

VOCES

DIÁLOGO MISIONERO CONTEMPORÁNEO

Evangelizar
en tiempos violentos



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

Publicación Semestral de la Escuela de
Teología de la Universidad Intercontinental

Año 18/No. 35/2011

VOCES

Diálogo misionero contemporáneo

EVANGELIZAR EN TIEMPOS VIOLENTOS

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

UIC

P. Juan José Corona López
RECTOR

P. Martín Cisneros
ESCUELA DE TEOLOGÍA

VOCES
Diálogo misionero contemporáneo

FUNDADOR
Sergio-César Espinosa González

DIRECTOR
Martín Cisneros Carboneros

EDITOR
Arturo Rocha Cortés

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

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo es una publicación del Instituto Internacional de Filosofía, A.C., Universidad Intercontinental. La revista es semestral y fue impresa en abril de 2011. Editor responsable: Arturo Rocha Cortés. Número de Certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04 - 2004 - 081713002200 - 102. Número de Certificado de Licitud de Título: *En trámite*. Número de Certificado de Licitud de Contenido: *En trámite*. Asignación de ISSN: 1870-784X. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. Imprenta: Editorial Ducere, S. A. de C. V., Rosa Esmeralda 3 bis, Col. Molino de Rosas, C.P. 01470, México D.F., tel. 56 80 22 35. La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares. Distribuidor: Instituto Internacional de Filosofía, A.C. Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México D.F.

PRESENTACIÓN	7
XIX SEMANA DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL “Evangelizar en tiempos violentos”	
Sobre el poder y la violencia: Una mirada desde la filosofía arendtiana <i>María Teresa Muñoz</i>	11
El Principito y el Zorro. Un diálogo por la paz doméstica <i>Juan Pablo Brand Barajas</i>	29
Los medios de comunicación ante un mundo violento <i>Norma Macías</i>	37
Evangelizar en tiempos violentos. Evangelio y Esperanza <i>Javier Quezada del Río</i>	44
Tratando con la violencia <i>Pablo Romo Cedano</i>	57
Declaraciones del Magisterio de la Iglesia Latinoamericana en torno a la violencia el mundo <i>José Alberto Hernández Ibáñez</i>	87
Violencia y felicidad. Una visión desde la espiritualidad cristiana en el diálogo con el mundo <i>Ricardo Villareal Acosta</i>	99
OTRAS VOCES	
El Atrio de los Gentiles	107
La Flor del Diálogo <i>Gianfranco Ravasi</i>	109
Un espacio entre creyentes y no creyentes <i>Ivano Dionigi</i>	117
De los excesos cristológicos en versiones castellananas de <i>Nican mopohua</i> vv. 27-28 <i>Arturo Rocha C.</i>	123
SOBRE LOS AUTORES	131

PRESENTACIÓN

EVANGELIO Y VIOLENCIA son un binomio inseparable. El primero no existiría si no existiese el segundo. Y no porque sin la violencia Dios no podría intervenir en la historia del mundo, sino porque la violencia, como expresión suma del misterio del mal, existe sin más. El hombre, en su libertad, escogió desde los orígenes un proyecto alternativo al de su Creador, creyendo con ello encontrar la felicidad sin límites. Y cuando la belleza y bondad de la creación se vieron desgarradas por esta ciega pretensión, únicamente entonces el hombre se dio cuenta de su locura. El mal no tiene existencia originaria; es siempre una falta de bien. Y sólo el bien nos da la exacta dimensión de lo que es el mal y, con ello, de su hija predilecta: la violencia. El varón contra la mujer, el hermano contra el hermano, las fuerzas de la naturaleza contra la humanidad, una cultura contra la otra: los primeros once capítulos del Génesis parecen una avalancha de violencia que se va agrandando cada vez más, arrojando a su paso todo lo que encuentra.

La destrucción del diluvio no es más que una amarga constatación de parte de Dios de lo que el hombre ya está haciendo con sus propias manos. Y mientras declara de un lado que se ha arrepentido de haberlo creado, pone en acto simultáneamente su proyecto de vida. Existe todavía un hombre justo, Noé, que está dispuesto a obedecer a sus palabras. Así las aguas destructoras que invaden la tierra son también las que permiten al arca flotar y llevar a salvo a todas las especies de seres vivientes. Finalmente Dios hace cesar el diluvio y poco a poco vuelve la vida. Dios bendice a Noé con las mismas palabras con que había concluido la creación, pero con algunas diferencias sustanciales. Desde ahora para vivir se tendrá que matar. Y aunque Dios trate de poner algunos límites a esta violencia –la sangre del hermano pedirá otra sangre–, no será en fuerza del amor sino del miedo a acabar de la misma manera. La

nueva alianza que sella a través del signo del arco iris, lleva consigo esta ambigüedad. Dios renuncia a destruir a la humanidad, con todo, el arco de guerra queda por ahora colgado en las nubes. Ha bendecido una vez más la vida, pero es una vida que encierra una lógica de muerte. Se habrá de esperar otro derramamiento de sangre para que esta contradicción quede resuelta; se habrá de esperar al nuevo Abel que se entregará voluntariamente en manos de aquellos que lo quieren matar.

Desde el trono de la cruz, Jesús, en lugar de emitir una condena más que comprensible, los perdona: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen». Se dirige a su Padre, sellando así su igualdad definitiva con Él. Ahí donde Él muere, ahí se ve el rostro de Dios, el rostro del perdón. El Crucifijo es la única imagen de Dios que nos aleja definitivamente de cualquier ídolo. En la cruz, Jesús implora el perdón para nosotros que nunca sabemos hasta el fondo de lo que somos realmente capaces. A esta extraña condena, sigue la ejecución: los enemigos, en lugar de ser exterminados, reciben en herencia sus vestiduras. El Adán que había huido desnudo de la presencia de Dios, queda finalmente revestido de su verdadera dignidad de creatura amada hasta lo inverosímil por Él.

Alrededor de la cruz todos repiten una y otra vez a Jesús: «¡Sálvate a ti mismo!» Es lo que el hombre ha hecho desde siempre... y quiere a un Dios a su semejanza. Pero si Jesús hubiese bajado, no habría sido Dios. Quedando atado a los clavos, derrota para siempre aquella imagen pervertida de un dios omnipotente, vengativo y celoso de sus prerrogativas. La muerte en cruz era una muerte terrible porque el mismo condenado se ahogaba haciendo el esfuerzo de respirar. ¿Quién puede estar ahí, no cerca, sino dentro del dolor más desgarrador, sino Dios?

«Él, ningún mal ha hecho», como dijo el malhechor a su lado. En el lugar más ínfimo, más abandonado y lejano de la piedad humana, Dios se hace solidario hasta el punto de no bajar de la cruz. Es el Dios *conmigo*, el Dios *con-nosotros*, porque su amor obstinado queda con nosotros más allá del fin de nuestro cuerpo, venciendo la peor violencia que hayamos podido cometer: matarlo a Él. Sólo así el mal es transformado en bien.

Lo mismo pedirá a los discípulos de todos los tiempos. Nos ha mandado como corderos en medio de lobos, una imagen bellísima pero dura. El cordero cuando está vivo ofrece lana y leche, y cuando está muerto se convierte en comida y piel que cobija. Es un animal humilde e indefenso, fácil presa de las bestias salvajes. Para ser corderos hay que ser pobres, no llevar nada, ni bastón ni alforja, ni dinero ni poder. Porque siempre está fuerte la tentación de quitarle la fuerza al lobo para vencerlo con sus armas. Pero el poder y la violencia jamás pueden ser usados para fines buenos. Si el discípulo, el misionero, va lleno de cosas, los demás se sentirán atraídos por ellas o tratarán de quitárselas, pero nunca será su hermano. Si va sin nada lo aceptarán por lo que es o lo rechazarán. El amor es necesariamente pobre, porque cuando no se tiene ya nada que ofrecer no queda más que entregarse a sí mismo. Éste es el gran misterio de Dios que se puso incondicionalmente en nuestras manos hasta morir por nosotros. Cuando, en cambio, el misionero va hacia los demás como lobo, empujado por el deseo de dominarlos, aunque fuera en nombre del bien, se le pagará con la misma moneda o sólo tendrá súbditos dispuestos a obedecer. Para que el corazón del otro se predisponga a la acogida de la Buena Noticia, necesita gente pobre como él, humilde e indefensa.

Hoy nos preguntamos a menudo cuáles son las nuevas vías de la misión; pero a veces no nos damos cuenta de que deseamos hacer nuestra la fuerza del lobo y creemos en buena fe que es así como el Evangelio conquista a la humanidad. Buscar medios que pertenecen a la lógica del mundo, traiciona una profunda falta de fe. Y es precisamente esta falta de fe lo que impide a la Palabra manifestar la fuerza que oculta.

Esta *fuerza de la debilidad* se ve más claramente en el momento inevitable del rechazo y de la violencia. Si el otro no acepta la Buena Noticia o nos quiere destruir, no nos quedará otra cosa que llevar en nosotros esta herida, como hizo Jesús, el cordero inmolado: sin responder a la violencia con la violencia, sino haciendo de ella una ocasión para dar la vida. Es aquí donde se realiza el amor más grande. Pero si el otro nos acepta, se hará como nosotros hijo y hermano. A través de la misión nos volvemos iguales al Hijo y tenemos su mismo Espíritu, el amor que hay entre Él y el Padre:

«Quien a ustedes los escucha, a mí me escucha; y quien a ustedes los rechaza, a mí me rechaza; y quien me rechaza a mí, rechaza al que me ha enviado» (Lc 10, 16).

He aquí por qué la misión es esencial para la Iglesia, para todo discípulo, porque es la única posibilidad de rescate del mundo. Cada uno de nosotros está llamado a participar de esta bienaventuranza porque sabemos bien que el mal, la violencia, son vencidos cuando vence el amor. Y el amor vence cuando pierde.

P. Martín Cisneros, MG
Coordinador de la Escuela de Teología

SOBRE EL PODER Y LA VIOLENCIA. UNA MIRADA DESDE LA FILOSOFÍA ARENDTIANA*

María Teresa Muñoz

ABSTRACT: Este artículo realiza un acercamiento al fenómeno de la violencia como hecho social desde la perspectiva de la filósofa política de Hannah Arendt. Al margen de sus muy variadas expresiones, la autora centra su interés en la violencia en el espacio público (ámbito de manifestación de la condición humana) y en la mancuerna poder y violencia. Dedicamos un espacio al tema de la índole y posibilidad de una violencia legítima, ya como herramienta natural de defensa ante la injusticia, ya como uso del Estado, relacionada, empero, con el fortalecimiento de la autoridad o del poder político. La autora delinea finalmente la tesis arendtiana que desvincula la violencia de la noción de poder en tanto que dominación, en provecho de una concepción de poder consensual y comunicativo, que privilegia la íntima vinculación entre lenguaje y acción. A la noción de poder como dominación (o poder sobre la voluntad de otros), Arendt opone el poder como "poder-hacer" o genuina potencia de la pluralidad de la condición humana. El poder surge así como algo inherente a la intersubjetividad humana consensualmente deliberativa y permanentemente "cortejada", que reivindica, frente a la violencia, a la palabra como forma de acción política.

NUESTRO PAÍS SE ENCUENTRA SITIADO por una ola de violencia que amenaza con dejarnos paralizados. Asaltos, secuestros, personas descabezadas y colgadas de puentes o lanzadas a las cunetas son noticias que desbordan los medios de comunicación e invaden nuestros hogares. Los ciudadanos no sólo sufrimos impotentes las agresiones de delincuentes de todo calado sino que también asistimos aterrorizados a una guerra sin cuartel entre grandes

* Ponencia leída el 1º de marzo de 2011 en el Auditorio fray Bartolomé de Las Casas de la Universidad Intercontinental.

bandas de narcotraficantes y las fuerzas de seguridad del Estado. En las conversaciones con amigos, en los debates en familia surge recurrentemente la cuestión: ¿qué podemos hacer? Algunos, los que pueden, se plantean irse del país (algunos ya se han ido); otros, los menos, se atrincheran en bunkers privados rodeados de grandes medidas de seguridad; la mayoría, miramos con desconfianza a cualquier vecino o peatón de la calle y procuramos tomar medidas mínimas (las que están a nuestro alcance) de seguridad. Pero, estas actitudes no van a solucionar un problema que no atañe a todos.

¿Qué podemos hacer como académicos comprometidos con la labor de formar a las nuevas generaciones?, ¿qué hacer desde la filosofía? Es más, ¿qué podemos hacer como ciudadanos?

II

Lo que propongo [...] es una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias. Esto, evidentemente, es materia del pensamiento, y creo que la falta de pensamiento [...] es una de las características principales de nuestro tiempo. Por eso lo que yo propongo es muy sencillo: nada más que pensar en lo que hacemos.

H. ARENDT, *La Condición Humana*

Se ha dicho de la filosofía que en su afán de avanzar hipótesis sobre el mundo, la realidad, lo inmanente y lo trascendente cae en generalizaciones propias de la teoría. Desde mi punto de vista, por el contrario, el pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva, que son los únicos indicadores que permiten orientación. A partir de esto, es imprescindible desvelar los orígenes de aquellas experiencias y fenómenos que constituyen la esencia de la vida; tanto de la llamada vida privada como de la vida política, esto es, de la vida activa.

Hay una filósofa política, Hannah Arendt, que buscó y adoptó un nuevo modo de acercarse a los fenómenos sociales, políticos e históricos. Su propósito era (y en esto residirá su propia metodología), poner al descubierto las experiencias humanas que crean los conceptos políticos y recuperar su sentido originario; para ella, las experiencias humanas constituyen la materia de la política,

y el pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y a ésta debe seguir unido. Con todo, la suya es una reflexión que aparenta ser sobre los fenómenos, y sin embargo nos coloca más allá: en la pregunta sobre la posibilidad de los fenómenos mismos. Éste es, según lo entiendo, uno de sus principales aportes: el anhelo de comprensión de la política desde un acercamiento novedoso a los conceptos y fenómenos políticos en torno a los que se articula. Ella, aludiendo a un libro que nunca escribió pero proyectado con el título *Introducción a la política*, decía:

Trataré de averiguar de dónde procedían estos conceptos antes de convertirse en algo semejante a monedas gastadas por el uso y a generalizaciones abstractas. Por tanto, examinaré las experiencias históricas concretas, generalmente políticas, que dieron lugar a la aparición de los conceptos políticos. Pues las experiencias que hay detrás de los conceptos incluso más gastados, siguen siendo válidas y deben ser recapturadas y reactualizadas si queremos escapar de ciertas generalizaciones que han resultado ser perniciosas.¹

Esta misma labor de rastreo conceptual será la que intentaré en este breve ensayo ocupándome en particular del concepto de violencia:

Cuando se usa la palabra “violencia”, a menudo se hace referencia a los fenómenos que involucran a la sociedad y al Estado. Se trata de algunos acontecimientos que afectan tanto a las sociedades como a los individuos. Sin embargo, el concepto de violencia tiene una aplicación mucho más amplia, como mostrarán los expositores que me sucederán esta mañana. Hay violencia en los medios de comunicación, en los mensajes que difunden y en el uso que hacen de la información que publican u ocultan; hay también violencia en el ámbito doméstico, en las relaciones de pareja, en el trabajo (*moving*), en las relaciones entre pares (el nuevo fenómeno del

¹ Citado por Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt*, Valencia: Ed. Alfonso El Magnánimo/IVEL, 1993, I, nota 2, p. 414. [Original: *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven y Londres: Yale University Press, 1982 1993]. Se trata de una biografía utilísima para introducirse no sólo en la vida de esta filósofa sino también en su desarrollo intelectual. Se puede encontrar en esta obra una completa bibliografía de Arendt. (En adelante citaré la versión en español). Menos detenida, pero también más ágil: Alois PRINZ, *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, Barcelona: Herder, 2001 [Ed. Alem. 1998].

bullying), en los mercados nacionales e internacionales. No puedo efectivamente ocuparme de todo el ámbito de fenómenos que atañen a la violencia. Por razones no sólo de tiempo sino también de competencia me ocuparé de la violencia en el espacio público; de la peligrosa identificación de poder y violencia.

III

Podemos comenzar postulando una definición tentativa y siempre imprecisa del concepto de "violencia". Para ello será necesario previamente demarcar el entorno conceptual de lo que llamamos violencia. Cuando usamos este concepto solemos aludir a: *obligar, forzar, usar la fuerza, violentar, violar, quebrantar, manipular, controlar, vigilar, agredir, atentar, asaltar, transgredir, vulnerar, dominar, someter, imponer, coaccionar*.

Así, podríamos tentativamente acordar que *por violencia entendemos la coacción por parte de un agente o un grupo de agentes a otro u otros para llevar a cabo acciones y adoptar creencias (contra su propia voluntad)*.

Quien acepte esta definición tal vez comente: cuando se ejerce violencia, alguien obliga, fuerza, violenta, domina, impone, agrede para lograr un objetivo, satisfacer un deseo o alcanzar un fin. Se ejerce violencia, se obliga, pues, con el interés de que alguien haga o crea algo para alcanzar un fin. Desde este punto de vista es posible formular preguntas acerca de la justificación del ejercicio de la violencia. Tal vez el fin perseguido justifique el uso de la violencia o tal vez ningún fin justifique la violencia.

De manera que hay, dada esta definición, una pregunta absolutamente pertinente: ¿hay violencia legítima? Por ejemplo, ¿está legitimada una madre en obligar a su hijo, contra la voluntad del vástago, a que termine su plato de sopa? Tal vez podamos dudar del uso de la noción de violencia aquí pero, sin duda, las madres y los padres presentes en el auditorio coincidirán conmigo: en ocasiones, la hora de la comida es una auténtica batalla campal. Hace tan sólo unos años, la guerra concluía con una cachetada. Hoy, esto suele ser calificado como violencia. No me ocuparé de este ámbito ahora, estoy segura de que Juan Pablo Brand se ocupará detenidamente de este asunto. De lo que sí voy a ocuparme es de

otro contexto, el espacio público, es decir, el ámbito de las relaciones de los individuos entre sí y con el Estado.

En este marco tenemos que recordar los casos en que se trata de explicar la acción violenta como un derecho: bien sea como un usufructo legal de los individuos para reclamar sus derechos frente a un gobierno usurpador de las garantías constitucionales;² bien sea con el fin de justificar el monopolio de la violencia por parte del Estado; se convierte entonces la violencia en un instrumento requerido por el Estado para garantizar el orden social de una Nación. En ambos casos, «el fin justifica los medios».

Conviene recordar con Carlos Kohn que...

las acciones de violencia asumidas por movimientos de ciudadanos surgieron, en la modernidad europea, como el derecho particular de las clases sociales emergentes —los burgueses, los obreros, los artesanos—, para legitimar jurídicamente aquella «revolución» que habría de socavar la antigua sociedad —basada en una estructura rígida de estamentos— con el fin de permitir la movilidad social y política, sustituyendo así la legitimidad del poder derivada del derecho divino o por orden dinástico, vigente en el *Ancien Régime*, por una *ley positiva* que emanase del principio “contractual” de soberanía popular y que establezca de manera fáctica el derecho natural a la libertad y a la igualdad jurídica.³

Recordemos también que en nuestro país acabamos de celebrar con todo fasto y boato la Guerra de Independencia de 1810 y la

² Nos dice Locke: “Al despreciar y quebrantar [un déspota] el vínculo que ha de guardar a los hombres del daño y de la violencia, comete un atropello contra la especie toda y contra la paz y seguridad que la misma ley natural proporciona. Ahora bien: por el derecho que todo hombre tiene de defender a la especie humana en general, está autorizado a poner obstáculos e incluso cuando ello es necesario, a destruir las cosas dañinas para aquélla [...] haciéndose ejecutor de la ley natural”. (*Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid: Ed. Aguilar, 1973, p. 8). Y más adelante, añade: “Si el rey demuestra odio no sólo hacia personas determinadas, sino incluso contra el cuerpo mismo de la comunidad política de que es cabeza, y si maltrata de forma intolerable y tiraniza cruelmente a todo el pueblo, o a una parte considerable del mismo, en ese caso el pueblo tiene *derecho a ofrecerle resistencia y de defenderse de todo daño*” (p. 177). Las cursivas son mías.

³ Carlos KOHN, “El derecho a tener derechos. Los fundamentos de la violencia política según Hannah Arendt” in: María Teresa MUÑOZ (comp.), *Pensar el espacio público*. México: Universidad Intercontinental (en prensa).

Revolución de 1910. Me atrevo a apostar que todos los mexicanos aquí presentes celebramos con gusto estos momentos de la historia de México que, sin duda, surgieron por el reclamo de derechos e independencia y permitieron la movilidad social y política. Estos movimientos fueron inevitablemente violentos.

En pleno siglo XIX, Karl Marx justifica también el uso de la violencia como un producto ineludible de la división de clases creada al instituirse la propiedad privada. Es, entonces, una consecuencia de la opresión que ejerce la clase dueña de los medios de producción sobre las fuerzas productivas de la sociedad. Literalmente nos dice Marx: “La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases”⁴ y “la violencia es su partera”.

Estos dos ejemplos recuperados de la teoría política clásica y los dos que recuperamos de la historia de nuestro país nos permiten aseverar que el concepto de violencia fue vinculándose con el uso instrumental de la fuerza como una herramienta “natural” de defensa, bien de los individuos para salvaguardar su vida, bien de los grupos o clases para defenderse de sus opresores.

Pero también existe otra línea de argumentación que defiende el uso legítimo de la violencia por parte del Estado. En este caso se trata de que el Estado, con la pretensión de acabar con la violencia privada (*i.e.* la anomia), monopoliza la violencia como instrumento para la dominación y fortalecimiento de su autoridad. Es imprescindible recordar aquí la definición weberiana del poder político como el que detenta el monopolio de la violencia legítima.⁵

Lo que nos lleva a otro concepto, el del poder; más concretamente, el poder político. En su obra *Estado, Gobierno y Sociedad*, Norberto Bobbio nos ofrece la siguiente clasificación del poder: poder económico, que se vale de la posesión de ciertos bienes o riquezas;⁶

⁴ La frase de Marx se encuentra en el *Manifiesto Comunista*, escrito en noviembre de 1847.

⁵ Cfr. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tubinga 1956, p. 28; vers. castellana: *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México: Ed. FCE, 2008, p. 43.

⁶ «...es el que utiliza la posesión de ciertos bienes, necesarios o considerados como tales, en una situación de escasez, para inducir a quienes no los poseen a adoptar

poder ideológico, basado en la posesión del saber y de los medios de persuasión;⁷ y por último el poder político, basado en la fuerza y en la posesión de los medios de coacción física.⁸

Me interesa recuperar aquí la noción de poder político que, a decir de Bobbio, se basa en la posesión de los *medios de coacción física*. De acuerdo con esta definición de poder político, y con la definición de violencia que nosotros aceptamos al inicio de la conferencia, éste se identifica con la violencia. Parecería entonces que el poder político tiene la posibilidad de ejercer la violencia, la coacción física de manera legítima.

Ésta es precisamente la tesis que a lo largo de la historia de la teoría política se ha venido sosteniendo, apoyada en una identificación entre poder y violencia y asentada en un prejuicio: la dominación constituye el problema central de los asuntos políticos.

IV

Una reflexión sobre la violencia no puede satisfacerse con un análisis descriptivo de los usos del término en cuestión, ni un repaso, aunque fuera exhaustivo, por la historia de la teoría política. Por ello considero importante incluir aquí una propuesta normativa. Volveré a Hannah Arendt para ofrecer dicha propuesta.

una cierta conducta, que consiste principalmente en la realización de un cierto trabajo útil. En la posesión de los medios de producción reside una enorme fuente de poder de parte de quienes lo poseen frente a quienes no lo poseen, precisamente en el sentido específico de capacidad de determinar el comportamiento ajeno...» BOBBIO, *Estado, Gobierno y Sociedad*, p. 111.

⁷ «...el poder ideológico es el que se sirve de la posesión de ciertas formas de saber, doctrinas, conocimientos, incluso solamente de información, o de códigos de conducta, para ejercer influencia en el comportamiento ajeno e inducir a los miembros del grupo a realizar o dejar de realizar una acción... sacerdotes... los literatos, los científicos, los técnicos, los llamados "intelectuales"...» *ibid.*; cfr. M. STOPPINO, «Voz: poder», p. 1242.

⁸ A decir de Ricardo Rivas, "Estas tres formas de poder coinciden en que instituyen y mantienen sociedades desiguales divididas en último término entre superiores e inferiores: ricas y pobres; sabientes e ignorantes; fuertes y débiles". Ricardo RIVAS, "Violencia y poder, autoridad y derecho. Notas a propósito de "Los fundamentos de la violencia política según Hannah Arendt, de Carlos Kohn," in: María Teresa MUÑOZ, *Pensar el espacio público*. México: Universidad Intercontinental (en prensa).

A diferencia de la recuperación que acabamos de hacer acerca del concepto de violencia, Arendt separa la idea de poder de las de dominación y violencia, destacando y oponiendo a esta concepción un concepto consensual y comunicativo del poder.⁹

De acuerdo con el pensamiento arendtiano, en el espacio público se manifiesta la *condición humana* que se caracteriza por tres dimensiones de la actividad: *labor, trabajo y acción*. Las actividades relacionadas con la labor son aquellas que nos permiten atender a las necesidades de la vida. A saber: comer, dormir, vestirse, etc. Mediante la labor las personas devienen no iguales sino idénticas, es decir, en este contexto se sufre una pérdida de la conciencia de ser individuo. El trabajo, en otro nivel, se articula en torno a las actividades que el hombre realiza para producir objetos. Sólo en el contexto de la acción es en el que las actividades realizadas permiten al hombre desarrollarse de la manera que le es más propia, esto es, libremente. Es la actividad estrictamente opuesta a la labor, ya que la acción implica siempre un proceso de creación que conduce a una emancipación de lo dado mediante un proceso de culturización. A cada una de estas acciones le corresponde un atributo de la condición humana así, a la labor, la potencia; al trabajo, la violencia, y a la acción, el poder. La potencia es un atributo del hombre que deriva de sus capacidades físicas; y la violencia es una prolongación de la potencia que se distingue de ésta por su carácter instrumental; el poder es como la capacidad de los hombres para actuar concertadamente. Así entonces, el poder se

⁹ Para J. Habermas, lo que Arendt denomina violencia (*Gewalt*) es lo que en la tradición —desde Weber hasta Talcott Parsons— se ha entendido como poder: la eficacia de imponer la voluntad de uno sobre la de los otros: «*Macht* y *Gewalt* son solamente dos aspectos de un mismo ejercicio de la dominación política. *Macht* significaría entonces la movilización del asentimiento de los miembros de una comunidad para los fines colectivos, es decir, la disponibilidad de los miembros para respaldar a la dirección política; mientras que *Gewalt* significaría el disponer de recursos y de medios de coacción en virtud de los cuales una dirección política puede tomar e imponer decisiones vinculantes para realizar los fines colectivos». J. HABERMAS, «El concepto de poder en Hannah Arendt» (1976), in: *Perfiles filosófico políticos*, Madrid: Taurus, 2000, pp. 205-222; vers. original: «Hannah Arendts Begriff der Macht» (1976), en: *Politik, Kunst, Religion*. Stuttgart: Reclam, 1978. (Para la cita, p. 206).

entiende siempre como colectivo, nunca como un ejercicio individual.

Siguiendo a la tradición griega, Arendt privilegia la acción y el lenguaje sobre el trabajo y la labor, concibiéndolos como las actividades constitutivas del núcleo de la política y depositando en ellas la dignidad que diferencia al hombre de los animales. Todo individuo en el momento de su nacimiento dispone de una identidad "natural", pero ésta no es la que le hace propiamente humano. Será su aparición en el espacio público lo que dote al sujeto de identidad, una identidad como ciudadano. Así, la política es entendida como una actividad que permite a cada individuo construir y desarrollar su identidad; mediante sus acciones y discursos, presentarse ante los otros como un sujeto que posee una identidad propia, que debe ser reconocida por ellos. El espacio público es, pues, el ámbito del pleno desarrollo de las identidades diversas, plurales. Es el ámbito para el reconocimiento de los otros como ciudadanos iguales y a un tiempo, plurales.

De acuerdo con esta concepción de la condición humana, el espacio público se entiende como el ámbito de desarrollo de la vida humana ligado a la acción y alejado de la labor y el trabajo. Pues bien, para Arendt, el ser humano es un ser político que desarrolla plenamente su identidad en el marco de su existencia en comunidad, como una forma de convivencia más allá de aquella determinada por la naturaleza y la necesidad. De manera que la única condición verdaderamente humana es la puesta en práctica de la libertad en el ejercicio de la acción política, es decir, en la vida pública.

La política debe brindar las condiciones para que la acción pueda desplegarse en todo su esplendor.¹⁰ Ciertamente, el ciudadano debe estar dispuesto a contribuir activamente en la construcción de una esfera pública auto-realizadora, que tenga en cuenta la pluralidad y la responsabilidad por los otros. Lo público es el reino de la acción y el discurso; de la libertad y la igualdad frente al dominio de la

¹⁰ Hannah ARENDT, *¿Qué es la política?* (trad. Rosa Sala Carbó), Barcelona: Paidós, 1997, p. 151.

necesidad y la desigualdad que caracterizan al mundo de lo privado.

Como ya he señalado, en *La condición humana*, Arendt presenta el poder como un atributo de la acción. En dicha obra afirma que “El poder [...] sólo es posible donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales [...] surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan”.¹¹ Así, insisto, el poder es la capacidad de los hombres no sólo para actuar, sino para actuar concertadamente. De este modo, como ya anuncié al inicio de esta sección, Arendt separa la idea de poder de las de dominación y violencia, oponiendo a éstas un concepto consensual y comunicativo del poder.

El concepto de “poder” republicano que defiende Arendt se caracteriza por no ser *poder sobre* la voluntad de otras personas, es decir, no es un poder como dominación sino un *poder como poder-hacer*, como capacidad, como *potentia* de una comunidad de personas. A diferencia de la noción de poder que analizamos líneas arriba según la cual el poder político es la capacidad de dominación basada en la posesión de los *medios de coacción física*, Arendt nos presenta una noción de poder como capacidad colectiva para la realización de fines. Su pretensión es reconstruir los espacios públicos de la participación en la toma de decisiones. La propuesta de Hannah Arendt está orientada por el ideal clásico de la ciudadanía, donde el tratamiento intersubjetivo de los asuntos comunes es un objetivo esencial de la vida de sus miembros.¹²

¹¹ Hannah ARENDT, *La Condición Humana*, Barcelona: Paidós, 31998. (En adelante CH, seguido de la página). CH, p. 223.

¹² De acuerdo con Axel Honneth (“La democracia como cooperación reflexiva. John Dewey y la teoría de la democracia del presente”, in: *Estudios políticos*, núm. 15, [jul.-dic.], 1999, pp. 81-116) existen dos importantes teorías sobre la democracia, que son verdaderos intentos contra el liberalismo político: a una la llama “procedimentalismo” y consiste en la concepción de Habermas, quien considera que para reactivar el proceso de la formación democrática de la voluntad sólo es necesario un procedimiento justificado moralmente; a la otra, “republicanismo” y en ella considera la construcción teórica de Hannah Arendt; la define orientada por el ideal clásico de la ciudadanía, donde el tratamiento intersubjetivo de los asuntos comunes es un objetivo esencial de la vida de sus miembros.

Ahora bien, en la república ideal arendtiana los individuos optimizan sus oportunidades y posibilidades, es decir, su poder, con el fin de adquirir realidad mediante el creciente poder de la comunidad.

El poder del individuo se encuentra en su capacidad para construir su mundo¹³ y dicho poder puede ser desencadenado tanto a favor como en contra de la comunidad. Sin embargo, *el poder de la comunidad que configura el público en cada acción actual consiste en evaluar, en su calidad de espectadores reflexivos, los correspondientes actos y tomas de posición innovadores, desviantes y negadores, en otorgar consentimiento y proferir elogios o increpar al actor con crítica y desprecio:*

En la realización interpersonal de la acción, cualquiera puede fracasar, y si un individuo pierde o sale victorioso no está sólo en sus manos decidirlo, sino también en las del público interactuante. Sin embargo, la soberanía que pide el sujeto autócrata pasa a formar parte de una comunidad que, por su parte, pierde todo poder cuando reprime con violencia la capacidad de actuar y el derecho del individuo a disentir críticamente.¹⁴

El gran acierto de Arendt consiste en situar a la acción política en medio de un entramado de relaciones humanas que permiten que la realización de la acción política sea necesariamente la realización de la condición humana de la pluralidad. Y sin embargo, para Arendt la acción es ilimitada y no revelada al actor, debido a que los seres humanos actuamos en medio de una gran red de relaciones sociales y, por lo tanto, cada acto influye en muchos otros a través de esas relaciones de manera distinta.

Al igual que en el modelo republicano, Arendt se interesa por recuperar el mundo común como categoría política frente a la privatización de la vida ciudadana, pero con la ventaja frente al republicanismo clásico de que este mundo común se entiende perneado de pluralidad. “Esa pluralidad significa no sólo que los

¹³ Cfr. Hannah ARENDT, “Sobre la violencia” in: *Crisis de la República*, Madrid: Taurus, 1988, p. 181

¹⁴ Hauke BRUNKHORST, “Cuestiones Públicas: el republicanismo moderno en la obra de Hannah Arendt, *Sociológica*, núm. 47. Vigencia de Hannah Arendt, año 16, sep.-dic., 2001, p. 46-64.

asuntos humanos están en un continuo flujo debido a la incesante irrupción de nuevos sujetos y nuevas iniciativas, [...] sino que esa pluralidad también se manifiesta en lo que Arendt denomina *la trama de las relaciones humanas e historias interpretadas*".¹⁵

Al mismo tiempo es preciso enfatizar que para Arendt la acción sólo es política cuando va acompañada de la palabra (*lexis*), en la medida en que esta última convierte en significativa la praxis. La acción política y el discurso constituyen el espacio público, en el cual los agentes, en su actuar juntos, revelan los que son y lo que desean que sea el mundo. La acción política es, pues, una actividad de autorrevelación colectiva.¹⁶ Lo que está en juego en la acción es la constitución de fines, y con ello la constitución de la persona. A Arendt le preocupa qué nos hace ser personas, (siempre con la acotación de que este problema no tiene a la base una idea sustancialista de ser). Lo político es la actividad en la cual está en juego la constitución del ser, es decir, es la base de la condición humana. A través de la acción nazco, aparezco en el mundo común y gano identidad en el espacio de aparición.

La aparición en el espacio público supone la construcción de una identidad que viene dada por el reconocimiento de nuestra singularidad que hacen los otros. Mediante la acción, las personas devienen iguales en tanto ciudadanos cuya identidad —una identidad propia, singular y que por ello les hace distintos unos de otros—, se *muestra*, se *construye*, *aparece* en el espacio público. Lo que se muestra en el espacio público es la singularidad del sujeto en su actuación. De esta manera, la pluralidad es junto con la libertad uno de los principios políticos centrales de la propuesta arendtiana. Y esta libertad se entiende, como en el caso republicano, como libertad de no dominación y no como libertad de interferencia. Arendt estaría dispuesta a defender que la verdadera libertad política es la emancipación de las formas de dominio, esto es, la

¹⁵ Cristina SÁNCHEZ, *Hannah Arendt, El espacio público*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, p. 76.

¹⁶Ronald BEINER, *El juicio político*, México: Ed. FCE, 1987, [1ª ed. inglesa 1983], p. 36.

emancipación de la dependencia de la voluntad arbitraria de una o varias personas.¹⁷

En el espacio público, el poder es un fin en sí mismo, y se manifiesta como protección y promoción de la libertad a través del consenso. “[...] no se trata de conseguir un consenso con miras a alcanzar determinados objetivos previamente fijados. Más bien ocurre que el consenso y el acuerdo son fines en sí mismos, y así lo entienden todos los que están implicados”.¹⁸ De manera que es la praxis comunicativa el núcleo de la vida social y política.

Para Arendt el problema central de la política es la constitución de espacios donde los hombres puedan manifestarse a través de la acción y de la palabra. En este contexto, entiende que la naturaleza del poder es completamente distinta, e incluso opuesta, a la de la violencia. El concepto de poder, desde este punto de vista, está en estrecha relación con el concepto de legitimidad, como nos sugiere la siguiente cita de Arendt: “todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones del poder; se petrifican y decaen en el momento en que el pueblo deja de respaldarlas”;¹⁹ la legitimidad supondrá el acuerdo intersubjetivo. En ese sentido, aunque Arendt afirma categóricamente que el poder no puede ser reducido a instrumento, no tiene carácter de “medio” a disposición de algún “fin”, admite que es innegable que los gobiernos utilizan el poder para alcanzar metas, pero “la misma estructura del poder precede y sobrevive a todas las metas. Así que el poder, lejos de ser el medio para llegar a un fin dado, llega a ser la condición para que un grupo de personas piense y actúe en términos de la categoría de medios y fines”.²⁰ El poder es un fin o bien en sí mismo, que “es inherente a la existencia misma de las comunidades políticas”.²¹ La

¹⁷Cfr. Philip PETTIT, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona: Paidós, 1999.

¹⁸ Joseph M. ESQUIROL, “En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio”, en Manuel Cruz y Fina Birulés (dirs. y comps.), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 54

¹⁹ H. ARENDT, *Sobre la violencia*, p. 39

²⁰ *Ibid.*, p. 48.

²¹ *Id.*

violencia aparece donde el poder se halla en peligro; pero abandonada a su propio impulso, conduce a la desaparición del poder.²² Por otra parte, la violencia puede destruir el poder pero nunca puede generarlo, y en la medida en que resulta imposible sustituir el poder por la violencia se pone de manifiesto la naturaleza diferente de estos conceptos. La violencia resulta, por consiguiente, impotente para la generación de poder. Lo anterior permite acentuar la diferencia entre ambos fenómenos, pero no sólo se distinguen sino que son términos contrarios; se da entre ellos una relación inversamente proporcional: cuando el poder que sustenta a un gobierno es grande, la violencia se ve fuertemente reducida, y ésta tiende a aumentar cuando el gobierno empieza a perder poder. Es importante, entonces, enfatizar que el poder es inherente a la intersubjetividad humana en su ejercicio a través del debate, la deliberación y el juicio. Me permito recordar la cita que hice anteriormente:

El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales; donde las palabras no se emplean para velar intenciones, sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir, sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades.²³

En la medida en que el poder brota dondequiera que la gente se une y actúa en concierto, la condición de posibilidad del poder es la pluralidad humana, y por consiguiente resulta ser un fenómeno impredecible e inestable que depende del acuerdo temporal, de lo que Arendt denomina el "consenso cortejado". En sus palabras: "la misma estructura del poder precede y sobrevive a todas las metas. Así que el poder, lejos de ser el medio para llegar a un fin dado, llega a ser la condición para que un grupo de personas piense y actúe en términos de la categoría de medios y fines".²⁴

²² H. ARENDT, *Sobre la violencia*, p. 52.

²³ CH, p. 223.

²⁴ H. ARENDT, *Sobre la violencia*, p. 48.

CONCLUSIÓN

Al inicio de mi exposición decía que, desde mi punto de vista, el pensamiento, la filosofía, surgen de los incidentes de la experiencia viva. A partir de esto, es imprescindible desvelar los orígenes de aquellas experiencias y fenómenos que constituyen la esencia de la vida.

A lo largo de esta conferencia me he esforzado en mostrar que la política es un asunto de todos. No es posible permanecer al margen de la construcción de un mundo común. Sólo a través de la actuación en la dimensión del espacio público que es la política podemos los seres humanos llegar a la condición de auténticos sujetos o individuos autónomos.

Lo que une a los sujetos individuales en cuanto “ciudadanos de la política” es el hecho de habitar un espacio público, compartir intereses comunes definidos por medio del debate intersubjetivo y defenderlos en el seno de instituciones públicas que garanticen la pluralidad constitutiva de la ciudadanía. Nuestro deber como ciudadanos es rescatar la capacidad de ejercer poder con el fin de defender nuestros derechos. En este proceso no estamos ajenos a la violencia, sin embargo contaremos con la legitimidad de nuestras acciones amparada por la legalidad de nuestras instituciones.

El poder, de acuerdo con la propuesta arendtiana que asumimos, no se sustenta en una concepción estrecha de lo que sea gobernar, es decir, en la idea de que el gobierno supone únicamente una relación de mando-obediencia. El poder se genera en el apoyo o rechazo que los ciudadanos prestamos a las instituciones, fundamentalmente a través de las opiniones expresadas, como estamos viendo actualmente en el mundo árabe, a través de las manifestaciones, las protestas, las rebeliones, entre otras. Recordemos que el poder es el acuerdo intersubjetivo permanentemente cortejado, y en este sentido está en relación con el concepto de legitimidad. No debemos olvidar que, como nos sugiere Arendt, “todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones del poder; se petrifican y decaen en el momento en que el pueblo deja de respaldarlas”.²⁵ Por ello, Arendt observa que quien tiene la

²⁵ H. ARENDT, *Sobre la violencia*, p. 39

dirección política suele recurrir al incremento de la violencia cuando el poder que lo sustenta (legitimidad) disminuye.

Dijimos líneas arriba que el poder no puede ser reducido a instrumento; no tiene carácter de "medio", a disposición de algún "fin". Confundir el poder con la violencia y servirse de ella para alcanzar metas, por muy legítimas que puedan parecer, sólo conduce a la pérdida de legitimidad del poder político. Como se dijo anteriormente, la violencia aparece donde el poder se halla en peligro; pero abandonada a su propio impulso, conduce a la desaparición del poder.²⁶

La violencia detentada desde el Estado nunca generará más poder político. No es posible ni deseable sustituir el poder por la violencia. Lo que estamos viviendo en México es un Estado que ha perdido poder, porque ha perdido legitimidad. Impotente ante esta pérdida, pretende generarlo sirviéndose de la violencia. Pero esto sólo ha conducido a la exacerbación de la violencia. Recordemos: cuando el poder que sustenta a un gobierno es grande la violencia se ve fuertemente reducida, y ésta tiende a aumentar cuando el gobierno empieza a perder poder.

Es importante, entonces, recuperar el verdadero poder, ése que es inherente a la intersubjetividad humana en su ejercicio a través del debate, la deliberación y el juicio. La constitución de una ciudadanía participativa, éticamente responsable es el único camino para a mediano plazo superar la tenaza de la violencia desgarradora. Sólo una ciudadanía comprometida puede orientar las prácticas políticas hacia una reinstauración del ordenamiento institucional del Estado.

En la propuesta arendtina se nos ofrece una vinculación entre ética y política; la acción individual y el compromiso personal no están desvinculados de los intereses colectivos.

En la actualidad, en México, la democracia es una estructura de forma piramidal: las élites están en la cúspide de la pirámide. Tienen en sus manos los medios de comunicación, lo que significa tener el monopolio del poder ideológico. En el nivel intermedio se encuentran los partidos, sindicatos y grupos de presión. Por último, la sociedad.

²⁶ *Ibid.*, p. 52.

Se hace necesario repensar las instituciones político jurídicas propias de la democracia representativa de manera que ésta se conciba de modo más participativo, pensar la democracia no sólo como procedimiento de elección de los gobernantes sino también como democracia económica y social. La legitimidad misma de la democracia como sistema de gobierno radica en los valores de justicia que deben darse en su seno.²⁷ La “vía democrática” tal y como la concibo supone intentar la moralización del Estado a partir de la conversión del hombre privado en ciudadano u hombre público, mediante un proceso en el que juega papel fundamental la cultura ético-política orientada a la plena realización personal mediante la participación libre e igualitaria en los asuntos públicos.

Pensar lo político como espacio de recreación de lo específicamente humano, tal como nos propone Arendt, nos abre la posibilidad de repensar la interna relación entre la acción y el estar juntos a través del discurso y la acción; esto es lo que permite que, al menos en ese ámbito sea, en parte, ajena a la violencia. La noción arendtiana de lo público como comunidad política nos permite reivindicar, frente a la violencia, la palabra como forma de acción política.²⁸

²⁷ “La democracia se define en primer lugar como el régimen en el que rige la igualdad: la ley de la democracia entendida de esta manera establece como norma de igualdad que los pobres no deban tener menos poder que los ricos, ni unos deban ser más que los otros amos del gobierno”. ARISTÓTELES, *Política*, IV, 1291 b, 31ss.

²⁸ *Conocimiento e interés*, Madrid 1982. La primera edición alemana es de 1968.

EL PRINCIPITO Y EL ZORRO. UN DIÁLOGO POR LA PAZ DOMÉSTICA*

Juan Pablo Brand Barajas

ABSTRACT: El autor de este iluminador artículo propone como respuesta al fenómeno de la violencia, unos oportunos remedios dialógicos capaces de contrarrestarla en los ámbitos de la vida doméstica, apuntalados en afortunadas analogías establecidas con los personajes metafóricos de la célebre obra Le Petit Prince (El Principito) de Antoine de Saint-Exupéry [1900-1944], singularmente con el zorro y sus evocaciones trigales. El trabajo apuesta por una opción a la no violencia que conduzca indefectiblemente a la "libertad tranquila", es decir, a la paz.

EN SU VIAJE ENTRE LOS ASTEROIDES 325 y 330, el Principito conoce a seis personajes: el rey, el vanidoso, el bebedor, el hombre de negocios, el farolero y el geógrafo. El rey le muestra el deseo de poder; el vanidoso, la intensa solicitud de admiración; el bebedor, la vergüenza; el hombre de negocios da cuenta de la afición del avaro, mientras que el farolero es el perezoso, víctima de su incesante letargo, empujado a buscar labores rutinarias exentas de esfuerzo, cuyo resultado es la pérdida del reconocimiento entre un día y otro. Finalmente se encuentra con el geógrafo, quien puede hablar de todos los mundos sin conocer ninguno; es el teórico esbozando líneas en el aire, esperando hacer coincidir su entorno con sus ideas.

El trayecto del Principito podría ser denominado "La ruta de las incompetencias parentales":

* Ponencia leída el 1º de marzo de 2011, en el Auditorio fray Bartolomé de Las Casas de la Universidad Intercontinental.

- Los reyes. Padres o madres que se consideran los todopoderosos de los hogares, percibiendo al resto de la familia como sus súbditos. Al ser de su propiedad, pueden ejercer libremente la violencia o disponer sexualmente de ellos a voluntad.
- Los vanidosos. Padres o madres narcisistas, quienes perciben a sus hijas e hijos como extensiones de sí mismos, por tanto muestran un afecto ambivalente. Cuando los hijos se desempeñan de tal manera que engrandecen la imagen de ellos como padres, los exaltan y les dan intensas señales de afecto. Pero cuando frustran su imagen de perfección son sumamente hirientes con sus hijos, pudiendo llegar a la violencia.
- Los adictos. Categoría muy recurrida en la actualidad: padres o madres que han visto frustradas sus expectativas y al resultarles insoportable el malestar, consumen sustancias para darle sentido a su ser en el mundo. Su psicopatología es variable, pero predomina la depresión, de la cual sienten que emergen al estar bajos los efectos de las drogas. Sin embargo, pasado el efecto, la realidad los apabulla. Pueden llegar a ser violentos o también negligentes.
- El avaro. Padres y madres que hacen del trabajo su justificación para la negligencia. En un momento de la historia donde las funciones laborales están sobrevaloradas, los avaros no solamente se enfocan en la acumulación de bienes, sino que resguardan celosamente sus afectos. Por parte de ellos, el maltrato puede ser de tipo psicológico, económico o por negligencia.
- Los deprimidos (perezosos), en una era donde el imperativo es “tengo que ser feliz” y vivir con la fantasía del destierro de la tristeza, negando así medio ser. Es un tiempo donde predominan los “vínculos kinect”, una simulación de los lazos reales los cuales puedes desconectar al gusto. En busca de la superación, la felicidad y el ilusorio ser sin falta, se asfixia a Eros. Considero que esto sucede por algo que nos explica Levinas: para que exista responsabilidad por el otro, se requiere darle rostro y actualmente la gente suele reflejarse en el otro sin poder esbozar sus rasgos. En el momento en que el otro se empaña como espejo, es “expulsado”: “*you are fired*”. Esto crea redes de depresión, donde las personas sueñan con

vínculos legítimos, pero se sienten incapaces de tenerlos. Esto fomenta lo que el psicoanalista André Green denomina “la madre muerta”, madres que se encuentran físicamente presentes pero están afectivamente muertas.

- Los racionalistas. Padres y madres que hacen de su vida una teoría, encubriendo el verdadero deseo de esta actitud que es mantenerse distantes de los afectos familiares y de sus hijos. Pueden ofrecer una explicación magistral de su familia, pero son incompetentes para conectarse emocionalmente.

Sin embargo, del geógrafo, el Principito recibe una recomendación que confirma que alguien que se dedica exclusivamente a la teoría puede salir más de sí que los reyes, los vanidosos, los adictos, los avaros y los deprimidos. El científico le da las señas para llegar a la Tierra, donde el Principito conoce al personaje con quien establece uno de los diálogos más bellos del libro y probablemente de la literatura infantil. El personaje es el zorro, y éste es parte del intercambio.

Tras conocerse y saludarse el zorro dice:

—Mi vida es muy monótona. Cazo gallinas y los hombres me cazan a mí. Todas las gallinas se parecen y todos los hombres son iguales; por consiguiente me aburro un poco. Si tú me domesticas, mi vida estará llena de sol. Conoceré el rumor de unos pasos diferentes a todos los demás. Los otros pasos me hacen esconder bajo la tierra; los tuyos me llamarán fuera de la madriguera como una música. Y además, ¡mira! ¿Ves allá abajo los campos de trigo? Yo no como pan y por lo tanto el trigo es para mí algo inútil. Los campos de trigo no me recuerdan nada y eso me pone triste. ¡Pero tú tienes los cabellos dorados y será algo maravilloso cuando me domestiques! El trigo, que es dorado también, será un recuerdo de ti. Y amaré el ruido del viento en el trigo.

El zorro se calló y miró un buen rato al Principito:

—Por favor... domesticame —le dijo.

El zorro representa al bebé, al recién nacido que ha llegado al mundo y pide ser humanizado por otro, alguien que sople sobre su cabeza el perfume del amor y lo arrope con su deseo.

Hoy abordo el tema de la violencia doméstica. La palabra doméstico tiene su raíz en el latín *domus*, que significa lo que es hogareño, lo familiar. Es así que al pedirle el zorro al Principito que lo domestique, le solicita le dé un hogar, lo haga familiar.

Sigue el diálogo.

– Bien quisiera – le respondió el Principito –, pero no tengo mucho tiempo. He de buscar amigos y conocer muchas cosas.

– *Sólo se conocen bien las cosas que se domestican* – dijo el zorro –. Los hombres ya no tienen tiempo de conocer nada. Lo compran todo hecho en las tiendas. Y como no hay tiendas donde vendan amigos, los hombres no tienen ya amigos. ¡Si quieres un amigo, domesticame!

Ante el cliché de “no tengo tiempo”, el zorro brinda una respuesta magistral: “sólo se conocen bien las cosas que se domestican”. Actualmente predomina la fantasía de que “conocer todo y vivir todo” es el camino a la plenitud, cuando lo que nos dice el zorro es “solamente se conocen las cosas y las personas que realmente amamos, que hacemos familiares”. Es por eso que las redes sociales de internet crean solamente vínculos lúdicos, carentes de substancia; por eso enajenan más que satisfacer.

– ¿Qué debo hacer? – preguntó el Principito.

– Debes tener mucha paciencia – respondió el zorro. Te sentarás al principio un poco lejos de mí, así, en el suelo; yo te miraré con el rabillo del ojo y tú no me dirás nada. El lenguaje es fuente de malos entendidos. Pero cada día podrás sentarte un poco más cerca...

El principito volvió al día siguiente.

– Hubiera sido mejor – dijo el zorro – que vinieras a la misma hora. Si vienes, por ejemplo, a las cuatro de la tarde; desde las tres yo empezaría a ser dichoso. Cuanto más avance la hora, más feliz me sentiré. A las cuatro me sentiré agitado e inquieto, descubriré así lo que vale la felicidad. Pero si tú vienes a cualquier hora, nunca sabré cuándo preparar mi corazón... Los ritos son necesarios.

– ¿Qué es un rito? – inquirió el principito.

– Es también algo demasiado olvidado – dijo el zorro. Es lo que hace que un día no se parezca a otro día y que una hora sea diferente a otra. Entre los cazadores, por ejemplo, hay un rito. Los jueves bailan con las muchachas del pueblo. Los jueves entonces son días maravillosos en los que puedo ir de paseo hasta la viña. Si los cazadores no bailaran en día fijo, todos los días se parecerían y yo no tendría vacaciones.

Ésta es una síntesis de cómo debe ser todo contacto humano, desde el primordial que es el posterior al nacimiento hasta las relaciones con mayor madurez. Esto resulta notable cuando se trabaja con niños, pues ellos van dando la pauta en el ritmo de la relación; si uno quiere adelantarse o se vuelve perezoso, inmediatamente lo

resienten. El respeto por el tiempo del otro es una de las grandes pérdidas de la época actual. Las personas tienen más consideraciones con el agua de sus excusados que con su tiempo, el cual derraman como si fuera un bien inagotable.

El problema es que hacen lo mismo con el tiempo de los otros y eso es uno de los puntos críticos que le encuentro a la comunicación en la red: la intrusión permanente en la vida de los otros. Esto incrementa las posibilidades de violencia puesto que la gente no filtra sus sentires y vive al día emocionalmente, lanzando mensajes sin procesar.

Los ritos tienen una muy baja popularidad en la actualidad. Las personas están dispuestas a permanecer largas horas construyendo una granja la cual no le va ofrecer ningún fruto real, pero reniega de cualquier rito. El rito es la apertura al otro con el cual puedo tener una coincidencia en intereses, creencias, afectos, y por tanto lo convoco y me convoca para compartir un momento en el tiempo y el espacio.

Continúa el diálogo.

De esta manera el principito domesticó al zorro. Y cuando se fue acercando el día de la partida:

— ¡Ah! — dijo el zorro —, lloraré.

— Tuya es la culpa — le dijo el Principito —, yo no quería hacerte daño, pero tú has querido que te domestique...

— Ciertamente — dijo el zorro.

— Y vas a llorar!, — dijo él Principito.

— ¡Seguro!

— No ganas nada.

— Gano — dijo el zorro — he ganado a causa del color del trigo.

Éste parecería el diálogo entre una pareja que está terminando una relación: "Te dije que no te enamoraras de mí, pero ahí vas; si sufres es por tu culpa". Cuanto más se ama, más se sufre, afirma Nasio en *El dolor de amar*. Pero, ¿será que la llanura con su horizonte huidizo ofrece mayor placer que la accidentada pero tangible cordillera? Antonio Machado nos dice en su poema *Yo voy soñando caminos*: "En el corazón tenía la espina de una pasión; logré arrancármela un día: ya no siento el corazón... Aguda espina dorada, quién te pudiera

sentir en el corazón clavada”,¹ que coincide con la respuesta del zorro, quien desde el principio del diálogo asoció al Principito con el trigo. El zorro parece decir: “aunque llore, gané, al establecer un vínculo de amor el cual podré recordar en cada ocasión que vea los trigales”. Esto es, el Principito celebra el haber recibido los frutos de un don, los cuales son espontáneos y gratuitos.

Lo que nos muestra el diálogo del zorro y el Principito es que los niños requieren que los adultos cumplan su respectiva función. La palabra función, proviene del latín *functio*, que significa “ejecución, ejercicio de alguna facultad, cumplimiento de un deber”. En su forma verbal significa “cumplir, desempeñar, satisfacer, pagar, cumplir, emplear, gozar de”.

Puede haber dis-función materna y paterna en el cuidado de los niños. La palabra disfunción nos remite a un mal o trastorno de la función. Una de sus manifestaciones es el sobrecuidado, el cual puede derivar en el llamado *Síndrome del niño vulnerable*, en el cual no se logran distinguir los malestares psíquicos de los físicos, sumado a una permanente experiencia de fragilidad e indefensión. En cualquiera de sus expresiones, la disfunción se refiere a la confusión entre cuidado y posesión del cuerpo de los niños, por tanto en esta categoría también se suman todas las conductas violentas de los padres.

La de-función nos hace pensar inmediatamente en la muerte, sin embargo, desde su sentido etimológico, también se relaciona con lo obsoleto, lo que está fuera de uso. La defunción se asocia con la negligencia, esto es, cuando quienes tendrían la responsabilidad de ubicarse en la función materna o paterna, se vuelven obsoletos y no pueden ser usados como objeto del cuidado de los niños. El descuido es fuente potencial de enfermedad y muerte infantil.

La salud mental de los niños está sostenida en las funciones materna y paterna. Cuando éstas *disfuncionan* o *defuncionan*, el niño queda atrapado en una dimensión corpórea, difícil o imposible de simbolizar, y por tanto permanecerá amarrado a un ciclo biológico, negándosele la posibilidad de ser para trascender.

Todos hemos sido víctimas de la violencia, sea esta doméstica, escolar, social, política..., en fin, en cualquiera de sus formas. Si

¹ Antonio MACHADO, *Poesía*, España: Alianza, 1980, pp. 30-31.

bien la violencia es una posibilidad implícita en nuestra naturaleza humana, también lo es no ejercerla. Por tanto, un primer paso para la paz es asumir la responsabilidad de nuestras funciones erradicando la violencia en el entorno donde las ejercemos. En el momento en que renunciamos a la violencia, rompemos múltiples redes de contagio. Más allá de la vida que nos haya tocado vivir, la responsabilidad última del acto violento, es de quien lo ejecuta.

Ganemos a causa del trigo, optemos por la no-violencia en primera instancia, pero amplíemos nuestra visión hacia la paz, hacia vínculos de convivencia pacífica. Esto es una labor ardua, pero recordemos que la paz es sólo de quien la trabaja.

BIBLIOGRAFÍA

A. GREEN, *Narcisismo de vida, narcisismo de muerte*. Argentina: Amorrortu, 1999.

Antoine de SAINT-EXUPERY, *El Principito*, Argentina: Emecé, 2008.

Antonio MACHADO, *Poesía*. España: Alianza, 1980.

J. D. NASIO, *El dolor de amar*, Argentina: Gedisa, (1ª reimp.), 2007.

LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN ANTE UN MUNDO VIOLENTO*

Norma Macías

ABSTRACT: Los medios de comunicación, entendidos como extensiones del ser humano, pueden ser usados de muchas formas. Las empresas mediáticas han argumentado que deben mostrar la realidad con toda su crudeza para no ocultar información. Sin embargo la escalada entre el gusto o "morbo" de la sociedad por consumir la violencia y lo explícito de las imágenes ocasionan el miedo y la inmovilidad social, en lugar de la toma de conciencia que se pretende. Hay caminos posibles para hablar de lo que sucede sin contagiar miedo o apatía. Una opción es no perder de vista el elemento humano, su historia y su dolor, en lugar de mostrar sólo datos, estadísticas, cifras e imágenes sin contexto.

DEFINIMOS COMO "HERRAMIENTA" a los utensilios elaborados para realizar una tarea y hacerla de forma más sencilla. Como bien señaló el estudioso de la comunicación Marshall McLuhan, los medios de comunicación son extensiones del hombre para difundir información y recopilarla. Las herramientas tecnológicas usadas en la comunicación potencian nuestra capacidad para mirar a distancias grandes, escuchar desde muy lejos, saber de forma inmediata lo que pasa en otros puntos del planeta; los medios nos permiten aprender de nuestro mundo de forma más fácil que usando la experiencia individual directa con los fenómenos.

Al referirse a los medios en general (desde el dinero, hasta el teléfono o la radio) McLuhan pone en evidencia que, como toda herramienta, no es buena ni mala por sí misma, depende del uso que le demos. Los medios son extensiones de nuestro cuerpo y

* Ponencia leída el 1º de marzo de 2011, en el Auditorio fray Bartolomé de Las Casas de la Universidad Intercontinental.

nuestra conciencia. Más allá de los intereses de quiénes los manejan y decidan la programación y la forma de ésta, nosotros somos quienes empleamos los medios para saber. Nosotros decidimos qué hacer con sus contenidos, cuáles consumir y de cuáles privarnos.

¿Por qué, entonces, se ha criticado tanto a los medios como los generadores de la violencia en la sociedad? ¿Seríamos una sociedad menos violenta sin esos medios? ¿Son sólo reflejo y muestra de lo que sucede en nuestro país, sólo amplificadores y distribuidores de nuestras actividades comunitarias, o crean estereotipos y hábitos que aprendemos de los noticieros, la programación y la publicidad para luego reproducirlos en la vida social?

Como podemos darnos cuenta, el problema con los medios es multifactorial; está enredado en intereses particulares, consumos, política, ideologías, etc. Sin embargo, comprender cómo usarlos mejor es responsabilidad individual que se refleja en el ámbito social.

Los medios están constituidos por personas formadas por la propia sociedad, depende de ella sus gustos, intereses y valores; cuando un trabajador de los medios usa la herramienta de comunicación, depende de cierto lineamiento y política del medio, pero vierte en ellos también los prejuicios, análisis e intereses en los que ha sido educado socialmente: tiene una forma de codificar la violencia y entender la paz que comparte con su entorno y en el que también ha influido la producción mediática.

Roman Gubern, estudioso del fenómeno de la comunicación y las posibilidades de las imágenes, explica que el ser humano recuerda mejor los mensajes violentos que los positivos, y que ello se debe a un instinto primitivo de supervivencia. Los mensajes sobre riesgos de vida, violencia y muerte nos mantienen alertas, nos preparan para la reacción en caso de encontrarnos en situaciones similares. Otro tipo de mensaje llama menos nuestra atención porque no se conecta a una pulsión vital como lo hacen la violencia y el peligro. Por tanto, las imágenes violentas tienen gran demanda; la necesidad de mirar la realidad con crudeza, vende más revistas y eleva el *rating*.

Tanto las pinturas rupestres como los cantos juglares, las grandes novelas, los corridos y hasta las religiones, se basan en acontecimientos trágicos, en guerras, en muerte y sangre. ¿Por qué

entonces, parecen los medios, particularmente la televisión, los culpables del incremento de la violencia?

La difusión masiva de sus contenidos hace de los medios de comunicación una herramienta poderosísima, como nunca antes había tenido la humanidad: cambia percepciones, crea prejuicios y estereotipos, hace más deseables ciertos estilos de vida. Esto se logra, especialmente, si el uso de las imágenes no está conectado con su referente real, si se presentan sólo simulacros que vacían de sentido nuestra vida cotidiana llenándonos la mente de imágenes ideales e imposibles.

Andy Warhol, el artista estadounidense del movimiento Pop, utilizaba imágenes cotidianas y las reproducía en exceso; su intención era aburrir con ellas, adormecer los sentidos para quitarle significado a lo observado. Así como una palabra que repetimos continuamente va perdiendo sentido, desconecta el sonido de su referente, las serigrafías con el rostro de Marilyn Monroe repetido uno tras otro, quitan a sus rasgos el concepto de belleza que encarna ese ícono.

Las imágenes violentas, por tanto, nos escandalizan una vez, pero repetidas y exageradas una tras otra, como caricaturas de sí mismas, nos adormecen, nos vacían de significado, nos hacen olvidar el referente para volverse sólo materia, sangre, cuerpos sin cabeza. Aprendemos a anestesiar nuestra percepción para que el consumo de violencia nos hiera menos. Nos hemos acostumbrado a ver cifras de muertos y a no percibir que refieren a seres humanos que vivieron, amaron, tuvieron una historia, causaron dolor, que son padres, madres, hijos o amigos. La mancuerna entre el consumo de violencia y el exceso de oferta gráfica sobre ella nos vuelve inmunes al dolor humano; captamos los actos, pero no pensamos en sus antecedentes ni en sus consecuencias. La lucha se vuelve ajena a nosotros y sólo nos invade una sensación de temor abstracto, miedo a la vida misma y a vivirla en sociedad.

El riesgo de que los medios muestren las imágenes de violencia que produce la propia sociedad no tiene que ver con decir la verdad u ocultarla, tiene que ver con saturar a la audiencia provocándole miedo, difundiendo la sensación de desesperanza, la idea de que es imposible repensarnos y hacer posible una sociedad distinta. El miedo sin referente de lo temido nos vuelve pasivos e indiferentes,

evita la indignación y la energía para demandar que las cosas cambien.

El consumo de noticias desesperanzadoras provoca una sociedad paralizada, temerosa e indiferente a las imágenes de las cuáles no se saben las razones ni las consecuencias, no se conoce el contexto que las provoca y cómo podría resolverse.

Durante la guerra de Irak, los corresponsales de cadenas pequeñas o de países de tercer mundo no tuvieron oportunidad de acercarse a las zonas de conflicto porque los espacios en los campos de batalla estaban "apartados" para las grandes cadenas noticiosas internacionales. Dada esta circunstancia, los reporteros mexicanos tuvieron que llenar sus espacios informativos con notas distintas a las escenas del combate. La decisión de algunos fue entrevistar a la gente de los pueblos, a los heridos, hicieron una crónica de los efectos de la guerra. Sin saberlo, estaban logrando dar contexto a unas imágenes mediáticas que más parecían las gráficas de un videojuego que una guerra que estaba acabando con la vida de seres humanos. La situación obligó a estos reporteros a ponerle cara e historia al dolor en Irak; estaban alejando la noticia del dato numérico sobre las ciudades ocupadas o el número de bombas detonadas, para llevar a los hogares por medio de la televisión el contexto de los sucesos, las vivencias humanas y las repercusiones de la ocupación.

Pensando en que los medios no deben ocultar la realidad, no pueden permanecer ajenos a los sucesos nacionales e internacionales por crudos que sean. ¿Cuál es la alternativa para informar sin promover la violencia o acrecentar la indiferencia? Una de las posibilidades de quienes nos dedicamos a los contenidos mediáticos es despertar una postura ética ante los sucesos, entendiendo las causas y las consecuencias sin dejar a las imágenes mudas, para explicar lo que sucede a nuestro alrededor.

No podemos olvidar que los medios son herramientas, que son nuestras herramientas y que fueron diseñadas para conectarnos con el mundo, con los otros, con lo que pasa lejos, pero también tiene repercusión en quiénes somos y cómo vivimos en el mundo.

Las herramientas sirven para denunciar no por la crudeza de sus imágenes sino por permitirnos comprender los contextos, las razones y los problemas sociales que originan la violencia a nuestro

alrededor y que son asuntos que reclaman nuestra atención y nuestra participación para resolverlos.

Los medios de comunicación no sólo difunden estereotipos y consumos, también sirven para hacer visibles problemáticas sociales que no hemos notado ni discutido, ayudan a proponer soluciones y puntos de vista, permiten compartir sentires y circunstancias, nos obligan a crecer y a ver la realidad a partir de muchos ojos y muchos oídos.

Si buscamos enseñar a las nuevas generaciones cómo vivir mejor en un mundo violento, debemos hacerlos conscientes de que los medios pertenecen a cada uno, son extensiones de nuestros cuerpos y nuestras conciencias. Esto significa que nosotros somos quienes decidimos en qué enfocar estas herramientas, podemos apagar la televisión y no comprar las revistas, podemos contextualizar las noticias y discutir las, podemos evitar la saturación y la apatía, y promover el consumo de mensajes que nos permitan idear formas de vivir en paz.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUMAN, Zygmunt, *Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores*, Ed. Paidós, 2007.
- GUBERN, Roman, *Del bisonte a la realidad virtual: la escena y el laberinto*, Ed. Anagrama, 2007.
- MACÍAS, Norma y Diana CARDONA, *Comunicometodología. Intervención social estratégica*, Ed. UIC, 2007.
- MCLUHAN, Marshall, *Comprender los medios de comunicación: las extensiones del ser humano*, Ed. Paidós, 1996.
- SARTORI, Giovanni, *El homo videns: la sociedad teledirigida*, Ed. Taurus, 2008.

EVANGELIZAR EN TIEMPOS VIOLENTOS. EVANGELIO Y ESPERANZA*

Javier Quezada del Río

ABSTRACT: Una interesante interpelación a la Biblia y a las iglesias cristianas que, de alguna manera, han dado pábulo a expresiones de violencia exacerbada en nuestro mundo contemporáneo. En aquélla, son ubicuas las expresiones de violencia y exclusión (consecuencia de la teología de la alianza o elección); en éstas, la doctrina de la redención habría sido “hipertrofiada” hasta delinear toda una teología de un sacrificio expiatorio de naturaleza violento. Postulará el autor un necesario “reenfoque” en una teología que ha acentuado el carácter sacrificial de expiación –por los pecados cometidos o por el pecado heredado– de la muerte de Jesús, en detrimento del aspecto gratuito del amor y del perdón de Dios.

EL TEMA QUE ME PROPONGO TOCAR en esta conferencia es muy delicado. Quisiera dejar en claro que las ideas que voy a exponer son radicalmente mías y que no representan la teología oficial de ninguna iglesia. Al menos, no es ésa su intención. No soy ni he sido ministro de la iglesia católica o de cualquier otra denominación cristiana. Mi punto de vista está fundamentado exclusivamente en el estudio paciente de los textos bíblicos.

Pido disculpas por anticipado a quienes se vayan a sentir molestos porque mis ideas no concuerden con las suyas. Son sólo mis ideas y vengo a exponerlas por una invitación de los organizadores de este congreso. Creo que lo han hecho para provocar la reflexión seria de todos. Los invito a ello.

Mi exposición será más o menos corta, para dar lugar a las reacciones que ustedes quieran exponer.

* Ponencia leída el 2 de marzo de 2011, en el Salón de Usos Múltiples (SUM) de la Universidad Intercontinental.

*Dirige tu mirada sobre la ofrenda de tu Iglesia
y reconoce en ella la Víctima
por cuya inmolación quisiste devolvernos tu amistad
(Plegaria Eucarística III).*

INTRODUCCIÓN

La situación que estamos viviendo en México ha exigido una seria reflexión sobre la violencia, su origen, sus causas y los caminos que hay para salir de ella. Este simposio se une a este esfuerzo nacional, pero bajo la perspectiva de la teología y de la iglesia católica.

Sin duda alguna, la violencia no vino a poner su tienda sólo entre los mexicanos. Basta encender la televisión (no precisamente para ver *Teresa*), para darse cuenta de que el mundo entero está convulsionado por la violencia. La más visible es la que se da entre los oprimidos, los excluidos; como ahora vemos en el norte de África y en Medio Oriente. Pero no hay que olvidar que la violencia inicia con quien excluye, y de ella están llenos los países ricos. Por ello, el legítimo anuncio del Evangelio implica violencia. Los teólogos de la liberación de ayer y de hoy estaban bien conscientes de ello. Ponerse del lado de los pobres es ya una opción violenta pues la situación de pobreza y explotación no puede cambiar sólo con buenas intenciones.

Pero mi reflexión quiere dirigirse por otros derroteros. Quisiera proponerles un *sua culpa* eclesial. En efecto, creo que el catolicismo, y en general el cristianismo ha puesto mucho de su parte para generar este mundo tan violento que vivimos. En ese sentido, mi conferencia quiere hacer dos denuncias. Una a la Biblia y una a las iglesias cristianas.

A la Biblia, porque con su teología de la alianza o de la elección (que sigue vivita y coleando), ha generado indefectiblemente el grupo de los no-elegidos, de los excluidos de la salvación.

Denuncia a las iglesias cristianas, porque han hipertrofiado la doctrina de la redención por medio de un sacrificio expiatorio y violento que habría sido exigido por Dios mismo.

Haré la exposición bajo dos subtítulos.

La primera parte versará sobre el origen y ubicuidad de la violencia en la Biblia.

La segunda se centrará en la violencia que implican la teología de la alianza (o elección) y la teología del sacrificio expiatorio por los pecados.

EL ORIGEN DE LA VIOLENCIA

Entre las consecuencias con que Dios castigó la desobediencia de Adán y Eva, según Génesis 3, hay una que hace referencia directamente a la violencia. Dijo Dios a la mujer: "Multiplicaré en gran manera los dolores en tus embarazos, con dolor darás a luz los hijos, tu deseo será para tu marido y él se enseñoreará de ti". Por haber pecado primero, el apetito de la mujer tendería a su marido (se entiende que sexualmente), y él se enseñorearía, se haría señor, de ella. Con ello se estableció la violencia entre Adán y Eva, en el seno mismo de la pareja, mucho antes de que Caín matara a Abel.

La violencia, pues, inició con el primer hombre y la primera mujer, en el paraíso mismo. Era de esperarse que acompañara a toda la humanidad mientras estuviera fuera de él.

Y, en efecto, toda la Biblia está plagada de violencia. Por ello, no debería resultar difícil hablar de la violencia en la Biblia. ¿Qué es el Éxodo sino el anuncio de liberación en tiempos violentos? Y la caída de Samaria, ¿no es el colmo de la violencia?, ¿no fue ella misma anunciada con violencia por los profetas Oseas, Amós, Isaías y Miqueas? Pero lo más terrible de la Biblia fue, sin duda, la destrucción de Jerusalén y el destierro a Babilonia. Las Lamentaciones dicen que hubo incluso madres que se comieron a sus hijos en la terrible hambruna provocada por el sitio de Jerusalén. Jeremías lo habría predicho violentamente al rey Sedecías. Y, ¿qué decir de las épocas posteriores?, Israel vivió bajo la dominación (enseñoreamiento) de los ptolomeos de Egipto y luego bajo los Seléucidas de Siria, hasta que una insurgencia llevó a la insipiente independencia que sólo duraría unas décadas. Finalmente, el Nuevo Testamento es testigo de la dominación romana, cuya mejor expresión bíblica fue la crucifixión de Jesús.

No debería, pues, ser extraño al cristianismo anunciar la paz, la liberación y el amor de Dios en tiempos violentos.

LA TEOLOGÍA DE LA ALIANZA Y LA TEOLOGÍA DE LA REDENCIÓN

Pasemos ahora al segundo subtítulo. La teología de la alianza y la teología de la redención. La Biblia no es inocente en cuanto a la generación de violencia. Se puede decir, sin temor a exagerar, que ella misma, Antiguo y Nuevo Testamento, ha sido desde siempre generadora de violencia, por dos motivos, principalmente: su teología de la alianza y su teología de la redención.

LA TEOLOGÍA DE LA ALIANZA

En cuanto a la teología de la alianza, los textos más bonitos implican que Israel será luz y motivo de bendición para las naciones. “Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra”, prometió Dios a Abraham (Gn 12, 3b). Tal vez también sea ésa la causa por la que Dios dijo a Moisés que el pueblo sería un reino de sacerdotes y una nación santa (Ex 19, 6). Es decir, el pueblo elegido sería un revelador y un mediador de la presencia de Dios, destinada a todas las naciones.

Así entendida, la elección del pueblo de Israel en el Antiguo Testamento y del pueblo cristiano en el Nuevo, es más un motivo de preocupación que de orgullo. Pablo lo expresa claramente cuando dice, en la carta a los Gálatas: “Mas cuando Aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que le anunciara entre los gentiles” (Ga 1, 15-16). El pueblo con quien se hace la alianza está obligado a ser testimonio del amor actuante y misericordioso de Dios ante el mundo. No hay nada de qué envanecerse, hay motivos para preocuparse. “¡Ay de mí –dijo el mismo Pablo–, si no evangelizara!”.

Sin embargo, la teología de la elección tiene una faceta oscura. Como en una moneda, si de un lado está el pueblo elegido, en el otro están los no-elegidos. Y esta cara se presenta a veces de modo siniestro, incluso en la Biblia. Por ejemplo con el exterminio de los pueblos cananeos. Ellos ocupaban pacíficamente su tierra. Israel era un invasor. Pero, como Yahvé los había elegido y les había dado aquella tierra, tenían el derecho de invadirla y exterminar, ¡en el nombre de Dios!, a los habitantes. Yahvé había dicho a Josué: “Tiende hacia Ay el sable que tienes en tu mano, porque en tu mano te la entrego”. Así que...

cuando Israel acabó de matar a todos los habitantes de Ay en el campo y en el desierto, hasta donde habían salido en su persecución, y todos ellos cayeron a filo de espada hasta no quedar uno, todo Israel volvió a Ay y pasó a su población a filo de espada. El total de los que cayeron aquel día, hombres y mujeres, fe doce mil: todos los habitantes de Ay (Jos 8, 24-25).

Tal vez la masacre que implicó, por parte de Dios, la salida de Egipto, se justifique a nuestros ojos al afirmar que era un pueblo opresor. Pero eso no quita nada de la violencia que Dios ejercía a favor de los suyos y, obviamente, en contra de los no-elegidos.

Una lectura atenta de las historias de Judá e Israel no puede dejar en la oscuridad el hecho de que Dios eligió a Judá y lo hizo subsistir a pesar de que sus pecados eran tan grandes y tan serios como los de Israel. Pero, ¿qué me dicen de la elección de David en lugar de Saúl?, yo creo que los pecados de David, según se puede saber por los relatos bíblicos, eran muchísimo más graves que los de Saúl. La diferencia fue que Dios eligió a David...

Pero esa elección, con su correspondiente no-elección, también se da en el Nuevo Testamento. Aunque, dado que el grupo de los creyentes no tenía poder militar o político, su violencia era de orden espiritual. ¿Qué les parecen estas palabras de Jesús, las últimas que dirigió a sus discípulos, según el evangelio de Marcos?: “Vayan por todo el mundo y prediquen el evangelio a toda criatura. El que crea y sea bautizado, será salvo; pero el que no crea, será condenado” (Mc 16, 15b-16). En ese texto hay una violencia extrema, pues se anuncia que quien no crea y no sea bautizado será reo de muerte eterna. Pero, claro, no en este mundo.

Esta teología de la elección o de la alianza permea toda la Biblia. En el catecismo se nos enseña la historia del pueblo elegido, y que luego, ante su infidelidad, dicha elección pasó al pueblo cristiano.

No tiene, pues, nada de extraño que esta teología se siga esgrimiendo en la actualidad como una espada capaz de dividir a los que tienen el amor de Dios en esta vida y en la otra, y quienes no cuentan con nada de ello.

Claro está que en esta teología puede haber muchos matices, como los hay en la Biblia y en la teología mismas, y sería muy injusto reducirla toda a sus más patéticas expresiones.

LA TEOLOGÍA DE LA REDENCIÓN

Pero tal vez más que la de la alianza, la teología de la redención se lleva las palmas hablando de la violencia.

Quiero referirme a la teología de la redención en sus dos aspectos, para mí, más sombríos: la redención del pecado original y la víctima sacrificial de expiación por los pecados.

La teología de la redención del pecado original implica que aquel pecado de Adán y Eva era hereditario. Se trata de un pecado que, sin embargo, no se hace de modo consciente, sino que se hereda, y bastaría él solo, para la condenación eterna. He aquí la formulación agustiniana:

Antes bien, penetremos nosotros en el pensamiento del Apóstol [Pablo] y persuadámonos que él entiende el juicio condenatorio por un delito, porque bastaría para condenarse los hombres el pecado original solo, aun cuando no tuvieran otros.¹

Esta doctrina, que es una de las preferidas y claves de todo catecismo de primera comunión, presenta a un Dios, por decir lo menos, esquizofrénico. Ama tanto a la humanidad, que la crea para compartir su felicidad, para darle todo su amor de padre. Sin embargo, no puede perdonarle un pecado que no cometió. Eso no puede sino generar perplejidad y, si se le analiza de cerca, ceños fruncidos. Permítanme tomar prestadas unas palabras de Víctor Hugo para expresar dicha perplejidad:

Prestan a Dios este razonamiento:

En otro tiempo, en un lugar de encanto bien escogido

puse a la primera mujer y al primer hombre;

comieron, a pesar de la prohibición, una manzana:

Por eso sigo castigando a los hombres.

Los hago infelices en la tierra y les prometo

en el infierno, donde Satanás se revuelca entre brasas,

un castigo sin fin por el pecado de otro.

Su alma cae en llamas y su cuerpo en carbón.

No hay nada más justo. Pero yo soy muy bueno

y esto me apena. ¡Ay! ¿Qué hacer? ¡Una idea!

Les enviaré a mi hijo a Judea;

lo matarán. Y entonces –por eso lo acepto–,

habiendo cometido un crimen, serán inocentes.

¹ AGUSTÍN, *De los méritos y de los pecados*, XII.

Viéndoles así cometer un pecado completo,
les perdonaré el que no han cometido.²

El otro aspecto de la redención es aún más sombrío. Se trata de que Dios necesitaba el sacrificio de su hijo para moverse a compasión y perdonar los pecados de la humanidad. Esta vez, a diferencia del pecado original, los pecados que cada quien había cometido.

En el Antiguo Testamento y en el judaísmo de la época de Jesús, había varios ritos de expiación por el pecado. En ellos se derramaba la sangre de algún animal. La sangre, que es la vida, se ofrecía a Dios. Hubo una serie de profecías del Segundo Isaías que hablaban de una víctima sacrificial humana, el Siervo de Yahvé. El cuarto cántico de este Siervo es el único texto del Antiguo Testamento que habla de una víctima sacrificial humana, que quitaría el pecado. Cito aquí una parte que nos es bien conocida:

Y, con todo, eran nuestras dolencias las que él llevaba
y nuestros dolores los que soportaba.

Nosotros le tuvimos por azotado,
herido de Dios y humillado.

Él ha sido herido por nuestras rebeldías,
molido por nuestras culpas.

Él soportó el castigo que nos trae la paz,
y con sus cardenales hemos sido curados.

Todos nosotros como ovejas erramos,
cada uno marchó por su camino,

y Yahvé descargó sobre él
la culpa de todos nosotros.

Fue oprimido y se humilló.

No abrió la boca.

Como un cordero al degüello era llevado.

Y como la oveja está muda ante los que la trasquilan,
tampoco él abrió la boca (Is 53, 4-7).

Los autores del Nuevo Testamento, prácticamente todos, usaron esa figura para explicarse y explicar el sentido de la muerte de Jesús. Él es, según san Juan, "el cordero de Dios que quita el pecado del mundo" (Jn 1, 29).

² Víctor HUGO, *Obras completas, Poésie, t. IX, Le pape, la pitié supreme. Religions et religion, l'ane*, Paris: Ollendorf, 1927, citado en Sesboué BERNARD, *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, Salamanca: Koinonía, 1990, p. 89.

La exégesis actual ha demostrado que esos dos tipos de redención tienen, en el fondo, una mala comprensión de la Biblia.

La teología actual debería tomar en cuenta los hallazgos de la exégesis respecto a esas ideas sobre la redención. El dilema está en que muchos teólogos, aun reconociendo que los fundamentos bíblicos de esos dos tipos de redención son demasiado endebles, consideran que las doctrinas de ellos emanados no pueden sufrir cambios pues son un don del Espíritu a la Iglesia.

En cuanto al pecado original, es preciso decir que ningún texto del Antiguo Testamento considera el relato de Génesis 3 como historia o como un mito fundante o explicativo. No existe ningún profeta que prometa un redentor que fuera a reabrir las puertas del paraíso. Ningún texto del Antiguo Testamento indica que esa fuera una esperanza israelita. Eso demuestra que la historia de la caída no se consideraba la razón por la que el ser humano viviera la situación actual.

De hecho, el Antiguo Testamento habla claramente de resurrección en dos textos: 2 Mac 7 y Dn 12, 1-3. En ambos casos se recurre a la otra vida como explicación de las injusticias que pasan en ésta. Es decir, dado que en esta vida hay gente mala que se la pasa bien y muere bien; y hay gente buena que se la pasa mal y muere mal; hay que postular la realidad de otra vida, de la resurrección. En ninguno de esos dos casos se hace mención del pecado de Adán y Eva y del paraíso perdido, siendo que sería lógico traerlo a colación si se considerara una explicación (real o mitológica), de la situación de la humanidad.

La aceptación de la resurrección por parte de los judíos antes de Cristo, debió ser un freno para la teología del pecado original tal como está formulada. ¿Cómo entender que el Antiguo Testamento aceptaba la resurrección y la bienaventuranza eterna sin que hubiera un redentor del pecado original? Por la simple razón de que no había pecado original.

En cuanto al Nuevo Testamento, el tratamiento que da Pablo a Génesis 3 en la carta a los romanos, cuando habla del primer Adán, podría comprenderse en el sentido de que la situación humana actual se debe al pecado de Adán: "Por tanto -dice Pablo- como por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, así la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos

pecaron" (Rm 5, 12). Aunque llama la atención que hable del pecado original sólo en ese texto. Todo parece indicar que, como tratándose de otros textos del Antiguo Testamento, lo toma en cuanto puede servir para su argumentación y no como elemento estructural de su teología. De hecho, sólo en Rm 5, 12-21 toca el tema.

En cualquier caso, Pablo nunca supone que el pecado original sea un pecado (falta moral) que se transmita de generación en generación, de padres a hijos. Para considerarlo así, habrá que esperar a Agustín.

La Biblia, pues, no considera que el pecado original sea un pecado transmitido de padres a hijos y que merezca castigo por parte de Dios.

El asunto de la redención de los pecados cometidos por medio de un sacrificio expiatorio de un vicario es algo más delicado, porque de ello no sólo habla el Antiguo Testamento, sino que los primeros autores cristianos, incluyendo los bíblicos, interpretaron la muerte de Jesús como sacrificio de expiación exigido por el Padre. Esta interpretación también está presente en la liturgia y en la teología. He aquí un texto del Catecismo de la Iglesia Católica que cita al Concilio de Trento:

¹³⁶⁶ La Eucaristía es, pues, un sacrificio porque representa (= hace presente) el sacrificio de la cruz, porque es su memorial y aplica su fruto:

(Cristo), nuestro Dios y Señor [...] se ofreció a Dios Padre [...] una vez por todas, muriendo como intercesor sobre el altar de la cruz, a fin de realizar para ellos (los hombres) la redención eterna. Sin embargo, como su muerte no debía poner fin a su sacerdocio (Hb 7, 24.27), en la última Cena, "la noche en que fue entregado" (1 Co 11, 23), quiso dejar a la Iglesia, su esposa amada, un sacrificio visible (como lo reclama la naturaleza humana) [...] donde se representara el sacrificio sangriento que iba a realizarse una única vez en la cruz, cuya memoria se perpetuara hasta el fin de los siglos (1 Co 11, 23) y cuya virtud saludable se aplicara a la remisión de los pecados que cometemos cada día (Concilio de Trento: DS 1740).

Para concluir que Jesús no es una víctima sacrificial que se ofreció a sí misma al Padre para el perdón de los pecados, es preciso llenarse de valor y hacer un par de consideraciones que, sin embargo, no son complicadas.

La primera es que la necesidad de una víctima expiatoria tendría que ser de Dios mismo, es decir, que él necesitara una víctima que satisficiera por los pecados de los hombres. Esa suposición cuaja bien con los sacrificios del Antiguo Testamento, aunque con frecuencia hay condenas de los sacrificios que no van acompañados con justicia y derecho. Pero no encaja bien con la imagen de Dios que predicó y vivió Jesús.

El Dios que reveló Jesús es como un padre que perdona el pecado gratuitamente, incluso sin que medie la fe en el o los beneficiarios, mucho menos un sacrificio. No se puede decir que el paralítico que fue descolgado del techo, cuando Jesús estaba predicando, tuviera fe, pues el texto dice: “viendo Jesús la fe de ellos” (Mc 2, 5a), es decir, de los que lo habían llevado, o de los que estaban presentes, o incluso la fe de todos ellos, incluyendo al paralítico. Pero no se especifica que aquel hombre tuviera fe. Además, la fe que se podría suponer en él es en realidad, la confianza en que podría ser curado. Mas Jesús, en cuanto lo vio dijo: “tus pecados son perdonados” (Mc 2, 5b), un milagro que no había realizado hasta ese momento. Que en ese milagro Jesús muestra su vivencia y concepción del amor de Dios queda patente por la reacción de la gente: “De modo que todos quedaban asombrados y glorificaban a Dios diciendo: Jamás hemos visto cosa parecida”. También podríamos pensar en la curación de la mujer con flujo de sangre. En el texto de Marcos, ella quedó curada en cuanto lo tocó y Jesús se volteó para saber a quién había curado. El texto dice: “Inmediatamente se le secó la fuente de sangre y sintió en su cuerpo que quedaba sana del mal. Al instante, Jesús, dándose cuenta de la fuerza que había salido de él, se volvió entre la gente y decía: ¿Quién me ha tocado los vestidos?” (Mc 5, 29-30). Es decir, Jesús curó a la mujer sin saber a quién había curado, ni de qué. Se volvió para enterarse de quién había sido beneficiada con su amor. Tal vez éste sea el mejor ejemplo de cómo es el Dios de que habla Jesús. Es perdonador incondicional e infinitamente amoroso, como el mejor de los padres con sus hijos.

Pues bien, ese Dios es muy diferente de aquel que exige sacrificios por el perdón y más aún, que exige la muerte de su Hijo para moverse a compasión y decidirse a perdonar los pecados humanos. Es decir, el Dios predicado por Jesús no se corresponde con el que exige sacrificios (¡y de su propio hijo!) para decidirse a perdonar.

Esta es la primera consideración. La segunda es que los evangelios dicen con toda claridad que Jesús fue asesinado porque hablaba de un Dios demasiado inmediato e incondicional. Esa predicación molestó a las autoridades religiosas de su tiempo, quienes lo amenazaron de muerte y, como él no se retractara, finalmente cumplieron su amenaza. Esta explicación puede rastrearse en los cuatro evangelios. Permítanme volver al de Marcos. En él se dice, al inicio de la vida pública de Jesús, que los “fariseos se confabularon con los herodianos para ver cómo eliminarlo” (Mc 3, 6). A esas alturas, Jesús no había hecho nada que pudiera señalarlo como reo de muerte. Pero había mostrado a un Dios demasiado cercano, más aún, inmediato. Y eso lastimaba todas las pretensiones de los que se ponían entre Dios y los demás seres humanos, los mediadores.

Así pues, la interpretación de la muerte de Jesús como muerte sacrificial expiatoria por los pecados está en franca contradicción con el Dios que él reveló y no es sino una interpretación entre otras, que se sobrepone a la explicación histórica.

¿Por qué tenían tanto interés los primeros cristianos en mostrar a Jesús como cumplimiento de las Escrituras? La respuesta es bastante sencilla y obvia. Para ellos como judíos y para la mayoría de sus destinatarios, que también procedían del judaísmo, era muy importante que en Jesús se cumplieran las expectativas que había dejado abiertas el Antiguo Testamento. De esa forma, Jesús era el Hijo de David, el Mesías, el Hijo del Hombre, el Siervo de Yahvé, el Profeta, etc.

Esa tendencia a mostrar cómo en Jesús se cumplían las Escrituras se expresa a veces con el simple término: “para que se cumpliera la Escritura”, incluso sin decir cuál, y al grado de que hay veces en que los especialistas no encuentran ninguna escritura que pueda relacionarse con el acontecimiento de la vida de Jesús en cuestión.

Esta necesidad de la primera comunidad cristiana explica por qué la muerte de Jesús fue mirada como una muerte expiatoria por los pecados de la humanidad, en franca contradicción con la idea y la experiencia de Dios que Jesús tenía y enseñó.

Los textos que hablan de Jesús como chivo expiatorio enviado por Dios mismo para tener una satisfacción suficiente de los pecados de la humanidad, deben, pues, relativizarse. No son sino una interpretación entre otras y, lo más importante: miran a Jesús con

los lentes del Antiguo Testamento, y no a partir de sus mismas enseñanzas y de la novedad de su mensaje.

CONCLUSIÓN. UN NECESARIO REENFOQUE

Todo esto significaría que la teología actual, que ha venido acentuando el aspecto sacrificial de expiación de la muerte de Jesús, sea por los pecados cometidos, sea por el pecado heredado, ha contribuido de manera significativa a la violencia de este mundo. Digámoslo con claridad. Tal como se ha interpretado el cristianismo, es una religión profundamente violenta. En ella el Padre tiene siempre necesidad de la muerte de su Hijo para recordar, no que ama a la humanidad por sí misma, por ser cada hombre su hijo, sino que la ama porque su Hijo murió para expiar los pecados de todos. El Padre violento sólo calmaría su furia contra la humanidad porque entre ese odio y ella estaría su hijo, eternamente sacrificado en el altar dominical. En ese sentido, sería correcto decir que Jesús nos salvó del odio del Padre.

Este acento en la calidad expiatoria del sacrificio de Jesucristo no se ha dado siempre. Aunque esté indicado en el Nuevo Testamento, su exacerbamiento se ha venido dando paulatinamente a partir del segundo milenio, y, si debemos creer a Sesboué, sobre todo a partir del Concilio de Trento. Pero ese acento redencionista puede cambiar a una teología más evangélica, más cristiana, que acentúe el aspecto gratuito del amor y del perdón de Dios. La teología actual puede, en este sentido, revitalizarse por medio de un regreso más fresco a las afirmaciones bíblicas.

Inicié esta conferencia con una lectura de la tercera plegaria eucarística, que muestra que el cristianismo es una religión violenta desde sus raíces. Uno de los cambios más importantes para enfrentar la violencia actual, estaría en subrayar el aspecto no violento y gratuito del amor de Dios, que es un mensaje profundamente evangélico. Jesús como víctima no violenta que rompe el ciclo de la violencia, como diría René Girard. Esto no significa ni quitar la misa ni quitar los sacramentos, significa que todo puede reinterpretarse de una manera más actual y, paradójicamente, más evangélica.

La Eucaristía debería convertirse precisamente en eso, una acción de gracias comunitaria por el amor de Dios que Jesús ha revelado.

En cuanto al bautismo, debería perder ese acento, no bíblico, de sanación del pecado original, y de elección (que implica exclusión de la mayoría), para tomar tintes más evangélicos y ser una verdadera revelación del amor universal del Padre.

En este mundo convulsionado por la violencia puede resonar el anuncio del amor sin límites, del perdón incondicional, de la cálida inmediatez del Padre, que exige la insobornable fraternidad, tal como en el -también convulsionado mundo de Jesús-, él reveló una faceta inesperada de su Padre.

TRATANDO CON LA VIOLENCIA*

Pablo Romo Cedano

ABSTRACT: La violencia en todas sus dimensiones amerita no sólo una elucidación de su esencia y caracterismos, sino la delineación de unos congruentes criterios de acción que permitan lidiar con el fenómeno y orientar eficazmente la acción pastoral. El presente artículo expone anecdóticamente estas directrices al tiempo que realiza útiles ejemplificaciones de cómo los cristianos de otras latitudes han hecho frente a tan duro flagelo de nuestros tiempos. En suma: cómo han tratado con la violencia.

FELICES LOS QUE TRABAJAN POR LA PAZ. CRITERIOLOGÍA PARA LA ACCIÓN PASTORAL

PRELIMINAR

A LO LARGO DE ESTOS TRES DÍAS se ha estado reflexionando sobre la violencia, desde diversas perspectivas. Acercándose al final de estas jornadas de reflexión y tomando en cuenta lo que me sugirió el Lic. Jorge Rodríguez para este momento del “actuar”, parece inevitable contrastar la reflexión sobre la violencia, sobre el significado de la caracterización de la violencia, los elementos de seguridad, las estrategias de acción y actuación concreta de la paz, de los constructores de paz, ante la espiral de la violencia *in situ*.

* Ponencia leída el 3 de marzo de 2011, en Salón de Usos Múltiples (SUM) de la Universidad Intercontinental.

¿CÓMO SE HAN COMPORTADO LOS CRISTIANOS ANTE LA VIOLENCIA?

A lo largo de mi vida he podido estar y compartir con gente en muchos lugares donde la violencia y la propia guerra es el contexto de la acción de los cristianos. A lo largo de la historia de la humanidad y del cristianismo, los cristianos han interactuado en torno a la violencia como un factor constante en las vidas. ¿Qué han hecho? ¿Cómo se comportan ante la violencia?

MOSAICO, UNA EXPERIENCIA EN ANGOLA

En Angola existe un centro de derechos humanos que creció a pesar de la violencia en el país. Su nombre es Mosaiko¹. Mosaiko representa un espacio de libertad en medio de la guerra fratricida. Ha significado y significa un oasis de libertad y respeto en medio de miles de muertos. Este centro cultural en medio de la violencia se conformó como un lugar neutral de paz y de convivir. ¿Cómo lo logró? Los fundadores, religiosos, tomaron la decisión de no participar en la guerra. Decidieron establecer su espacio como un espacio de paz y con su autoridad ante la comunidad lograron que se les respetara. Mosaiko fue una respuesta de un grupo de cristianos que tuvieron consenso para construir paz en un pequeño espacio de convivencia en medio de una guerra, promoviendo y divulgando los derechos humanos. Es un raro caso de paz respetada en medio de la violencia. Lo lograron; tuvieron consenso; se *zafaron* de la guerra.

BURUNDI EN PLENA GUERRA

No todas las experiencias son como la de Mosaico en Angola. La experiencia de Timothy Radclife, maestro de la Orden de Frailes Predicadores es ilustrativa; algo diferente, en un lugar olvidado del mundo: en Burundi. En aquel perdido país, en medio de una guerra, Fray Timothy puede ilustrar en un momento dado una acción en medio de la violencia, no tan espectacular como en Mosaiko, pero con un sentido diferente. Cuando él llega a

¹ Cfr. <http://mosaiko.op.org/>

Buyumbura, capital de Burundi, en medio del conflicto interracial, dice que lo único que podía hacer en una comunidad dividida por la etnia pero unida por la fe, fue rezar.² Parece que en ciertas circunstancias, *rezar* es una o la única posibilidad de acción inmediata ante la violencia.

De hecho en muchas experiencias de cristianos ante la violencia la oración es una expresión de fortaleza. Les recomiendo, en este sentido, ver la película de los monjes trapenses en Argelia "De Dioses y Hombres".³

Vale decir que semanas después Timothy escribió esta experiencia y al escribirla y hacerla pública, esta *oración* tiene un sentido diferente, pues se coloca políticamente en los lectores de muchas partes del mundo. Es decir, su oración, no fue la oración escondida, sino una oración que es pública y se hace pública adquiriendo *nuevas connotaciones*. Tengamos cuenta de esto...

En ese mismo Buyumbura, un poco de tiempo después, conocí a las hermanas de la Caridad de la hermana Teresa de Calcuta, que dirigían un hospital y lugar de muerte, pues era un sidario. La experiencia fue muy significativa, pues las hermanas acompañaban a las personas sin ningún futuro a morir con dignidad. Ésa era para ellas su respuesta ante la violencia: acompañar con dignidad a la muerte. El silencio, el acompañamiento silencioso ante la muerte inminente, acompañar al inocente a la muerte, pero con dignidad, recuperando los rostros de los que morirían muy pronto o de manera inminente por falta de toda ayuda. Esa acción ante la violencia me pareció una cachetada con guante blanco a los violentos, a los que violaron y contagiaron a esas mujeres con SIDA en aquel contexto de violencia y guerra.

Lo que aún guardo en la memoria, evocando esa escena que ahora escribo, es el porte de las hermanas de la Caridad. Algunas de ellas eran de la India, hacían su trabajo con gran porte y sin miedo; había una cierta serenidad en sus rostros que podía turbar a cualquier miedoso. Recojo este rostro y actitud: *no al miedo*.

² Timothy RADCLIFFE, *Que votre joie soit parfete*, CERF 2002.

³ Título original: *Des hommes et des dieus*, dir. Xavier Beauvois, Francia 2010.

EL SOCORRO JURÍDICO DE EL SALVADOR

Otra respuesta de cristianos ante la violencia, que he conocido es la de los trabajadores del Socorro Jurídico Cristiano de Solidaridad de El Salvador, cobijado por Mons. Romero⁴. El Socorro Jurídico de El Salvador fue dirigido por el entonces Lic. Roberto Cuellar, quien después llegó a ser el director del Instituto Interamericano de Derechos Humanos. El Socorro Jurídico respondía a los llamados ante la violencia por la guerra en El Salvador en plena guerra civil. Fue un espacio de derechos humanos muy importante y valiente, pues defendió hasta la muerte de Mons. Romero a miles de salvadoreños que padecieron la violencia de la guerra. Cuando Mons. Romero fue asesinado, tuvieron que salir del país los abogados que trabajan ahí junto con los activistas. Así conocí al hermano de Roberto, Benjamín Cuellar, quien se hizo cargo en México de este espacio en el exilio, continuando la defensa y promoción de los derechos humanos para los miles de salvadoreños que atravesaron México buscando refugio. Ésa fue otra acción de cristianos ante la violencia: la defensa de los derechos humanos y la acción en el exilio.

No era fácil su trabajo, pues estaban trabajando en medio de la guerra y de las amenazas. Su confianza en la seguridad que les garantizaba el arzobispo les permitió recabar miles de testimonios de salvadoreños en situación de riesgo. La violencia no dependía de ellos; no podían contrarrestarla toda, pero de alguna manera el trabajo que hicieron, se convirtió en un referente de la situación. Por un lado era un espacio para miles de salvadoreños para conocer la verdad, y para otros, era un obstáculo para la represión. La violencia continuó, pero este espacio del Socorro Cristiano fue un obstáculo para incrementarla.

¿Cumplió su propósito? ¿Exacerbó los ánimos? Quién sabe; es difícil medir su impacto en esos términos, pero quienes participaron creyeron *haber hecho* lo que sus *conciencias* les dictaban en ese momento. ¿No es eso mucho en tiempos de violencia?

⁴ Fue fundado por Segundo Montes, SJ en 1975.

LAS HERMANAS FILIPINAS Y EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

También conocí a un grupo de hermanas en Mindanao, Filipinas, quienes ante la violencia de la guerra, una guerra étnica y religiosa, se empeñaron por construir puentes de paz en medio de los pueblos, de la gente, más allá de las grandes directrices de los grupos hegemónicos y con gran riesgo para sus vidas y para el futuro de la misión cristiana en el lugar. Las hermanas iniciaron un trabajo de diálogo y encuentro entre los musulmanes y los cristianos, convivencia que les permitían dialogar y compartir como vecinos a pesar de sus diferencias. Hacían tardeadas, jugaban los niños entre sí –de una fe y de la otra– y podían celebrar juntos en medio de una guerra lo que querían, a pesar de que teóricamente estuvieran de uno u otro lado de la lógica prevaleciente.

La guerra procura polarizar: de ahí que Bush haya dicho “o están conmigo o contra mí” en el contexto de su guerra. Así es la lógica de la guerra. Las hermanas rompieron con dicha lógica en su pequeño espacio. Fueron respetadas con el tiempo y hoy son referentes de paz para muchas otras comunidades que viven la diferencia después de los momentos de mayor violencia. Quizá una clave que recupero de esta experiencia es el trabajo *desde abajo*, en lo que parece pequeño e irrelevante.

LOS CENTROS MEXICANOS DE DERECHOS HUMANOS

Otros ejemplos de cristianos ante la violencia, en este caso institucional, es la creación de los centros de derechos humanos. En México, la historia de la creación de muchos centros de derechos humanos responde a la necesidad y la práctica de religiosos, religiosas y laicos organizados que actúan ante la violencia institucional exigiendo el respeto de los derechos humanos. De ahí el surgimiento de centros de derechos humanos como el “Fray Francisco de Vitoria”, el “Bartolomé de Las Casas”, el “Fray Pedro de Córdoba”, el “Fray Juan de Larios”, el “Miguel Agustín Pro Juárez”, el “Fray Julián Garcés”, el “Fray Pedro Lorenzo de la Nada”, el “Grupo Indignación” en Yucatán, el “de la Montaña, Tlachinollan”, entre otros.

Estos espacios responden a violencias muy concretas y son acciones directas de cristianos que han entendido así su misión. Lo interesante es el *trabajo articulado* en redes. A principios de 1990, estos grupos dispersos y a veces en franca competencia, se reunieron y empezaron a confiar en la articulación, en sumar fuerzas más allá de las propias y formaron lo que hoy día es una de las redes de organismos civiles más relevante del país.⁵ Quedémonos con este valor de la unidad de fuerza en una figura tan democrática como las redes.

LA VICARÍA DE LA SOLIDARIDAD LOS EXTREMOS DE LA IGLESIA

Hace unos días estuvo en México Roberto Garretón, uno de los fundadores de la Vicaría de la Solidaridad. Este espacio fundado también por el Cardenal Silva Enríquez, salvó y documentó a miles de chilenos en tiempos de la dictadura de Pinochet. Mientras un nuncio –Angelo Sodano– aconsejaba y celebraba la misa en la capilla privada del dictador, el cardenal y arzobispo de Santiago fundaba un centro para documentar y acompañar a los familiares de los desaparecidos de la violencia causada por el golpe militar. La acción de los cristianos ante la violencia es diversa y una de las lecciones que nos deja es que es preciso *tomar partido*. Gracias a este espacio –pequeño pero con mucha autoridad moral–, la historia, la memoria de un pueblo perseguido y enlutado por la represión, puede tener testimonios directos de lo sucedido hoy día. La verdad, en este caso, se convirtió en roca fuerte para construir el futuro.

He hablado de unos ejemplos de iglesia y de cristianos unidos ante la violencia, un paradigma común de acción y de trabajo. Pero este caso en Chile es ejemplar de la tensión imperante y de lo diferente que pueden ser las acciones de los cristianos. Por eso hay que *optar* de ante mano y saber que esto puede suceder.

Angelo Sodano tuvo gran éxito: se convirtió en Secretario de Estado del Vaticano en tiempos del próximamente beato Juan Pablo II. El cardenal Silva fue olvidado de la historia oficial, pero es recordado como el hombre que salvó la vida a miles ante una violencia generalizada. Se podría pensar que actuaron como “el policía bueno

⁵ Cfr. <http://www.redtdt.org.mx/acerca.php>

y malo" pero, ¡no! Respondían a proyectos sociales diferentes, a teologías diferentes, quizá a dioses diferentes.

MEDIACIÓN PARA LA PAZ

La violencia después de la guerra sucia en Argentina fue dirigida hacia potencias extranjeras. En un primero lugar, en una guerra abierta en los 70's contra Gran Bretaña, por unas islas en el Atlántico, y después por unos cuantos kilómetros cuadrados en el sur de la Patagonia. Ante la inminencia de la guerra, algunos jerarcas de la Iglesia intervinieron ante la inminencia de la violencia, y mediaron y buscaron alternativas ante el conflicto, que reinara la palabra en medio de las balas.

Los resultados fueron favorables. Los jerarcas de la iglesia de ambos países, Chile y Argentina, lograron un acuerdo, presionando a sus gobiernos, sin que hubiera muertos. La violencia se transformó en un acuerdo de paz, que hasta ahora se cumple y evitó un derramamiento de sangre absolutamente inútil. La *prevención* de la violencia requiere en momentos de un cierto *protagonismo* por parte de los mediadores. En otros no; requiere la osadía de actores que se arriesguen para hacer atender a los llamados de paz.

TRISTES HISTORIAS

No todas las historias donde intervienen los cristianos, los líderes religiosos de los pueblos, los pastores y pastoras son edificantes. A veces son contra-historias ejemplares, pero sirven de contra-ejemplo para ver cómo las ambiciones, el poder o la corrupción en ocasiones pueden más, a fin de tomar precauciones y estar prevenido.

En tiempos de Fujimori, el dictador peruano, y del combate contra el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, en una ocasión, un comando armado tomó la embajada de Japón, en Lima. Ambas partes estuvieron de acuerdo en solicitar la intervención de la Iglesia, del arzobispo de Lima, para auxiliar en la comunicación y las negociaciones, a fin de liberar a los rehenes. La confiabilidad hasta ese momento era clara de ambas partes en conflicto. Sin embargo el después cardenal, en ese momento arzobispo de Lima, Juan Luis Cipriniani, traicionó la confianza de una de las partes y le

apostó a la fidelidad al poder de ese momento, Fujimori, introduciendo en una Biblia micrófonos para poder espiar y asesinar a los revolucionarios. La policía pudo así saber el número de rehenes, su ubicación, y logró un ataque muy certero contra los secuestradores. Los rehenes fueron liberados, los secuestradores asesinados, y el presidente de aquel momento se cubrió de gloria, todo gracias a la traición del arzobispo y la pericia de la policía.

Las acciones de cristianos en tiempos de violencia no siempre son pulcras y a veces responden a los intereses personales o de su clase o grupo político por encima de los requerimientos éticos y de fe.

LA MEMORIA HISTÓRICA

Quiero citar un último ejemplo de cómo los cristianos actúan ante contextos de violencia, para poder pasar a ver algunas pistas de acción pastoral ante este fenómeno.

Las comisiones de la verdad son expresiones de experiencias en medio de situaciones de grave violencia y guerras. Muchos cristianos han participado impulsando estas comisiones en muchas partes del mundo: en Sudáfrica, en El Salvador, en Guatemala, en Perú, en Ecuador, etc.⁶ Su propósito es contar la verdad, lo que realmente sucedió, más allá de la verdad establecida por la propaganda o los que controlan los medios de comunicación. Estas Comisiones de la Verdad son narraciones que liberan a quienes las cuentan, que construyen bases para saber de qué perdonar. Saber realmente lo que sucedió, ¿quién lo hizo?, ¿por qué?, es una experiencia liberadora para las víctimas que, confundidas, apabulladas por aplausos, lágrimas, fotografías de *paparazzi*, no entienden –comprenden– o recuerdan a ciencia cierta lo que sucedió.

Pensemos en este momento, por ejemplo, en la familia Reyes, asesinada hace menos de 10 días que claman justicia y no se sabe públicamente por qué la mataron. Imaginemos que sabemos el móvil, sabemos quién lo hizo y qué pretendía: saber es liberador, es

⁶ COMISIÓN DE DERECHOS HUMANOS DEL DISTRITO FEDERAL, *Comisiones de la Verdad. Memoria Seminario Internacional, Comisiones de la verdad: tortura, reparación y prevención*. México 2003.

de alguna manera *redentor*. Por ello es importante conocer. Saber la verdad, esa Verdad con mayúsculas que nos libera, que nos hace libres...

Saber el porqué de la violencia es un trabajo serio; no es una expresión de propaganda, un panfleto consumible con las telenovelas.

De ahí que, saber, significa *caracterizar la violencia* y poder iniciar ese proceso difícil de libertad, de adentrarnos en la verdad, por más dolorosa que sea, por más compleja, por más cercana.

¿POR DÓNDE EMPEZAR?

¿Por dónde iniciar el proceso? Hemos escuchado muchos casos. Podríamos citar muchos más donde cristianos y cristianos han abordado la violencia, la han enfrentado, la han tratado desde su conciencia con la responsabilidad de que han sido capaces. Recuperar las experiencias del pasado siempre ayuda mucho, edifica mucho, enseña mucho. Quizá podríamos seguir recogiendo las reflexiones de tantos más, como del teólogo cristiano Dietrich Bonhoeffer, quien ante la violencia extrema reconocía un dilema planteado en términos de acabar con el dictador... con violencia. O la de San Juan Crisóstomo, quien al examinar el problema que vivía el pueblo y reconocer que la causa era el emperador, lo enfrenta y vive las consecuencias.

En fin, en el pasado los cristianos han encarado situaciones de violencia y sólo los cobardes, los timoratos lo eluden, lo desconocen.

Pero, ¿cómo tratar *hoy y aquí* la violencia? ¿Cómo hacer un abordaje *pastoral* ante la violencia?

1. LA CARACTERIZACIÓN DE LA VIOLENCIA

Parece que es preciso caracterizar la violencia que vivimos, en cada región, en cada lugar y articularla en el gran conjunto del país a fin de actuar ante ésta de manera pertinente.

¿A qué me refiero?

Me refiero a que si no tenemos un consenso claro del origen, la naturaleza, los actores, lo que está en juego, lo que podemos perder y ganar, podemos actuar sin ningún sentido de incidencia real, podemos estar “dando palos de ciego”, quizá con buena voluntad, haciendo discursitos, homilías sin sentido, consuelos vanos o alienantes. Podemos estar pretendiendo consolar a Job explicando simplezas: recordemos el magnífico libro de Gustavo Gutiérrez sobre el *Sufrimiento del inocente* y las intervenciones impertinentes de los teólogos que lo rodean.⁷

Caracterizar la violencia ayuda a comprenderla, y comprendiéndola surgen pistas de acción pastoral que liberan a pesar de lo doloroso que sea la verdad. Así podremos actuar con una incidencia adecuada.

Por ejemplo, si afirmamos que lo que estamos viendo y viviendo es una guerra, como el Ejecutivo Federal lo ha dicho en reiteradas ocasiones, habrá que comportarnos como en una guerra, vivir en una economía de guerra, usar las leyes de la guerra, tener relaciones de guerra, aplicar las convenciones de Ginebra para presos, territorios, heridos. Si decimos que es un conflicto entre dos o tres grandes grupos y nosotros no estamos incluidos en estos grupos, no nos debería afectar; habrá que reaccionar con acciones defensivas, habrá que escondernos o tener precaución y por supuesto, habrá que cuidarnos de tomar postura. Así lo decía el finado José Luis Santiago Vasconcelos a principios del sexenio, cuando afirmaba que “se matan entre ellos” o como con frecuencia lo escuchamos en los partes militares. Si entendemos la violencia como consecuencia de un problema de salud pública, como lo hacen los obispos en su carta sobre el crimen organizado y la violencia de hace unas semanas,⁸ entonces habrá que actuar en orden a la salud pública. Si creemos que todos como sociedad estamos implicados y que con nuestro silencio o participación favorecemos o atajamos el crimen organizado, entonces habrá que actuar en consecuencia.

⁷ Gustavo GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios. Desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Lima: Editado por “Instituto Bartolomé de las Casas”, 1986.

⁸ CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO, *Que en Cristo Nuestra Paz México tenga Vida Digna. Exhortación Pastoral del Episcopado Mexicano sobre la misión de la Iglesia en la construcción de la paz, para la vida digna del pueblo de México*, México 2010.

En cambio, si consideramos que es algo muy complejo que no podemos entender, *somos doblemente* víctimas de las circunstancias, pues por un lado la ignorancia nos orilla a creer todo o nada, o bien “no sabemos” y somos blancos fáciles de cualquier “verdad” o propaganda.

1.1 EL ANÁLISIS EN LA CARACTERIZACIÓN

En el trabajo de transformación positiva de conflictos (TPC) usamos varios ejercicios para ir adentrándonos en la conflictividad; fundamentalmente requerimos, de entrada, la necesidad de hacer varios análisis. Podríamos hacer una analogía en esta ocasión para tratar la violencia, siempre considerando las diferencias.⁹

Así, para la caracterización, necesitamos hacer varios análisis, uno en el momento, llamado “sincrónico”, y otro en movimiento, o “diacrónico”.

Tanto un análisis como el otro, que se complementan y enriquecen, constan de al menos tres grandes elementos que nos permitirán la caracterización de la violencia.

El análisis sincrónico o el contexto es una herramienta fundamental para conocer la *situación* en un momento dado de la violencia. Conocer *por lo que se pelean* los actores, conocer *los actores* y haber hecho un buen mapa de ellos, saber su *ubicación* en el “teatro de la guerra”, todos son elementos básicos de la fotografía que hacemos en función de la caracterización que queremos. Esta fotografía es inmóvil en un análisis sincrónico, pero nos ayuda a identificar en un *momento* dado qué sucede. De ahí que hay que explicitar el contexto con la *litis* o la disputa, los actores y el territorio. Por ejemplo: la violencia en las calles, en el país, se ha incrementado, considerando como indicador el número de muertos que hay. El contexto es la presidencia de Felipe Calderón, la militarización en el país, la crisis financiera y económica global, la cercanía del último periodo que como humanidad tendremos del uso de combustibles fósiles, la cultura emergente de consumo, la falta de oportunidades,

⁹ SERAPAZ, *Manual Análisis y estrategias para la transformación positiva de los conflictos*, (ed. privada), mar. 2008 [Serie: Escuela de Paz y Transformación de conflictos].

etc. El contexto abarca un espacio mucho mayor que el propio análisis puntual que hacemos.

Es fundamental tenerlo explicitado, escrito si es posible, para *situarnos* en el momento.

¿Cuáles son los elementos para una caracterización?

Les propongo tres: la disputa, los actores y el territorio.

LA DISPUTA

Ante todo debemos preguntarnos delante de la violencia por lo que vemos,¹⁰ la violencia concreta, la de nuestras calles y de nuestra parroquia. Por lo que pelean. Es decir: se trata de *una primera aproximación* para entender por qué pelean y por qué hay violencia.

Un segundo momento de esta pregunta está por lo que no vemos, por lo que no es tan visible, tan evidente. La disputa puede ser el espacio, la ruta, la venta al menudeo, la hegemonía política, la hegemonía económica, riñas sin o con contenido político, sin o con contenido de clanes, de bandas, de etnias de vecinos... todo junto o dos o tres elementos de ellos. Hay que preguntarnos por *lo que está en juego*.

Si hacemos un análisis muy global, y nos preguntamos por lo que está en juego a nivel mundial (pues lo que más deja dinero y alimenta al capitalismo a nivel global son la venta de armas, la venta -tráfico- de personas y la venta de toda clase de droga, así como el movimiento y especulación con el capital financiero), obviamente la violencia que produce es global y es inmensa. Cuando hacemos un análisis así de amplio nos dificulta tener una incidencia concreta, pero nos ofrece un horizonte vasto y una comprensión igual de vasta. A la inversa, cuando hacemos un análisis de la disputa a nivel muy, muy, local, la entenderemos muy concreta, pequeña y tangiblemente, con posibilidades de incidir de manera puntual, pero con una comprensión también limitada.

En la medida que hagamos *zoom* en nuestro lente de acercamiento, ganamos en precisión, perdemos en relación sistémica.

¹⁰ Partimos de nuestras percepciones para entender y analizar, pero no nos podemos quedar en ellas.

De igual manera, debemos tener en cuenta en esta primera pregunta algo tan primordial y a veces olvidado como lo es el *follow the money* es decir: *sigue el dinero*, ¿hay que preguntarnos a quién beneficia, a quién perjudica económicamente, en el sistema de poder y de prestigio?

EL ACTOR

El segundo elemento es el *actor*. Es decir, quiénes participan en la disputa. ¿Quiénes son los actores primarios, quiénes los secundarios, quiénes los emergentes, quiénes los que se retiran. Quiénes no son actores y devienen víctimas. Quiénes los nuevos protagonistas. Quiénes se benefician directamente, quiénes indirectamente.

¿De qué hablo? Hace unos días escuchaba al Padre Alejandro Solalinde, en el espacio recuperado de MVS, responder a una entrevista con Carmen Aristegui, y decía que no basta con detener a los que secuestran y extorsionan a los migrantes. Quienes extorsionan a los migrantes se llevan entre el 70 y el 85% del dinero del secuestro de manera directa. Este actor es fundamental y son los zetas, los funcionarios de migración, del ejército, los cómplices, los soplones, los encubridores. Pero jamás harían eso sin la ayuda de los que se llevan el otro porcentaje, que va del 15 al 30%. Ese otro actor que se lleva un monto pequeño pero que jamás es perseguido porque no es sospechoso de crimen alguno, se lleva millones de dólares al año sin hacer nada aparentemente, pues son los que cobran por las transferencias, los que mueven el dinero de la extorsión, los que pagan a los extorsionadores en las ventanillas de los bancos: ellos son Graham Money, Banco Azteca, Western Union, etc. Son los que transfieren el dinero de la extorsión, sin preguntar, sin pedir referencias, sin ningún escrúpulo. No existe ninguna limitación para la transferencia de dinero de una frontera a la otra, de un país al otro. Ellos viven del secuestro, de la extorsión e impiden que haya regulaciones para las transferencias: sólo hay "comisiones". Pero son actores invisibles. Este ejemplo nos ayuda a visualizarlos en nuestros análisis de la violencia.

Hay que determinar a los actores de la violencia en función de su *protagonismo*, pero también en función de su *beneficio*. No basta

considerar a los actores, como los ejecutores, los sicarios, los policías de la calle, los soldados de a pie que están en los retenes, o en la plena calle. Hay que preguntarnos en el ejercicio de la caracterización por los que se benefician, por aquellos que reciben la gran ganancias, que no necesariamente es económica, puede ser ganancia política, puede ser un lugar en un puesto clave, en una curul, en una presidencia municipal, en una parroquia.

¿Quiénes son los que participan? ¿Quiénes los invisibles? ¿A quiénes atemorizan?, ¿a quienes excluyen? Me podrán decir que para qué hacemos esto en una acción pastoral. La muerte es una insensatez de entrada, es algo absurdo, no tiene lógica.

Me acuerdo cuando sucedió la masacre de Acteal y le preguntaban a Don Samuel por qué sucedió tal cosa. ¿Cómo explicar la masacre? La respuesta de ¡Tatik siempre era la misma: “no tiene sentido; no tiene lógica la muerte de esta manera, no es racional asesinar a tu hermano”. Don Samuel se refería a un nivel antropológico, de humanidad.

Para hacer análisis no podemos responder solamente así, por más que tenga sentido, pues nuestra acción pastoral, nuestra acción día a día, requiere también de otras respuestas: en términos teológicos el pecado tiene sujetos, actores que lo cometen, se arrepienten o no, hacen propósitos de enmienda, piden perdón, hay penitencias, hay reparación del daño. En términos jurídicos hay responsables, hay juicios, hay sentencias.

El mapa de los actores es fundamental para un buen análisis y para llegar a una caracterización más adecuada de la violencia, de sus relaciones y de sus vínculos. Aquí distingo: el análisis no necesariamente es público, pues eso nos puede costar la vida. ¡Cuidado! Más adelante hablaremos de la seguridad.

GÉNERO

Como nunca, hoy debemos hacer mucho más explícito nuestro análisis con una distinción, en la aproximación por el *género*. No es lo mismo la violencia que sufren las mujeres que la que sufren los hombres. No es lo mismo la violencia que perpetran los hombres que las que infligen las mujeres. En nuestro análisis es

imprescindible visibilizar esta distinción, pues ello permitirá una caracterización mucho más cercana a la realidad, que cuando se hace de manera plana y sin esta perspectiva.

ETNIA

Así como hablamos de distinción genérica es muy pertinente hacerlo en cuanto a la distinción *étnica*, pues no es la misma violencia la que sufren los mestizos, los europeos o estadounidenses en nuestro país, que la que sufren los tzeltales o los triquis. No es la misma justicia la que recibe “la Barbi”, o el agente de aduanas de Estados Unidos, que la que ha recibido Ernestina Ascencio, aquella indígena violada por miembros del ejército.

No hacer visible esta distinción en nuestros análisis, nos empobrece la caracterización que queremos hacer de la violencia.

CLASE

Sin querer agotar todas las distinciones, no puedo pasar a otro elemento de análisis sin explicitar algo que es obvio, pero que con frecuencia se olvida en los discursos, tanto oficiales como eclesiales. Un análisis de actores que no considere la *clase social* de éstos, simplemente no realiza un análisis serio. La violencia tiene rostro masculino o femenino, pertenece a un grupo humano o a un pueblo indio y está atravesado por la clase. Los actores que están en el entramado de la violencia son principalmente pobres. Los actores que actúan tienen niveles económicos y niveles de responsabilidad, de compromiso y de participación.

EDAD

Hoy los conocedores ya no sólo hablan de feminicidios, sino también de una nueva palabra que tiene mucha razón de ser en muchas partes, el *juvenicidio*. Es decir, las víctimas de la violencia son mayoritariamente jóvenes menores de 25 años. Lo vemos en las masacres recientes en Ciudad Juárez y en Guerrero.

EL TERRITORIO

El *territorio* es el tercer elemento en el análisis de la violencia. De acuerdo con nuestro nivel de análisis será el territorio que abarquemos. Pero el territorio es también un botín, y a veces es intangible e invisible. El territorio es el espacio de acción y de operación: puede ser un número significativo de calles, un barrio, un municipio, una parte de la parroquia, etc. En términos de militares -hoy tan familiarizados-, se le llama a este espacio el “teatro de guerra”.

Insisto, el territorio hace referencia no sólo al espacio físico estrictamente hablando, sino a las relaciones que éste tiene con el poder, el control estratégico, los negocios, las vías de comunicación, las aeropistas, las “narco tienditas”, los templos, los centros de rehabilitación, los antros, los *table dance*, los nuevos bares, las nuevas comandancias de policía.

El territorio debe tener en cuenta la interacción que existe entre los diferentes planos: muy local, regional, municipal, estatal, nacional o global.

Estos tres elementos del análisis valen tanto para el que hace la fotografía, el análisis sincrónico, como para quien explica en el tiempo, en la historia. Por ello, como ejercicio, es importante establecer una línea del tiempo, como le decimos en los TPC.

1.2 LÍNEA DEL TIEMPO

Nosotros en la Escuela de Paz, en Serapaz, hacemos un ejercicio al que llamamos *línea del tiempo* y considero imprescindible señalarlo como un elemento necesario en el análisis diacrónico. Hay que describir en el tiempo la evolución de la violencia, con sus demandas, actores y espacios.

Describir en el tiempo la evolución de la violencia nos ayuda valorar con mayor precisión el momento.

1.3 MULTIDIMENSIONALIDAD

El análisis que habrá que hacer en cada lugar, en cada parroquia, en cada equipo pastoral, tiene que tomar en cuenta la

multidimensionalidad. Explicar la violencia como un efecto a una sola causa es pobre y frecuentemente se convierte en ideológico.

1.4 EL ANÁLISIS COLECTIVO

Antes de ir al siguiente paso, creo pertinente señalar que el análisis para la caracterización de la violencia es un ejercicio *colectivo*. Sugiero que se haga en el equipo de trabajo más nuclear y de confianza, no sólo para repartir el trabajo y socializar información y construcción colectiva, sino también para generar un consenso de acción. Es un elemento de seguridad que trataremos en el segundo apartado.

1.5 ARTICULACIÓN Y CONFRONTACIÓN

El proceso de caracterización de la violencia en cada región o lugar en que se emprenda, tiene el componente básico de un análisis muy serio con los elementos antes dichos, pero requiere de la mirada de expertos externos que ayuden a completar la visión.

Cuando estamos tratando la violencia, es imprescindible contar con una serie de articulaciones que nos permitan, no sólo enriquecer nuestra visión, sino también contrastar nuestro análisis. La articulación más allá de nuestro espacio pastoral de acción es también elemento de seguridad y de madurez en la pertinencia día a día, más profesional y efectiva.

1.6 CONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS

El conocimiento y la práctica de los derechos humanos en el ejercicio cotidiano y para la caracterización de la violencia es el último componente al que quiero referirme. Cuando nos preguntamos cómo tratar pastoralmente la violencia estamos haciendo una pregunta sobre cómo hacer que los derechos de los ciudadanos, de los parroquianos, de los vecinos sean respetados. Estamos preguntando por la falta de respeto a los derechos, por el incumplimiento de la ley, por el combate a la impunidad, por la *justiciabilidad* de los derechos.

Cuando caracterizamos la violencia, hacemos un análisis, vemos en la línea del tiempo la evolución del fenómeno, complejizamos

nuestra visión con la *multidimensionalidad* y *multifactorialidad* de la violencia; lo hacemos colectivamente y con ayuda de miradas y voces externas, y también con el conocimiento de lo queremos que sea, es decir, el respeto a todos y cada uno de los derechos humanos y por tanto su vulneración. De ahí que conocer y vivir a fondo los derechos humanos es una acción concreta para combatir la violencia.

¡Pero, cuidado!

El país no está para acciones principalistas. Necesitamos desarrollar estrategias de acción. La estrategia ante la violencia significa haber comprendido —caracterizado la violencia— y empezar a pensar el siguiente paso, los pasos siguientes, las metas a mediano y largo plazo y saber con quiénes caminamos.

2. ELEMENTOS DE SEGURIDAD

La acción, la intervención en un contexto de violencia, requiere de una estrategia con muchos pasos a tomar, muchos elementos a considerar y mucho tiempo para conseguir resultados. Quienes piensan que con magia, con votos, la violencia desaparece, viven en la fantasía. La buena voluntad, el conocimiento por sí mismo no conducen a una acción eficaz. Y por otra parte, hay que recordar que el martirio es un don de Dios, no algo del voluntarismo humano.

2.1 LA AUTOCONCIENCIA EN LA INTERVENCIÓN Y LOS INICIOS DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA ESTRATEGIA

Para desarrollar una estrategia tenemos que haber caracterizado la violencia y saber con quiénes y con qué contamos. Es indispensable saber quiénes somos y qué representamos para la gente. Debemos saber que la ingenuidad, la bravuconería, la estupidez, la cobardía nunca deben ser nuestras consejeras.

Tampoco debe ser el espíritu del mártir, del héroe o del protagonista a ultranza. El liderazgo que tiene todo agente de pastoral debe ser administrado con mucha audacia y perspicacia. Hay que tener cuidado tanto con los gestos proféticos que les

cuesten la vida a otros, como con el silencio prudente que mate y abandone a la grey.

No es fácil la decisión. Salvar la vida, guardar silencio a pesar de parecer cobarde, acompañar en silencio. De ahí los ejemplos del principio de esta presentación. Ante una determinada realidad, la actuación de los creyentes puede y es diferente. Las decisiones son diferentes y constantemente hay que rectificar ante ellas.

Conocí hace unos años a un sacerdote de una diócesis del norte que “sabía demasiado”. Su conocimiento de muchas cosas lo consideraba erróneamente como un secreto de confesión y lo vivía en silencio. Terminó con una depresión muy severa; no pudo seguir con su ministerio.

Un agente de pastoral no puede jugar al papel del policía, cargar con la responsabilidad de todo o convertirse en guardián social; no es la autoridad ni se casó con ella. Tiene que asumirse con su liderazgo ante la comunidad como defensor de los derechos humanos, al tiempo que como pastor que cuida de sus ovejas, como ya mencionábamos.

2.2 EL AGENTE DE PASTORAL COMO DEFENSOR DE DERECHOS HUMANOS: RIESGOS

El agente de pastoral ante la violencia es un ciudadano, pero es un defensor de la vida y de los derechos humanos que la hacen posible. La autocomprensión de defensor de derechos humanos posibilita ser defendido también como tal y actuar en un margen que le permita mayor maniobra.

Los agentes de pastoral como defensores de derechos humanos en el mundo son incómodos, y en muchos regímenes, peligrosos. Pero también se ha avanzado mucho en la defensa de ellos y en su protección. Por eso es importante conocer los mecanismos de seguridad que existen al respecto, tanto en el plano jurídico como en el ejercicio cotidiano de la pastoral.

No podemos ahondar mucho en esto, pero recomendamos a los interesados adentrarse en los manuales de seguridad existentes,

elaborados por Front Line¹¹ y otras organizaciones con mucha experiencia internacional.

3. CONOCIMIENTO DE LOS LÍMITES

Habiendo tratado el tema de la seguridad y la autocomprensión en un contexto de violencia, aunque sea brevemente, ahora abordemos los límites y estrategias.

3.1 FRONTERAS Y LIDERAZGOS

Es frecuente que los agentes de pastoral, en la frontera con la realidad, no tengan el apoyo y la comprensión de sus superiores o de sus obispos. Es frecuente que se les tache de “acelerados” y un “poco jóvenes todavía para entender qué pasa” o simplemente viven a su propia suerte. Este tipo de situaciones con frecuencia encubre la cobardía y el miedo que existe por parte de algunas autoridades o superiores que no saben qué hacer ante situaciones como éstas. De ahí que los consejos sean invariablemente el “no te metas”, sin considerar que todos ya estamos más que metidos en esto, no por nuestra voluntad; nos han metido a todos.

Las autoridades, los superiores deben, así como los que se encuentran en las fronteras, estar en constante discernimiento, colectivo e individual, para afrontar y acompañar adecuadamente a sus hermanos o hermanas y al propio Pueblo de Dios. Ante la violencia no se puede recetar de memoria los principios éticos y las prácticas sin correlato con las realidades diversas y cambiantes. Por ello, considero los siguientes elementos a tomar en cuenta para este acompañamiento:

- Análisis y caracterización de la violencia colectiva, si es conveniente, prudente o necesario, con los superiores.
- Discernimiento colectivo.
- Protagonismos diferenciados de acuerdo a las tareas, asumiendo responsabilidades colectivas.

¹¹ *Front Line. Manual de Seguridad para defensoras y defensores de derechos humanos.* Dublin. 2007. <http://www.frontlinedefenders.org/es/node/5236>

- La verdad como principio rector, la prudencia como resorte de seguridad y la confianza como espíritu en el trabajo conjunto con el equipo.

3.2 ACCIÓN DIRECTA, PROTAGONISMO

Cada día más personas, los fieles, los estudiantes, la gente con la que tratamos están exigiendo acciones directas y efectivas. La cultura nos ha envuelto en la creencia de que las acciones deben tener casi inmediatamente respuestas en sentido contrario con la misma intensidad, y no se valoran las acciones que tienen plazos medianos o largos. De ahí la necesidad de hacer desde los espacios en los cuales nos encontramos, las escuelas, las parroquias, los centros pastorales, las misiones, etc., acciones *multi-track*, es decir, con incidencia en varios niveles y en varios momentos. No podemos solamente emprender acciones que sean para el futuro, sin estar actuando en concreto hoy y aquí para construir la paz.

ACCIONES SIMBÓLICAS

En muchas ocasiones no podemos hacer grandes cosas, pero podemos realizar acciones simbólicas de más peso.

Hace unos días, un grupo de personas tanto de Ciudad Juárez como de otras partes del país, se reunieron para realizar un ayuno en plena calle de la colonia Salvárcar, ahí donde fueron asesinados los jóvenes adolescentes que estaban en una fiesta. Sin embargo, el ayuno fortaleció a las familias, les dio la certeza de que mucha gente sabía de su situación, oraba por ellos, ayunaba por ellos a pesar de que aún no encuentran justicia. Es un acto simbólico; parece sin relevancia, pero el carácter subjetivo de los actores afectados es muy importante.

Otro ejemplo de acción simbólica es la misa que cada mes se realiza en la calle afuera del gran corporativo del Grupo México, ahí en Reforma. La misa es por los mineros de Pasta de Conchos que no fueron rescatados, que no fueron buscados. El acto simbólico parece no tener sentido, pero su eficacia trasciende el momento: ahí están cada aniversario. Se parece a la oración de Fray Timothy Radcliffe en Bujumbura, a la que nos referíamos.

Lo mismo las *Abejas* allá en Chenahó, Chiapas. Cada mes hay una celebración que recuerda la masacre y exige justicia.

Recordemos a las madres de la Plaza de Mayo, aquellas que muchas veces fueron calificadas *de locas*, dando vueltas en la Plaza de Mayo en la capital argentina. Hace unos días estaban sentados en el banquillo de los acusados los dictadores que mandaron desaparecer a los hijos y nietos de aquellas mujeres aparentemente locas. Las madres de la Plaza de Mayo asisten hoy al juicio público, sentadas a la derecha del juez.

Las acciones simbólicas, si no están muy desgastadas, tienen sentido muy poderoso en las víctimas, en los que esperan. Yo les pregunto a los creyentes de esta sala, ¿no es un acto simbólico la misa y no tiene un valor muy poderoso para aquellos que esperan? Sin embargo, cuando se trivializa o banaliza, ¿no pierde todo su sentido?

Las acciones simbólicas también tienen un componente relevante que es la memoria. En la propia Eucaristía se habla de “hagan esto en memoria mía”, ¿no es así? Recordar tiene un carácter subversivo, como decía el teólogo alemán Metz, un carácter movilizador que no podemos pasar por alto. De ahí que las Comisiones de la Verdad sean tan perseguidas, tan obstaculizadas en su trabajo, tan olvidadas por los poderosos. A pesar de ello, las Comisiones de la Verdad son factor de muchas cosas, de memoria, de duelo, de reconocimiento de lo cometido, de punto de partida para la reconciliación –en su momento. Así, las acciones simbólicas y la memoria van de la mano, y son acciones muy concretas en tiempos de violencia. En tiempo de silencio, son expresiones claves de algo que no se puede pronunciar so pena de perder la vida.

Al inicio, cuando citaba a mi amigo Garretón y su trabajo en la Vicaría de Solidaridad en Chile, lo colocaba como ilustración de una acción muy importante en tiempos de violencia: guardar la verdad, guardar los testimonios para los momentos de la verdad, no para los de la propaganda de que “vamos ganando”, sino para esos tiempos en los cuales se pueda hablar y comprobar el lodazal en donde se vivía. El trabajo de Garretón y de las Comisiones de la Verdad relatan la historia, narran los hechos de la gente sin nombre,

sin credenciales ni visas, de la gente, de nuestra gente, de nuestros parroquianos.

Documentemos y guardemos la verdad, la verdad de nuestra gente. Con cuidado. El padre Santiago, allá en Nebaj, Guatemala, tenía en su parroquia un archivo enorme de todas las masacres que cometió el ejército en aquella región. Años después, cuando se pudo hablar, se empezó a visitar el archivo y conocer mucho de los que había pasado. Una noche, no hace mucho todavía, un incendio provocado consumió el archivo y parte del curato. No se había tomado la precaución de tener una copia en otra parte fuera del país.

Tomen nota: la Vicaría de la Solidaridad tenía una copia de todos sus archivos en Suecia, microfilmados.

ACCIONES NO-VIOLENTAS

No basta realizar, en muchos contextos, acciones simbólicas, es preciso acciones más decididas.

Quiero recordar que las acciones van en correlato con las estrategias que hemos adoptado en nuestra ruta de acción y no son expresiones espontáneas. Tienen una consecuencia en el análisis, la caracterización y el diseño estratégico. Tómenlo en cuenta.

Tenemos muchos amigos que son discípulos de Mahatma Gandhi, amigos y amigas que están en México emprendiendo acciones muy decididas por la paz. Pietro y Sonia son amigos que están en diferentes ámbitos tratando de construir espacios de paz de manera muy activa, muy decidida, muy entregada, muy valiente. Ellos rechazan la violencia de una manera radical y la han estudiado tanto que pueden ser buenos maestros para nosotros.

En una ocasión, en Campeche, estábamos acompañando a un grupo de campesinos que habían sido desalojados violentamente de uno predios que ocupaban hacía más de 20 años. A pesar de la situación tan tensa, decidieron retornar a sus hogares, o lo que quedaba de ellos. Un grupo de franciscanos caminaba con todo el grupo e inmediatamente surgió la imagen y la idea clara: al llegar a donde estaba la policía, en lugar de confrontarse, golpear o gritar consignas, se les pidió a los franciscanos hacer una larga oración. Al poco tiempo, los ánimos cambiaron, la oración generó la foto en

la prensa y no hubo heridos ni detenidos. Regresamos por donde vinimos con las manos vacías, sin poder traspasar la barrera de la policía, pero convencidos de nuestra razón; y del otro lado derrotados por la desproporción de fuerza que tenían y que se evidenció. Después de algunos días, los campesinos retornaron a sus predios haciendo una negociación abierta con los presuntos e históricos propietarios de los predios. La violencia se redujo, las acciones no violentas dieron sus frutos.

FOROS ABIERTOS

Pareciera que los foros abiertos sobre temas de violencia no hacen nada. Parece que salimos igual que como entramos. Es más, podemos pensar o estar seguros de que también los criminales realizan foros y patrocinan conferencias sobre violencia y crimen organizado para tener referentes y “espejarse” con lo que la sociedad sabe. ¿Entonces, de que sirve hablar?

Los psicólogos nos dicen que a veces *oralizar* situaciones de tensión, de trauma, es el inicio de un proceso liberador. Estoy de acuerdo. Es indispensable hablar de los problemas, compartirlos, socializar los eventos, no para que cunda el pánico, no para hablar mal de nadie, sino para curarnos. Cuando se pide a los comentaristas en la radio que no hablen de los problemas, están pidiendo que se quede atorado el problema y que no se socialice. Piden que cada quien sufra en silencio. Eso es simplemente un crimen, es el inicio de las dictaduras. Hablar de las cosas, aunque no nos agraden, es un paso hacia la libertad.

INCIDENCIA

Para muchas organizaciones no gubernamentales, la incidencia es lo de hoy. Como si por sí misma, la incidencia fuera la acción que cambia las cosas. Creo que la incidencia es la consecuencia de un proceso previo que requiere una concientización desde las base, desde la propia gente. Es una expresión de la movilización popular expresada en términos “políticamente correctos”. La incidencia construye nuevas normas de convivencia necesarias. “No lo es todo”, me dirá el que busca la revolución, pero mientras ésta llega,

es lo que hay y hay que aprovecharlo. Creer que uno está construyendo nuevas normas cuando tiene desayunos con los políticos del momento está uno perdido. Quizá uno está tratando con el gran capo regional y uno está abriendo los secretos de mucha gente con él. ¡Cuidado! Eso se podría semejar a aquel que se confesara con Marcial Maciel de los abusos de algún otro pederasta. La ingenuidad es la madre de muchas muertes de inocentes. Aprendan de los Reyes Magos, que se regresan por otro camino...

La incidencia debe ser lo más pública, impersonal y abierta posible.

ACCIÓN DIRECTA

Finalmente, cuando emprendamos acciones directas, enviemos el mensaje a todos los que nos ven de que no estamos solos, que hay muchos detrás, que si me matan, el costo político y económico es muy alto. Que todos saben lo que yo sé. No guardo secretos, y ésa es mi gran fortaleza. No sé nada más de lo que muchos más saben, y que si me pasa algo a mí, ellos corroborarán lo que sé.

La acción directa no necesariamente la hago siempre yo, el protagonista, el que sé, o bien la hago en función de proteger al verdadero equipo que sí sabe. Pero no lo hago solo, no lo hago porque el vértigo de las entrevistas se ha apoderado de mí o por el aún más seductor vértigo de la adrenalina: ese dulce impulso que me conduce al límite de mí mismo y me convierte en héroe para mí mismo. ¡Cuidado!

Dejemos que el protagonismo sea colectivo, sea de muchos más, y si es preciso, de otros.

3.3 RETAGUARDIA

Cuando era director del Centro de Derechos Humanos "Fray Bartolomé de Las Casas" sufrimos muchos atentados, pero ninguno tan fuerte como aquél en que atacaron a nuestra contadora. Ella era la más frágil del grupo, era mujer, estaba casada, tenía dos hijos, era de la ciudad, era joven. La amenaza nos reveló nuestras debilidades: quizá un poco tarde. Por fortuna no le pasó nada. El

susto nos enseñó mucho, sobre todo a cuidar la retaguardia. ¿Cuál es la retaguardia en nuestros equipos?

No los dejemos descuidados. Ahí somos vulnerables y ahí hay que tener una atención especial. Me refiero a nuestras familias, a nuestra abuela, a nuestra madre, a nuestros lados oscuros.

3.4 SILENCIO Y COMPLICIDADES

No quiero detenerme más, ni aburrir. Es obvio que lo que abordamos ahora, precisa de un taller de al menos unos tres días. Digamos, simplemente, las cosas más relevantes: el silencio nos hace cómplices; tratar con criminales nos aproxima a ellos, que no es lo mismo que con pecadores, pues el pecador busca dejar de hacerlo; el criminal busca cómplices, aunque éstos sean autoridad. El dinero mal habido nos hermana. El miedo es la puerta mayor para el crimen.

RESISTENCIA Y RESILENCIA

En psicología existe una distinción que nos puede ser útil en este momento: la diferencia entre resistencia y resiliencia. Consiste en la actitud constructiva que está detrás. Los que saben dicen que *resistencia* es una expresión pasiva ante un evento que se impone, en este caso la violencia. La *resiliencia*, en cambio, resiste, pero construye, desde abajo y desde los resquicios de libertad, al ser humano, el futuro y la esperanza. Considero, por tanto, indispensable que en los graves momentos de violencia, no sólo se deba resistir, sino generar creatividad en la resistencia.

4. LAS ARTICULACIONES COMO ELEMENTO DE SEGURIDAD Y DE FORTALEZAS

Al inicio hablaba de los organismos de derechos humanos en México, queriendo resaltar la articulación que conforma la red más grande de organismos de derechos humanos en el país.

Considero que un pilar de nuestra estrategia pastoral ante la violencia es la *articulación*. En tanto más articulados estemos más difícil es atentar, más difícil es olvidar y más difícil es destruir.

Hablo de seguridad, de memoria y de proceso. La articulación alivia el protagonismo, dificulta la represión y socializa la información.

No es un asunto cultural o de formación: se trata de un asunto de supervivencia.

5. SALUD MENTAL Y EL REPOSO

La violencia no sólo actúa y daña allá, fuera de uno. Ingresa en nuestra propia estructura vital y de trabajo. Otro pilar de la intervención con la violencia es la *salud mental*.

Cuando Fernando, psicólogo amigo, llegó al Frayba y nos dijo que nos podía dar un taller de salud mental, lo primero que pensé era que no lo necesitaba, pues no estaba loco. ¡Craso error! La salud mental es algo que deberíamos practicar todos los días, desde que despertamos hasta que nos dormimos. Fundamentalmente eso, cuando dormimos.

En el nombre de la causa, de la lucha contra el mal y contra la violencia, los activistas con frecuencia se olvidan de sí mismos, de descansar, dormir, divertirse, reír, construir espacios propios. Usualmente conocemos a los grandes hombres y mujeres indestructibles combatiendo el mal sin darse oportunidad de cometer errores.

Una amiga religiosa, hace poco estuvo, en una casa de descanso y retiro que administro –Casa Xitla. Ella me pidió descansar, pues se sentía tensa ante el liderazgo que tiene, defendiendo a sus vecinos de un megaproyecto neoliberal –la supervía. Durmió horas, como nunca se lo había permitido. Ello me hizo reflexionar en lo que con frecuencia pasa con aquellos que tienen grandes responsabilidades y descuidan su salud, su descanso y sus espacios recreativos.

Ante la violencia, la diversión, la risa, el buen humor son de los mejores antídotos... al menos en el carácter subjetivo tan importante y vital para abordar el nivel objetivo.

6. LAS CONCLUSIONES SURGEN DE LA ACCIÓN Y DE LAS EXPERIENCIAS

Hay que llegar al final de esta presentación. Espero no haberlos aburrido. Provisionalmente podemos afirmar:

- La acción contra la violencia es una acción por la paz: “felices los constructores de la paz, porque ellos serán llamados hijos e hijas de Dios”.
- Sólo es posible construirla la paz con la justicia y la verdad.
- Generar acciones de paz precisa de una acertada caracterización de sus obstáculos, es decir, de la violencia.
- Para caracterizar a la violencia hay que hacer análisis serios, compartidos (colectivos), considerando la complejidad y la historia.
- Es preciso tomar en cuenta la *litis* de la violencia —lo que está en juego—, los actores; de manera especial a las mujeres y a los miembros de los pueblos indios y a las víctimas, así como el territorio donde se lleva a cabo.
- No hay que actuar sin una estrategia definida y compartida. Las acciones no sirven en sí mismas si no están dirigidas a los niveles y tiempos indispensables.
- Las acciones no necesariamente son de acción directa, las hay simbólicas, no-violentas, de mediano y largo plazo.
- Es preciso tomar en cuenta al sujeto —colectivo— que actúa ante y contra la violencia como defensor/a de derechos humanos.
- La seguridad es parte de la estrategia y no es un plan meramente inexorable de Dios. No podemos atribuir al plan de Dios la negligencia e irresponsabilidad.
- Los actores que tratan con la violencia necesitan, dentro de su plan de acción, retroalimentaciones y espacios para la salud plena.

BIBLIOGRAFÍA

CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO, *Que en Cristo Nuestra Paz, México tenga Vida Digna. Exhortación Pastoral del Episcopado Mexicano sobre la misión de la Iglesia en la construcción de la paz, para la vida digna del pueblo de México*, México 2010.

COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA PASTORAL SOCIAL, *El anhelo de la paz, la vida digna y los derechos humanos en México "Dichosos los que tienen hambre y sed de justicia" (Mt 5, 6). Mensaje de la Comisión Episcopal para la Pastoral Social, en la conmemoración del 60º aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos*.

COMISIÓN DE DERECHOS HUMANOS DEL DISTRITO FEDERAL, *Comisiones de la Verdad. Memoria Seminario Internacional, Comisiones de la Verdad: tortura, reparación y prevención*, México 2003.

FRONT LINE, *Manual de Seguridad para defensoras y defensores de derechos humanos*. Dublin 2007.

<http://www.frontlinedefenders.org/es/node/5236>

RADCLIFFE, Timothy. *Que votre joie soit parfete*, CERF 2002.

PAGINAS DE LA INTERNET CONSULTADAS

<http://mosaiko.op.org/> febrero 2011.

<http://www.redtdt.org.mx/acerca.php>

DECLARACIONES DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA EN TORNO A LA VIOLENCIA EN EL MUNDO*

José Alberto Hernández Ibáñez

ABSTRACT: La presente conferencia constituye un oportuno llamamiento a la solidaridad y una invitación a la puntual denuncia de las estructuras de violencia en el mundo a la luz del Magisterio de la Iglesia Latinoamericana, especialmente el de la violencia institucionalizada e interespecífica. El autor destaca la relevancia de las cinco conferencias episcopales que ha celebrado el CELAM, que han focalizado aspectos de su reflexión en el tema de la violencia así como en los medios de una genuina actitud cristiana –basada en la justicia la vida digna y la solidaridad– para contrarrestarla, medios que surgen de una lectura humanística desde el Magisterio que busca afrontar el fenómeno no con consignas o arengas revolucionarias sino desde las “trincheras de la verdad sobrenatural”.

PROPONEMOS EL MARCO del Magisterio Latinoamericano dentro de las cinco conferencias de las CELAM,¹ relacionadas con el concepto de unidad eclesial en medio de contextos evidentes: el regional y el histórico, mismos que involucran a ciertos de los países del

* Ponencia leída el 2 de marzo de 2011 en el Salón de Usos Múltiples (SUM) de la Universidad Intercontinental.

¹ Rio de Janeiro 1955, Medellín 1968, Puebla 1979, Santo Domingo 1992, Aparecida 2007. Se puede alargar cronológicamente el concepto de unidad magisterial latinoamericana en el Concilio Plenario del Episcopado Latinoamericano Romano de 1899, como punto de partida, y vincularlo con el Sínodo para América de 1997, con la exhortación *Ecclesia in America*, como punto de llegada para la cristalización de la idea de unidad católica americana.

Continente Americano con su fe, su cultura y sus problemas. Sin esta distinción podríamos acudir a otros lugares históricos donde la acción cristiana ha sido protagonista de circunstancias socio religiosas similares como la que ahora queremos abordar. De hecho los pronunciamientos cristianos en torno al tema de la violencia están a la base de la génesis cristiana en el mundo americano conquistado. Se debe aceptar que en América la fe entró junto con la injusticia. La conciencia episcopal por la defensa de los naturales de este continente acompañó el proceso de la búsqueda de la solución del problema de la violencia desde sus inicios.²

La enseñanza universal católica ha emitido declaraciones respecto a los temas de la justicia, la paz y la igualdad. Toca a las conferencias regionales asociarse y adaptarse a dichos pronunciamientos. En el caso del momento teológico que estamos enfocando, el Magisterio Latinoamericano ha querido responder más directamente a la situación propia; ha tomado la inspiración del Concilio Vaticano II, más específicamente de la constitución *Gaudium et spes*. No cabe duda que el tema de la violencia fue el gran momento de AL durante todo el siglo XIX y XX. El mundo fue espectador de sus guerras de independencia, revoluciones civiles e ideológicas, por tanto el sentir de la Iglesia no podía ser indiferente; la sangre de los cristianos siempre clama al cielo. Los acontecimientos hablan por sí solos, las voces de tantos profetas anónimos y conocidos de este continente han tenido algo que decirle al mundo. El Magisterio en Latinoamérica ha sido “la voz de los sin voz”, y se hace declaración mundial porque el hombre es el mismo en cada rincón del planeta. La enseñanza cristiana desde América será siempre paradigma de liberación, sea dicha desde el púlpito episcopal o desde el grito del ignorado.

² Hacemos el recuento de un Magisterio cristiano en la América española, que si bien no tenía la fisonomía de la unidad regional, sí mantenía la claridad unánime de la lucha contra los abusos contra los inocentes: Bartolomé de las Casas (Chiapas), Valdivieso (Nicaragua), Cristóbal de Pedraza (Honduras), Pablo Torres (Panamá), Juan del Valle (Popayan), Fernando de Uranga (Cuba), Tomás Casillas (Chiapas), Bernardo de Alburquerque (Oaxaca), Pedro de Ángulo (Vera Paz), Pedro de Ágreda (Coro Venezuela), Juan de Simancas (Cartagena), Domingo Santo Tomás (La Plata), Pedro de la Peña (Quito), etc. Cfr. E. DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y Liberación (1492-1973)*, Barcelona 1974, p. 96.

EVANGELIZACIÓN O GRITO DE GUERRA

La realidad histórica del Continente Americano desde la conquista española y la consabida primera evangelización muestra una constante vuelta al problema de las injusticias regionales que son los estigmas en el cuerpo de la fe del pueblo latinoamericano. A simple vista y de frente a tan graves conflictos, parece que las expresiones pastorales son pocas, tímidas y poco eficaces. Sin embargo, desde el análisis de la reflexión teológica emergen algunos indicadores hermenéuticos que dan sentido a la doctrina de este Magisterio, es decir, se propone una lectura humanista que no es una arenga revolucionaria. Definitivamente no encontraremos en el Magisterio Latinoamericano proclamas incendiarias sino un modo de afrontar el fenómeno desde la trinchera de la verdad sobrenatural.

La enseñanza de la Iglesia es educativa y la realización de su proyecto, lento, porque va a la conciencia del individuo, y en su propósito de cambiar las estructuras humanas sabe que parte de un principio bueno, quebrantado por el pecado y continuado por la ruptura cainítica de la primera injusticia fratricida. Se sabe que el Redentor ofrendó su dolor al Padre y que su póstumo grito humano no obtuvo la respuesta humana para librarlo de la sangre. La conciencia de la Iglesia en las palabras de su Maestro es más fuerte que cualquier grito desesperado: “no resistan al hombre malo”, “no teman a quienes matan el cuerpo”, “no odies”, “ama al enemigo”.

Proponemos tres indicadores para la lectura del Magisterio Latinoamericano para hacer evidente el tono declarativo que es, a su vez, discurso histórico salvífico: 1. *La violencia institucionalizada y los mil rostros de la violencia*; 2. *La violencia interespecífica*, y 3. *La actitud cristiana ante la violencia*.

1. La violencia institucionalizada y los mil rostros de la violencia

¿A qué se le llama *violencia*? Fray Bartolomé de las Casas advirtió como ausencia de derecho y falta de caridad las acciones del conquistador por señorear sin causa estas tierras, acciones que iban desde enajenar y sujetar los bienes de los indígenas, hurtar, sojuzgarlos, hasta hacerles esclavos contra toda ley razonable, contra toda justicia y caridad, aunque tuviese la intención de

conducirlos a la fe.³ De igual manera, los obispos latinoamericanos tienen claro que toda manifestación polivalente de injusticia cometida entre hermanos es violencia arraigada.

La primera gran declaración abierta contra la violencia la proclamó la Conferencia de Medellín: América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada cuando, por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultura y política... [se violan] derechos fundamentales. No debe, pues, extrañarnos que nazca en América Latina "la tentación de la violencia". Ante una situación que atenta tan gravemente contra la dignidad del hombre y por lo tanto contra la paz, nos dirigimos como pastores, a todos los miembros del pueblo cristiano para que asuman su grave responsabilidad en la promoción de la paz en América Latina. Quisiéramos dirigir nuestro llamado, en primer lugar, a los que tienen una mayor participación en la riqueza, en la cultura o en el poder (16-17).

Como podemos ver, violencia no es sinónimo de agresión sino de un *status quo* donde prevalecen las violaciones a los derechos fundamentales y se sistematizan como *modus vivendi* del que nadie puede reclamar: "violencia institucional por efecto de las estructuras"; violencia es el atentado contra la dignidad y la paz. Más aún, podemos comprender que la violencia posmoderna es una sofisticada creación de modos intangibles que afectan las relaciones y la naturaleza pacífica del ser humano.

El Documento de Puebla visualiza la violencia en el entramado de los múltiples rostros de los nuevos ídolos: la riqueza, el poder, el abuso político, la angustia por la represión sistemática y selectiva, angustia por la guerrilla, secuestros y extremismos, por el ídolo de la vanidad que contrasta con la extrema pobreza, el ídolo de sexo, etc., etc. En fin, la lista se alarga tipificando las formas de injusticia, situaciones que se ven reflejadas en la aportación de las posteriores conferencias. Por tanto, la reflexión desde Latinoamérica ha contribuido para advertir que no se debe hablar de violencia en singular, sino de "violencias" que son resultado de reacciones

³ LAS CASAS, *Historia de las Indias*, cap. XIX.

antropológicas cada vez más sofisticadas, de manera que el individuo es víctima o causante de cualesquiera tipos de violencia, los cuales han tomado forma institucional: depresión, frustración, insatisfacción, e incluso omisión. El hombre contemporáneo ha permitido la injusticia sin hacer nada, por ende sin alterar su propia conciencia. Son también responsables de la injusticia todos los que no actúan a favor de la justicia con los medios de que disponen y permanecen pasivos por temor a los sacrificios y a los riesgos personales que implica toda acción audaz y verdaderamente eficaz (Medellín 18).

Si en 1968 se gritaba a los cuatro vientos el derecho a la igualdad y se luchaba por la caída de los regímenes represores de la conciencia, en el siglo XXI la violencia se llama *impunidad* a favor de la serenidad de la misma conciencia.

2. LA VIOLENCIA INTERESPECÍFICA

El problema severo de la violencia en América Latina, como rezago histórico, ha sido la forma revanchista de vernos como competidores. Antonio de Montesinos, en su famoso sermón del segundo domingo de adviento de 1511, en la isla de Santo Domingo, señaló con una serie de preguntas una de las páginas más crueles del cristianismo: la violencia entre bautizados. "¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y creador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos?"⁴

⁴ No se conservan los textos autógrafos de los sermones. Los conocemos mediante un resumen que consigna fray Bartolomé de las Casas en su *Historia de las Indias*. Cfr. M. A. MEDINA, *Fuentes bibliográficas*; J. A. BARREDA, *Estudio preliminar y análisis*

En efecto, la violencia no se hace entre extraños; generalmente el ejemplar dominante de la especie, por necesidad de conservación, subyuga al más débil. El problema de fondo es que el cristiano actual ya no lucha contra los infieles, se debate con otros cristianos, y salvo en los casos donde la fe es perseguida por motivos de diferencia étnica e ideológica, en América Latina, y en muchos lugares de tradición católica, la violencia es intrafamiliar.

Inicialmente la violencia comienza con la inconciencia del individuo a asumir su propia identidad cristiana, dejándose seducir por las insinuaciones del mundo en una especie de bautismo de infamia: nada es divino y adorable fuera de Dios. El hombre cae en la esclavitud cuando diviniza o absolutiza la riqueza, el poder, el estado, el sexo, el placer o cualquier creación de Dios, incluso su propio ser o razón humana. Dios mismo es la fuente de liberación radical de todas las formas de idolatría, porque la adoración de lo no adorable y la absolutización de lo relativo lleva a la violación de lo más íntimo de la persona humana: su relación con Dios y su realización personal (Puebla 491).

El Magisterio Latinoamericano advierte esta violencia como una culpa católica que se repite constantemente por efecto del pecado personal que se va generalizando y repercutiendo en la sociedad: el pecado corrompe el uso que los hombres hacen del poder, llevándolo al abuso de los derechos de los demás, a veces en formas más o menos absolutas (Puebla 500).

Un fenómeno que ha crecido exponencialmente es la discriminación, cuyas expresiones van desde la más mínima descalificación verbal del otro, hasta formas denigrantes. Por esto, la Iglesia denuncia la práctica de la discriminación y del racismo en sus diferentes expresiones, pues ofende en lo más profundo la dignidad humana creada a "imagen y semejanza de Dios" (Aparecida 533). No ha terminado el odio interracial, no desaparecen las diferencias regionalistas, al otro no se le mira como hermano; y así como lo decía fray Bartolomé de las Casas: "los conquistadores están ciegos por su codicia", así también el

Magisterio contemporáneo entiende que la indiferencia entre hermanos es una ceguera que engendra nueva violencia. Los derechos humanos se violan no sólo por el terrorismo, la represión, los asesinatos, sino también por la existencia de condiciones de extrema pobreza y de estructuras económicas injustas que originan grandes desigualdades. La intolerancia política y el indiferentismo frente a la situación del empobrecimiento generalizado muestran un desprecio a la vida humana concreta que no podemos callar (Santo Domingo 167).

Las desigualdades, la intolerancia y el indiferentismo lo generan católicos contra católicos; eso es violencia *interespecífica*. En las luchas latinoamericanas han sido ejércitos de cristianos atacando a poblaciones y estructuras cristianas; el boyante secularismo no lo promueven los budistas, sino los bautizados católicos que haciendo lo “correctamente político” se han acomodado a la simulación. Como ejemplo y consecuencia de esta actitud sobresale una juventud acosada por el mercado de lo fácil. La avidez del mercado descontrola el deseo de niños, jóvenes y adultos. La publicidad conduce ilusoriamente a mundos lejanos y maravillosos, donde todo deseo puede ser satisfecho por los productos que tienen un carácter eficaz, efímero y hasta mesiánico. Se legitima que los deseos se vuelvan felicidad. Como sólo se necesita lo inmediato, la felicidad se pretende alcanzar con bienestar económico y satisfacción hedonista. Las nuevas generaciones son las más afectadas por esta cultura del consumo en sus aspiraciones personales profundas. Crecen en la lógica del individualismo pragmático y narcisista, que suscita en ellas mundos imaginarios especiales de libertad e igualdad. (Aparecida 50-51)

Y hasta para dar una limosna, se mira con desdén al desdichado; “se ignora al que me pasa junto”. Sin embargo, ése es un hermano, un bautizado, un hijo de Dios. Antes se decía de los cristianos: “mira cuánto se aman”; ahora se escucha: “mira como se matan”.

3. Actitud cristiana ante la violencia

Para nuestra verdadera liberación, todos los hombres necesitamos una profunda conversión a fin de que llegue a nosotros el “reino de justicia, de amor y de paz”. El origen de todo menosprecio del

hombre, de toda injusticia, debe ser buscado en el desequilibrio interior de la libertad humana, que necesitará siempre, en la historia, una permanente labor de rectificación. La originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia en la conversión del hombre, que exige luego este cambio. No tendremos un continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras; sobre todo, no habrá continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables. (Medellín 3).

Ya nadie se salva de tener prácticas violentas; hasta se acepta el modo agresivo como algo convencional, el síntoma más refinado de la civilización es el sensacionalismo extremo que atenta contra el equilibrio. Pero para que no se note como patología, a la violencia refinada se le llama subjetividad, y ésta se encuentra por encima de la espiritualidad. El Magisterio advierte los signos de desesperación como cultura violenta, provocación a la que el cristiano no debe ceder: "Así es como la Iglesia quiere servir al mundo, irradiando sobre él una luz y una vida que sana y eleva la dignidad de la persona humana, consolida la unidad de la sociedad y da un sentido y un significado más profundo a toda la actividad de los hombres. Ciertamente para la Iglesia, la plenitud y la perfección de la vocación humana se lograrán con la inserción definitiva de cada hombre en la Pascua o triunfo de Cristo". (Medellín 5).

Las verdaderas declaraciones de nuestro Magisterio son las invitaciones *pacíficas*, precisamente para construir justicia por caminos de paz.

La Iglesia, Pueblo de Dios, prestará su ayuda a los desvalidos de cualquier tipo y medio social, para que conozcan sus propios derechos y sepan hacer uso de ellos. Para lo cual utilizará su fuerza moral y buscará la colaboración de profesionales e instituciones competentes.

La paz en América Latina no es, por lo tanto, la simple ausencia de violencias y derramamientos de sangre. La opresión ejercida por los grupos de poder puede dar la impresión de mantener la paz y el orden, pero en realidad no es sino "el germen continuo e inevitable de rebeliones y guerras".

La paz sólo se obtiene creando un orden nuevo que “comporta una justicia más perfecta entre los hombres”. En este sentido, el desarrollo integral del hombre, el paso de condiciones menos humanas a condiciones más humanas, es el nombre nuevo de la paz.

La paz es un quehacer permanente. La comunidad humana se realiza en el tiempo y está sujeta a un movimiento que implica constantemente cambio de estructuras, transformación de actitudes, conversión de corazones. (Medellín 14).

Si bien es verdad que la insurrección revolucionaria puede ser legítima en el caso “de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país”, ya provenga de una persona ya de estructuras evidentemente injustas, también es cierto que la violencia o “revolución armada” generalmente, “engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas: no se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor” (Medellín 19).

La Iglesia tiene obligación de poner en relieve ese aspecto integral de la Evangelización, primero con la constante revisión de su propia vida, y luego, con el anuncio fiel y la denuncia profética. Para que todo esto se haga discernimiento de las situaciones y de los llamados concretos que el Señor hace en cada tiempo, lo cual exige actitud de conversión y apertura y un serio compromiso con lo que se ha discernido como auténticamente evangélico. (Puebla 338)

Comprometerse con la defensa de la vida desde el primer momento de la concepción hasta su último aliento.

Participar con discernimiento en organismos de diálogo y mediación y también en instituciones de apoyo a las diversas clases de víctimas, con la condición de que sean serios y no instrumentalicen mediante ideologías incompatibles con la Doctrina Social de la Iglesia.

Empeñarse firmemente, a la luz de los valores evangélicos, en la superación de toda injusta discriminación por razón de razas, nacionalismos, culturas, sexos y credos, procurando eliminar todo

odio, resentimiento y espíritu de venganza y promoviendo la reconciliación y la justicia. (Santo Domingo 168)

La Iglesia, sacramento de reconciliación y de paz, desea que los discípulos y misioneros de Cristo sean también, ahí donde se encuentren, “constructores de paz” entre los pueblos y naciones de nuestro continente. La Iglesia está llamada a ser una escuela permanente de verdad y justicia, de perdón y reconciliación para construir una paz auténtica. (Aparecida 542)

Una auténtica evangelización de nuestros pueblos implica asumir plenamente la radicalidad del amor cristiano, que se concreta en el seguimiento de Cristo en la Cruz; en el padecer por Cristo a causa de la justicia; en el perdón y amor a los enemigos. Este amor supera al amor humano y participa en el amor divino, único eje cultural capaz de construir una cultura de la vida. En el Dios Trinidad la diversidad de Personas no genera violencia y conflicto, sino que es la misma fuente de amor y de la vida. Una evangelización que pone la Redención en el centro, nacida de un amor crucificado, es capaz de purificar las estructuras de la sociedad violenta y generar nuevas. La radicalidad de la violencia sólo se resuelve con la radicalidad del amor redentor. Evangelizar sobre el amor de plena donación, como solución al conflicto, debe ser el eje cultural “radical” de una nueva sociedad. Sólo así el continente de la esperanza puede llegar a tornarse verdaderamente el continente del amor. (Aparecida 543).

CONCLUSIÓN

El Magisterio está allí como letra que no pierde su actualidad. El Magisterio está allí como signo del Reino que transmite los dones del Espíritu, aunque quizá se lo ve con recelo por ser signo de contradicción, o como dogma monolítico sin acción. Si queremos ver declaraciones sumarias, condenas y anatemas contra la violencia de parte del Magisterio latinoamericano sabremos que éstas no forman parte de la doctrina porque ya no son lenguajes habituales de la fe, porque además el grito violento tampoco soluciona nada. El estilo de las declaraciones de los obispos latinoamericanos van desde el disenso incomodo de monseñor Sergio Méndez Arceo, pasando por la sublimidad poética de Pedro

Casaldáliga, por la conmoción de la muerte de Oscar Arnulfo Romero, por la serenidad del obispo de Ciudad Juárez, Chihuahua quien recomienda la práctica de la oración ante tanta criminalidad y horror (¿quién quiere ser apóstol del Evangelio en ese lugar?), hasta las declaraciones estructurales que tardan décadas en ser asimiladas.

La Iglesia se preocupa, sin embargo, por el abuso a las mujeres quienes son objeto directo de ataques frecuentes a su integridad y dignidad (a lo cual afortunadamente ha respondido el episcopado estadounidense). La fe no le pide limosna al crimen, pero a cambio le asesina ministros sin saber por qué; se elabora una aguda doctrina social inspirada en preceptos evangélicos pero los cristianos aumentamos el lucro. Comoquiera, la violencia se ha sofisticado, y aunque existe una inspiradora doctrina, todavía son pocos quienes la aplican.

Todavía el ejemplo liberacionista de América Latina sigue siendo un sueño, el espejo de la esperanza donde el mundo gime. Nuestro Magisterio ha asimilado el imperativo de la opción preferencial por el más pobre. Ahora este pobre es más violento, el hombre sin conciencia que está perdiendo el alma y que requiere un despertar espiritual. Las declaraciones en contra de la violencia desde América Latina deberían ser la *forma mentis* de los católicos de todo el mundo. Quizá, por efecto de la predicación del Magisterio, puedan desaparecer las dictaduras. Sin embargo, persisten los malos gobiernos. Por el anhelo de los hombres de buena voluntad aumenta el deseo de la paz, pero también aumenta el consumo de drogas en almas intranquilas. Con las enseñanzas católicas se piensa en una civilización más justa, aunque todavía no se logra la reconciliación y el perdón. Y si la doctrina es ejemplo para el mundo, el compromiso cristiano en la conciencia de cada bautizado lo debe ser más.

VIOLENCIA Y FELICIDAD. UNA VISIÓN DESDE LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA EN EL DIALOGO CON EL MUNDO*

Fray Ricardo Villareal Acosta

ABSTRACT: Una interesante exposición que sondea las raíces profundas del deseo el cual fundamenta en el hombre lo mismo los mecanismos de la violencia –una de las más importantes manifestaciones del misterio del mal– que su sed de infinito y absoluto. Para conjurar la violencia es menester una higiene de nuestros deseos, así como convocar a la verdad, bondad y belleza trascendentales que moran en nuestro interior a fin de que seamos capaces de orientar nuestros anhelos fundamentales de gozo, amor y creación.

1. EN NUESTRA EXPOSICIÓN hemos tomado libremente las propuestas de René Girard, José A. Marina, Liam Walsh, Albert Nolan, José A. Pagola y otros pensadores contemporáneos. Pero la inspiración fundamental se encuentra en la enseñanza de Jesús, el Cristo de Dios, tal como nos orienta el Magisterio de nuestra tradición católica romana. No podemos dejar de mencionar nuestra gratitud a la sabiduría budista tibetana del Dalai Lama, Namkhai Norbu y Chögyam Trungpa, así como la sabiduría budista zen del maestro Thich Nhat Hanh. Y de una manera especial menciono la experiencia mística dominica expresada en la escuela del Maestro Eckhart. Lo que a continuación expondré son notas, apuntes, reflexiones que no pretenden de ninguna manera agotar el tema. Son sólo pensamientos desde la fe que quieren motivar a una práctica sabia de nuestro catolicismo.

* Ponencia leída el 3 de marzo de 2011 en el Salón de Usos Múltiples (SUM) de la Universidad Intercontinental. Publicada previamente en el portal www.domusvitae.com.mx

2. El punto central de mi participación se encuentra en un aspecto consustancial al ser humano: el *deseo*. No podemos concebir la vida humana sin anhelos o proyectos. La vida creada por Dios es un dinamismo constante, una sinergia de muchas dimensiones, tanto humanas y personales como ecológicas e incluso cósmicas. La fuente de la actividad humana es el deseo, en la conciencia de una necesidad o la anticipación de un placer; y podríamos decir que el deseo más profundo del ser humano es su deseo de infinito, lo que genera la totalidad del movimiento de vida. Recuerdo el título inspirador de un libro de Eugene Drewermann, *Giordano Bruno. El espejo del infinito*, donde se explica precisamente que todo lo que nos rodea está vivo, y que el ser humano mismo está vivo por su anhelo de infinitud.

3. Para ubicar nuestra reflexión de hoy necesitamos pasar a la sociedad concreta en la que vivimos. Para esto quisiera recordar un cuento hindú:

El viejo cacique de la tribu charlaba con sus nietos, acerca de la vida. Él les dijo:

Una gran pelea está ocurriendo dentro de mí. Es entre dos lobos.

Uno de los lobos es... el resentimiento, la inferioridad, el miedo, la maldad, la avaricia, la mentira, el egoísmo, la envidia, el rencor, la culpa, el dolor, la ira.

El otro lobo es... la paz, el amor, la bondad, la alegría, la gratitud, la sencillez, la esperanza, la serenidad, la humildad, la compasión, la sinceridad, la misericordia, la generosidad.

Después agregó: "Esa misma pelea está ocurriendo dentro de ustedes y dentro... de todos los seres de la Tierra".

Los niños se le quedaron viendo al abuelo con grandes ojos. Pensaron por unos instantes y uno de ellos le preguntó: "¿Y cuál de los lobos crees que ganará?" El viejo cacique respondió: "El que alimentos mejor...".

4. No es mi intención acentuar demasiado los aspectos negativos, pero sí es importante constatar que nos encontramos en medio de una excitación e incitación constante de los deseos. Encender el televisor o salir a la calle es una explosión de estímulos de todo tipo que exacerban las necesidades humanas. Tal parecería que todo está a nuestro alcance; no sólo podemos tenerlo todo sino que debemos

tenerlo y por medio de una manipulación del ego, la colectividad llega al convencimiento de que lo merece todo. Observamos, profesionales y gente de a pie, que la insatisfacción producida llega a grados patológicos. Casi de manera sistemática experimentamos paradojas dolorosas y contradicciones, pues la misma presión por consumir nos impide gozar de lo que tenemos. Lo comprado deja de ser satisfactorio pues en la obsesión por la producción y la ganancia, siempre hay productos nuevos que sustituyen a lo que hemos adquirido, y nos estamos perdiendo de muchas posibilidades, pues carecemos de ellos.

Sin embargo, lo que parece maravilloso en la publicidad nos defrauda una vez hecha la compra. En el momento inmediato posterior a ella, queremos ahora el “verdadero” producto. Sufrimos una especie de continua inquietud y decepción, inquietud por estar al día y obtener lo último, y decepción pues nada satisface. Éste es sólo uno de los factores del origen de la violencia, una irritación generada y constante. El problema no es la irritación misma, sino que ésta se convierte en parte de la vida, se hace estructura cultural, social e individual. Uno de los signos que podemos vislumbrar como expresión de esta irritación es el número y grado de quejas que producimos diariamente. Me atrevería a decir que la cantidad de quejas diarias revela el estado de calidad de nuestras personas. Uno de los lobos está siendo bien alimentado.

5. Sin definir el complejo origen de la violencia, desde el cristianismo esta misma es manifestación de un misterio que carcome la vida creada por Dios y que llamamos “pecado”. El pecado “vivenciado” es un conjunto de absurdos que echan a perder el dinamismo vital; es como si ese misterio de destrucción pudiera la vida creada por Dios. La violencia sería, si no la más importante, sí una de las más importantes manifestaciones del misterio del mal. Desde la perspectiva teológica se impone decir que la salud integral de nuestra sociedad está comprometida; la salvación querida por Dios, a través de su Hijo y la fuerza de su Espíritu, exige una higiene de nuestros deseos y una pedagogía de las fuerzas humanas.

6. Y todo esto desde una convicción muy católica: la bondad, la verdad y la belleza potenciales y originales del ser humano, nunca

desparecen del interior de él. Con nuestras decisiones podemos hacer que se manifieste no el pecado original, sino la inocencia original, es decir, un estado de armonía querido y deseado por Dios para todos sus hijos e hijas. Recordemos que no basta con nacer para adquirir la estatura de ser humano —y con esto no hacemos de lado la dignidad intrínseca de todo ser humano por el simple hecho de serlo—, sino que nos referimos a la *calidad humana* que es resultado de las decisiones que tomamos a diario, a favor nuestro y de los demás.

7. Ahora bien, de muchas maneras podemos encontrar una analogía en diversos maestros de humanidad que nos llevaría a expresar que todos los seres humanos estamos movidos fundamentalmente por tres anhelos: *gozar*, necesitamos disfrutar; *amar*, necesitamos de vínculos afectivos, de relaciones cordiales, alegres e inspiradoras; y finalmente *crear*, necesitamos de una praxis que nos haga ubicarnos en este mundo como parte de él, dejando en él una huella de nuestra existencia, transformar para ampliar los horizontes de vida y ser transformados por las posibilidades que van surgiendo al ampliar nuestros horizontes.

8. GOZAR. En medio de la dispersión de nuestra sociedad, atiborrada de preocupaciones de todo tipo, surge una conciencia concreta y precisa, la necesidad de volver a centrar nuestra atención en lo esencial de la vida: vivir el presente. Esto es tal vez la mejor traducción del sentido histórico de la revelación judeocristiana. Sin embargo, no es fácil dejar las estructuras internas que nos obligan a dispersarnos constante y diariamente. Muchos aún se encuentran obsesionados con la ideología decimonónica del progreso y todas sus implicaciones culturales, enfrascados en etiquetar a los “buenos” y a los “malos”, a los “progresistas” y a los “reaccionarios”, buscando un futuro que nunca llega y con pasados autoritarios que obligan a muchos a vivir en la nostalgia liberal o conservadora, es decir, nostalgias por proyectos que no fueron o por glorias idas. La atención fluctúa entre el pasado y el futuro, y la vida de la gracia presente se nos escurre de las manos. Gozar el presente requiere una opción: la recuperación del sentido escatológico cristiano. Sólo aquí y ahora acontece la salvación, aquí y ahora; por la experiencia de la presencia del resucitado

encauzamos toda la fuerza de vida para saborear la existencia liberada. Gozar de la inteligencia dada por Dios, de una mente clara, como los ojos abiertos de los discípulos de Emáus cuando Jesús compartió el pan con ellos. Gozar de la sexualidad, del erotismo, de la sensualidad que Dios ha querido expresamente que sean parte de nuestra vida. Hay una vocación al disfrute del cuerpo en lo más profundo del ser humano que por influencia maniquea se ha ido tergiversando en nuestra cultura católica. Y también tenemos que hablar del gozar en el espíritu. El excesivo racionalismo de la teología decadente de finales del siglo XIX y las batallas campales entre teologías clásicas y postconciliares, sin demeritar todos los avances y clarificaciones logradas, fueron haciendo a un lado la mística, la devoción, el acto simple y sencillo de estar en la presencia eucarística de Jesús y gozar de la experiencia de encuentro con el Señor.

9. AMAR. Sólo dos apuntes a este respecto. Primero, el deseo de amar y ser amados. En medio de las provisionalidades postmodernas y de los fracasos de sentido, en la exaltación de las emociones y sentimentalismos mediáticos, se corre el peligro de no encontrar cauces de plenitud y sensatez. Cuando optamos y crecemos en una vida en el Espíritu de Cristo, vislumbramos la necesidad de renunciar a ser todopoderosos, a ser dioses y cuidar nuestro corazón inteligentemente: necesitamos poner límites en nuestras relaciones humanas sin excluir, sino administrando nuestras fuerzas personales, con la conciencia de que toda persona está en proceso. Procuro, cuido y alimento las relaciones que me ayudan a crecer como cristiano, como creyente, y establezco una distancia respetuosa y fraterna con aquellos grupos o personas que en este momento pueden significar tropiezos o confusión.

Esto es un amor ejercido inteligentemente. Para esto hay que desarrollar el gusto por una virtud muy ausente hoy: la sensatez. Vivir cuidando la vida y mi vida es sensatez; es cimentar sabiduría. Segundo, todos podemos experimentar la fuerza de la gracia de Dios en la caridad cristiana, que consiste en ayudar al hermano, a la hermana, a descubrir y a “vivenciar” lo mejor de sí mismos. El encuentro con un cristiano debe ser un motivo para que el otro se experimente mejor persona. Vivir en la comunidad cristiana nos

lleva a encontrarnos con las mejores versiones de nosotros mismos. Y es ahí donde podemos fundamentar una esperanza de convivencia pacífica y constructiva. Ciertamente el obstáculo más fuerte para el desarrollo de estas dos dimensiones del amor es el pecado capital por excelencia: la soberbia, que como actitud se incrementa por el dinamismo de competencia de nuestra sociedad.

10. CREAR. De los tres anhelos, gozar, amar y crear, tal vez este último es el que exige un mayor trabajo de conciencia y práctica. Porque nuestro objetivo no es sino el de crear posibilidades para una vida feliz, donde la violencia no sea una realidad que se perciba como definitiva, sino como una ausencia de sabiduría en el manejo de nuestras sociedades y personas. Crear significa estar abiertos a generar la comunión tan anhelada por todos y tan temida por muchos. “Católicos liberales”, “católicos conservadores”, “de izquierda”, “de derecha”, “alternativos”, “clásicos”..., el trabajo de etiquetar a otros para sentirnos seguros de quienes somos ya ha cansado a muchos y no ha tenido frutos... evangélicos. El impulso del Espíritu de Dios nos mueve a trabajar intensamente en el discernimiento y la integración de todas las dimensiones de nuestra persona. El anhelo de creación no es sino la expresión del impulso a trascender el estado de cosas de nuestro momento histórico hacia el deseo de Dios de comunión, “hechos a su imagen y semejanza”.

11. Termino esta pequeña intervención en el marco de esta Semana de Teología de la UIC recordando que es urgente revisar, actualizar y avanzar en nuestra experiencia de ser católicos. Ser cristianos con vocación da acogida a todo lo bueno, bello y verdadero que se encuentra en otros grupos de cristianos, de otros creyentes, de todo hombre y mujer de buena voluntad. La felicidad nos es un estado que se alcanza, es un hábito que se adquiere por las decisiones cotidianas a favor de una vida sensata y con buen humor, signos de gracia. Un mundo que vive en el “ojo por ojo” va a quedarse ciego como advirtió Gandhi.

Gracias por compartir este momento de charla teológica. Una teología que no genera esperanza y devoción es discurso hueco, y una vida devota sin inteligencia de la fe se vuelve bobería o fanatismo. Gracias por su esfuerzo de buscar caminos que nos lleven a una experiencia más profunda de fraternidad y sororidad.

OTRAS VOCES

EL ATRIO DE LOS GENTILES*

UN ESPACIO ABIERTO AL DIÁLOGO CON LA CULTURA, EL ARTE, LA SOLIDARIDAD, LA FE, LA VIDA... DONDE LA DIVERSIDAD NOS ENSEÑA QUE LA VERDAD NO ES DE NADIE Y PERTENECE A TODOS

AAVV

ABSTRACT: Estimular y reunir reflexiones de creyentes y no creyentes sobre los temas más diversos, como la conservación del planeta, la cuestión del laicismo, la pregunta nietzscheana de la muerte de Dios, la reflexión crítica sobre el nihilismo, o la indiferencia, es el propósito de una nueva iniciativa promovida por el Consejo Pontificio de la Cultura: El Atrio de los Gentiles.

Creado por el Cardenal Gianfranco Ravasi, es la respuesta a una clara invitación de Benedicto XVI en la búsqueda para poner en marcha una vieja idea: conciliar de diálogo con los que no creen: "La Iglesia debería abrir hoy una especie de Atrio de los Gentiles en donde los hombres puedan, de alguna forma, acercarse a Dios, aun antes de haberlo conocido y haber penetrado en su misterio". (Palabras de Benedicto XVI en el tradicional discurso a la Curia romana en la ciudad del Vaticano, el 21 de diciembre de 2009).

Esta iniciativa devuelve, por tanto, aquel espacio ideal de encuentro y cotejo de la multiplicidad de pensamientos en torno a las cuestiones supremas de la existencia, y abre las puertas a todos aquellos que "no quieren verse a sí mismos como objeto de misión, ni renunciar a su libertad de pensamiento y de voluntad". El Atrio de los Gentiles nos transporta a aquel patio del antiguo Templo de Jerusalén al cual podían acceder, incluso los no hebreos, independientemente de la cultura, lengua o religión.

Pero, ¿cuáles son los cimientos para un diálogo entre laicos y creyentes? ¿Cuáles los temas y finalidades que pueden sostenerlo? A éstas y otras interrogantes de

* Gianfranco RAVASI, Julia KRISTEVA, Sergio GIVONE, Massimo CACCIARI, Augusto BARBERA et al., *Il cortile dei gentili. Credenti e non credenti di fronte al mondo d'oggi. A cura di Laurent Mazas* introduzione de Ivano Dionigi, Roma: Donzelli Editore, [Sagine, 185]. Traducción y selección de textos de Higinio Corpus Escobedo, www.uic.edu.mx. Cfr <http://www.donzelli.it/libro/2312>

fondo responden grandes personalidades de la ciencia, del derecho y de la filosofía que han acogido ya, en primer lugar, el estímulo del Atrio de los Gentiles y ven en éste un espacio abierto al diálogo con la cultura, el arte, la solidaridad, la fe, la vida... donde la diversidad nos enseña que la Verdad no es de nadie y pertenece a todos.

LA FLOR DEL DIÁLOGO

Gianfranco Ravasi¹

“ME FALTA LA FE Y POR LO MISMO JAMÁS podré ser un hombre feliz, porque un hombre feliz no puede tener el temor de que la propia vida sea sólo un vagar insensato hacia una muerte cierta... No he heredado el bien escondido furor del escéptico, ni el gusto por el desierto apreciado para el racionalista, o la ardiente inocencia del ateo. No tengo la osadía, entonces, de arrojar piedras sobre la mujer que cree en cosas de las que yo dudo”.

Tenía solamente 31 años y estaba ya en la cumbre del éxito; y sin embargo, el 4 de noviembre de 1954 decidió quitarse la vida. Quizá la clave de esta fuga malograda se puede encontrar en las líneas citadas de su obra *Nuestra necesidad de consuelo*. Nos referimos a un escritor sueco de “culto” (muy respetado), Stig Dagerman, que ilumina en forma explícita el significado de un diálogo entre ateos y creyentes.

ENCUENTRO A LO LARGO DE LA FRONTERA

Preguntarse sobre el significado último de la existencia no involucra ciertamente al escéptico sardónico y sarcástico que sólo ambiciona ridiculizar las afirmaciones religiosas. Entre otros, un buen conocedor del ateísmo como el filósofo Nietzsche, no dudó en escribir en *El crepúsculo de los ídolos* (1888) que “sólo si un hombre

¹ In: AAVV, *Il Cortile dei gentili*, cit., pp. 3-13. Trad. de Higinio Corpus Escobedo.

El Cardenal Ravasi es el actual Presidente del Pontificio Consejo para la Cultura.

tiene una fe robusta, puede tener tolerancia al lujo del escepticismo". Ni siquiera el racionalista, envuelto en el manto glorioso de su autosuficiencia cognoscitiva quiere correr el riesgo de encaminarse en senderos de altura de sabiduría mística, según una gramática nueva que participa del lenguaje amoroso, que es bien diferente de la espada de hielo de la solo importante razón pura. Ni está interesado en este diálogo el ateo declarado, quien siguiendo las huellas del celo ardiente del marqués de Sade, en la *nueva Justine* (1797), presenta su pecho solamente al lance de honor: "Cuando el ateísmo requiera de mártires, yo digo: mi sangre está pronta".

El encuentro entre creyentes y no creyentes se da cuando se dejan atrás discusiones apologéticas crueles y descalificaciones destructivas; cuando se quita el manto gris de la superficialidad y de la indiferencia que sepulta el anhelo profundo de búsqueda; y cuando, sin embargo, se revelan razones profundas de esperanza en el creyente y de expectativa en el agnóstico. He aquí la razón por la que el Pontificio Consejo de la Cultura ha pensado en el "*atrio de los gentiles*", siguiendo la huella de una solicitud de Benedicto XVI dirigida durante su discurso a la Curia Romana en diciembre de 2009. Dejamos de lado la denominación histórica que sólo tiene una función simbólica y que evoca el atrio que en el templo de Jerusalén estaba reservado a los "gentiles", los no hebreos, que visitaban la ciudad santa y su santuario. Detengámonos mejor en su aspecto temático como lo refleja Dagerman. Uno de los intelectuales hebreos más abierto del siglo I d.C., Filón de Alejandría, artífice de un diálogo entre judaísmo y helenismo —por lo mismo, según los cánones de entonces, entre los fieles Yahvistas y los paganos idólatras— definía al sabio con el adjetivo *methórios*, es decir, *aquel que está en la frontera*. Éste tiene los pies plantados en su región, pero su mirada se extiende más allá de los límites y sus oídos escuchan las razones del otro.

Para realizar este encuentro se debe uno armar no con espadas de la dialéctica, como en el duelo entre el jesuita y el jansenista en la película *La Vía Láctea* (1968) de Buñuel, sino de coherencia y respeto. Coherencia con la visión propia del ser y del existir, sin mella de sincretismo, invasión del fundamentalismo o aproximaciones propagandísticas; respeto por la visión del otro a la

que hay que prestar atención y reconocimiento. Por el contrario, se es incapaz de reencontrarse en aquel límite entre los dos patios simbólicos del templo de Sión, el atrio de los gentiles y el de los israelitas, cuando se protege solo en la defensa de los ídolos propios. En *El Adolescente* (1875) Dostoievski, aunque con la pasión del creyente, identificaba esto con claridad. Por un lado, en efecto, afirmaba que “el hombre no puede existir sin reverenciar a alguien... Se inclinará entonces ante un ídolo de madera, o de oro, o del pensamiento... o ante los ídolos sin Dios”. Y por otro lado reconocía, sin embargo, que existen “algunos que carecen verdaderamente de Dios, mucho más temibles que los otros, porque vienen con el nombre de Dios en sus labios”. Ésta es la tipología común a aquellos que no se paran a dialogar en aquella frontera: aquel que está convencido de tener en sí ya todas las respuestas con el solo deber de imponerlas.

Esto, sin embargo, no quiere decir que nos veamos solamente como mendigos, carentes de cualquier verdad o concepción de la vida. Colocándome congruentemente en el terreno del creer al que pertenezco, quisiera evocar solamente la riqueza que esta región revela en sus diferentes panoramas ideales. Pensamos en el refinado estatuto epistemológico de la teología como disciplina dotada de una coherencia, en la visión antropológica cristiana elaborada a lo largo de los siglos, en la investigación de los temas importantes de la vida, de la muerte y del más allá, de la trascendencia y de la historia, de la moral y de la verdad, del mal y del dolor, de la persona, del amor y de la libertad; pensamos también en las aportaciones decisivas ofrecidas por la fe a las artes, a la cultura y al mismo *ethos* de Occidente. Este enorme legado de saber y de historia, de fe y de vida, de esperanza y de experiencia, de belleza y de cultura se ponen sobre la mesa frente al “gentil”, que podrá a su vez, disponer la mesa de su búsqueda y sus resultados para compararlos.

De un encuentro semejante no se sale jamás indemne, sino recíprocamente enriquecido y estimulado. Será un poco paradójico, pero podría ser verdadero aquello que Gesualdo Bufalino escribía en su *Malpensante* (1987): “Solamente en los ateos sobrevive hoy en día la pasión por lo divino”. Una lección y por lo mismo una

exhortación para el mismo fiel habitual que se refugia en fórmulas dogmáticas, sin preocuparse por comprenderlas en forma inteligente y vital. Por otra parte, también se puede imaginar el epígrafe de una de las tumbas de la *Antología del Spoon River* (1915) “Aquí yace quien fue el ateo del pueblo, locuaz, pendenciero y conocedor de los argumentos de los incrédulos. Pero que durante una larga enfermedad leyó los Upanishad y el Evangelio de Jesús. Ello encendió en mí una pequeña llama de esperanza, de intuición y de deseo que la Sombra, guiándome a través de las cavernas de la oscuridad, no pudo extinguir. Escúchenme, ustedes que viven en los sentidos y piensan sólo a través de los sentidos: la inmortalidad no es un don sino un cumplimiento. Y sólo aquellos que se esfuerzan mucho podrán alcanzarla”.

LA “INCREULIDAD” DEL CREYENTE Y LA “FE” DEL ATEO

Se debe afirmar entonces –siempre en esta línea y sobre la huella metafórica de la frontera– que el límite, cuando se dialoga, no es una cortina de hierro infranqueable. No solamente porque existe una realidad que es aquella de la “conversión”, término que asumimos en su significado etimológico general y no en su acepción religiosa tradicional. Sino también por otro motivo. Creyentes y no creyentes se encuentran frecuentemente sobre otro terreno con respecto a aquel propio punto de partida. Existen, como se suele decir, creyentes que creen por creer, pero que en realidad son incrédulos, y también al contrario, no creyentes que creen por no creer, pero cuyo camino se recorre en aquel momento bajo el cielo de Dios. A este respecto quisiéramos sugerir un par de ejemplos paralelos aunque ubicados en dos campos. Partamos del creyente y del componente de oscuridad que la fe trae consigo, sobre todo cuando se prolonga la fatiga del silencio de Dios.

Es fácil pensar en Abraham y los tres días de camino sobre el empinado monte Moria, apretando la mano de su hijo Isaac y guardando en su corazón el desconcierto del sacrificio mandado por Dios (Génesis 22); o bien, recordar la pregunta lacerante y continua de Job; o el mismo grito de Cristo en la cruz: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”. O solamente por escoger un emblema moderno, entre tantos posibles, referirnos a “la noche

oscura” de un gran místico como San Juan de la Cruz, junto con el recuerdo de la crisis de fe del pastor Ericson en la película *Luces de Invierno* (1962) de Ingmar Bergman. Escribía justamente el teólogo francés Claude Geffré: “Desde un plano objetivo es evidentemente imposible hablar de una no creencia en la fe. Pero desde el plano existencial se puede llegar a discernir una simultaneidad de fe y de no creencia. Esto no hace sino subrayar la naturaleza misma de la fe como don gratuito de Dios y como experiencia comunitaria: el verdadero sujeto de la fe es una comunidad y no un individuo aislado”.

Detengámonos ahora sobre la otra corriente del ateo y sus vacilaciones. Su mismo anhelo, testimoniado ya, por ejemplo, en la cita de Dagerman, es un recorrido que se adentra ya en el misterio, a tal punto de ponerse en oración, como es testimoniado por la invocación de Aleksandr Zinov’ev, autor de *Cumbres abismales* (1976): “¡Te suplico, Dios mío, busca existir, al menos un poco, abre tus ojos, te lo suplico! ¡No tendrás más qué hacer sino seguir aquello que pasa: es muy poco! ¡Pero, oh Señor, esfuérzate por ver, te lo ruego! ¡Vivir sin testigos, qué infierno! ¡Por ello, forzando mi voz yo grito, doy un alarido: Padre mío, te suplico y lloro. Existe!”

Es la misma súplica de uno de nuestros poetas contemporáneos más originales, Giorgio Caproni (1912-1990): “Dios de voluntad, Dios omnipotente, busca, / (Esfuérzate!), a fuerza de insistir –al menos– de existir”. Es significativo que el Concilio Vaticano II haya reconocido que, obedeciendo los mandatos de su conciencia, también los no creyentes pueden participar de la resurrección en Cristo que: “Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos [...]. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual”. (*Gaudium et Spes*, 22)

En último análisis, el obstáculo que se quita por este diálogo-encuentro es quizá uno solo, el de la superficialidad que empuja la fe hacia una espiritualidad vaga y reduce al ateísmo a una negación banal y sarcástica. Para muchos en nuestros días, el *Padre Nuestro* se transforma en la caricatura que ha hecho Jacques Prévert: “Padre

nuestro que estás en los cielos, quédate allí!", o burlarse de las cosas que el poeta francés deduce del Génesis: "Dios sorprendiendo a Adán y Eva,/ dijo: «Continúen, se lo ruego,/ no me molesten,/ actúen como si yo no existiese!»". Hacer como si Dios no existiese, *etsi Deus non daretur*, es un poco el lema de la sociedad de nuestro tiempo: Encerrado como está en el cielo dorado de su trascendencia, Dios (o su idea) no debe molestar nuestras conciencias, no debe meterse en nuestros asuntos, no debe arruinar nuestros placeres y éxitos.

Es éste el gran riesgo que pone en dificultad una búsqueda recíproca, dejando al creyente envuelto en una leve aura de religiosidad, de devoción, de ritualismo tradicional, y al no creyente inmerso en la realidad pesada de las cosas, de lo inmediato, del interés. Como anunciaba ya el profeta Isaías, allí se encuentra uno en un estado de atonía: "Miré, y no había nadie, ni un consejero a quien pedir información para tener una respuesta" (41, 28). El diálogo es precisamente para hacer crecer la planta de las preguntas, como también para hacer florecer las corolas de las respuestas, al menos de algunas respuestas auténticas y profundas.

EL "ESPÍA" DE DIOS

En esta línea de diálogo entre creyentes y agnósticos en torno a las preguntas "últimas", como aquella que se refiere a Dios, proponemos ahora una especie de ejemplo contemporáneo emblemático y provocador, el de un escritor ateo de gran impacto emotivo y teórico. "Yo soy un extranjero para la policía, para Dios y para mí mismo". Es ésta quizá la más lapidaria y brillante carta de identidad de Emil Cioran, nacido el 8 de abril de 1911 en Rasinari, en la Transilvania Rumana. Como es conocido, este escritor-pensador único, a los 26 años, en 1937, emigró a París en donde permaneció el resto de su vida hasta su muerte acaecida en 1995. Extranjero, por lo mismo, por su patria de origen, que había borrado del registro personal y abandonando incluso su idioma. Extranjero por la nación que lo había hospedado a causa de su constante aislamiento: "Suprimía de mi vocabulario una palabra tras otra. Hasta el exterminio, una sola permaneció como superpuesta: *Soledad*. Me desperté apagado".

Extranjero, en fin, para Dios, él que era hijo de un sacerdote ortodoxo. Totalmente extranjero como para inscribirse en la “raza de los ateos” y, sin embargo, con el desvelo del ansia por buscar el encuentro con el misterio divino: “Había siempre rondado alrededor de Dios como un delator: incapaz de invocarlo lo he espiado”. Cioran, en efecto, se colocó en el lugar para tender una emboscada a Dios, obligándolo a reaccionar y por lo mismo a revelarse. Es significativo el diálogo que a distancia entabló con el teólogo Petre Tutea. Éste no había abandonado su tierra a pesar de los 13 años transcurridos en las prisiones de Ceausescu, no tanto por su fe, al punto de replicar a Cioran así: “Sin Dios el hombre queda como un pobre animal, racional y parlante, que no viene de ninguna parte y va sin saber a dónde”. En realidad, su interlocutor no era estrictamente un ateo o un agnóstico, tanto más que había llegado al punto de sugerir a los teólogos su particular vía “estética” para demostrar la existencia de Dios. Escribía, en efecto, en *De lagrimas y Santos* (1988): “Cuando escuchan ustedes a Bach ven nacer a Dios... Después de un oratorio, una cantata o una «pasión», Dios *debe* existir... Pensar que tantos teólogos y filósofos han desperdiciado noches y días para probar la existencia de Dios, habiendo olvidado la única!”

Cioran acusa a Occidente de un delito extremo, aquel de haber vaciado y secado la potencia generadora del Evangelio: “Acabado hasta el hueso, el cristianismo ha dejado de ser una fuente de admiración y de escándalo; ha dejado de liberar de los vicios y de fecundar inteligencias y amores”. Este Qohelet-Eclesiastés moderno se transforma entonces en una especie de “Místico de la Nada”, dejando entrever el estremecimiento de la “noche del alma” de ciertos grandes místicos como San Juan de la Cruz o Angelo Silesio, remontándose hasta el desconcertante cantor de la unión entre Dios-Nada, el célebre Meister Eckart medieval. “Era entonces un niño cuando conocí por primera vez el sentimiento de la nada, seguida de una iluminación que no me atrevo a definir”. Una epifanía de luz oscura, podremos decir como una feliz unión de dos ideas contradictorias utilizada por el Job bíblico.

DIOS Y LA NADA

“Si siempre hay algo arriba de sí –continuaba– más allá de Dios mismo se eleva la Nada”, pero he aquí la paradoja: “el campo visual del corazón es el mundo, más Dios, más la Nada. Esto es todo”. Y entonces ésta es su conclusión: “¿Y si la existencia fuese para nosotros un exilio y la Nada una patria?” La Nada –siempre por feliz coincidencia– llega a ser el nombre de Dios, ciertamente muy distinto del Dios cristiano; sin embargo, como el dispuesto a recoger el mal del vivir de la humanidad. Escribía Cioran, evocando la “psicostasia” del antiguo Egipto, o sea el peso de las almas de los difuntos para la verificación de la gravedad de sus culpas: “En el día del juicio serán pesadas solamente las lágrimas”. En momentos de desesperación, en efecto, ciertas blasfemias –declaraba Cioran, siguiendo a Job– son “oraciones negativas” cuya virulencia es acogida por Dios, más allá de las mesuradas formalidades teológicas (idea formulada ya por Lutero).

Cioran es, por lo mismo, un ateo-creyente *sui generis*. Su pesimismo, o más bien su negación, mira más que nada a la humanidad: “Si Noé hubiese tenido el don de leer el futuro, no existe ninguna duda de que se hubiera ido a pique y hundido. Y aquí la Nada llega a ser la pura nada, un vacío anonadamiento. Adorar la tierra y decirse que precisamente es ella el término y la esperanza de nuestros afanes y que sería inútil buscar otra cosa mejor para descansar y disolverse”.

El hombre te hace perder toda fe; es una especie de demostración de la no existencia de Dios y es bajo esta luz en la que se explica el pesimismo radical de Cioran que aparece ya en los títulos de sus obras: *Del inconveniente de haber nacido* (1973), *La tentación de existir* (1979), *En las cimas de la desesperación* (1936), *Desgarradura* (1979), *Silogismos de la amargura* (1952) etc. Y a veces es difícil echarle la culpa, si miramos no solamente la historia de la humanidad, sino también el vacío, de tantos individuos, que no tiene nada de lo trágico de la Nada trascendente: “De muchas personas se puede afirmar lo que se vale para ciertas pinturas, es decir, que la parte más hermosa es el marco del cuadro”. Sin embargo, afortunadamente también –y éste es la gran contradicción– existe, como se decía, Bach...

UN ESPACIO ENTRE CREYENTES Y NO CREYENTES

*Ivano Dionigi*²

A NINGUNO SE LE ESCAPARÁ el significado y la importancia de la iniciativa para la constitución del *Atrio de los Gentiles*. Se trata de un espacio de diálogo entre creyentes y no creyentes, que se ejerce en el ámbito de la homónima fundación, concebida por el cardenal Gianfranco Ravasi. La presentación de la iniciativa, de la que este pequeño libro es testimonio, asume el carácter propio y verdadero de un “preludio” —una especie de sesión privada— de aquel itinerario que conocerá diversas etapas en las capitales de Europa y fuera de Europa.

“Para Italia habría pensado en una institución así de noble, antigua y gloriosa como la universidad de Bolonia”. En aquellas palabras que me dirigió Monseñor Ravasi desde junio del año pasado, no podía menos que aceptar —con satisfacción y gratitud al mismo tiempo que con sorpresa— el enorme y prestigiado reconocimiento (un verdadero don) que se hacía a nuestra universidad y por su

² Intervención del rector de la Universidad de Bolonia, Ivano Dionigi, en el primer encuentro del *Atrio de los Gentiles*, celebrado el 12 de febrero de 2011, en el aula magna de esa institución universitaria, la más antigua del mundo en funcionamiento ininterrumpido. In: AAVV, *Il Cortile dei gentili*, cit., pp VII-XII. Traducción de: Higinio Corpus Escobedo.

medio a la ciudad de Bolonia y a la región entera. Pues no era Roma, ni Milán, sino Bolonia y su universidad.

Los términos exactos de esta fundación –génesis y finalidad– los expondrá en breve su creador; y una primera interpretación se expondrá a lo largo de las intervenciones siguientes.

¿Cuáles han sido las reacciones y las interrogantes que esta intuición del presidente del Consejo Pontificio de la Cultura ha suscitado en mí?

¿El problema de Dios, entendido como relación entre fe y razón, es solamente una ocupación “ordinaria” de filósofos, teólogos, psicólogos y antropólogos, o tiene algo que ver también con la reflexión “extraordinaria” de cada uno de nosotros?

¿El diálogo creyentes/no creyentes, más allá de demostrar la compatibilidad entre religiosidad y laicismo, ¿puede asumir formas y tonos que contribuyan al esclarecimiento y enriquecimiento de la originalidad y nobleza de cada una de estas posiciones?

¿Una universidad pública y laica, en el momento en que da cabida al encuentro entre *credere* e *intelligere*, ¿abdica a la autonomía propia, o más bien da cauce a la función propia de una institución orientada, por su naturaleza e historia, a la formación e investigación?

Estas preguntas –que pueden resumirse en la polémica pregunta de Tertuliano: “¿Que cosa tienen en común Jerusalén y Atenas?” – hoy se cargan de nuevas aportaciones, nuevas dificultades y nuevas perspectivas, sobre todo después de la llegada de dos inesperados “bárbaros”: la globalización, con su profeta Internet, y las “otras” culturas, no reducibles a nuestros cánones clásicos.

Ante todo, pienso que hablar del hombre es equivalente a hablar de Dios, y hablar de Dios equivale a hablar del hombre. Digo esto, no para enlistar a todos en la gran tropa de los creyentes, ni para limitar el discurso al Dios –hecho– hombre del cristianismo, sino simplemente porque ser hombre, hasta sus últimas consecuencias, significa plantearse las cuestiones últimas e interpretar la vida como un continuo interrogante y búsqueda de aquella verdad que no siempre es cómoda ni consoladora. Preliminarmente hay que

distinguir los fines de los medios; estos últimos, tan invasivos y agresivos, llegan a oscurecer y sofocar a los primeros.

Las respuestas pueden ser múltiples, divergentes e incluso al margen. El intelectual griego se conformará con el dios desconocido; Pablo y Agustín, en medio de una vida desordenada se convertirán al *deus patiens* cristiano, puente entre el abismo del pecado y la gracia; Marx y Nietzsche negarán a Dios, considerándolo enemigo de la libertad y de la dignidad humana; Dostoievski, encontrando insoportable el sufrimiento del inocente, blasfemaré contra el nombre de Dios y le regresará el boleto de entrada a espectáculo tan indecente; Pascal, en una ajustada teoría de ventajas comparadas, apostará por la existencia de Dios. Cada uno de nosotros, a su modo, voluntariamente o por accidente, termina por encontrarse cara a cara con *el* problema: así como cuando choca uno contra el escollo de aquella “realidad dura y contra natura que no es buena para nadie” y que se llama muerte (Agustín, *La Ciudad de Dios*, 13, 6: “*habet enim asperum sensum et contra naturam [...] nulli bona est*”).

En segundo lugar el diálogo, es decir “el uso compartido (*dia-*) de la razón (*logos*)” entre creyentes y no creyentes, ha de entenderse como una oportunidad recíproca. Abrirse a las mentes de los otros, reflejarse en el prójimo, que es el mismo tiempo igual y diferente, y aceptar el reto de lo desconocido, es lo que rinde homenaje y servicio a nuestra naturaleza de seres pensantes, peregrinos y orientados a la esperanza. La ausencia de encuentro, por el contrario, seca la mente y el corazón, genera malos entendidos, certezas falsas y fanatismos al grado de negar o contradecir aquello mismo que uno cree, sea trate de una fe religiosa o laica.

Con el Atrio de los Gentiles el diálogo toma su lugar “en la cátedra”. Yo creo que el diálogo y que sólo el diálogo nos salvará.

Habré que entender, entonces, *laico* no como una categoría opuesta a creyente; y *laicismo* no como una doctrina, una fe y ni siquiera como un valor en sí mismo, sino como un estado, condición propia o ambiente natural en el que cada ser humano busca, experimenta y razona; como una actitud de las personas que hace posible el ejercicio ciudadano de todas las libertades. No habrá de olvidar que *creyente* (como no creyente) es un participio presente del verbo

creer, por lo cual aquello que era posible o imposible ayer podría invertirse el día de mañana. Para unos y para otros no se trata ni de condenar, encerrándose en un monólogo, ni de englobar en una empobrecedora *reductio ad unum* sino principalmente el de buscar comprender en medio de la diversidad, la diferencia y relación.

Finalmente el papel de la universidad. Fuerte en su historia y en su autonomía, consciente del saber y de sus conocimientos, la universidad no teme ningún reto. Precisamente por su naturaleza y denominación (*uni-versitas*), ella tiende a la unidad; y hoy más que nunca hay necesidad de esta responsabilidad y tensión hacia la integración, en un momento en que los conflictos, por desgracia, son de ignorancia y no de cultura. La universidad, por lo mismo, en lugar de realizar un acto de sumisión o de expropiación, exalta su condición propia y natural de institución autónoma, libre y laica, porque con un encuentro de esta naturaleza responde plenamente a su tarea principal que consiste en formar personas íntegras y en investigar aquello que mira lo que todavía tiene que ser.

Si el Alma Mater es la sede principal de (re) elaboración de ideas que constantemente se afirman y se superan, si es el lugar de producción de conocimientos, en unas ocasiones bajo el signo acumulativo de la “memoria”, precisamente como las *humanidades* y, en otras, bajo el signo sustitutivo del “olvido”, propiamente como la ciencia, si se trata de una comunidad de mujeres y hombres libres que estudian y que forman generaciones de jóvenes: entonces también la atención a la esfera religiosa —sea como dimensión histórica o como reflexión personal— no solamente tiene el derecho sino también pleno deber de reconocimiento dentro de nuestro ámbito universitario. Ejercitando —como dice nuestro Gianfranco Ravasi— una doble y noble arte, el *ars interrogandi* y el *ars respondendi*.

Este discurso asume connotaciones actuales y urgentes porque hoy estamos llamados a revisar nuestros códigos y desarrollar un nuevo canon; después que, como se nos ha recordado, el intelectual europeo ha visto desvanecerse el sueño de una “síntesis entre el Sabio griego, el Profeta hebreo y el Legislador romano” (Foucault).

Aquel canon cultural —por el que el hombre europeo y occidental tiene un alma mitad clásica y mitad cristiana— no es ya reconocible

ni reconocido; porque junto a la historia se han afirmado, en forma imperiosa y determinante, dos nuevas dimensiones: la geografía y la demografía, creando así nuevas jerarquías y hegemonías económicas antes que políticas y culturales (casi para llevarnos humildemente a hacer valer las razones de la etimología y a recordarnos que “occidente” significa precisamente “aquello que fenece”).

Es tiempo de una nueva *koiné* lingüística, cultural, moral, por la que los hombres de pensamiento son los primeros en ponerse en entredicho, como nos recordaba hace algún tiempo el premio Nobel de Química, Richard Ernst: “Soy del parecer que corresponde a la comunidad académica universitaria [...] poner en guardia a la opinión pública y aconsejarla constructivamente [...] solamente la universidad y los docentes universitarios tienen de hecho la libertad [...] para conducir estudios imparciales y objetivos [...] en forma diferente a los políticos y a los líderes industriales. En efecto, los profesores pueden comunicar verdades impopulares sin poner en peligro la posición propia”.

Tenemos necesidad de creyentes y no creyentes creíbles y no de ateos devotos, ni de adeptos a la *religio civilis* con el riesgo, demasiado obvio, de dar un uso político a la religión y de un uso religioso a la política.

DE LOS EXCESOS CRISTOLÓGICOS EN VERSIONES CASTELLANAS DE *NICAN MOPOHUA* VV. 27-28

Arturo Rocha Cortés

ABSTRACT: Una estricta revisión de la versión castellana de dos versículos esenciales del relato de las apariciones de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego. Una traducción excesiva – o un forzamiento del náhuatl – perpetuado por algunos autores, ha dotado a ambos versículos del Nican mopohua de una carga cristológica que en la lengua mexicana no poseen en absoluto. Este artículo corrige de una vez por todas los excesos de traducción, dejando a salvo el ámbito para ulteriores elaboraciones exegéticas.

UNO DE LOS MOMENTOS MÁS HERMOSOS Y EXALTADOS de la relación náhuatl de las apariciones de la virgen de Guadalupe, el *Nican mopohua*, es ciertamente aquel en que la celestial Señora, tras referirse a su Divino Hijo con la relación de los atributos teológicos más acendrados del México antiguo,¹ instruye puntualmente al

¹ “...ca nēhhuatl in niçenquizca çemicac ichpochtli santa maria in inn inantzin in in huel nelli teotl Dios in ipalnemohuani in [...] teyocoyani, in tloque Nahuaque: in illhuicahuah in tlalticpacque...” [Antonio VALERIANO], *Nican mopohua*, vers. 26: NYPL, Ms. 379 Guadalupe, México (ca. 1548), Monumentos Guadalupanos, serie I, t. I, ff. 191r-198r. El lugar citado corresponde al f. 192v. Véase: Arturo ROCHA, *Monumenta Guadalupensia Mexicana. Colección facsimilar de documentos guadalupanos del siglo XVI custodiados en México y el mundo, acompañados de paleografías, comentarios y notas por...*, con una presentación de Mons. Diego Monroy Ponce, Vicario General y Episcopal de Guadalupe, Rector del Santuario. Palabras preliminares de M. I. Mons. José Luis Guerrero, Miembro del V. Cabildo de Guadalupe. Prólogo del autor, México: Insigne y Nacional Basílica de Santa María Guadalupe/ Grupo Estrella Blanca, 2010, p. 11.

indio Juan Diego: "...*huel [...] nicnequi, çenca nicelehuia inic nican nechquechilizque noteocaltzin inn oncan nicnextiz, nicpantlaçaz nictemacaz in ixquich notetlaçotlaliz, noteicnoyttaliz, in notepalehuiliz, in notemanahuiliz...*",² que literalmente significa: "Mucho quiero yo, mucho así lo deseo que aquí me levanten mi casita divina, donde mostraré, haré patente, entregaré a las gentes todo mi amor, mi mirada compasiva, mi ayuda, mi protección..."³; nada más.

La cuestión es que otros autores como el gran campeón del guadalupanismo, P. Mario Rojas, han traducido el pasaje náhuatl *in oncan nicnextiz, nicpantlaçaz nictemacaz in ixquich notetlaçotlaliz, noteicnoyttaliz, in notepalehuiliz, in notemanahuiliz* como: "en donde Lo mostraré, Lo ensalzaré al ponerlo de manifiesto: Lo daré a las gentes en todo mi amor, en mi mirada compasiva, en mi auxilio, en mi salvación..."⁴ con lo que a nuestro juicio —y dicho con todo respeto a la persona del recientemente desaparecido sacerdote—, es violentar el náhuatl al extremo de hacerle decir... *lo que no dice*.

El asunto resulta tanto más relevante cuanto estos dos versículos del *Nican mopohua* son los que se aducen en infinidad de ocasiones para apuntalar prácticamente toda la cristología de la narración del sabio Antonio Valeriano. Y conste que no estamos señalando meras accidentalidades: el P. Rojas y quienes siguen su versión del náhuatl (o sea, una buen cantidad de autores), escriben incluso con mayúscula el artículo "Lo": "Lo" ensalzaré, "Lo" daré a las gentes para que no quede la menor duda de que Nuestra Señora de Guadalupe se refiere a su Hijo Jesucristo.

La pregunta obligada es la siguiente: ¿Esto es así efectivamente? ¿Dice María de Guadalupe en *NM*, 27-28 que va a ensalzarlo a Él (a

Véase también: Arturo ROCHA, "Nican Mopohua", *Boletín Guadalupano. Información del Tepeyac para los Pueblos de México*, año III, núm. 38 (feb. 2004), 7-11 pp., México: Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, p. 9.

² *Nican mopohua*, vv. 27-28: NYPL, Ms. 379..., *cit.*, ff. 192v-193r. Cfr. ROCHA, "Nican mopohua", *Boletín guadalupano...*, *cit.*, pp. 9-10.

³ Vid. Miguel LEÓN-PORTILLA, "Nican mopohua. Traducción del náhuatl de...", in: Ana Rita VALERO, Arturo ROCHA, Miguel LEÓN-PORTILLA, Diego MONROY, *et al.*, *Juan Diego Cuauhtlatoatzin*, presentación de Norberto Cardenal Rivera Arzobispo Primado de México, proemio de Manuel Ramos Medina, México: Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe/ DGE Equilibrista, 2005, 19- 39 pp.; pp. 23-24.

⁴ Vid. ROCHA, *Monumenta Guadalupensia Mexicana*, pp. 11 y 13.

Cristo), que lo dará a Él a las gentes, y además, en todo su amor (de la Virgen), en su mirada compasiva, en su auxilio, en su salvación?

La respuesta podrá hasta enfadar a muchos, pero la verdad es que el náhuatl no dice aquello. Y si bien de las palabras de María de Guadalupe puede realizarse la interpretación exegética de que Ella se está refiriendo a Cristo Jesús (pues, a final de cuentas, Él, su Divino Hijo, es lo que entrega a las personas a través de su amor de madre), lo cierto es que aquellos “Los” para nada están presentes en los versículos en lengua mexicana.

Examinemos el tema. Tras los verbos en futuro *nicnextiz*, *nicpantlazaz*, *nictemacaz* (que no quieren decir nada distinto de “[yo] mostraré”, “[yo] patentizaré”, “[yo] entregaré”) viene el meollo de la cuestión, pues Nuestra Madre dice a Juan Diego *in ixquich notetlazotlaliz*, lo que literalmente significa: “todo mi amor [a las personas]. La partícula *no-* (“mi”, “mis”) hace las veces de adjetivo posesivo.

Pero es a la partícula *te-* a la que hay prestar más atención, Por ejemplo, como enseña Rémi Siméon, hablando del complemento de las oraciones nahuas, cuando éste no está expresado, “se utiliza el pronombre indefinido *te* para las personas y *tla* para las cosas”;⁵ como cuando se dice *niTE-tlazotla*, “amo a alguien o a la gente” o bien *niTLA-tlazotla*, “quiero una cosa o las cosas”.

Andrés de Olmos [ca. 1480-1571], fraile franciscano, lengua de lenguas del náhuatl, enseña esto mismo en el cap. VII de su *Arte*, a propósito de algunas partículas que se juntan con los verbos activos:

Tla- Esta partícula *tla* denota que la acción del verbo a quien se ayunta puede generalmente conuenir, o puede pasar en cosas inanimadas o animadas, aunque por la mayor parte se pone para denotar cosas inanimadas, y quiere decir lo que en nuestro romance decimos: algo. Ex.: *nitlatlaçotla*, amo algo. [...]

⁵ Rémi SIMÉON, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción por..., México: Ed. Siglo XXI, 172004 [Colección América Nuestra. América Antigua], p. LXXVI.

Te.- Esta partícula *te* denota que la acción del verbo passa en cosas animadas y por la mayor parte se dize de cosas racionales. Esta quiere decir: alguno, no señalando quien. Ex.: *nitepaleuia*, ayudo a alguno. [...] [*sic*]⁶

En suma: *tla* y *te* son partículas que indican que la acción de los verbos con los que se vinculan se da con “algo” o bien con “alguno”, respectivamente. Más todavía, Olmos enseña que la partícula *te* significa “alguno, no señalando quién”, por lo que no se la podría “personificar” o hipostasiar en alguien específico (como podría serlo el Hijo de Dios).

Estas partículas *tla* y *te* funcionan de la misma manera en los verbales sustantivos –es decir aquellos que “significan la action y operation del verbo, assi como enseñanza o doctrina [*sic*]”,⁷ y que suelen acabar en *liztli*– los cuales son, huelga decir, precisamente de la forma de los que venimos discutiendo.

Sobre estos sustantivos enseña Olmos lo siguiente:

Estos no tienen plural. La formación dellos es del futuro del indicativo bolviendo la tercera persona en *liztli*. Ex.: *tetlaçotlaz*, aquel amara; *tetlaçotlaliztli*, el amor con que aman a otros. [...] Y los que salen de verbos activos pueden tomar las partículas *tla*, *te*, *ne*, porque si vienen de verbos neutros que no tuvieran *nino*, *timo*, etc. no las pueden recibir. [*sic*]⁸

Pero también señala que “con los pronombres *no*, *mo*, *y*, etc. pierden el *tli* [...] Ex.: *techicualiztli*, esfuerzo, *notechicualiz*, mi esfuerzo con que esfuerzo a otros [*sic*]”.⁹

Por eso en los versículos del *Nican mopohua* que comentamos no se escribe *notetlazotlaliztli*, sino *notetlazotlaliz*, pues *tlazotlaliztli* pierde el *tli* al recibir el pronombre *no*-. Podríamos enunciar el ejemplo casi en palabras de Olmos: “*tlazotlaliztli*, amor, *notetlazotlaliz*, mi amor con que amo a otros”.

⁶ André de OLMOS, *Grammaire de la langue nahuatl ou mexicaine*, composée, en 1547, par le franciscain..., et publiée avec notes, éclaircissements, etc. par Rémi Siméon, Paris: Imprimerie nationale, M DCCC LXXV [1875], segunda parte, cap. VII, pp. 122-123.

⁷ *Ibid.*, primera parte, cap. IX, p. 42.

⁸ *Id.*

⁹ *Ibid.*, p. 43.

En otras palabras: la partícula *te* –en el *notetlazotlaliz* del versículo del *Nican mopohua* en cuestión–, significa que la acción de dar “mi amor” (esto es, el de la Virgen de Guadalupe) se verificará con las personas. Pero ello no quiere decir que lo que María dará *sea una persona*. Dicho de otro modo, el pronombre indefinido *te*, subraya el carácter personal de la palabra *tlazotla*, es decir, que cuando esta acción se verifique (cuando se dé dicho amor) se verificará con las personas, pero no que sea precisamente una persona lo que se dará, y mucho menos una Persona (la Segunda de la Trinidad: el “Lo” de la versión de Rojas).

Se ha querido argumentar que en náhuatl “mi amor” se dice *notlazotlaliz*, y que lo que vuelve a esta palabra distinta de *notetlazotlaliz* es propiamente la partícula *te*, y como ésta se refiere a la persona, pues entonces *no-te-tlazotlaliz* significa “mi-persona-amor” o “mi amor persona”.¹⁰ Pero esto es una fabricación, pues *te* no quiere decir “persona”, noción más propia de expresarse con sutiles difrasismos (como el *in ixtli in yollotl* explicitado por León-Portilla y López Austin) o aun por el propio náhuatl *tlacatl*. Este *te* es más bien una partícula referencial o un relativo de (o para) las personas, de (o para) los demás. No hay diferencia en que dicho pronombre indefinido se enlace con un verbo o con un sustantivo.

Es más sencillo todavía: En el *Nican mopohua* se desea insistir en el amor a la gente (*no-TE-tlazotlaliz*) y no en el amor o querencia de o hacia las simples cosas (*no-TLA-tlazotlaliz*).

¹⁰ En esto se pliega literalmente el P. José Luis Guerrero al P. Mario Rojas, pues de éste tomó, a final de cuentas, *todo* el análisis filológico de la relación de Valeriano para su intento de exégesis. (Vid. José Luis GUERRERO, *El Nican Mopohua. Un intento de exégesis*, 2 vols., México: Universidad Pontificia de México, 1996 [Bibliotheca Mexicana, 6-7], t. I, cap. VIII, pp. 169 y 171-172). Janet Barber IHM, llega al extremo de traducir al inglés el “Lo” por “Him”, en “su” versión del *Nican mopohua* (*verbatim* de la de Rojas), perpetuando así el error: “...on which I will show Him, I will exalt Him, in making Him manifest...” (?), y aun nos endilga un “all my personal Love”: “I will give Him to the people in all my personal Love, in my compassionate Gaze, in my Help, in my Salvation...” (??) (J. BARBER, *Nican Mopohua by Antonio Valeriano, c. 1548. Translated from the Spanish Version of the Rev. Mario Rojas Sánchez, 1978 by...*, IHM, Ph. D., with Reference to the Nahuatl, apud GUERRERO ROSADO, *op. cit.*, pp. 171-172, si bien el sacerdote no brinda la referencia exacta). En suma son el P. Mario Rojas, el P. José Luis Guerrero y Janet Barber quienes se adhieren a esta peculiar e inexacta traducción.

Esta vinculación personalmente amorosa de Guadalupe ya ha sido subrayada en el ámbito teológico por los autores, alguno de ellos citado hasta por el propio Card. Joseph Ratzinger (huelga decir, hoy Romano Pontífice, Benedicto XVI) en un texto más o menos célebre.

En efecto, argumentando Ratzinger contra Karl Barth, a favor de la *conectividad* del cristianismo con otras religiones en la forma de adoración de Dios, de la liturgia y en modos de vida como el monacato, colocándose con ellas “en la continuidad del culto, aportando al mismo tiempo la renovación de los contenidos”, afirmaba el cardenal que:

(e)l ejemplo más impresionante de esta continuidad dentro del cambio es la Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe. Su culto empieza en el lugar en el que antes había estado la imagen de «nuestra venerada madre señora serpiente», una de las más importantes diosas indígenas. *Pero el hecho de mostrar su cara sin máscara muestra «que no es una diosa, sino una madre de misericordia, puesto que los dioses indios llevaban máscara.* Esto se amplía y profundiza por el símbolo del sol, de la luna y de las estrellas. Ella es mayor que los dioses indígenas porque oculta el sol, aunque no lo extingue. La mujer es más poderosa que la máxima divinidad, el dios sol. Es más poderosa que la luna, puesto que está de pie sobre ella, pero no la aplasta...». En las formas y símbolos en que aparece se ha incorporado toda la riqueza de las religiones precedentes y se ha reducido a una unidad desde un nuevo núcleo procedente de lo alto. Está, por así decir, por encima de las religiones, pero no las aplasta. De esta manera, Guadalupe es en muchos aspectos una imagen de la relación del cristianismo con las religiones. Todos los ríos conluyen en ella, se purifican y renuevan, pero no se destruyen. También es una imagen de la relación entre la verdad de Jesucristo y las verdades de las religiones: la verdad no destruye, sino que purifica y une”.¹¹

El Card. Ratzinger se apoya fundamentalmente en H. Rzcepkowki en su entrada “Guadalupe” del vasto *Marienlexikon*, editado por R. Bäumer y L. Scheffczyk.

¹¹ Card. Joseph RATZINGER, “La unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia. Conferencia del cardenal... en un congreso celebrado en la universidad de Murcia”, *L’Osservatore Romano*, no. 3 [17 ene. 2003], 9-11 pp., p. 11, - el subrayado es nuestro. La cita también en la obra: Joseph RATZINGER, *Caminos de Jesucristo*, trad. de A. Quarracino, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2005, pp. 72-73. (= Joseph RATZINGER, *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg: Sankt Ulrich Verlag GmbH, 2003).

Pero este subrayamiento de la dignidad “visiva” de Guadalupe (en el que se constituye una elocuente prosopopeya del *respeto*, en tanto que *re-mirar*, o miramiento recíproco (*re-spicio*), cual hemos señalado en otros lugares)¹² no autoriza tampoco a “sobreestablecer” o a “sobreestatuir” lo que el náhuatl del *Nican mopohua* dice en los mencionado versículos.

El que el dulce y desenmascarado mirar que Guadalupe dirige a sus hijos sea edificante y genuinamente “sanador”, aunque el amor de Ella lo sea, ello no autoriza a decir que dicho amor esté hipostasiado o que sea Su Hijo; al menos tal no dice el náhuatl. Lo que por otro lado para nada está reñido con cualquier exégesis razonable que en tal sentido se pueda hacer. Por ejemplo, “el tío Juan Bernardino es sanado -tal puede interpretarse- por el dulce y reparador mirar de Guadalupe. Pero no es Ella, la que sana, sino su Divino Hijo. Su mirar todo está impregnado de amor en el Resucitado, y éste es el amor que sana. En conclusión, su amor es Cristo. Luego, si Ella viene a dar su amor, entonces vienen a dar Cristo...”, etc., etc. Todo ello esta muy bien... y equivale a subrayar toda la cristología subyacente en el mensaje de Santa María de Guadalupe. Pero no es eso lo que dice el náhuatl en los versículos discutidos sino, simple y llanamente, “daré todo mi amor”.

¹² Véase, por ejemplo: Arturo ROCHA, *Los valores que unen a México. Los valores propios de la mexicanidad. Una contribución a la experiencia de México con una insistencia particular en las virtudes morales. Primera Parte Lib. II: Del México Colonial (1ª. parte 1521-1650)*, México: Fundación México Unido/ Nacional Monte de Piedad/ Fundación GBM/ Lagg’s, 2010, cap. VIII, p. 462 nota 3035; cfr. ROCHA, *Virtud de México. El valor de la tradición*, México: Ed. Miguel Ángel Porrúa/ Fundación México Unido, 2006, cap. 6, pp. 47-51.

SEMBLANZAS DE LOS AUTORES

MARÍA TERESA MUÑOZ

Es doctora por la Universidad Nacional Autónoma de México (México) y licenciada en Filosofía y Letras por la Universidad Complutense de Madrid (España). Posee estudios de doctorado en la Universidad Complutense de Madrid (España). Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas nacionales y extranjeras, fundamentalmente en el área de epistemología, filosofía del lenguaje y la filosofía política. Cuenta con capítulos en varios libros entre los que destacan: "Hannah Arendt. El Sentido de la Política", Ed. Porrúa/Tecnológico de Monterrey, México 2007; "El ser que puede ser comprendido es lenguaje", María Antonia GONZÁLEZ VALERIO y MariFlor AGUILAR, *Gadamer y las Humanidades*, UNAM, 2007; "¿Es posible hablar de lo mismo? Una respuesta desde la confluencia del pensar gadameriano y wittgensteiniano" in: J. ACERO, et al. (eds.), *El legado de Gadamer*, con el trabajo publicado por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, España, 2003; "Repensando la metáfora del espacio público" in: Dora Elvira GARCÍA GONZÁLEZ (comp.), *Filosofía y crítica de la Cultura. Una reflexión desde la diversidad*, UNAM, 2002. Ha publicado dos libros: *Wittgenstein y la articulación lingüística de lo público. Un camino de la semántica a la política*, México: Instituto Internacional del Filosofía, 2009 y *Pensar el espacio público. Ensayos críticos desde el pensamiento arendtiano*, México: UIC, 2011. Se desempeña como profesora-investigadora de la Universidad Intercontinental.

JUAN PABLO BRAND BARAJAS

Es Licenciado en Psicología por la Universidad Intercontinental. Maestro en Psicoterapia Psicoanalítica por la misma universidad. Diplomado Internacional en el pensamiento social francés del siglo XX, por la Universidad Nacional Autónoma de México. Diplomado en Reflexiones sobre la teoría de sistemas de Niklas Luhmann en la comunicación de masas y el arte, junto con el traductor de la obra del autor al español, por la Universidad Simón Bolívar. Se ha desempeñado como Docente de la Universidad Intercontinental

desde el año 2002. Ha sido Coordinador de Academias del Área de la Salud de la misma universidad a partir del 2008 y hasta el 2011, así como investigador de la misma institución dentro de la línea de evaluación de la calidad de vida en niños. Ha impartido varios cursos, talleres, conferencias así como publicado diversos trabajos vinculados con el tema de la infancia, la adolescencia y la familia. Como parte de su investigación para titulación de posgrado, trabajó con el tema del dolor y sus implicaciones subjetivas. Ha sido asesor de tesis, sinodal e investigador de la Universidad Intercontinental al tiempo que ha desarrollado doce años de práctica psicoterapéutica privada con niños, adolescentes y adultos.

JOSÉ ALBERTO HERNÁNDEZ IBÁÑEZ

Licenciado y Maestro en Teología y Ciencias Patrísticas por el Instituto Patrístico Agustiniiano de Roma, Italia. Cursó el Seminario Interdisciplinario: “Pablo de Tarso en la interpretación bíblica y patrística”, en Iskenderum, Turquía. Ha realizado estudios en lengua francesa, italiana, alemana, griega y latina, así como, en desarrollo humano para la formación sacerdotal, programación neurolingüística y dirección de centros educativos, entre otros. Se ha desempeñado como Director del Centro de Estudios Religiosos del Seminario Conciliar de México y, allí mismo, como asesor de Preparatoria y de Teología. También ha sido profesor de diferentes asignaturas para instituciones y universidades privadas. Actualmente es Director de la Sección de Teología del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, A.C.

NORMA MACÍAS D.

Licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Intercontinental. Diplomada en Creación Literaria en la Escuela de Escritores de la SOGEM. Maestra en Estudios de Arte por la Universidad Iberoamericana. Se ha desempeñado en los campos de corrección de estilo, caricatura política, animación, guiones para televisión (Argos, Multivisión, TV Azteca, Canal 11, Anónimo Producciones) y planeación estratégica. Ha sido ganadora de varios premios literarios y menciones honoríficas en concursos de cuento y guión para radio. Ha participado en las publicaciones colectivas: *Criaturas de la noche*, *El vértigo del erotismo*, *Chile y Sal* y *La jornada*

niños. En 2006, publicó la novela *Dédalo y el laberinto habitado*, y en 2009 editó su novela *El Evangelio según Caín*. Como guionista, se ha desempeñado en televisión, internet y cine. Desde enero de 2009 es coordinadora de la Escuela de Comunicación en la Universidad Intercontinental.

JAVIER QUEZADA DEL RÍO

Doctor en Filosofía por la Universidad La Salle. Sagradas Escrituras por la Universidad Pontificia de México. Doctorante en Sagradas Escrituras por el Monasterio de la Flagelación de Jerusalén. Publica regularmente en la Revista Iberoamericana de Teología (RIBET) de la Universidad Iberoamericana (UIA) del Distrito Federal, donde se desempeñan como docente de tiempo completo a nivel de licenciatura y maestría. Participa como docente en la CET-CIRM en la ciudad de México y como profesor invitado en el Instituto Bíblico de la Arquidiócesis de los Ángeles, CA. Ha publicado varios libros con temas bíblicos en la Editorial Jaque y en la UIA. Actualmente es Presidente de la Asociación de Biblistas de México. Contacto: javier.quezada@uia.mx

RICARDO VILLAREAL ACOSTA, OP

Religioso dominico. Licenciado en Teología por la Universidad de Friburgo, Suiza. Es profesor de teología en la Universidad Pontificia de México, en la Universidad Intercontinental y en el Centro Cultural del Distrito Federal, además de otros centros de estudios teológicos y religiosos. Ha ocupado la Secretaría Ejecutiva del Centro de Derechos Humanos "Francisco de Vitoria".

HIGINIO CORPUS ESCOBEDO

Con estudios de teología por el Colegio Máximo Cristo Rey, de los jesuitas. Licenciado en Misionología por la Universidad Gregoriana de Roma. Con experiencia pastoral en Corea y Valle del Mezquital, en Hidalgo, México. Fue profesor de Misionología y de otras materias teológicas en la Escuela de Teología de la UIC y actualmente coordinador del Diplomado "Santa María de Guadalupe en la Historia y en la Teología".

ARTURO ALEJANDRO ROCHA CORTÉS

Licenciado en Filosofía por la Universidad La Salle, Maestro en Humanidades por el Centro UCIME del Ateneo Filosófico de México, doctorante en filosofía en la Universidad Anáhuac México Sur. Catedrático de la Universidad Intercontinental y miembro de la plantilla docente de su Diplomado en Guadalupanismo en la Historia y la Teología desde el año 2010. Fue Catedrático de la Facultad de Medicina de la Universidad Autónoma del Estado de México y del Instituto Teletón de Estudios Superiores en Rehabilitación hasta el 2011. Es Director de Investigación, Publicaciones y Contenidos de la Fundación México Unido y responsable del proyecto editorial “Valores de la mexicanidad” desde hace dieciséis años. Fue Director del *Boletín Guadalupano* de la Basílica de Guadalupe de 2004 a 2011. Es miembro fundador del Instituto Superior de Estudios Teológicos e Históricos Guadalupanos. Traductor del Fondo de Cultura Económica. Ha dictado conferencias y brindado entrevistas televisivas sobre los temas de su especialidad en México, Italia y los Estados Unidos. Ha recibido el Reconocimiento al Mérito por sus investigaciones y obras publicadas de parte de la Sociedad Defensora del Tesoro Artístico de México (2007). Entre sus libros destacan: *Nadie es ombligo en la tierra*, *Discapacidad en el México Antiguo (cultura náhuatl)* (2000); *Los valores que unen a México. Los valores propios de la mexicanidad*, libs. I-II, (2004-2010); *Virtud de México. El valor de la tradición* (2006); *Juan Diego Cuauhtlatatzin* (2005); *Monumenta Guadalupensia Mexicana* (2010). A partir de 2012 es editor de la Revista *Voces. Diálogo misionero contemporáneo* de la Universidad Intercontinental.

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo

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

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

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

Ficha de Suscripción

Revista Voces. Diálogo misionero contemporáneo

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

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

UIC Universidad Intercontinental, A.C.

Para transferencias CLABE: 002180024112318717

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

Nombre _____

Calle _____

Colonia _____

C. P: _____ Ciudad _____

País _____ Teléfono _____

E-mail _____ Suscripción para el año _____

Números