viva y vigorosa en el México contemporáneo, tanto rural como urbano, hacen de este aporte editorial un referente sólido, serio y académicamente bien fundamentado, de utilidad evidente tanto para investigadores, como docentes y estudiantes interesados en estos temas y fenómenos, así como pastores y laicos comprometidos y deseosos de comprender con sinceridad lo que ocurre detrás de estas expresiones de religiosidad del pueblo.

No podemos dejar pasar de mencionar que el ORP nació con la pretensión de ser una instancia catalizadora de las fuerzas presentes desde hace décadas en la práctica docente de la Universidad Intercontinental, a través de los programas de licenciatura y posgrado de Filosofía y Teología. Los estudiantes que atienden a estos programas son mayoritariamente formandos de diversas casas religiosas cuyos carismas los encausan a la primera línea de actividad evangelizadora, muchos de ellos con experiencia pastoral previa o con actividad pastoral paralela a su formación académica. Ellos han sido un gran impulso para concretar este proyecto que permite extender los lazos de interacción, el intercambio de ideas y las posibilidades de colaboración, más allá del tiempo que dura su formación individual,

y crean fuertes nexos de la UIC con las comunidades de procedencia. A la par, los docentes interesados en temas afines han contado con un espacio de reflexión que pretende cristalizar sus aportes en publicaciones concernientes a tales temas, de modo que puedan generar un acervo de referencia para las futuras generaciones. En virtud de la naturaleza de la identidad de la Universidad Intercontinental, fundada por los Misioneros de Guadalupe, el papel que juegan los programas de filosofía y teología no es, en absoluto, secundario, sino esencial en la vinculación de la academia y la vida cristiana comprometida a exaltar los valores humanos, su dignidad y sentido trascendente. Partiendo de lo anterior, este Observatorio y sus productos editoriales —como el que aquí y ahora presentamos— pretende vigorizar las vías de intercomunicación entre la docencia y vida académica, con la actividad pastoral, en contextos marginales donde se requiere una reflexión profunda acerca de las posibilidades de acción y consecuencias sociales de la intervención pastoral, para ganar en profundidad de entendimiento de la alteridad, su respeto y posibilidades no violentas de contacto intercultural e interreligioso. En todo sentido, estas pretensiones coadyuvarán a un óptimo desarrollo de la misión *ad gentes* que, en décadas recientes, ha venido integrando cada vez más los soportes teóricos provistos por las ciencias sociales, como eficientes auxiliares en la prosecución de sus fines propios. En cada uno de los cuatro libros que la integran, esta obra trata de dar cuenta de los resultados obtenidos en ese camino compartido de interacción entre lo que ocurre en las realidades particulares y lo que se entiende acerca de ellas desde la frontera académica.

El nombre mismo de la serie, *La religiosidad popular desde sí misma*, pretende eso: que se explique la religiosidad popular desde ella misma, desde lo que es, desde lo que está ocurriendo en la realidad.

Desde las ciencias sociales, hay un interés enorme por entender, comprender y profundizar estas expresiones religiosas populares, valorándolas como expresiones de identidad, cobijo y pertenencia social en contextos culturales muy castigados históricamente y relegados al desprecio, nulificación y abajamiento. Al mismo tiempo, también desde la labor pastoral de la iglesia, hay un genuino y sincero interés por valorar y compenetrarse en estas expresiones religiosas; tal vez no de todos los sectores y tendencias, pero es un sentir que crece entre muchos pastores interpelados por un ámbito social general de apertura y pluralidad.

El aporte del ORP con esta colección de textos es un esfuerzo triple por comulgar tanto la parte académica de corte descriptivo y explicativo científico-social como la parte eclesial de interacción pastoral con las comunidades que viven estos fenómenos religiosos populares en su cotidianidad y los propios agentes de la religiosidad popular (mayordomos, cargueros, fiscales y devotos), en una comprensión común de un problema

compartido en ánimo de integración y comunidad. El padre Ernesto Mejía, sacerdote claretiano y miembro colaborador de este observatorio, en un conversatorio del ORP, apuntaba bellamente que los pastores deben concientizarse y sensibilizarse a la “otra liturgia”, la liturgia de la vida cotidiana.

Desde el momento inicial de este Observatorio, cuando me delegaron la conformación del equipo inicial de investigadores que habría de echar a andar los trabajos de esta instancia académica, las sospechas mutuas se presentaron, pues la propuesta venía auspiciada por una universidad católica (UC) y un instituto de vida apostólica (MG) que, acercándose a instancias tradicional y esencialmente laicas como la UNAM, el INAH, la ENAH, entre otras instituciones educativas y culturales gubernamentales, les extendía una invitación al trabajo conjunto y a compartir un espacio común como foro de interacción e intercambio de métodos, experiencias, datos y demás, en materia de religión.

No fue fácil convencer a la mayoría de que el respeto interdisciplinar estaría garantizado, pues el ORP no es ni pretende llegar a ser una instancia confesional. No niega su origen institucional como parte de una universidad católica que se define a sí misma como universidad misionera; pero su esencia y vocación de universidad garantiza la diversidad y la posibilidad de interacción plural, sin exigir al interlocutor la renuncia a su propia identidad (religiosa y profesional) para empatarse con la de la UC. En este sentido, la obra que aquí presentamos da fe de que, a lo largo de estos años de vida de nuestro Observatorio, nos hemos mantenido fieles a este principio de apertura e inclusión que estuvo en la base misma de nuestra fundación. Cada uno de estos cuatro libros dan fe de que la interacción interpersonal e interinstitucional ha sido sana, amistosa, espontánea, responsable con un compromiso social y en un ánimo constructivo de cooperación, intercambio y reciprocidad, lo cual ha contribuido a un ambiente colegiado sano donde las posibilidades se comparten con miras a un objetivo común. Así, mediante el fortalecer los nexos y redes de trabajos de investigación que ya existen, *la unión hace la fuerza*, y el apoyo mutuo abre posibilidades no existentes en la singularidad solitaria; allí radica buena parte del valor de esta serie: en las redes logradas, las ligas creadas, las alianzas afianzadas y el intercambio fecundo.

Para la UC, es un motivo de orgullo y un honor ser la instancia convocante y el receptáculo que custodia esta riqueza generada en conjunto, acorde a su objetivo frente a su cincuentenario: ocupar el lugar que le corresponde en el concierto de las universidades y centros de educación superior y de investigación en México.

Cabe aquí externar nuestro profundo agradecimiento al licenciado Camilo de la Vega Membrillo, jefe de Editorial UIC, por su apoyo para la consolidación de esta obra colectiva en cuatro volúmenes, y obviamente a través de su persona a su equipo de colaboradores, particularmente a la maestra Eva González, jefe de redacción y a la diseñadora gráfica Martha Olvera, por su inapreciable ayuda en la revisión, corrección, uniformidad y diseño de cada uno de estos cuatro libros.

De igual forma, mi más sincero agradecimiento a nombre del IIM, a los colegas coordinadores de cada libro y a los coautores que generosamente respondieron a la convocatoria y compartieron sus textos, fruto de reflexión e investigación de amplio espectro y que accedieron contribuir en este proyecto para decir algo más que la particularidad de cada caso en la conjunción de aportes.

Institucionalmente, el cobijo y soporte de la Universidad Intercontinental y los Misioneros de Guadalupe es el sustrato en el cual ha enraizado este Observatorio y este fruto se torna en agradecimiento a ambas instancias por la posibilidad misma de ser y hacer que bajo su resguardo hemos aprovechado al máximo.

Semblanza de autores

Mauricio Beuchot

Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Es profesor en el Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es investigador en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la misma casa de estudios donde fundó el Seminario de Hermenéutica. Colabora con la Universidad Intercontinental (UIC) como investigador en Filosofía. Es iniciador del movimiento de la Hermenéutica Analógica. Ha publicado libros y artículos sobre historia de la filosofía y hermenéutica. Es miembro de la Academia Mexicana de la Lengua, de la Academia Mexicana de la Historia, de la Academia Mexicana de los Derechos Humanos, de la Academia de santo Tomás del Vaticano y del Seminario de Cultura Mexicana. Es emérito del Sistema Nacional de Investigadores (SNI-Conacyt) y ha sido premio UNAM en Investigación en Humanidades.

Ulises Morales Contreras

Licenciado y maestro en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana en Bogotá, Colombia. También es licenciado en Teología Bíblica por el Instituto Católico de París, Francia. Tiene experiencia pastoral en trabajo parroquial en la Ciudad de México y formación en seminarios. Ha impartido cursos y talleres de temas bíblicos con agentes de pastoral y comunidades religiosas. Es docente de tiempo completo en asignaturas bíblicas del Instituto Intercontinental de Misionología de la Universidad Intercontinental (UIC) y docente de la Maestría en Misionología. Actualmente es director de la Revista Voces del Instituto Intercontinental de Misionología.

José Mario Bacci Trespalacios

Sacerdote de la *Congregación de Jesús y María, Padres Eudistas* de la Provincia de Colombia. Es licenciado en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana en Bogotá, Colombia y licenciado en Sagrada Escritura del Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Realizó estudios bíblicos en *L'École Biblique* de Jerusalén. Ha sido profesor de Sagrada Escritura en seminarios mayores de Ecuador, Brasil y Honduras. Actualmente es Superior Provincial de los Padres Eudistas de la Provincia de Colombia.

Carlos Montaña Vélez

Presbítero de la *Congregación de Jesús y María, Padres Eudistas*. Es teólogo por la Pontificia Universidad Javeriana. Ha trabajado como formador en los seminarios de su comunidad en la ciudad de Bogotá. Acompaña procesos pastorales en algunas parroquias de la ciudad y en el Centro Pastoral Francisco Javier de la Pontificia Universidad Javeriana. Es doctor en Teología con especialidad en Sagrada Escritura por la Universidad de Deusto. Tiene Magíster en Teología bíblica (Deusto); Magíster en Antropología Social de la Universidad de los Andes (Bogotá); Diplomado en Biblia y Arqueología del *Studium Biblicum Franciscanum* de Jerusalén. Actualmente se desempeña como docente de Literatura Sapiencial, Métodos exegéticos, Cartas católicas en la Universidad Javeriana y en el Centro Bíblico Teológico Pastoral para América Latina y El Caribe (Cebitepal.) Es miembro del grupo de investigación *Didaskalia* de la Pontificia Universidad Javeriana.

María Elizabeth De Los Ríos Uriarte

Profesora e investigadora de la Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac, México. Es doctora en Filosofía por la Universidad Iberoamericana, maestra en Bioética por la Universidad Anáhuac, México y licenciada en Filosofía por la Universidad Iberoamericana.

Marco Antonio de la Rosa Ruiz Esparza

Sacerdote del Instituto Mexicano de Misiones Extranjeras (Misioneros de Guadalupe). Es licenciado en Teología por la Universidad Intercontinental (UIC). Tiene un máster en Mística y Ciencias Humanas por la Universidad Católica de Ávila. Ha publicado artículos en diversas revistas de budismo, filosofía, teología y misionología en México (Voces), España (A Parte Rei, Lindaraja, Nueva Época-Zendo Digital) y Roma (Sedos) y artículos en el periódico *El Sol del Centro* en Aguascalientes, México. Ha sido practicante de meditación Zen por más de veinte años con maestros de las escuelas Rinzai y Sötō cuyo último maestro fue el P. Klaus Riesenhuber, S. J. y ha vivido como Misionero de Guadalupe en Japón durante 34 años. Actualmente es párroco Misawa, Noheji y de la Prefectura de Aomori de la diócesis de Sendai.

David Félix Uribe García

Es originario de la Ciudad de México y fue ordenado sacerdote en 1999 por el Instituto Mexicano de Misiones Extranjeras (Misioneros de Guadalupe). Estudió Filosofía en la Universidad Intercontinental, UIC (México) y Teología en el Seminario Interdiocesano de Tokio (Japón). Trabajó como misionero en Japón en varias parroquias de la diócesis de Sendai, donde

fue superior de dicha misión. Obtuvo su licencia en Ciencias de la Educación en la Universidad Pontificia Salesiana de Roma. Fue llamado para ser director espiritual del Seminario Mayor en 2016 y posteriormente nombrado director divisional del Instituto Intercontinental de Misionología en la UIC.

Hugo Garibay Rodríguez

Es licenciado en Lengua y Literaturas Hispánicas por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y candidato a maestro en Teología y Mundo Contemporáneo por la Universidad Iberoamericana. Se desempeña como docente en la Universidad de Zamora (Michoacán). Ha participado en diferentes seminarios académicos del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana. Sus líneas de investigación giran en torno a dos ejes: los movimientos eclesiales vinculados a la Teología de la Liberación en México y la recepción del Concilio Vaticano II en la arquitectura religiosa moderna y contemporánea mexicana (siglos XX y XXI).

