

RESERVA 04-2004081713002200-102

# VOCES

DIÁLOGO MISIONERO CONTEMPORÁNEO

**Teología y Evangelización.  
A 40 años de Medellín.  
¿Transformación? Il parte**



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



UNIVERSIDAD  
INTERCONTINENTAL

Publicación Semestral de la Escuela de  
Teología de la Universidad Intercontinental

Año 16/No. 32/2008

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

**VOCES**  
Evangelización y Teología  
A 40 años de Medellín  
¿Transformación? II

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

**U I C**

Juan José Corona López  
**Rector**

Lic. Javier González Martínez  
**Escuela de Teología**

**V O C E S**  
Diálogo misionero contemporáneo

**Fundador**

Sergio-César Espinosa González

**Director**

Javier González Martínez

**Editor**

José Luis Franco Barba

**Consejo Editorial**

Juan José Corona López  
Sergio-César Espinosa González,  
Emilio Fortoul Ollivier,  
Javier González Martínez,  
Gabriel Altamirano Ortega, Sergio Sánchez I,  
Roberto Jaramillo Escutia, Francisco Merlos A,  
Eduardo E. Sota García, Ignacio Martínez Báez,  
Antonio Mascorro, José Luis Franco Barba.

**VOCES. Diálogo misionero contemporáneo**, es una publicación del Instituto Internacional de Filosofía, A.C. Universidad Intercontinental. La revista es semestral y fue impresa en junio de 2009. Editor responsable: José Luis Franco Barba. 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.

## ÍNDICE

### PRESENTACIÓN

### TEOLOGÍA Y EVANGELIZACIÓN A 40 años de Medellín. ¿Transformación? II parte

V CELAM.

Antecedentes históricos y agendas pendientes  
*Enrique Dussel* 9

Ministerios e iglesia a 40 años de Medellín  
*José Luis Franco B* 21

### OTRAS VOCES

Fronteras del sincretismo y encuentro de identidades  
*José Luis González M* 37

De la “barrera sin puerta” –Mumon-Kan- del zen  
a la “puerta secreta” del mundo onírico.  
Una propuesta de ayuda en el crecimiento espiritual  
*Marco Antonio de la Rosa Ruiz Esparza* 57

El Dios subido a la red;  
nuevas formas de expresividad de Dios en el mercado digital  
*Sergio Sánchez Iturbide* 83

**SOBRE LOS AUTORES** 103

## PRESENTACIÓN

Este número quiere ser continuación del tema tratado en nuestro último número que abordó el tema de Medellín a 40 años de dicho acontecimiento. En esta ocasión sólo los dos primeros aportes tienen alguna relación con el tema. El primero de ellos hace un recorrido histórico de Medellín a Aparecida que ubica histórica y teológicamente este recorrido. La segunda propuesta hace una valoración sobre un modelo de ministerialidad presente en el Vaticano II y que fue recibido por Medellín. ¿Qué ha pasado, después de 40 años con el impulso que con Medellín empieza a ser evidente e importante respecto a una ministerialidad más dialogal, compartida y estructuralmente no piramidal? No se trata de responder a la cuestión de qué pasó durante estos cuarenta años posteriores a Medellín, sino que más bien se pregunta por el valor de experiencias eclesiales no signadas por lo jurídico-histórico, sino más bien por lo histórico-pneumático, presentes en Medellín y anteriormente en el Concilio Vaticano II.

El siguiente asunto es uno de esos que han cobrado una gran relevancia y que no fue un asunto central en Medellín. Se trata del tema del sincretismo y el encuentro de identidades. Como la cultura no fue tema eje en Medellín, este tipo de tópicos no tenían por qué serlo.

Para la ortodoxia de la religión dominante, el sincretismo es un accidente degradante del cristianismo. Para un enfoque antropológico e histórico, el sincretismo es un juego de cesiones e intransigencias, de sometimiento y de rebeldía, de cambio y de resistencia, de conversión y de contumacia que da como resultado una posibilidad de sobrevivir en el presente violento y enfrentar la incertidumbre de un futuro que los nuevos amos han comenzado.

Los dos últimos aportes abordan el tema de Dios desde lugares muy diferentes. El primero desde un lugar que en occidente ha sido poco favorecido para la experiencia de Dios: el sueño y el segundo toca la cuestión DIOS desde una perspectiva muy actual: la red, como una realidad en la cual Dios ha sido subido.

El primero de estos dos últimos artículos muestra la forma como los sueños pueden ser “aprovechados” para el crecimiento espiritual. Para ello el autor nos refiere a la experiencia zen.

Finalmente se presenta un ensayo en el que se aprovechan algunas de las categorías propias del mundo de la administración y la mercadotecnia para elaborar un discurso teológico sobre el asunto de un Dios, tanto abrazado por el mercado como “subido” a la red

México, D.F. junio de 2009

## V CELAM. Antecedentes históricos y agendas pendientes

*Enrique Dussel*

*Esta interesante reflexión primero sugiere una propuesta teológica sobre la experiencia de la proximidad y después la experiencia de discipulado del propio autor, en el seguimiento de Jesús. Ambos elementos ubican tanto teológica como personalmente la sensibilidad con que se abre el recorrido que va de Medellín a Aparecida.*

### PRIMERA PARTE

#### 1. ¿Quién hace la experiencia de la proximidad?

Esta conferencia, más que conferencia quiere ser un testimonio autobiográfico, porque la vida de la iglesia en América Latina, en los últimos 50 años, forma parte un poco de mi propia biografía.

Primero quiero dedicar unos minutos al tema de esta semana teológica: el discipulado.

Al hablar del discípulo de Jesús, prefiero llamar a Jesús como *Jeshua*, para ponerlo un poco como un extraño, más judío, más humilde, más derrotado.

Quiero decir un poco cómo pienso el discipulado de Jesús y cómo lo he querido vivir, porque es parte de una historia, mi historia.

Seguir a Jesús es seguir sus huellas, como alguien que en una playa va dejando las huellas y uno puede decir, mira, “por aquí pasó alguien” de quien se pone a perseguir las huellas en su ausencia. Por eso Jesús dice en un texto muy fuerte: “seguidme,

dejad que los muertos entierren a los muertos”. Y me pregunto, ¿quiénes son los muertos? ¿Y cómo los muertos, estando muertos, pueden enterrar gente todavía? Quiere decir que muertos, lo que se llama muertos, no están, sino que están muertos en algún nivel de su existencia.

Por eso creo que el *midrash* o la parábola del samaritano es desconcertante y de una actualidad espantosa, porque le preguntan a Jesús justamente algo diferente a *quién es el prójimo*, porque si le preguntaran quién es el prójimo, el prójimo sería el tirado en el camino y terminaría siendo el samaritano, quien no es el prójimo. En realidad a Jesús le preguntan: *¿Quién es el que hace la experiencia de la proximidad?* O de una manera más técnica judía: *¿Quién es el que se pone cara a cara?* Esa es realmente la pregunta y Jeshua responde con un texto teórico y teológico de gran sabiduría, donde se demuestra que no es un “maestrillo” de una aldea perdida, sino que era un gran teórico, un gran teólogo, era alguien que tenía una gran perspicacia en el uso de categorías teóricas universales que todavía son vigentes. Jesús no era tan simple, sino que era de una infinita profundidad.

Entonces, cuenta aquel *midrash* del samaritano, -que es de una actualidad brutal-: *venía un hombre por el camino, lo asaltaron unos ladrones y lo tiraron fuera del camino...* Ahí ya tenemos casi las categorías de la revelación. El camino es como la *basar*, es la carne, es la totalidad, es el mundo en el que uno vive... y toman a aquel caminante y lo tiran fuera. Al tirarlo fuera, queda fuera de la vida cotidiana, del camino cotidiano y así tenemos al pobre tirado fuera. Ahora miren al críptico Jeshua en conflicto, como se va a estudiar esta semana, a quién hace pasar primero. Al primero que hace pasar es a un sacerdote. Tengamos presente que Jesús era un laico como yo, no era sacerdote, ni histórica ni sociológicamente, lo era místicamente. Lean la Epístola a los Hebreos. Es un poco escandaloso ¿no es cierto? Jesús no era sacerdote, era un laico. Y el sacerdote iba tan ocupado del templo y en no volverse impuro al tocar algo que no le permitiera ir al templo, que no vio al tirado en el camino y siguió derecho. No vio al otro, no vio al pobre, porque estaba obnubilado en pretender dar culto a Dios olvidando lo que dice Oseas; “justicia quiero y no sacrificios”.

¿A quién hace pasar en segundo lugar? A un levita. La tribu de Leví era la más sagrada de las tribus de Israel. Es la que con Moisés había matado a los que habían adorado al chivo sagrado saliendo de Egipto. Los levitas eran la élite de Israel. Lo hizo pasar en segundo lugar y lo condena porque también pasó de largo ocupado en sus cosas, pero no en el tirado en el camino.

En tercer lugar viene el samaritano. Recordemos que cuando Jesús va a ser condenado, en el sanedrín le dicen: “este es un samaritano, para qué más...” es decir, es culpable. A Jesús lo condena el Sanedrín por ser un samaritano... y Jesús hace pasar al samaritano en tercer lugar. El samaritano era el enemigo del pueblo de Israel. Entonces lo más terrible era ser un samaritano. El samaritano estaba preocupado en sus cosas, pero todavía tenía un lugar en su corazón para ver la realidad en su dolor y en sus llagas. Vio a aquel hombre, salió del camino cotidiano y lo tomó, lo curó y lo dejó en una hospedería y todavía dejó dinero para que lo cuidaran hasta que él volviera.

Y entonces Jesús se vuelve, aquel gran teórico, enorme profesor de teología, que nunca enseñó en ningún lugar importante, y le dice a la gente: ¿quién fue el que hizo la experiencia del “cara a cara”? No dijo quién es el prójimo, sino quién hizo la experiencia del “cara a cara”. Y volvieron a decir: el samaritano. Entonces Jesús dice: “haz tú lo mismo”. Eso es el discipulado. Hay que hacer lo mismo que él hizo.

La esencia del cristianismo es muy simple, pero lleva a la cruz, pero no a la cruz del sacrificio fácil, sino a la muerte real. Lo mataron, como mataron a Ellacuría, el gran teólogo de la liberación, y a cientos y cientos de cristianos.

Entender el mensaje de Jesús es algo más que una opción preferencial por los pobres, es una opción por los pobres, sin nada de preferencial, porque es la gran única experiencia del cristianismo. El pobre es el dejado fuera del sistema. Si yo digo *bienaventurado el orden porque es santo*, el otro es maldito. En una cierta visión *vedanta*, el sistema es sagrado y el que no cumple con el sistema es un paria y es declarado fuera de la ciudad, al que nadie puede tocar. Pero si la víctima y el pobre son malditos, el orden es sagrado. Pero Jesús dijo bienaventurados los pobres, las

víctimas, los últimos, por tanto, maldito es el orden que produce las víctimas. Jesús dijo malditos los órdenes que producen víctimas. La ley no vale si no es justa, y si no lo es entonces la ley es maldita. Las instituciones no valen si justifican la muerte de los pobres. A las instituciones hay que transformarlas.

## **2. Desde mi experiencia de discipulado**

Desde temprana edad, yo ya había entendido cosas parecidas a estas y cuando era muy joven, allá a mis 25 años, hace casi 50, por 1959, después de mi doctorado en Madrid, me fui a Israel, siendo un latinoamericano siguiendo a Jesús. Hoy quiero dar un testimonio muy extraño para ustedes, tal vez la primera vez en mi vida que lo haga y quizá la última... Quiero contar un relato que puede sonar teatral, aunque no lo es. Llegué a Israel para instalarme en 1959. Ya había estado en 1958 por primera vez. Ahora me iba a instalar en Israel por dos años ¿A dónde iba a ir? Elegí un lugar especial; Nazaret y como había leído la vida de Foucault, me dije: ¿por qué no ser también sacristán de las clarisas?, porque Foucault estuvo ahí, con las clarisas... Entonces fui y les dije a las clarisas si no necesitaban un sacristán y dijeron que no lo necesitaban, por el momento, pero que si quería podía volver después y en una de esas vueltas me quedé de sacristán de las clarisas.

Enfrente del convento había una cooperativa de construcción con trabajadores árabes. Y me dije ¿qué será más interesante, ser sacristán de las clarisas o ser obrero? Crucé la callecita y me fui a hablar con el que dirigía aquella cooperativa. Se llamaba Abuna Gautier. Abuna significa en árabe padre. Era Paul Gautier, un hombre extraordinario, director del Seminario de Lyon, que se había ido a Israel como sacerdote obrero y junto a musulmanes y cristianos, tenía una cooperativa de construcción en Nazaret. Y le dije: ¿usted no necesita a alguien que trabaje? Pues claro, vente, me contestó. Y me fui.

Así comencé a trabajar en una cooperativa de construcción en la que los obreros árabes en Israel, construían sus propias casas. Y yo, doctorcito en filosofía, con 25 años, compré en una ferretería

de Nazaret el instrumento necesario; *un martillo*, del que compré la cabeza y de camino, en una gruta, estaba el que ponía los mangos y le dije: ¿le pone el mango a mi martillito? Y aquel obrero en esa gruta de Nazaret la tenía lleno de palos. Tomó una rama, le hizo un corte, le sacó lo que no era necesario, la puso justo para el martillo, la colocó, golpeó, le puso una cuña de hierro, me lo entregó de vuelta, pagué lo correspondiente y me lo llevé. Con ese martillo metí miles de clavos en la construcción en Nazaret, de 1959 a 1961. Así me hice miembro de la CGT israelita y aún guardo el carnet de carpintero. Tiempo después le dije a mi esposa; cuando me muera, esto lo pones en mi tumba, porque me lo pondré al cinto y le diré a Jesús: “colega”.

Todos los fines de semana íbamos a la sinagoga de Nazaret donde Jesús desenroscó el libro de Isaías y leyó el texto que dice: “el Espíritu del Señor está sobre mí y me ha consagrado para dar la Buena Nueva a los pobres”. Y semanalmente leíamos ese texto.

Fue ahí que surgió la idea, -tan antigua- de “bienaventurados los pobres”. Hago un paréntesis para recomendarles el libro de *Jesús, la iglesia y los pobres*, que escribió Paul Gautier.

Con todo esto no les digo que sigan a Jesús de esta manera, pero era el modo en que el entusiasmo de un joven quería seguir a Jesús. Hasta ese punto. Estábamos antes de Medellín y la teología de la liberación.

Monseñor Joaquim era el obispo y con Monseñor Hammer, que participaron en el Concilio, plantearon el tema de la iglesia de los pobres a Juan XXIII, que habló de la iglesia de los pobres. En 1968 va a surgir la teología de la liberación, pero surge de experiencias concretas del seguimiento de Jesús.

## SEGUNDA PARTE

### 1. Pasos previos a la asamblea de Aparecida

Esta parte es más histórica. Nos hará entender el contexto latinoamericano.

Cuando regresé a América comenzó esta historia, que fue de los 60's a los 80's.

El primer punto es el contexto mundial entre el inicio de la Primera Guerra Mundial en 1914 y el fin de la Segunda Guerra Mundial en 1945 cuando se reorganiza la hegemonía del mundo capitalista.

Alemania había llegado tarde a la Revolución Industrial y no tenía colonias, y quería tenerlas, quería entrar a jugar en el mercado mundial. Los anglosajones y Francia no la dejaban entrar, entonces se inicia la Primera Guerra Mundial para entrar al mercado, pero la hacen pedazos. Vuelve a entrar en la Segunda Guerra, con Hitler, la vuelven a hacer pedazos y Estados Unidos toma la hegemonía mundial. Esto posibilita en América latina el populismo latinoamericano. Allá por los 30's hay en Latinoamérica gobiernos burgueses que piensan en la posibilidad de un proyecto industrial nacional, por eso nacionalizan el petróleo, el gas, las minas... aunque ahora los están privatizando.

En los 30's se da la nacionalización. Había una burguesía nacional que quería tener un mercado y como las grandes potencias (Inglaterra, Francia, Estados Unidos...) están ocupadas en la gran guerra, nos dan un tiempo de posibilidad de autonomía. Es la mejor etapa de nuestra historia, de 1930 a 1954.

En ese momento en la iglesia, acontece algo interesante, de lo que soy un testigo. Surge en Italia la Acción Católica, ante el fascismo. En América latina surge en 1930. Es de lo mejor que hizo la iglesia en el siglo XX. La iglesia estaba arrinconada por un jacobinismo quizá merecido, que la había encerrado en la sacristía. Era necesario volver al mundo. Así que organizó a los laicos para ser profetas, apóstoles, responsables, miembros plenos de la iglesia.

Yo, a los ocho años fui a una reunión de niños de la Acción Católica –que en América latina nace en un contexto de populismo político- y nos hicieron responsables de llevar a otros niños que a su vez se responsabilizarían de otros. Era un militante de ocho-nueve años. Cuando tuve a mis hijos y ahora a mi nieta, me digo: dónde podrían estos niños ser responsables del prójimo, del tirado en el camino. No hay ninguna institución para ello. En los años 50's había instituciones que formaban niños responsables de otros. A los 16 años hicimos un campamento en la montaña a

4000 metros de altura y nos pasamos un mes ahí con 600 niños de los que yo era responsable. Para dar de comer había una fila como de una cuadra; era un campamento... Cuando viajé a Europa, más tarde, esta experiencia con la Acción Católica me fue de mucha utilidad. A los curas asesores de estas entidades, a los que eran los más activos, los más inteligentes, los mejores, Pío XII los nombraba obispos. Era la gente de avanzada de la iglesia la que iba para obispos, no como acontecerá más tarde, que se nombra obispos a quienes no dan problemas. En aquella época, obispos eran los que habían trabajado con la gente, p.e. en la Acción Católica. Eran queridos por ellos y eran líderes ejemplares.

El populismo en 1954 empieza a caer y aparece la guerra fría (Estados Unidos descubrió desde la Guerra de Secesión que era un gran negocio hacer guerras, porque los grandes capitales norteamericanos se construyeron en las guerras). Lo cierto es que en 1954 Estados Unidos miró la periferia y encontró burguesías nacionalistas que querían construir al país y entonces favoreció o provocó golpes de estado. La burguesía norteamericana-europea liquidó a las burguesías de la periferia y los hizo dependientes (eso fue p.e. el golpe de estado en Guatemala y de otros países). Y así se terminó el populismo en el sentido de gobiernos nacionalistas.

Lo que a mi juicio fue evidente es que La Acción Católica daba a toda América Latina una fuerte organización en la iglesia. En 1955 Elder Cámara, joven sacerdote brasileño, amigo del que sería Pablo VI, organiza la primera Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Brasil. Pablo VI piensa, no en hacer un concilio continental, como el de 1899, porque era demasiado hacer un concilio. Según el Derecho Canónico daba demasiada independencia a la iglesia latinoamericana. Entonces, no hizo un concilio, como debería ser, -porque es la única figura jurídica-, sino que hizo una conferencia, la conferencia del primer CELAM, pero una conferencia en el Derecho Canónico no existe, es nada. Si se hacía algo, pero en el fondo la debilitaba jurídicamente. Lo cierto es que en 1955 bajo el liderazgo de Elder Cámara, se organiza la primera gran conferencia. Pero en este momento, en que termina el populismo, se inicia la etapa de una cierta dependencia norteamericana, se inicia la época del desarrollo, que llega hasta 1968. Se afirma –desde ese contexto- que en América Lati-

na no puede haber desarrollo porque no hay capital, ni tecnología, por eso se hacen necesarias las transnacionales.

Las corporaciones transnacionales comienzan en esa época y se mete el capital norteamericano y europeo en los países latinoamericanos y hoy todavía no podemos deshacernos de ellos.

Ante esa realidad, la iglesia continental de América latina, a través de la CELAM, es la primera que se organiza. Los europeos, africanos y asiáticos no estaban organizados. Es la primera organización a nivel continental en América Latina. Los estados no se han organizado todavía realmente en América Latina, porque la OEA es una organización al servicio de Estados Unidos y sus intereses, es un lugar de influencia norteamericana. Recién ahora se está tratando de organizar una comunidad de Estados de Sudamérica, en la que México no ha entrado, porque tiene la ilusión de ser parte del Norte.

La CELAM fue una institución profética a todos los niveles: pastoral, metodológico, universitario, misionero... todo se hizo latinoamericano. Fue así como brota un nuevo espíritu que se ve conmocionado por el Concilio Vaticano II (1962-65). En una iglesia que toma conciencia de ser continental, aparece una intervención desde fuera. Vaticano II pone a los obispos como en seminario, a estudiar, a trabajar e investigar para renovar la iglesia universal. En este proceso sobresale la iglesia brasileña y algunos obispos de otros países también se destacan como Méndez Arceo. Pero era un Concilio eurocéntrico, ecuménico, como lo había querido Lutero. Los temas que plantea son europeos. El Tercer mundo, en el Concilio todavía no aparece de manera significativa: no hay nada o casi nada de Asia, África o América Latina. En todo caso, sólo hay algunas indicaciones lejanas, por eso en 1968 se actualiza el concilio en América Latina, mediante el gran concilio latinoamericano de Medellín al que viene Pablo VI.

Pero en 1972 acontece un *golpe de estado* del CELAM. Monseñor López Trujillo, señala como el mayor peligro para la iglesia latinoamericana, a la teología de la liberación. En este siglo XXI se estudiará la teología de la liberación y se descubrirá que después de Lutero, es la reflexión teológica más importante, porque significó volver a los orígenes, optar por los pobres y una trans-

formación total de la iglesia, pero en esta época grandes teólogos del CELAM fueron perseguidos. Todos fuimos excluidos de la Conferencia: Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, un servidor y después Leonardo Boff y todos los que fuimos los teólogos de la CELAM. No sólo nosotros fuimos perseguidos, sino todo el pueblo latinoamericano.

El 2 de octubre de 1972, me pusieron una bomba en mi casa, acuoso de envenenar la mente de los jóvenes. Estaba yo de profesor. Es la época de la persecución. Son 16 años del mayor martirologio en América Latina (1968-1984). Se asesinaron catequistas y líderes religiosos, perseguidos por gobiernos militares. En ese momento se decreta también, el fin de la Acción Católica.

En 1976 fui exiliado y descubrí que Jesús era mi "patrón" porque también él había sido exiliado político en Egipto, por ser de la familia de David.

Pero a pesar de todo, Medellín es el acontecimiento más importante hasta ahora para la iglesia de América Latina, porque todo lo que sucede después, desde las CEB's de Brasil, hasta el acontecimiento de Chiapas, (levantamiento zapatista) está motivado en él. Ahí surge la visión de la iglesia de los pobres y de la pastoral popular.

Hoy ya no hay pastoral popular, que signifique ir a los pobres y formar comunidades de base, cristianos que cara a cara leen el evangelio, celebran la palabra de Dios e irradian la alegría del Reino y la resurrección. La iglesia fue la única institución latinoamericana que se acercó al pueblo. En Brasil llegó a haber más 1000 CEB's. Eso es una iglesia renovada desde abajo. Lo que ha pasado en Brasil es imposible sin la iglesia, pero también es imposible sin ella el Movimiento Zapatista, porque muchos de sus líderes, como la comandante Ramona, son catequistas que vienen del 68.

La iglesia fue la única institución latinoamericana que se metió con el pueblo y lo hizo tomar conciencia. Ningún partido de izquierda estuvo con el pueblo. No sabían lo que era el pueblo y cuando lo descubrieron se asustaron porque salió siendo guadalupano. Y como ellos creían que el ateísmo era la condición de posibilidad de la revolución, pues nunca conectaron con el pueblo.

La izquierda de hoy en América Latina está digiriendo todavía lo que pasa, porque no han entendido lo que ha pasado. Que Evo Morales vaya a Tiahuanaco y se haga consagrar como líder del pueblo boliviano por chamanes, significa volver a la religiosidad popular profunda, que es cristiana porque en el siglo XVI los misioneros, que iban descalzos como Motolinía hicieron una buena misión.

Hay que releer Medellín, porque es un acontecimiento para el futuro, que asusta a aquellos que quieren gobernar la iglesia de arriba hacia abajo. Juan XXIII, que venía de abajo, sabía que era el servidor de los servidores de Dios. Trabajar la tierra y dar de comer al pobre es diaconía, la liturgia de Dios, el servicio a Dios. Ser grande en la iglesia significa ser servidor, el más pequeño. Juan XXIII era un servidor y por eso se animó a llamar a un concilio y a poner a la iglesia en movimiento, un movimiento que se iniciaba por la base.

La iglesia no logra tener pastoral popular porque no llega al pueblo, a su cotidianidad. El pueblo latinoamericano se va a hacer protestante porque ellos de un día para otro pueden tener muchos ministros nuevos. Nosotros también podríamos, porque tenemos muchos laicos que podrían ser consagrados sacerdotes, pero no lo hacemos por nuestro clericalismo que no viene de Jeshua.

En 1979, en Puebla se reunió la tercera CELAM. La cuestión había cambiado, ese año es elegido Juan Pablo II. Tenemos una nueva etapa en la historia de la iglesia. Se daba al mismo tiempo la revolución sandinista en Nicaragua. Juan Pablo II visita Nicaragua, donde Ernesto Cardenal, -un místico que se metió con el pueblo, que ayudó a la gente-, se hinca ante él y el papa lo rechaza. Al papa se lo recibió con un cartel que decía: Entre cristianismo y revolución no hay contradicción. Eso era fruto de Medellín y de una presencia de la iglesia en el pueblo con mucha autoridad.

En 1992 se da Santo Domingo. Ahí ya no hay tanta novedad. Ha comenzado en 1984 la etapa de los gobiernos democráticos en América Latina y desaparecen las dictaduras militares. Estados Unidos no necesita ya de los militares para extraer la riqueza de Latinoamérica. Empieza a ocuparse de otras regiones de la tierra y por suerte nos deja más tranquilos, distraído en el Medio

Oriente y nos permite ponernos de pie. En 1992 empieza América Latina a encaminarse al neoliberalismo y se inicia una época de empobrecimiento. La iglesia se separa de los grandes compromisos sociales y el pueblo ya no dirá más “nuestra iglesia”, como lo decía en todas partes. Mons. Romero será el símbolo de esta época. Esta etapa de las democracias formales, es de gran endeudamiento para los países latinoamericanos, que adquieren deudas impagables que no permiten ningún desarrollo en América Latina. El fondo político en Latinoamérica se tocó en Argentina con la salida del pueblo a las calles y la caída de De la Rúa en diciembre de 2001. Este fue el fin del neoliberalismo en América Latina, excepto en México, en que continuamos en este camino que nos lleva al precipicio y el suicidio.

La iglesia no da signos de vida, no marca criterios evangélicos. Si los pobres son importantes habría que hablar en su favor de vez en cuando. Pero no, no se ha hablado de lo que pasó últimamente en Atenco, o en Oaxaca. Ha habido un silencio de la iglesia que está en una etapa de “prudencia”. No nos hemos salido del camino para ayudar al pobre, al tirado a la orilla.

Ser discípulos de Jeshua en estos tiempos diría yo que es relativamente fácil. En Europa y Estados Unidos es fácil vivir y es difícil ser cristiano. En América Latina es difícil vivir porque la gente está en la pobreza, pero es más fácil ser cristiano, porque sólo levantando el dedo contra la injusticia ya se está siendo cristiano. Hay que volverse a los pobres, hay que ser cristianos. Ser discípulo significa ocuparse y evangelizar a los pobres y al hacerlo uno se hace enemigo de los ricos, aunque no quiera.

En Belén quisieron matar a Jesús porque el usurpador estaba en el poder y no quisieron que surgiera un David auténtico que pusiera en cuestión a Herodes. Cuando él dijo en el Sermón, “bienaventurados los pobres” significaba una postura crítica que invierte la visión cotidiana de la existencia. El orden no es sagrado cuando produce víctimas y ningún orden político, cultural o eclesial, deja de producir víctimas porque perfecto no hay nada en la historia y nuestras limitaciones las sufren los otros, las víctimas. Jesús dijo: “siempre tendréis a los pobres con vosotros”, pero no para que así podamos darles limosna y “ser bue-

nos”, sino porque perfecto no hay nada en la historia, tampoco las instituciones. Y como nada es divino, sino solo el Otro absoluto que es Dios, es claro que todas las instituciones pueden ser cambiadas a favor del pobre.

Cuando el Otro absoluto llama a los suyos discípulos, quiere que se jueguen contra la fetichización y totalización de un sistema que en nombre de Dios crea pobres. Y cuando uno quiere defender a los pobres, se vuelve para el sistema el testimonio de la exterioridad y por eso mataron a Jesús, al maestro de discípulos que al jugarse por los pobres, el sistema lo mata. La cruz es un juicio político, lo que se hace con alguien que se levanta contra el imperio y su absolutización, lo divino es otra cosa. Los pobres son manifestación de Dios. Ser discípulos de Cristo es un problema, la cruz siempre está en el horizonte, y si no me toca es porque estaban distraídos o porque no entendieron lo que estoy haciendo.

Por eso tuve alegría cuando me pusieron la bomba en mi casa, porque dije, al menos el que me la puso creyó que yo era peligroso. Y entonces ya es algo, porque voy a poder decir el día del juicio: Señor de alguna manera hice lo que tú hiciste, pero no me tocó como a Ellacuría o a otros que sí dieron la vida en su cuerpo y sangre y esos son los grandes discípulos de Jesús en nuestra época, incluyendo a Mons. Romero, un santo en vida, que muere y el pueblo lo empieza a visitar en su tumba en la catedral y ¿saben qué hacen?, lo agarran y lo meten en el sótano de la catedral y no se lo puede visitar, hasta que no sea santificado, pero no se lo santifica tan rápido. Así que mientras tanto, el pobre cuerpo de Mons. Romero *está secuestrado*. Se puede decir que la propia iglesia no puede mostrar a sus santos, quizá porque no es digna de ellos o porque está en contra de ellos. ¡Qué raro! Pero ustedes vayan a El Salvador y tienen que pedir permiso para visitar la tumba de Mons. Romero en el sótano de la catedral. Le temen a que el pueblo lo venere como un santo. Pero si esa es la única manera en que se santificaba a los santos, hasta que después empezó a haber una congregación que los santifica oficialmente.

Mons. Romero es el signo de aquellos grandes obispos del CELAM que llegaron a estar también en Puebla y Santo Domingo y que mostraron el camino de la iglesia para el futuro.

## **MINISTERIOS E IGLESIA A 40 AÑOS DE MEDELLÍN**

*José Luis Franco B*

*Este ensayo, más que artículo, plantea las dificultades que un modelo ministerial jurídico-salvacionista presenta en el momento actual y las ventajas que supondría un modelo histórico-salvacionista. No se trata de responder a la cuestión de qué pasó durante estos cuarenta años posteriores a Medellín, sino que más bien se pregunta por el valor de experiencias eclesiales no signadas por lo jurídico-jerárquico, sino más bien por lo histórico-pneumático presentes en Medellín y anteriormente en el Concilio Vaticano II. La propuesta es transitar hacia un modelo más corresponsable en la ministerialidad de la Iglesia donde clero y laicos estén “de más” y no “de menos” alguno de ellos.*

**D**espués del Concilio Vaticano II, el evento de la Conferencia Episcopal de Medellín fue el gran acontecimiento eclesial latinoamericano. El contexto social e histórico en que acontece Vaticano II es de gran euforia en torno a las posibilidades sociales, económicas, eclesiales, etc., para el mundo. En la Constitución *Lumen Gentium* se plantea la imagen de Pueblo de Dios para la Iglesia, imagen que suscitó y ha suscitado no sólo gran cantidad de escritos, sino una gran expectativa sobre sus posibilidades. Tal vez se fundaron demasiadas esperanzas en torno a esta imagen. En los salones de clase y en los diferentes lugares de forma-

ción se presentada la idea de una iglesia piramidal en su estructura como una cuestión en situación de extinción y se mostraba, con gran alegría las posibilidades de una iglesia más participativa y abierta a nuevas formas de estructurarse. Las Comunidades de Base fueron un ejemplo inicial de eso. A cuarenta años del evento de Medellín se puede uno preguntar si aquél inicial anhelo ha logrado satisfacerse, o si aquél impulso inicial ha frenado su marcha. La participación y las formas de participación del Pueblo de Dios hoy en día no parece que tengan el ánimo e impulso de aquéllos días. ¿Será que se da una participación más madura y menos entusiasta? Personalmente me formo en la fila de quienes creen que pareciera que el *aggiornamento* a nivel tanto de estructuras como de ministerialidad al interior de la iglesia sigue estando en deuda con el Concilio Vaticano II, sin por ello desconocer que ha habido grandes logros.

## 1. MODELOS DE MINISTERIALIDAD

La iglesia existe para evangelizar, para ser signo y testigo del Reino de Dios en este mundo dinámico y para ello el Espíritu Santo la ha “dotado” de los medios suficientes y necesarios. El servicio fundamental de la Iglesia al mundo en el que ella misma está inserta, es ser signo y testigo del Reino de Dios. Este servicio no se entiende sin los ministerios o carismas que ha recibido del Espíritu. Es así que en cuanto servidora decimos que la Iglesia es ministerial y el ministerio al interior de la Iglesia es un servicio que mira a la construcción de la comunidad. El problema reside no tanto en si la Iglesia es o no ministerial por obra del Espíritu Santo, sino más bien en el cómo se articula dicha ministerialidad; ¿qué función tienen los laicos, por ejemplo? Esto puede resultar importante pues nos estamos preguntando por la posible configuración de la Iglesia del futuro y en ese sentido por su viabilidad en este mundo que hoy llamamos de la modernidad tardía o posmodernidad.

Al respecto quiero de manera más bien esquemática y casi descriptiva presentar dos modelos básicos de ministerialidad en la Iglesia a partir de los cuales podamos plantear algo de la problemática actual en torno a los ministerios en la estructura de la Iglesia.

## 1.1 Modelo jurídico-salvacionista

En este modelo, más reconocido por algunos como el modelo tradicional, se parte del hecho de que Dios es el portador y donador de todos los ministerios para la vida eclesial. Esos dones o carismas dados por Dios a su Iglesia son “distribuidos” a la comunidad a través de una estructura jerárquica según la vocación de cada quien. Dicho de manera sencilla: Tendríamos a la Santísima Trinidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo) que por el Espíritu regala a su Iglesia los dones necesarios para su existencia-misión, en lo más alto de la cúspide, después vendrían el Papa, los cardenales, arzobispos y obispos como depositarios primarios y hasta primeros desde el punto de vista jurídico, para “repartir” esos dones a todo el pueblo de Dios. Luego vendría el clero en general, que serían una especie de dispensadores de las gracias recibidas de Dios y al final estaría el pueblo en general; los laicos, que serían los sujetos privilegiados para la recepción de esas “gracias”.

De lo que se trata, -y esa es la gran preocupación de este modelo- es de hacer llegar a todos los dones que se han recibido en la Iglesia. Como esos dones son medios de salvación necesarios, resultaría un mal servicio no hacer que llegaran a todos.

Para ello y bajo ese supuesto la Iglesia se organizó de forma piramidal, por lo que las gracias se van distribuyendo en forma de cascada.

Sin embargo, para que este modelo funcione necesita de muchos “funcionarios”, especialmente clérigos, de suerte que se pueda estar en todos lados y dispensar a todos de los bienes de salvación (sacramentos básicamente) y formación cristiana.

Los roles básicos que se reproducen aquí son los de distribuidores por un lado y “consumidores” del otro lado, dicho de manera esquemática. Sin embargo este modelo, tan eficiente en su momento histórico, hoy resulta problemático, no sólo porque cada día hay menos “funcionarios”, sino por otra serie de factores, de los cuales de manera breve me ocupo sólo de algunos que me parecen significativos.

### 1.1.1 Modelo estático

Para un mundo pre-moderno o poco dinámico, tradicional, parece ser una buena respuesta, pero no así para un mundo dinámico y

en constante cambio. Para la percepción de muchos cristianos, especialmente los de las nuevas generaciones, pareciera que los ministros de esto o lo otro siempre hacen lo mismo y de la misma manera, al grado, por poner un ejemplo, que si un personaje de la Iglesia muerto hace más o menos mil años “reviviera” y se presentara en alguna de nuestras eucaristías, básicamente no se perdería de mucho. Esto es, después de mil años o más seguimos haciendo cosas básicamente de la misma manera, cuando el mundo evidentemente ya no es el mismo y en el “mundo” no se hacen “sus cosas” de la misma forma.

En un mundo dinámico, que para mañana ya es obsoleto lo que teníamos ayer, resulta poco atractivo que les sigamos ofreciendo el mismo formato tradicional, los mismos contenidos de siempre, las mismas respuestas de ayer y por lo mismo, las mismas preguntas.

Ante un mundo, como el de nuestros jóvenes que buscan siempre lo nuevo y renovado, seguramente no les resultará muy atractivo ver muchas veces lo mismo y de la misma manera, aunque tampoco se trata de “ir con la moda” y estar “a la moda”.

Pero ¿qué pasa cuando a algún grupo de cristianos se les ocurren nuevas alternativas? ¿No suele vérselos como personas poco fieles o al menos poco cariñosas hacia su Iglesia?

¿Ustedes creen que si seguimos ofreciendo los mismos contenidos teológicos que recibimos de nuestros padres, las mismas formas de expresar lo religioso, se les antojarán a nuestros hijos y vecinos seguir reproduciendo esas prácticas y creencias? Para muchas personas, especialmente las nuevas generaciones, estos servicios “tradicionales” deben parecerles una especie de fotocopias, pero no los originales.

### ***1.1.2 Modelo caro e ineficiente***

Por otro parte, este modelo de ministerialidad que es fundamentalmente clerical, supone estructuras reproductoras de los ministros que puedan cumplir con la misión de la Iglesia: hacer que llegue la salvación a todos.

¿Por qué este modelo es caro e ineficiente? Primero, porque nos tardamos en “producir” un ministro presbítero, entre siete y diez años, que son los que se necesitan para estudiar filosofía y teología, además de alguna experiencia que suele ofrecérseles antes de la ordenación. Pero por cada uno que llega a la ordenación, ¿cuántos se quedaron en el camino? Tenemos enormes edificios con unos cuantos estudiantes, o bien, invertimos grandes cantidades para que estudien fuera del país y pocos se ordenan. Además de caro, es una estructura ineficiente, pues mientras la Iglesia católica y las Iglesias históricas, “producen” un ministro, ¿cuántos “funcionarios” produjeron las otras Iglesias cristianas? Como dedicamos tanto dinero y esfuerzo en “funcionarios” de alto “rango”, invertimos poco en los ministros de mediano o bajo “rango”, dentro de esa estructura. Y para reproducir esa estructura de seminarios, conventos, escuelas, etc., necesitamos que esos mismos religiosos o ministros sean a su vez funcionarios para acompañar la formación de nuevos ministros, con lo que cada vez tenemos menos evangelizadores. Esta estructura pareciera que en el fondo está para reproducir las estructuras y no tanto para la evangelización.

Es ineficiente también porque cada día son menos en relación a la población global a la que deben servir y no son suficientes para un buen servicio en esa lógica jurídica. Aunque quieran hacerlo bien, no se puede, porque no son suficientes.

Por otro lado, hoy en el mundo moderno, las personas y los jóvenes en especial, exigen un trato cercano, humano, respetuoso, que dé tiempo a interesarse en las cuestiones subjetivas, afectivas, sociales, económicas, religiosas, etc., y requieren que eso se haga con calidad humana y con cercanía, al menos. Pero anclados aquí, ¿a cuántas personas puede atender un ministro con calidez humana y con calidad de vida? ¿De cuántas personas puede sentirse cercano y en confianza?

No queremos, como cristianos ser seres anónimos. Necesitamos y tenemos el derecho a ser recibidos por lo que somos y esperamos, con nuestro nombre y con nuestras tradiciones culturales. Pues bien, desde el punto de vista humano ¿de cuántos podemos ser así de cercanos? De Jesús de Nazareth se nos cuenta que fue estrechamente cercano de un grupo de doce. Medianamente cer-

cano de un grupo mayor de discípulos, ¡y eso es que estamos hablando no de cualquier hombre, sin de alguien que se tomó con absoluta seriedad a los otros!

Aunque se quiera y se esté dispuesto, una persona no puede llegar personalmente a los diez mil, veinte mil o más fieles que componen una comunidad parroquial y dará atención de calidad a bien pocos. Como administrador puede llegar a muchos, como evangelizador a muy pocos. Si la ministerialidad de la Iglesia depende del clero, no parece que haya mucho futuro para el pueblo de Dios en términos de atención personal y de calidad, que es lo menos que podemos ofrecer y esperar de una experiencia verdaderamente cristiana.

En pocas palabras, no se puede, aunque se quiera, ser eficiente en este modelo. Y si lo queremos problematizar todavía más, hablemos de que los presbíteros reciben los ministerios en “paquete”. Junto al presbiterado no solo les viene el ministerio o servicio de ser presidentes de la comunidad eucarística, sino ser administradores de los bienes económicos de la parroquia, administradores del sacramento de la reconciliación, del bautismo, de la unción de los enfermos, de ser testigos calificados en el sacramento del matrimonio, además de dirigir en muchos casos la catequesis, los diversos grupos y asociaciones religiosas, etc. ¿Quién puede con tanto? No son supermanes, son personas como cualquiera.

Hay pues una concentración de los ministerios más significativos para la comunidad en pocas personas, sin hablar de que en este modelo el carisma al presbiterado viene sexuado.

También es ineficiente a nivel estructural, porque cuando se logra tener a un grupo de laicos más o menos formado y comprometido con los procesos de la comunidad de la que forma parte, los podemos perder fácilmente vía la movilidad humana. Si por ejemplo un o una catequista cambia de residencia, en la nueva comunidad parroquial donde ahora tendrá su residencia no será reconocida ni recibida para continuar con su servicio. No hay una estructura que nos permita articular a las personas que tienen vocación para involucrarse en servicios evangelizadores cuando éstas cambian de residencia y por lo mismo de

parroquia. En la nueva parroquia tendrá que empezar de cero, como si nada hubiera pasado en su experiencia ministerial. Esto, en un mundo con tanta movilidad humana representa una fractura más para un modelo tradicional rígido en sus formas y estructuras eclesiales.

### 1.1.3 *Modelo centralizador*

Además este modelo supone en la mayoría de los casos que todos iremos a donde el ministro para que nos administre y ofrezca los dones que el Espíritu nos da. Eso, en una sociedad tradicional es de esperarse, pero no en una moderna. Hoy la estructura del trabajo, la diversidad de opciones profesionales, de ocio, etc., se multiplican y cada uno va donde se resuelven sus necesidades inmediatas, en horarios totalmente dispares. Cada vez son menos las personas que son atraídas por los sonidos de las campanas de los templos. Hoy en día hay “llamados” con carga y riqueza simbólica que vienen de otros frentes: deportes, ocio, entretenimiento, amigos, etc., y pareciera que los “llamados” de la Iglesia católica con esos formatos y estructuras no son portadores de riqueza simbólica, ni tienen carga autoritativa para muchos cristianos y no cristianos.

Cada vez hay menos personas que “instintivamente” van donde la parroquia y el párroco. Cada vez los padres y madres de familia tienen más dificultades para hacerse acompañar de los hijos y cada vez hay menos padres y madres que eso les importe.

Lo anterior conduce a la afirmación de que una Iglesia que no sale de su trinchera, no parece que pueda tener un alcance evangelizador significativo.

Pero como en este modelo la figura del clérigo es central, resulta que el acceso a la salvación pasa por ahí. Sin embargo en términos prácticos no es posible que a todos les lleguen los medios y no por falta de voluntad, sino por falta de ministros y de evangelizadores. ¿Con qué derecho privamos de la eucaristía a tantas comunidades cristianas por el simple hecho de que no hay presbíteros? A esto le llaman crisis vocacional, pero más bien es crisis institucional.

Aquí suceden cosas paradójicas, p.e. resulta que los pobres, siendo los destinatarios favoritos del Reino de Dios, no se les puede hacer efectiva tal preferencia. Se supondría que ellos serían los que recibirían con calidad de privilegiados los medios de salvación, que en este modelo son los sacramentos. En la práctica resultan ser los menos favorecidos pues viven en las periferias y en lugares de difícil acceso, donde contamos con pocos ministros. Los sectores medios serían aquí los más favorecidos pues disponen de un porcentaje mayor de ministros que el porcentaje que ellos representan en la población total.

## **1.2 Modelo histórico-salvífico**

Este modelo tiene el mismo principio que el anterior. Parte de que Dios es el dispensador de todos los dones, pero a diferencia del anterior no coloca a la hora de su recepción histórica al clero, especialmente la alta jerarquía en la cúspide, sino en el centro.

Este modelo, si lo comparamos con una figura geométrica, sería la de los círculos concéntricos.

Rodeando (abrazando) a todos los círculos tenemos a Dios, después vendría la Iglesia como Pueblo de Dios, quien sería el receptor histórico de los dones de Dios. Por lo tanto, la ministerialidad estaría ubicada en toda la Iglesia en principio y no en la cúspide de manera privilegiada. Es a la comunidad a la que se le dan los carismas y en la comunidad habrá personas llamadas a ministerios específicos, y esa será su vocación, para ejercer esos servicios que son una don a la comunidad y para la construcción de la comunidad.

El sujeto más importante de la ministerialidad es el Pueblo de Dios, los laicos y de ese mundo nacerán muchos ministerios “menores” y así sucesivamente otros ministerios “intermedios”, luego otros “altos”, hasta llegar al gran ministerio de la unidad, que es el del papado.

### **1.2.1 Ventajas de un modelo circular**

Como toda la comunidad es responsable de la ministerialidad, los ministros serían promotores, acompañantes, animadores para ese

ejercicio. Pongamos por ejemplo que un párroco acompaña, anima, discierne junto con su comunidad... y crea una comunidad de comunidades, con muchos pequeños grupos, de todo tipo y a todos los niveles. Él en tanto que animador de la sacramentalidad y ministerialidad en su comunidad sí podrá acompañar a diez o veinte líderes de líderes, que a su vez serán cercanos a otra buena cantidad de evangelizadores que sean testigos del nacimiento y creación de más comunidades y así podrá llegar a todos con calidad, pues cada líder, independientemente de su “rango”, pondrá atender con calidad a un grupo reducido de personas.

En este modelo circular se pierde el tradicional poder y actividades “clásicas” de los ministros y muchas de ellas serán tomadas por los fieles, por muchos fieles. Se convertirá en un animador de animadores, sin dejar de ser el presidente de la eucaristía y sin que su autoridad se diluya, pues finalmente es el presidente de la comunidad de fe.

Esto supone una conversión, pues se perderá el tradicional “poder”, presencia, etc., que se tenía. Si antes casi nada importante acontecía sin su liderazgo, ahora casi todo lo importante acontece porque sabe acompañar otros liderazgos y esa es también una de sus tareas evangelizadoras.

No se le acabará el trabajo, sino que la lógica del trabajo será otra. Vivirá la experiencia de la debilidad, y a la vez la alegría de la maduración de los fieles.

Esto reta también al pueblo en general porque tendrá que cambiar su concepción tradicional. ¿Podrán verlos como animadores, ministros de la unidad y ya no más como agentes con poder de salvación y/o condenación?

Este nuevo esquema supone un cambio estructural e institucional. No es un simple problema jerárquico o de laicos, sino que es un problema eclesial, que a todos nos involucra.

Aquí la ministerialidad está fundamentalmente bajo la responsabilidad de la Iglesia local, que ejerciendo su imaginación y su capacidad creativa puede dar respuestas nuevas a situaciones nuevas. Es una Iglesia que en vez de aferrarse a un centralismo monolítico que retiene las decisiones, la imaginación y la creatividad, se hace responsable localmente. Y no se trata de asumir

solo innovaciones cosméticas. Por ejemplo, ¿puede una Iglesia monocéntrica determinar si una diócesis “x” necesita o no más diáconos casados? ¿No sería mejor devolverle la autoridad al obispo local y junto con su comunidad determinarlo en comunión con la gran Iglesia?

Si los laicos son más involucrados y se involucran más en la tarea evangelizadora -y no como meros brazos largos de la jerarquía o de los ministros, sino como sujetos evangelizadores-, la crisis eclesial tendrá más bien un rostro de oportunidad para un nuevo nacimiento.

Pero a pesar de que en principio este esquema tiene sus ventajas, uno se puede preguntar si esto ha acontecido o está aconteciendo así, porque una cosa es tener claro en papel el proyecto y otro es reflejar en el papel lo que acontece en la realidad. La experiencia inicial que se desprende de Medellín dice que esto ya se ha ensayado, pero la realidad dice que aquél sin número de comunidades de base, de grupos de estudios bíblicos, de oración, etc., ya no son tan numerosos. Al menos en México el número de Ceb's ha descendido notablemente. Eso no significa que la experiencia es valiosa solo si hay un gran número de comunidades, porque el hecho en sí es ya relevante, pero algo dice también la realidad que indica que su número ha descendido drásticamente.

## **2. RETOS Y PERSPECTIVAS PARA EL FUTURO DE LA IGLESIA**

Quiero continuar haciendo memoria de una imagen que le escuché a un padre escalabriniano en una conferencia dictada en la ciudad de México. Utilizó, a propósito del tratamiento a los problemas concretos y urgentes que hoy nos presenta este mundo moderno, la imagen de un chofer que gusta de utilizar mucho el espejo retrovisor para orientar el rumbo del automóvil y dijo que ese chofer puede ser una Iglesia demasiado ocupada en el pasado y en su historia gloriosa, pero poco atenta al futuro.

Tengamos presente que la tendencia previa, legítimamente se encaminó a acompañarnos a la construcción de una identidad mayor, amplia, institucional, acorde a los signos de sus tiempos, pero que sacrificó las pequeñas diferencias, lo pequeño y ahora es

eso, como signo de los tiempos lo que emerge. La gente busca soluciones concretas a problemas concretos y no tanto adoctrinamientos sobre verdades que teológicamente son correctas pero que no necesariamente les interesan.

En este sentido podemos hablar de una crisis institucional, que algunos podrían calificar de crisis eclesial. Esto se nota en cuestiones tan básicas como el hecho de que la interpretación de los contenidos tradicionales de la fe ya no dependen más de los sabios y entendidos y hoy en día prácticamente todos en las nuevas generaciones dan su opinión y aceptan como una opinión más la que antes era la única o al menos la más autorizada. Esto pasa no solo a nivel eclesial, pasa a nivel familiar, social, político, económico, etc.

Pareciera que nos estamos despidiendo de un cristianismo cuya fuerza y fortaleza radicaba en lo grande, en lo institucional, en la fuerza histórica, etc., para dar lugar a una iglesia cuya fuerza, fortaleza y futuro pasa por lo pequeño, lo cotidiano, lo que hasta ahora no tenía mayor valor. Creo que por ahí transita el futuro y fortaleza de la Iglesia. Si a este nuevo nacimiento le llamamos crisis, pues que así sea y ya está.

Pero el problema no sólo afecta a la iglesia llamada tradicional, sino incluso a la que desde Medellín se proyecta. Con Medellín y desde Medellín el servicio de la iglesia se enfoca también, ahora desde la lógica de los pobres, a las grandes cuestiones de la sociedad y la Iglesia. Se buscaba, desde esa sensibilidad, provocar, acompañar... a la comunidad para que bajo la acción y cobijo de Dios se comprometieran desde su fe en cambios estructurales en todos los niveles y realidades, pero de alguna manera se olvidó de lo más cotidiano, lo más pequeño, lo simple. Ciertamente en las Comunidades Eclesiales de Base se da un distanciamiento con la masificación previa y hay ya un reconocimiento de la persona singular, pero ésta a su vez fue de alguna manera "elitizada" en sus preocupaciones y ocupaciones, al grado que sus preocupaciones y análisis eran muy similares a las de los agentes evangelizadores que los venían acompañando. Se ocuparon por mucho tiempo y de manera legítima de "las grandes cuestiones" de la justicia, el cambio social y religioso, pero no se ocuparon con la misma intensidad de las cuestiones

de la cotidianidad de la vida, que hoy por ejemplo ha retomado con énfasis la teología latina de los Estados Unidos.

## **2.1 Para una nueva credibilidad**

Decir hoy que asistimos a un desencanto, a una pérdida de credibilidad en los grandes relatos y con ello en las grandes instituciones es ya un lugar común. Exceptuando la familia, las demás instituciones se han visto seriamente afectadas, incluso las tradicionalmente bien valoradas como las grandes iglesias cristianas, incluida la católica. Me parece que la nueva credibilidad pasa por salirse de nuestras propias trincheras y temas e ir al encuentro de los grandes problemas de este mundo: pobreza creciente, población y natalidad, migración, ecología, derechos humanos, racismo, conflictos étnicos y religiosos, grandes diferencias entre el Norte y Sur, el desarrollo en bio-tecnología, el desarrollo de las comunicaciones, trabajo y desempleo, etc., y esto hacerlo desde la cotidianidad.

Por otra parte se trata de dejar paso a los “pequeños relatos”, con pretensiones simples, modestas, incluso inmediatas... a lo que como católicos no siempre hemos estado atentos.

Ante estos retos resulta infantil que las religiones e Iglesias estén demasiado atareadas contando a sus feligreses y resguardando sus 99 ovejas, compitiendo con las otras confesiones como si el imperativo fuera salvar a toda costa la propia institución y su honorabilidad. ¿No será que nos hemos atrincherado en nuestros propios principios y hemos perdido imaginación y no tomamos riesgos?

Como consecuencia se puede derivar la inadecuación de la “oferta” a la “demanda” de bienes simbólicos, o bien una esquizofrenia religiosa, en el sentido de que vivimos con una doble personalidad: por un lado un mundo dinámico con categorías dinámicas y del otro un mundo religioso estático. De un lado creencias y convicciones modernas y del otro respuestas y propuestas religiosas pre-modernas.

¿Qué lugar ocupa en nuestro discurso y preocupaciones los problemas cotidianos a los que nos enfrentamos como el trabajo,

desempleo, educación de los hijos, drogas, derechos civiles y sociales, inseguridad, miedo, soledad, desintegración familiar, migración, etc.? Es sobre estas cosas que los hombres y mujeres necesitamos oír “buenas nuevas” y recibir profundas y duraderas motivaciones y no sólo conocimientos doctrinales, que nos convoquen a construir el futuro. No pedimos que la pastoral católica se reduzca a eso, pero sí que integre a su mensaje de salvación otras dimensiones de la vida y de la sociedad.

A muchos padres de familia y párrocos les puede seguir preocupando más las relaciones pre-matrimoniales, la no confesión, el no ir a misa los domingos y fiestas de guardar... que las cuestiones demográficas, la crisis ecológica, la soledad de las personas, el vacío en muchos de nosotros... ¿Esto no indicaría un desentendimiento de la vida real de la feligresía?

Pero si no respondemos a esas necesidades, habrá otras ofertas que sí lo hagan y algo de nuestro futuro lo perderemos desde ahora.

Aunque parezca ingenuo, da la impresión que buena parte de las iglesias y denominaciones religiosas están más preocupadas por vigilarse entre ellas que por revisar el tipo de servicio que prestan a la sociedad y a sus comunidades. Parece que importan más los asuntos de feligresía (conservar y acrecentar, o al menos no perder) que la construcción de una sociedad a través de la cual anunciar, promover y ser signos del Reino de Dios.

## **2.2 El futuro de la debilidad**

Otras de las cuestiones y no tanto a nivel de la relación con el mundo, sino a nivel de su propia articulación interna, es el futuro de los laicos en la Iglesia.

Ya hemos dicho que la estructura tradicional para hacer que los ministerios de la Iglesia sean un don para todos, no parece que tenga mucho futuro y ya hemos anotado algunas razones. Ahora me quiero detener brevemente hablando del lugar de los laicos.

Cierto es que existe una crisis de credibilidad y que esa crisis tiene que ver con la gran institución eclesial y todos sus aparatos.

tos. A este nivel no es que los pastores estén de más, lo que pasa es que todo parece indicar que los laicos (seglares) están de menos, cuando debieran estar, como los pastores, también de más, de forma positiva y activa. Nadie sale sobrando, pero todos debiéramos estar positivamente (de más) en la vida concreta de la comunidad eclesial y no sólo a nivel discursivo. Esta iglesia nuestra a veces es una Iglesia que habla del pueblo, pero no una iglesia que habla y actúa con ellos, por su voz y sus acciones. Los laicos aparecen en las voces de los pastores, pero no son significativos en la toma de decisiones, aunque esas decisiones les afecten. Con frecuencia importa más a la hora de tomar decisiones lo que opinen y crean un grupo de eclesiásticos que saben mucho sobre la familia, que lo que viven desde la fe millares de familias a la hora de decidir políticas de población. Importa más que el sacramento del matrimonio siga diciendo lo que dice, a pesar de que hay millones de matrimonios en situación real de divorcio, esto es, parece que importa más la doctrina que los sujetos.

Esto implicaría una re-estructuración interna de la Iglesia, e incluso una resignificación de algunos de sus enunciados tradicionales. En términos crudos esto daría paso a una redistribución del “poder” real e histórico en y de la Iglesia.

Los laicos y el clero han de inter-actuar para que nadie esté de menos. Se trata en pocas palabras de un adelgazamiento de las estructuras tradicionales a favor de un crecimiento de lo que hasta ahora ha sido la parte débil de la Iglesia: los laicos. La fortaleza de esa debilidad creo que dará muchos buenos frutos y en muchos lugares ya lo estamos viendo. Se trataría de institucionalizar la ministerialidad que emerja en esa parte débil, y a la vez des-institucionalizar mucho de lo fuerte de la Iglesia. Parece que será más creíble la Iglesia por su debilidad, que por su fuerza histórica, que ahora la modernidad tardía ha puesto en entredicho.

Así seríamos signo concreto e histórico de que el mundo puede ser de otra forma y que está llamado a ser radicalmente de otra manera, según el designio de Dios.

En buena lógica, ni desde la sociología, ni desde la teología es fácil responder por qué el católico (sobre todo si es mujer), que puede ser responsable de una familia, una empresa, un cargo público,

de la conducción de un gobierno, etc., tiene en muchas ocasiones que verse reducido a menor de edad al atravesar el umbral de su Iglesia y en las cosas que atañen a la conducción de su experiencia religiosa. ¿Acaso el Espíritu Santo que reciben los laicos los hace menos capaces de discernimiento y conducción que el recibido por el clero? Ya han mostrado que tienen capacidad, ahora solo faltan espacios para capacitarlos, pues solo capacidad sin capacitación no resolverá los problemas, en incluso los puede complicar.

Hoy el Espíritu, como siempre, sopla como quiere y cuando quiere y debemos estar atentos a estos cambios dinámicos, por que en ellos nos jugamos también nuestro futuro.

# **OTRAS VOCES**

## **FRONTERAS DEL SINCRETISMO Y ECUENTRO DE IDENTIDADES**

*José Luis González M.*

*Es nuestra opinión que la realidad indígena y negra de América (en su ser y en su actuar) es una de las importantes claves de interpretación de la historia de América Latina. Lo dicho es cierto, al menos, en lo que se refiere al campo religioso.*

*Observando el dinamismo de las relaciones interculturales desde una perspectiva política, en la abundante y variada literatura en torno al tema del sincretismo destacan dos enfoques radicalmente diferentes ante los cuales tenemos que definirnos antes de seguir más adelante. Para la ortodoxia de la religión dominante, el sincretismo es la degeneración del "modelo" a causa de las impurezas que las religiones subalternas le añaden. El sincretismo en esa perspectiva es un accidente degradante del cristianismo. El otro enfoque, antropológico e histórico, ve el sincretismo, no desde una ortodoxia predeterminada sino desde el dinamismo de los procesos socioculturales. Así el sincretismo, en la experiencia latinoamericana, es un juego de cesiones e intransigencias, de sometimiento y de rebeldía, de cambio y de resistencia, de conversión y de contumacia que da como resultado una posibilidad de sobrevivir en el presente violento y enfrentar la incertidumbre de un futuro que los nuevos amos han comenzado. Si el primer enfoque examina el sincretismo a la luz del pasado (la tradición doctrinal), el segundo lo analiza en lo que tiene de opción para sobrevivir en el presente y poder enfrentar el futuro.*

## 1. INTRODUCCION

Entender a América latina supone aceptar que una de las claves de su comprensión es asumir que se caracteriza por una dinámica, no solo de encuentro, sino de síntesis y condensación de significados. Las diversas culturas en Norteamérica coexisten, se superponen y conviven por el "contrato social" que les ofrece la constitución. En América latina, las diversas culturas se integran en nuevas síntesis, no armónicas ni simétricas, pero sí funcionales, que permiten hablar de algo cualitativamente nuevo. La legislación colonial no "integraba" a las culturas entre sí. Es más, las desintegraba (a las culturas autóctonas). Fueron las culturas americanas previas a la conquista, las que demostraron tener particulares condiciones para la síntesis (matrimonios, por ejemplo) y el sincretismo. En Norteamérica sajona no hay procesos globales de sincretismo como en América latina. Quizás no hay más racismo en Norteamérica sajona que en Latinoamérica pero aquí es más soportable. El comportamiento de las tres raíces religiosas que confluyen en América latina constituye un ejemplo de esta original dinámica cultural. No se pretende ni que sea más ni que sea menos; se aspira a entender la diferencia y sus potencialidades propias. Como lo enfatizaba Leopoldo Zea en un reciente ensayo glosando a Bolívar ... *Somos un pequeño y peculiar género humano*. Esto es, somos todo eso. Indios, españoles (y Portugueses) es ya la suma de diversas razas y culturas que se han dado encuentro en esta región del Nuevo Continente. Gente abierta a todas las expresiones de lo humano. Actitud distinta a la de América sajona formada por gente poco dispuesta a integrar como propia a gente que considera extraña<sup>1</sup>. Como lo decíamos hace un momento, esta diferencia no es algo fantasioso. Independientemente de la profundidad que cada uno le dé, la realidad que evoca pertenece a la experiencia cotidiana: un latinoamericano en Suiza siente el rechazo y la dificultad de integración en forma mucho más aguda e hiriente que lo que se le hará sentir a un suizo o a un sudanés

---

<sup>1</sup>. ZEA, L., *Lo mexicano en la universalidad*, Cuadernos Americanos 48, UNAM, (1994).

en México. Hablamos, por consiguiente de una profunda diferencia en el ethos de las dos culturas. Esta diferencia es más resultado de procesos eminentemente creativos de alternativas culturales que mero reflejo de dominación o malinchismo.

## **2. EL ENCUENTRO INTERCULTURAL COMO CLAVE DE INTERPRETACIÓN**

Una de las dificultades que la historiografía de América ha enfrentado se refiere al problema de la complejidad étnica y cultural de los pueblos latinoamericanos. La autocomprensión de la antropología como ciencia de los pueblos "sin historia", ofrecía una buena disculpa a los historiadores para dejar fuera de su interés una parte enorme del pasado de América latina. Este problema podría ser interpretado como respeto de los diversos campos de competencia (antropológico e histórico) y darlo por zanjado. Pero el asunto implica algo más que reparto de feudos dentro de la preocupación un tanto provinciana por delimitar celosamente los respectivos "objetos formales" de cada disciplina. Lo que está en juego es la posibilidad de dar cuenta de los hechos históricos cuando se sacrifican o se dejan de lado actores colectivos importantes, cosmovisiones vigentes y ethos operantes que han sido parte inocultable de procesos de larga duración en la experiencia latinoamericana. Es nuestra opinión que la realidad indígena y negra de América (en su ser y en su actuar) es una de las importantes claves de interpretación de la historia de América latina. Lo dicho es cierto, al menos, en lo que se refiere al campo religioso.

### **2.1 La violencia intercultural codificada en lo religioso**

Dentro de la polifacética y abigarrada condensación de significados que implica, la religión es el espacio privilegiado donde se produce y se refugia la resistencia cultural de los marginales. Posteriormente, desprendiéndose de ella, las prácticas culturales que los antropólogos han delimitado con el nombre de "folklore" han servido también de trinchera para expresar lo que "oficialmente" no puede decirse y "popularmente" no puede callarse.

La cristalización de lo religioso que tiene lugar en América después de la conquista queda marcada **constitutivamente** por las relaciones de violencia abierta en que las tres culturas se encontraron, en un principio, y por las relaciones de violencia estructural en que se reacomodaron y convivieron posteriormente. Lo que pretendemos decir es mucho más que un reconocimiento del proceso de aculturación (hispanización y cristianización) que sufrieron las poblaciones india y negra en América. Estamos afirmando: a) que de ese enfrentamiento nadie salió culturalmente ileso o incontaminado; b) que los dioses se mezclaron; c) que las religiones se transformaron; y d) que los tres aspectos resultaron ser factores de configuración de la América latina posterior.

Por parte de la cultura de los vencedores hay una actitud paradigmática que se plasmó en dos gestos de idéntica significación en Nueva España y en el Perú: la destrucción solemne de los dioses principales Huitzilopochtli y Pachacamac. Francisco López de Gómara y Cieza de León dan cuenta del drama y de su densidad significativa<sup>2</sup>, pero también dejan constancia, quizás involuntaria: a) de que el sincretismo aparece, a modo de "reflejo cultural de sobrevivencia", desde los primeros momentos; b) de que la iniciativa sincrética viene de abajo, de los vencidos por las armas que, a fin de cuentas, resultarán vencedores sobre las pretensiones de pureza y exclusividad, de la religión de los vencedores.

Moctezuma y los suyos prometieron no matar a nadie en sacrificio, y tener la cruz e imagen de nuestra Señora, si les dejaban los ídolos de sus dioses que aún no estaban derribados, en pie; y así lo hizo él, y lo cumplieron ellos, porque nunca más después, sacrificaron hombre alguno, al menos en público ni de manera que los españoles lo supiesen; y pusieron cruces e imágenes de nuestra Señora y de otros santos entre sus ídolos. Pero les quedó un odio y rencor mortal hacia ellos por esto, que no pudieron disimular en mucho tiempo. Más honra y prez ganó Cortés con esta hazaña cristiana que si los hubiese vencido en batalla<sup>3</sup>.

---

2. LÓPEZ DE GÓMARA, F., *La Conquista de México*, Ed. Historia, Madrid 1987., 197-199. CIEZA DE LEÓN, P., *La Crónica del Perú*, BAE, Madrid 1947, 421-423.

3. LÓPEZ DE GÓMARA, F., op. cit., 200.

Al mismo desafío, la cultura andina reacciona en forma idéntica: el sincretismo como forma de sobrevivencia. Pero en el texto de Cieza de León encontramos que el camino del sincretismo se ha iniciado por parte de los especialistas o teólogos del importante templo de Pachacamac.

Algunos indios dicen que en lugares secretos habla con los más viejos este malvado demonio Pachacamac; el cual, como ve que ha perdido crédito y autoridad, y que muchos de los que le solían servir tienen ya opinión contraria, conociendo su error, les dice que el Dios que los cristianos predicán y él son una cosa, y otras palabras dichas de tal adversario; y con engaños y falsas apariencias procura estorbar que no reciban agua del bautismo....<sup>4</sup>.

Los dos textos citados tienen una significación especial por referirse, ambos, al momento de enfrentamiento de los tres dioses imperiales: el Dios cristiano, Huitzilopochtli e Inti. En ambos pasajes, desde los primeros días de la conquista, quedan debidamente asentadas tanto la violencia que presidió el encuentro de los dioses como la temprana actitud sincrética y la flexible sabiduría de los vencidos. En Tenochtitlan, los dioses aztecas aceptan en su templo a los símbolos cristianos; en el Perú, la teología que circula desde el centro ceremonial de Pachacamac habla tempranamente de la identidad funcional del dios cristiano y el dios andino<sup>5</sup>. De esta forma, el inicio del sincretismo no era un pacto sino un modo de sistematizar simbólicamente la dialéctica de la conquista. El texto de López de Gómara lo expresa con claridad al reconocer que, no obstante que los dioses de ambos bandos durmiesen bajo el mismo techo, a los indios *les quedó un odio y rencor mortal hacia ellos por esto*.

Entendemos por sincretismo religioso (puede haber otros tipos) el proceso que lleva a una nueva síntesis simbólica funcional, dentro de una religión, a partir de la fusión de elementos prove-

---

<sup>4</sup>. CIEZA DE LEÓN, P., op. cit., 422.

<sup>5</sup>. Nótese que Pedro Cieza de León, según su propio testimonio, comienza a escribir *La Crónica* en 1541 y la concluye en Lima en 1550. Su primera impresión, en Sevilla, es de 1553, a poco más de diez años de la primera llegada de los españoles a San Miguel de Piura en 1532. Puede verse también Raúl Porras Barrenechea en *Historia General de los Peruanos*, Tomo II., PEISA, Lima 1977.

nientes de dos sistemas religiosos distintos y previos. En algunos casos, para poder hablar de sincretismo, los autores se muestran más exigentes y lo ven como "la coexistencia ambigua y temporal, dentro de un coherente patrón religioso, de elementos provenientes de religiones y contextos diversos"<sup>6</sup>. El mismo autor prevé tres posibles desenlaces de esa "temporalidad" del sincretismo: eliminación, disolución o creación de una nueva síntesis resultante que, al superar la ambigüedad, deja de ser sincretismo. En América latina, los procesos sincréticos, en su gran mayoría, han tenido lugar como resultado de un encuentro violento de regiones y culturas. Y se han constituido en síntesis funcionales para responder a los desafíos implícitos en el hecho de tener que convivir con los dioses de los conquistadores o de los amos. El sincretismo latinoamericano, en sus dos frentes<sup>7</sup> no puede desligarse de la situación límite de la conquista y de la opresión colonial.

Este dato fundamental nos debe hacer precavidos con las ambigüedades que todavía contiene el término. Supongamos que, con Pye, aceptamos el carácter temporal de los procesos sincréticos. En ese caso, deberíamos ser conscientes de que es en ese proceso previo al desenlace, en cualquiera de las posibles opciones que plantea, en donde ocurren las cosas más interesantes en lo que se refiere a las relaciones interculturales en los escenarios de confrontación. En otras palabras: desde el punto de vista de la dinámica cultural y de las relaciones interculturales, será más importante el modo como se fueron construyendo las respuestas (proceso) que el resultado final o la respuesta ya codificada.

Esto por un lado. Pero también deberá tenerse en cuenta que, superado el sincretismo por vía de nueva síntesis (el caso más frecuente en la experiencia latinoamericana), el resultado queda como marca de unas relaciones interculturales asimétricas que, en el pasado, fueron causa de enfrentamiento y, en el presente, siguen siendo causa de la dialéctica intercultural que caracteriza la experiencia latinoamericana. Según nuestra lectura particular del fenó-

---

<sup>6</sup>. PYE, M., *Syncretism and Ambiguity*, Numen 18 (1971). Citado por André Droogers en *Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach*, Jerald Gort et Al., William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1989, 93.

<sup>7</sup>. MARZAL, M., *El sincretismo iberoamericano*, PUC, Lima 1985, 179-185.

meno Guadalupe, por ejemplo, en cuanto hecho sociocultural, en él podemos detectar algo así como múltiples estratos de "arqueología sociocultural": a.- En el nivel más profundo encontramos una referencia a Tonanzin, diosa madre ambivalente mesoamericana. b.- En un segundo piso encontramos un gran intento de apropiación indígena de la Virgen María funcionalmente emparentada con Tonanzin. Esta relación sincrética entre Tonanzin y Guadalupe ha sido ampliamente señalada por múltiples autores y trabajos. Desde los inicios de la tradición guadalupana, Bernardino de Sahagún se opuso a ella precisamente por esa trampa sincrética que él detectaba y que le obliga a calificarla, nada menos, que de "invención satánica para paliar la idolatría"<sup>8</sup>. Muy probablemente, el empalme sincrético se debió a sacerdotes indígenas entregados a la urgente tarea de reconstrucción del sentido en los caóticos tiempos de la post-conquista. c.- El resultado del gran esfuerzo de reelaboración criolla de la Guadalupe como "símbolo nacional" de la nueva nación independiente que empieza a gestarse en el s. XVIII; d.- Un símbolo mayor de referencia e identidad de la sociedad católica mexicana contemporánea, ocasionalmente cooptado por los poderes de turno en su necesidad de legitimación ideológica ante la sociedad.

Estos diversos pisos de significación condensada, no se sucedieron en el tiempo; más bien se acumularon a modo de "precipitación" de significados sobre un mismo símbolo. Todos siguen presentes en una funcionalidad operante y observable. Quien presencie, hoy día, las danzas indígenas en torno a la Basílica y algunos rituales que acompañan a muchas peregrinaciones, constatará que la referencia prehispánica sigue viva. El malestar de cierta pastoral católica que no acepta que la práctica religiosa de muchos católicos (con una gran dosis de independencia

---

<sup>8</sup>. SAHAGÚN, B. de., *Historia General de las cosas de Nueva España*, Porrúa, Edición de A.M.- Garibay, México 1982, 704-706. También puede verse: LAFAYE, J., *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, FCE, México 1977, 295-318. Un excelente estudio del fenómeno en sus primeros momentos, se puede encontrar en la reciente publicación de Xavier Noguez, *Documentos Guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofanías en el Tepeyac*, FCE, México 1994, 94-96.

respecto a las intenciones de sus pastores) gire más en torno a la Basílica que en torno a sus parroquias, sigue dando razón de una intención de apropiación autónoma de los bienes simbólicos cristianos por parte de los sectores populares. El guadalupanismo religioso o "laico" de muchos intelectuales mexicanos, a la hora de interpretar los procesos nacionalistas, permite suponer que la apropiación criolla de lo guadalupano (no necesariamente de lo cristiano) no ha terminado. La inquietud con que, en algunos medios oficiales (políticos y eclesiásticos) se observa la reconfiguración religiosa de la sociedad mexicana de los últimos años (crecimiento de otras confesiones y nuevos movimientos religiosos), nos permite comprender la dificultad de muchos para entenderse a sí mismos como parte de una sociedad mexicana no mayoritariamente católica. Estos diversos nichos de significación característicos de todo símbolo religioso, tienen una expresión particularmente aparente en los procesos sincréticos.

Todo símbolo, si lo es de verdad, debe tener, en opinión de C. Geertz, la doble dimensión de "modelo de" y "modelo para". En el caso de los símbolos religiosos, éstos deben ser un reflejo del (modelo del) orden sobrenatural que rige en la metahistoria de los dioses, imagen del orden eterno. Pero también, en cuanto "modelo para", debe indicar la ruta por la que el mundo de los hombres debe configurarse a imagen del mundo de los dioses<sup>9</sup>. De este modo, todo símbolo religioso contiene una dinámica configuradora de la vida cotidiana y del orden social, basándose en su pretendida densidad ontológica que lo hace "modelo de" lo divino y de lo trascendente. Dentro de esta perspectiva teórica, la "invención" de Guadalupe<sup>10</sup> parece expresar: a.- Como "modelo de": lo sagrado indígena vigente y persistente (Tonantzin) y lo sagrado cristiano fundando los derechos de los vencidos (la Virgen María, Guadalupe);

---

<sup>9</sup>. GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México 1991, 91-92.

<sup>10</sup>. Damos al término el sentido primordial de acto de encontrar o "hallazgo" dentro del cual puede respetarse tanto una perspectiva creyente como otra sociológica laica. Los fenómenos religiosos, entendidos como revelación o como producción colectiva de la cultura, no son previsibles y, menos, programables. En ambos casos, su naturaleza profunda, no se manifiesta tanto en su "origen" cuando en los procesos que desencadena.

b.- Como "modelo para" un orden social en el que los vencidos sean reconocidos como predilectos del Dios de los vencedores y, por tanto, protegidos.

Un camino similar al trazado para Guadalupe podríamos detectar para otras latitudes.

Si en México, la significación inicial del fenómeno devocional de Guadalupe queda distorsionada si se desliga a éste de la opresión colonial que sufrían los indios a los que la Virgen de Guadalupe se les aparece, en Brasil pasa algo similar. Desde muy temprano hubo disposiciones eclesiásticas y gubernamentales sobre la necesidad de evangelizar a los negros importados de África como esclavos. Al margen de la audaz acrobacia teológica por la que, retorciendo los principios cristianos más fundamentales, podía recibir justificación la esclavitud de seres humanos a los que se les consideraba sujetos de bautismo, es un hecho que amos y esclavos confesaban a Cristo como Señor. Quizás ésta fue la gran diferencia de la esclavitud del s. XVII y la del mundo grecorromano. Mientras Aristóteles fundamentaba ontológicamente el ser de los esclavos atribuyéndoles naturaleza de esclavos y una racionalidad meramente receptiva<sup>11</sup>, los europeos cristianos que llegaron a América los esclavizaban, no obstante reconocerles una capacidad racional tan plena que podían recibir la fe y ser miembros de la Iglesia.

## 2.2 El sincretismo como respuesta cultural

Observando el dinamismo de las relaciones interculturales desde una perspectiva política, en la abundante y variada literatura en torno al tema del sincretismo destacan dos enfoques radicalmente diferentes ante los cuales tenemos que definirnos antes de seguir más adelante. Para la ortodoxia de la religión dominante, el sincretismo es la degeneración del "modelo" a causa de las impurezas que las religiones subalternas le añaden. Es una visión "ecle-

---

<sup>11</sup>. ARISTÓTELES., *La Política*, Lib. I, cap. 3, 12-20. Edición de A. Gómez Robledo, UNAM, México 1963. *Aquellos hombres que difieren tanto de los demás como el cuerpo del alma o la bestia del hombre... son por naturaleza esclavos y para ellos es mejor ser mandados con este género de mando... Es pues esclavo por naturaleza el que puede pertenecer a otro (y por esto es de otro) y que participa de la razón en cuanto puede percibirla, pero sin tenerla en propiedad.*

siástica” pero, tratándose del cristianismo, de una iglesia que perdió la audacia de los primeros años del cristianismo en los que Pablo ganó la libertad de que la experiencia cristiana no fuese dominada ni siquiera por la cultura judía. En síntesis: el sincretismo es un accidente degradante del cristianismo. El otro enfoque, antropológico e histórico, ve el sincretismo, no desde una ortodoxia predeterminada sino desde el dinamismo de los procesos socioculturales. Así el sincretismo, en la experiencia latinoamericana, es un juego de cesiones e intransigencias, de sometimiento y de rebeldía, de cambio y de resistencia, de conversión y de contumacia que da como resultado una posibilidad de sobrevivir en el presente violento y enfrentar la incertidumbre de un futuro que los nuevos amos han comenzado. Si el primer enfoque examina el sincretismo a la luz del pasado (la tradición doctrinal), el segundo lo analiza en lo que tiene de opción para sobrevivir en el presente y poder enfrentar el futuro.

Los conquistadores pudieron esclavizar a los negros pero no a los dioses que vinieron con ellos de África. Pocos eran los recursos que los esclavos de las Antillas, Brasil, México o Perú tenían para preservar vivo su anhelo de libertad. Quizás el único era salvar ese jirón de identidad colectiva que todavía quedaba prendido de su fe en los dioses africanos. La experiencia de esclavitud en una tierra extraña implica el desafío más radical para una identidad colectiva. Los amos cristianos de América no sólo les arrebataban la libertad, sus instituciones socioculturales y sus dioses sino que los arrancaban del medio natural en el que hombres y dioses vivían. Más que por las diferentes condiciones materiales y jurídicas, los indios y los negros cristianizados se diferenciaban porque los segundos carecían hasta de su medio ambiente de referencia. ¿Qué podían significar los dioses de la caza cuando la libertad del espacio del bosque se había transformado en la estrechez del túnel de una mina? Sólo las invencibles ganas de vivir que animaban a los sometidos, pueden hacer comprensible el final de este proceso.

Como lo ha trabajado con reconocida autoridad R. Bastide, las religiones afrobrasileras y antillanas son un código de sobrevivencia ante el laberinto de la opresión. Como en muchos casos de las comunidades indígenas de México y Perú, los esclavos negros descubrieron rápidamente algunos *puentes sincréticos* o simili-

tudes funcionales entre elementos del sistema religioso de los amos y el suyo propio. En Brasil los Orixás se acomodaron bien con varios elementos del santoral cristiano. Incluso en la etapa del "cristianismo guerrero", los negros que trabajaban en los ingenios de la costa ya transformaban sus orixás en dioses guerreros vengativos:

El negro esclavo no podía defenderse materialmente contra un régimen donde todos los derechos pertenecían a los amos; por eso planteó su batalla en el plano simbólico cuyos valores eran los únicos que no le podían arrebatar. Y, como lo señala, Hoornaert, fue en esta plano simbólico y en ese contexto de violencia que, por razones de sobrevivencia en las relaciones interculturales asimétricas se produjo la transformación de los dioses agrícolas y pastoriles de África en dioses violentos, vengativos y maléficos de los esclavos brasileños. Ogún se hizo competente en cuestiones de guerra; Xangó fue dios de la justicia interracial y Exú fue reconocido como el dios de la venganza. Logrado esto, los esclavos ya no estaban desamparados. Algo más: al lograr que alguno de estos orixás fuese relacionado, por los amos, con el diablo de la teología cristiana, el sincretismo alcanzaba a la *esfera del miedo* inserta en la tradición cristiana en relación con el Príncipe del Mal. Por muy esclavo que fuera un sujeto, si se le atribuía ser entendido en cosas diabólicas, el sentido común aconsejaba a cualquier cristiano tratarle, al menos, con precaución. La ambivalencia de algunos orixás permitía esta flexibilidad adaptativa.

Las religiones africanas, como parte de la cultura de los esclavos, se convirtieron en una subcultura de grupo, como dice R. Bastide. Y como este grupo era esclavo, esa subcultura desarrolló mecanismos de resistencia y, cuando se pudo, de verdadera liberación. Estas respuestas - según nuestra hipótesis central- no fueron tan sólo chispazos coyunturales sino rasgos que pasaron a caracterizar procesos de larga duración que llegan hasta nuestros días como parte de las relaciones interculturales y como característica de las relaciones de las diversas religiones populares latinoamericanas respecto al catolicismo oficial en cuanto heredero de la religión de los amos y respecto al orden establecido, en cuanto heredero del orden social de los amos.

### 3. LA ESCLAVITUD EN LA COLONIZACIÓN RELIGIOSA DE AMERICA

#### 3.1 La configuración del problema

El arranque de la justificación teológica y eclesiástica (nunca, por supuesto, evangélica) de las diversas formas de dominio personal que se plantearon en América es este párrafo de la Bula *Inter Coetera* de 1493, en la que el Papa (español) Alejandro VI daba fundamento a las posesiones españolas:

*Así que todas aquellas islas y tierra firme descubiertas y que se descubrieren... con todas las tierras, ciudades, castillos, lugares, villas con sus derechos y jurisdicciones y todas sus pertenencias, damos, concedemos y asignamos a perpetuidad a vosotros y a vuestros herederos y sucesores, reyes de Castilla y de León; y a vosotros y a vuestros sucesores antedichos hacemos, constituimos y diputamos señores de ellas, con potestad, autoridad y jurisdicción plena, libre y omnímoda.*

La intención general de la Bula estaba dirigida a las cuestiones de tipo espiritual, pero los conquistadores necesitaban interpretarla como justificación de todas sus ambiciones materiales. Así lo hicieron.

Ciertamente, Colón vio a los indios como población susceptible de ser esclavizada. De hecho llegó a enviar "esclavos" a la península. La reina Isabel cortó el tráfico al ver personalmente en el puerto de Sevilla la llegada de 300 esclavos en 1500, ordenando (20-V-1500) que se pusiera en libertad y se repatriara a los esclavos que quedaban vivos de los traídos por Colón. Su testamento fue también muy explícito sobre las intenciones, en principio humanitarias, que la reina tenía hacia las Indias. Pero la reina murió

Fernando V, el Rey Católico, en 1509, autorizó repartimientos de indios hasta por tres años, nunca perpetuos y no como esclavos sino como *naborías* o criados de servicio; en la misma fecha autoriza traer indios de otras islas a La Española. Hacia 1511 había comenzado la importación de esclavos negros africanos a América, sobre todo mediante traficantes italianos y

portugueses. Se sabe que, en 1502, Ovando llevó a la Española algunos negros residentes en Sevilla. En 1503 Ovando es del parecer que no se envíen esclavos a La Española porque los que trajo consigo se había fugado. Pero en 1505 manda pedir 100 esclavos y Fernando V aprobó el envío el 15 de septiembre. El 22 de enero de 1510 pide otros 50 negros para las minas por ser más resistentes que los indios (pp. 73). Los años siguientes se caracterizan por una política ambigua y de doble cara del rey Católico pero por una práctica clara: se impone el sistema de tráfico de esclavos y se le acepta de hecho. Ya en 1514 se habla de los riesgos de un excesivo número de negros en las Antillas y de los males del contrabando de esclavos y de los turbios negocios a ellos asociados<sup>12</sup>. En 1516, Las Casas lo menciona, de pasada, como un hecho admitido. En 1517, franciscano Cardenal Cisneros impidió la importación ya autorizada de 400 esclavos por parte de Jorge de Portugal. Muerto Cisneros, el tráfico se incrementó. En 1518 se estimaba la existencia de 4,000 esclavos en la Indias, ya gobernando Carlos I (74).

Un hecho significativo en relación con el camino hacia la legitimación de la esclavitud: a mediados de 1553 se le ofreció un excelente negocio a Carlos I para recuperar sus arcas menguadas: un comerciante propone un asiento de 23,000 negros y el monopolio de su traslado durante 6 años. Por problemas de conciencia consulta a teólogos y éstos se oponen pero en sus argumentos no imploran el derecho a la libertad de los negros, sino la lesión de intereses de terceros (!!) (74).

A fines del XVI y comienzos del XVII, el tráfico se generalizó y se estableció y aceptó definitivamente (74). La sociedad cristiana colonial se había acostumbrado y nadie lanzaba rayos fulminantes contra los esclavistas.

### **3.2 La teología y la esclavitud**

El 5 de octubre de 1511 se crea la Real Audiencia de Santo Domingo, importante acontecimiento para la administración de

---

<sup>12</sup>. LOPETEGUI, L. - ZUBILLAGA, F., *Historia de la Iglesia en América Española*, 2 tomos, BAC, Madrid 1965, 71 ss.

justicia en los nuevos territorios. Poco antes habían llegado los dominicos. Venían imbuidos de ideas de punta impartidas por el grupo de Salamanca en donde estaba naciendo el Derecho Internacional a partir de los trabajos de Francisco de Vitoria y otros. Y se planteó la discusión en torno a la legitimidad de la conquista, la encomienda y la esclavitud. Oídas las quejas, en 1512, en la Junta de Burgos donde estaba residiendo la corte por la campaña de la conquista de Navarra, el 27 de diciembre de 1512 se publican las Ordenanzas conocidas como LEYES DE BURGOS en las que se humanizaba el trato a los indios pero, paradójicamente, no se impedía los repartimientos.

No deja de sorprendernos, no obstante el tiempo y la distancia, los argumentos que esgrimían quienes estaban a favor de la práctica esclavista (p. 76). La esclavitud podía justificarse: a.- como pena de los pecados contra naturaleza y de la idolatría de los indios; b.- admitirla cuando los amos son personas calificadas. De esta forma, ya sea por los pecados de los indios o por las virtudes de los blancos, el hombre americano podía ser esclavizado.

Pero, en general, en las Leyes de Burgos se admitía la libertad de los indios, su derecho a la instrucción religiosa sin impedimentos por su trabajo, con condiciones más humanas para éste y se buscaba acentuar la convivencia de las dos razas o pueblos. La encomienda quedaba en pie para mejor ocasión, aunque se recomendaban actitudes más benevolentes.

Esta problemática tuvo en México aspectos peculiares (80).. México se conquistaba mientras se decidía en Europa la contienda entre Carlos V y Francisco I y la hegemonía española en el viejo continente. En una cédula real del 26 de junio de 1523 se prohibía la encomienda en México (80). Pero el documento llegó tarde, porque ya existían los encomenderos. Ya después de los hechos consumados, se inicia una serie de vicisitudes y altibajos en relación con el tema del dominio sobre los indios. Se hacen ante el Papa intensas gestiones en favor de los indios, principalmente por iniciativa de Fray Bernardino Minaya, o.p., quien consiguió de Paulo III la bula *Sublimis Deus* (2-VI-1537). La iniciativa buscaba el apoyo del Papa contra los efectos de una real cédula del 20 de febrero de 1534 en la que, por presiones de los encomenderos, el rey había permitido la esclavitud de los indios después de haberla

derogado en 1530. Parte de esta ofensiva pro indígena fue también la *Información en Derecho* que Don Vasco de Quiroga, siendo todavía oidor, envía al rey en 1535<sup>13</sup>. El mismo Paulo III, en una carta apostólica al cardenal primado de España, Juan de Tavera, arzobispo de Toledo (29-V-1537), le ordena prohibir bajo pena de excomunión, *ipso facto incurrenda*, el reducir a los indios a la esclavitud de cualquier forma y por cualquiera<sup>14</sup>. Esta intervención del Papa, sin tener mucho en cuenta a la corte, irritó a Carlos V quien ordenó recoger las bulas y consiguió de Paulo III que derogara el breve concedido al cardenal Tavera por lesionar los derechos del patronato del Emperador y perturbar la paz de las Indias (!). Bello ejemplo de la dependencia de la Iglesia y de las limitaciones que los "intereses de conquista" imponían sobre la "utopía de la evangelización". La historia colonial de América latina nació bajo el signo del reparto que el viejo mundo hizo de ella. El Tratado de Tordesillas (1494) en el que, bajo la legitimidad de la autoridad pontificia de Alejandro VI, la América descubierta quedó repartida entre España y Portugal, ha marcado la historia posterior de los pueblos conquistados y de las sociedades resultantes. De alguna forma, el mundo latinoamericano llega al presente por el camino de sucesivos repartos geopolíticos y, particularmente los pueblos indígenas latinoamericanos aún pugnan por niveles de autonomía que les permitan romper el cerco de las diversas formas de "repartimientos" en que todavía viven.

Por consiguiente no deberá olvidarse, al pretender encontrar claves para una historia de América latina, que este gran frente sincrético de lo afrocristianoamericano, se engendró en la esclavitud y sobre relaciones interculturales violentas.

---

<sup>13</sup>. DE QUIROGA, V., *Información en Derecho*. (Introducción y notas de C. Herrejón), SEP, México 1985. De este modo, el que sería el innovador de una utopía de relativa libertad dentro de un sistema generalizado de opresión, les salía al paso de quienes pretendían justificar la esclavitud: *Porque en cuanto a los esclavos de guerra, no se hallará, en hecho de verdad, para que se pueda justificar la guerra contra estos naturales, como la provisión lo requiere, que ellos nos infesten, molesten ni impidan paso, ni recobranza de cosa nuestra ni se rebelen, ni resistan la predicación evangélica si ésta les fuese ofrecida.... como vino Cristo a nosotros, haciéndoles bienes y no males, piedades y no crueldades....* (p.68).

<sup>14</sup>. LOPETEGUI, L., op. cit., 85.

El camino de la esclavitud en la América portuguesa no fue menos tortuoso. También en Brasil el encuentro de religiones fue efecto de un "cristianismo guerrero" o de conquista<sup>15</sup>. Partiendo, con los mismos fundamentos pontificios y teológicos, de la convicción de que la empresa colonial tenía un carácter sagrado<sup>16</sup>. Antonio Vieira (1608-1697), jesuita portugués que, como teólogo de la conquista y de la colonia, bien podría equipararse a Francisco López de Gómara para México, expresaba en estos términos su "teología de la historia portuguesa":

A história de Portugal é uma verdadeira história sagrada, uma história da salvação. Deus vence os islamicos em Ourique, suscita as casas reais de Aviz, Braganca, etc.. Portugal é o "seminário" da fe a ser propagada pelo mundo inteiro... As caravelas portuguesas sao de Deus. Os portugueses sao "anjos de Deus enviados aos gentios que o esperam" (Is. 18, 2-7). Soldados e missionários unidos na grandiosa tarefa<sup>17</sup>.

Llegando a América con tal convicción mesiánica, el desarrollo de una "teología guerrera" era una consecuencia natural que marcará el modo de cristalización en muchos aspectos del cristianismo latinoamericano. Presentados ante los pueblos americanos con ese sustento doctrinal, los misioneros tenían que considerar la "reducción" de los indios como parte de una cruzada de "Pacificación" necesaria para su salvación. De esta forma, el desarrollo de una teología de dominación, necesariamente tenía que ir unida a la implantación de una estructura eclesiástica funcional al dominio colonizador. Pero si bien, un "cristianismo guerrero" es coherente con la lógica de la conquista, va a producir una brecha insalvable

<sup>15</sup>. HOORNAERT, E., *Formacao do catolicismo brasileiro*, Vozes, Petrópolis 1978, 31-36.

<sup>16</sup>. El rey Don Juan III de Portugal, resumía así sus motivaciones para dominar Brasil: *a principal causa que me levou a povoar o Brasil foi que a gente do Brasil se convertesse a nossa santa fé católica*. Carta a Tomé Sousa, primer gobernador de Brasil.

<sup>17</sup>. Citado por HOORNAERT, E., op. cit., 35.

"La historia de Portugal es una verdadera historia sagrada, una historia de salvación. Dios vence a los islámicos en Ourique, suscita las casas reales de Aviz, Braganza, etc... Portugal es el "semillero" de la fe que será propagada por el mundo entero... Las caravelas portuguesas son de Dios. Los portugueses son "ángeles de Dios enviados a las gentes que lo esperan" (Is. 18, 2-7). Soldados y misioneros unidos en grandiosa tarea".

en la lógica de la utopía cristiana. Esta brecha va a tener dos frentes principales:

- a.- Frailes frente a conquistadores
- b.- Clero regular frente a clero secular
- c.- Cristianismo popular indígena (de los vencidos) frente a cristianismo oficial vencedor.

Tanto el conquistador como el teólogo identificado con la empresa (no todos lo eran), están listos para pasar por encima de todas las dificultades materiales e ideológicas con que se encuentren. Como lo señala Vieira para Portugal, otros lo hicieron para España: Dios lucha con los conquistadores ibéricos, no solo contra los indios sino contra otros europeos (protestantes) que, como los holandeses, pretendan sembrar la semilla de la herejía (¿o el problema real son sus factorías?) en Iberoamérica. Hasta a la Sagrada Escritura se la hace legitimar la esclavitud ya que da testimonio de que los negros "de Etiopía" tienen que ser humillados por los blancos (Is. 18. 1-2; Sal. 72, 9). Eso sí, ¡esa esclavitud será camino de salvación para los africanos<sup>18</sup>!

No obstante el gran esfuerzo de ciertos "intelectuales orgánicos" al servicio de las metrópolis, la iglesia de la conquista experimenta una profunda crisis al confrontar la práctica colonial con su utopía de evangelización. No sólo fueron los dominicos de La Española y Bartolomé de las Casas, también los jesuitas de México, Brasil y Perú se suman al rechazo de los métodos de la conquista<sup>19</sup>. Claro

---

<sup>18</sup>. HOORNAERT, E., op. cit., 36. La interpretación que Vieira hace del Salmo 72 es un ejemplo típico de lo que es la producción y distorsión ideológicas al servicio de la Conquista: El salmo ensalza a un futuro rey mesiánico de Israel "que hará justicia a los humildes del pueblo, salvará a los hijos de los pobres y aplastará al opresor" (v. 2). El poder de este mesías alcanzará también hasta los pueblos paganos que doblarán la rodilla ante él, pagarán tributo y morderán el polvo. Promesa sorprendente y alentadora para un pueblo débil que, muy probablemente, cuando se compone la pieza, se encuentra esclavo en Babilonia, sin rey, sin reino, sin murallas y sin templo (587-538).

De este discurso de la propia esclavitud sublimada hasta un dominio expansionista sobre las "naciones", Vieira obtiene el suficiente fundamento para que la corona portuguesa pueda hacer legítimamente esclavos a los africanos (!).

<sup>19</sup>. Nótese que esa crisis no sólo enfrenta al misionero con el conquistador o el administrador colonial, sino misioneros entre sí. No faltan frailes y seculares convencidos de que la guerra es el único modo de cristianizar, como lo expresa el también jesuita José de Achieta refiriéndose a los indios brasileños: "Porque

que, por la total dependencia de la iglesia respecto a la corona, reducir a los díscolos era relativamente fácil. Así, por ejemplo, se le obligó a regresar a Portugal al jesuita Gonçalo Leite (1546-1603), por “inquieto”. Sus inquietudes quedaron muy claras en la carta que escribió a la suprema autoridad de la Compañía, *Contra los homicidas y ladrones de la libertad de los indios de Brasil: Bien se pueden persuadir los que van a Brasil que no van a salvar almas (de otros) mas a condenar las suyas. Sabe Dios con cuanto dolor de corazón escribo esto porque veo a nuestros padres confesar a homicidas y ladrones de libertad, hacienda y sudor ajeno sin restitución del pasado ni remedio de los males futuros que de la misma suerte cada día se comenten*<sup>20</sup>. Pero, en la confrontación de los ideales de conquista y de utopía cristiana, en el contexto del sistema colonial, fueron imponiéndose, antes de finalizar el s. XVI, los valores pragmáticos de la conquista hasta dentro de los círculos críticos de otros momentos. Otro jesuita brasileño, viendo el comportamiento de la propia Compañía de Jesús, escribe:

La multitud de esclavos que tiene la Compañía en esta provincia, particularmente en este colegio (de Bahía) es cosa que de ninguna manera puedo tragar, máxime por no poder entrar en mi entendimiento que sean lícitamente habidos.... Alguna vez me pasó por el pensamiento que más seguramente serviría a Dios y me salvaría en el mundo (como seglar) que en provincia donde veo las cosas que veo. El problema de este teólogo de Bahía provocó que se convocara un consejo de moralistas que, finalmente, fueron del parecer que podía haber cautiverios justificados. También a este inquieto se le envió a Portugal a causa de encontrarse muy afligido de escrúpulos<sup>21</sup>.

De los tres frentes que mencionábamos anteriormente, la inercia colonial prácticamente borró los dos primeros. Sin embargo, el tercero se mantuvo vigente hasta nuestros días pero, muchas veces, a condición de replegarse en claves simbólicas. Poco a poco se fueron apagando las llamas de la contienda de las armas y de las ideas. Instituciones tan noblemente beligerantes en favor de los

---

para esse gênero nao há melhor pregação do que a espada e a vara de ferro” (Citado por HOORNAERT, E., op. cit., 47).

<sup>20</sup>. HOORNAERT, E., op. cit. pp.59-60.

<sup>21</sup>. Miguel García fue devuelto a Portugal el 25 de julio de 1583. HOORNAERT., E., op. cit., 60.

indios y en contra de la esclavitud, terminaron por acomodarse. Los “profetas” dejaron el paso a los sacerdotes que venían ya a administrar una cristiandad domesticada. Todas las órdenes vivieron una degradación de la calidad de su personal de las primeras oleadas evangelizadoras (quizás hasta fines del XVI) y los contingentes que llegan después. Los defensores de los indios se Extinguieron pronto. Los vencidos y los vendidos (como esclavos) quedaron solos. Son los tiempos de la sistematización de la resistencia y de la cristalización de las grandes construcciones sincréticas. Los indios escondieron sus dioses y los negros los disfrazaron. Un cristianismo americano de tres raíces fue tomando forma como elemento de una nueva identidad que no era copia fiel de la intención de los misioneros ni residuo puro y mecánico de lo precristiano: era América; ni el Tawantinsuyo ni Tenochtitlan ni Castilla ni Angola. Era América que, más allá de todo romanticismo que la distancia pudiera sugerir ahora, se construía en forma *agónica* (combativa) en medio de un juego de relaciones interculturales asimétricas y violentas.

Para nosotros, la perspectiva que abre este enfoque no es meramente anecdótica. Creemos que, uno de los rasgos más característicos y determinantes de la configuración religiosa moderna de lo que hoy reconocemos como América latina, lo constituye la paradoja radical de **la cristianización de los indios conquistados y los negros esclavizados**. Ahí se esconde la clave de la marca sincrética de las religiones latinoamericanas<sup>22</sup>. Los Orixás africanos y los santos cristianos se hacen compadres por todos los rincones: a.- Dioses africanos. b.- apropiación de lo cristiano (de los dioses de los amos) por parte de los esclavos; c.- afirmación espiritista-cristiana en la identidad del Brasil independiente; d.-

---

<sup>22</sup>. En términos generales, de las religiones llegadas de fuera, sólo el catolicismo entró en intensos procesos sincréticos con las religiones autóctonas desde Río Bravo a la Patagonia. Carecemos de datos sobre procesos sincréticos latinoamericanos de otras denominaciones cristianas (protestantes, anglicanos, ortodoxos) o de otras religiones tales como el judaísmo o el islam. Los pocos casos susceptibles de ser incluidos en esta perspectiva, constituyen, más bien, ejemplos de surgimiento de nuevas religiones que, en su proceso de emergencia, echan mano de elementos heterogéneos. Tal el caso de los Nuevos Israelitas en Perú, etc.

vigencia actual y cooptación de la doble identidad religiosa en los procesos sociales contemporáneos.

Sin tener en cuenta este tejido un tanto laberíntico de identidades y cosmovisiones, no sólo es imposible entender el binomio identidad y religión en América Latina sino todo acompañamiento realista de los procesos de transformación que hoy la envuelven.

**DE LA “BARRERA SIN PUERTA”  
-MUMON-KAN<sup>1</sup>- DEL ZEN  
A LA “PUERTA SECRETA”  
DEL MUNDO ONÍRICO  
Una propuesta de ayuda  
en el crecimiento espiritual  
*Marco Antonio de la Rosa Ruiz Esparza***

*El sueño es la puertecita secreta de lo más interior e íntimo del alma*  
C.G. Jung

*Se parte del supuesto de que en occidente los sueños han sido un  
leguaje olvidado para acompañar y hablar de la relación y expe-*

---

<sup>1</sup>. *Mumonkan* (Barrera sin Puerta) es una recopilación de 48 *koans* (acertijos) o casos, hecha por Mumon Ekai (1183-1260), a los que puso sendos comentarios y poemas. Este monje chino era de la línea Yōgi-Rinzai. Cf. SCHLÜTER, R.A.M., *Barrera sin Puerta*, Zendo-Betania. Brihuega, Guadalajara 1993, 13. Todos los *koans*, incluidos los 48 casos del presente libro señalado, son barreras levantadas por los Budas y los patriarcas del pasado. A una persona corriente le es imposible atravesarlas. Si se quiere pasar por estas barreras hay que llegar a caer en la cuenta de la propia naturaleza esencial. Esto se llama autorrealización o Iluminación, en japonés *satori* o *kenshō*. Cuando se experimenta la verdadera Iluminación, estas barreras desaparecen inmediatamente como si no hubieran sido más que espejismos y se descubre que desde el principio se ha estado en un mundo donde no existe ni dentro ni fuera. Esto es lo que significa “sin puerta”. Por lo tanto, todos los *koans* son barreras infranqueables para quienes no han conseguido la Iluminación; pero para quienes la han alcanzado no existe absolutamente ninguna barrera. Pueden entrar y salir con toda libertad. Cf. *Ibid.*, 36.

*riencia de y con Dios. Este artículo muestra la forma como los sueños pueden ser “aprovechados” para el crecimiento espiritual. Para ello el autor nos refiere a la experiencia zen.*

*Para el Zen los sueños son una puerta de encuentro con lo divino y habría que considerarlos para el proceso de maduración espiritual.*

*Hay diversos métodos para interpretar los sueños, según las distintas escuelas psicológicas. En cualquier caso, los sueños nos ayudan a madurar, sobre todo si atendemos a nuestro mundo interior y, tras las imágenes y los símbolos, atendemos a la voz de Dios en nuestro inconsciente.*

*Los símbolos oníricos pueden tener tal fuerza que no es fácil borrarlos de nuestra memoria. Al desentrañarlos y presentarlos así ante Dios estamos entonces aprovechando una fuerza que se ha desatado en nosotros y que puede disponernos hacia Dios.*

*Incubar el sueño es sacarle más fruto a la gracia ya recibida. Podemos terminar con las palabras de Jacob: “Realmente Dios estaba aquí y yo no lo sabía” (Gen 28,16).*

## 1. SUEÑOS Y ZEN

### 1.1 Presta oído a tus sueños

*El sueño es la puertecita secreta de lo más interior e íntimo del alma, que se abre a esa noche cósmica primordial que era el alma cuando todavía faltaba mucho para que hubiera una conciencia del yo y que será el alma mucho más allá de lo que podrá alcanzar nunca una conciencia del yo. En los momentos de las dificultades puede resultar útil acordarse de nuestras posibilidades interiores de ayuda, de apoyo interior. Y éste procede de nuestra alma. Podemos experimentar su ayuda cuando estamos en relación con ella. Entonces ya no buscamos la ayuda y la seguridad sólo fuera. Las buscamos en nosotros. Y ahí las encontramos cuando estamos abiertos a nuestra alma, partimos de su presencia y, finalmente, tenemos la experiencia de que existe un*

mundo que nos pertenece y que al mismo tiempo compartimos con los demás seres humanos.

Este sentimiento de vinculación con el alma del mundo se nos pierde de múltiples maneras. Sin embargo, nos podría comunicar y dar el apoyo, la seguridad, el sentimiento de permanencia y vinculación que a menudo echamos tan dolorosamente de menos. Nuestros sueños quieren ayudarnos a entrar en relación con nuestra alma, nos la presentan. Son la puerta a través de la cual llegamos hasta ellos. Mantengámonos abiertos a este mundo de nuestros sueños. ¡Nuestro mundo interior, nuestra alma! Dejémosle ser nuestro fundamento, fuente de seguridad y apoyo para nosotros. Orientémonos continuamente a él. No dejemos que otras relaciones y vinculaciones ocupen su lugar. Ambas cosas son importantes: la orientación y el anclaje también abierto, en el contacto con nuestra alma, a experimentarnos como parte del alma del mundo, que compartimos con todos los seres humanos y que nos une con ellos y con Aquel que nos creó. Aprovechémonos del privilegio de entrar en contacto y en relación con nuestro mundo más interior y más profundo a través de los sueños<sup>2</sup>.

## 1.2 Experiencia y vida espiritual

Quisiera agradecer la orientación en la parte espiritual a los Padres Alejandro Ríos Zalapa, M.G., Ricardo J. Himes-Madero, S.J., y a mis Maestros Zen, Dres. Sato Kenko, japonés y P. Klaus Riesenhuber, S.J., alemán; tanto por la parte de la orientación en la meditación Zen como también en la parte espiritual.

Hay ciertos maestros espirituales que aconsejan mirar la propia vida consciente como un sueño<sup>3</sup>. Eso me pedía mi primer Maestro de Zen, Dr. Sato Kenko – sacerdote budista de la Secta Soto Zen del Templo Erinji de Aizu Wakamatsu-, que analizara mis sueños y me decía que los sueños se prolongan en el día, gracias al Zen. Esto había tenido lugar en el año 2003 a poco tiempo de haber entrado formalmente al Zen y venía a comunicarle este

---

<sup>2</sup>. El autor nos da puntos para reflexionar, inspirarse y cobrar ánimos. MÜLLER, W., *Confía en tu alma*, Sal Terrae, Santander 2004, 45-50.

<sup>3</sup>. BALLESTER, M., *La ayuda de los sueños en el crecimiento espiritual*, Sal Terrae, Santander 2006, 40.

acontecimiento, él por su parte parecía que me analizaba con ciertas preguntas, quizá para comprobar si había entrado al Zen.

Después de tiempo me lo hacía comprender Namkhai Norbu Rimpoché:

En realidad todo lo que vemos en nuestra vida es como un gran sueño. Si lo examinamos bien, el gran sueño de la vida y los sueños más pequeños de una noche no son muy diferentes. Si realmente vemos la naturaleza esencial de ambos veremos que no existe diferencia entre ellos. Si finalmente podemos liberarnos de las cadenas de las emociones, el apego y el ego gracias a este logro, tenemos la posibilidad de alcanzar finalmente la Iluminación<sup>4</sup>.

Esto mismo me lo reafirmó el Dr. Miguel Ruíz en su libro, *Los Cuatro Acuerdos: Lo que ves y escuchas ahora mismo no es más que un sueño. En este mismo momento estás soñando. Sueñas con el cerebro despierto. Soñar es la función principal de la mente, y la mente sueña veinticuatro horas al día. Sueña cuando el cerebro está despierto y también cuando está dormido*<sup>5</sup>. Este libro fue el texto del *Taller de Integración de equipos Con los Cuatro Acuerdos*, impartido por la Lic. Liliana Martínez Olguín, en la Casa Regional de Tokio de los Misioneros de Guadalupe los días 7 al 11 de Enero de 2008.

He tenido la experiencia de los “sueños lúcidos” por lo que esto me animó a investigar más desde el punto de vista psicológico.

Celia Green, directora del Instituto de Investigación Psicológica de la Universidad de Oxford, define el “sueño lúcido” como un sueño en el que se da cuenta de que se está soñando<sup>6</sup>. La persona acostumbrada a tener sueños lúcidos difícilmente tendrá pesadillas... La persona que tiene un sueño lúcido puede también disponer de un cierto control de los elementos y de las circunstancias oníricas<sup>7</sup>.

---

4. NAMKHAI, N. R., *El Yoga de los Sueños*, Dharma, Alicante 2002, 48.

5. RUÍZ, M., *Los Cuatro Acuerdos*, Urano, Barcelona 2007, 23.

6. Ibid., Apud, GREEN, C., *Sogni lucidi*, Mediterranee, Roma. nota 18, 107.

7. BALLESTER, M., Op. Cit., 108.

Kenneth Kelzer autor de un interesante libro sobre los sueños lúcidos<sup>8</sup> indica los beneficios que se siguen de la experiencia de lucidez onírica...

- a) Aumentan las capacidades intuitivas de la persona.
- b) Transfieren parte de la lucidez a la conciencia de vigilia.
- c) Enseñan a advertir y superar con claridad y rapidez los peligros y las amenazas procedentes de las fuerzas negativas.
- d) Muchas veces enriquecen al individuo con fuertes flujos de energía vital.
- e) Cuando la experiencia de lucidez onírica se repite con frecuencia aumentan las motivaciones para afrontar la vida de un modo más positivo, amoroso y pleno.
- f) Ofrecen una clara visión de la relación existente entre los pensamientos y la realidad externa manifestada.
- g) De ordinario no disminuyen, sino más bien aumentan la espontaneidad de las experiencias oníricas.
- h) Pueden provocar el éxtasis natural.

Además de estos beneficios, para nosotros es especialmente interesante el aspecto de los sueños lúcidos en relación con la reflexión y la meditación Zen para un crecimiento espiritual. En primer lugar, hay un tipo de meditación (Zen), actualmente cada vez más difundido, que favorece la experiencia del sueño lúcido. Se trata precisamente de la meditación silenciosa (Zen), no conceptual, donde la mente aprende a estar en absoluto silencio, sin movimientos discursivos, ni interferencias. Personalmente he comprobado estos resultados, que unen la meditación y el sueño lúcido<sup>9</sup>.

Algunas escuelas orientales y occidentales de espiritualidad enseñan técnicas para obtener esta meditación anterior al sueño. Jean Lafrance, conocido sacerdote francés de gran experiencia en el arte de la oración y la meditación, afirma que llega un momento en que el inconsciente está tan saturado de oración que los mismos sueños se convierten en un medio de comunicación con Dios.

---

<sup>8</sup>. Ibid., *The Sun and the Shadow*, A.V.E., Press, Virginia, nota 20, 108.

<sup>9</sup>. Ibid., 108-109.

El padre jesuita Mariano Ballester, subraya siempre la necesidad de estar limpios y de emplear un tiempo tranquilo para el cuerpo y para la psique. Por otra parte, hemos visto que los sueños lúcidos no se pueden provocar con tanta facilidad, ni siquiera con las últimas técnicas, si antes no ha habido una larga práctica de meditación silenciosa, no discursiva como es el Zen –según nuestra experiencia-. El verdadero sentido del sueño lúcido no es más que una progresiva iluminación y santificación de nuestro subconsciente<sup>10</sup>.

### **1.3 Nuestros sueños, lenguaje olvidado sobre Dios**

Así como Dios me habla a través del cuerpo, también lo hace a través de los sueños. Pero sabemos que nuestros sueños, el lenguaje de Dios es frecuentemente olvidado. Experimentamos a menudo cómo Dios en el sueño –como también, por cierto, lo encontramos con frecuencia en la Biblia- nos llama la atención sobre problemas importantes y cómo Él también nos señala los pasos que tendremos que dar. Si escuchamos la voz frecuentemente divina de los sueños y procuramos entenderla, podremos confiar en que nos acercamos más a nosotros mismos, así como la imagen que Dios tiene de nosotros y de nuestro camino.

De este modo, Él nos muestra a veces en las imágenes y símbolos de un sueño qué aspecto tiene nuestra morada interior y qué habitación deberíamos mirar más de cerca. A lo mejor hay todavía algunos cuartos cerrados, tal vez algunos incluso llenos de trastos que tendríamos que limpiar. O también nos da a entender en sueños “persecutorios” que aún no hemos aceptado lo que son nuestras sombras. O nos deja soñar cosas de niños o de nuestra propia niñez para expresar que algo nuevo se está tramando en nosotros, que algo auténtico y verdadero está naciendo. A veces descuidamos los niños en el sueño, o están llenos de heridas, cercanos a la muerte. Entonces, el sueño quiere prevenirnos de que debemos prestar más atención a algo que quisiera desarrollarse en nosotros.

---

<sup>10</sup>. Ibid., 118.

Hay también sueños numinosos, incomprensibles, con los que Dios quiere fortalecer nuestra fe. De pronto soñamos que es Cristo el que nos acompaña, o vemos una luz o notamos una seguridad: Dios está realmente presente. Él nos rodea en todo y siempre con su presencia amorosa y santificadora.

Hay diversos métodos para interpretar los sueños, según las distintas escuelas psicológicas. En cualquier caso, los sueños nos ayudan a madurar, sobre todo si atendemos a nuestro mundo interior y, tras las imágenes y los símbolos, atendemos a la voz de Dios en nuestro inconsciente. Para interpretar su voz en los sueños, tenemos que aprender el lenguaje de las ranas. Puede ser que nos preguntemos al despertar qué hemos soñado. A veces sólo nos queda una vaga impresión, pero las imágenes que luego reaparecen nos dicen qué tal andamos y nos señalan a qué tenemos que atender, en dónde tenemos que trabajar.

A veces advierto –nos dice el padre benedictino alemán Grün– que hay religiosos que se preguntan si han vivido al margen de sí mismos, si todo fue una quimera o si cayeron en la trampa de un ideal falso. Entonces es importante y realmente aleccionador tener confianza en la voz de Dios en los mensajes a través de nuestros sueños y de nuestro cuerpo. Ahí conoceremos si seguimos ideales al azar o bien la imagen que Dios tiene de nosotros<sup>11</sup>.

No es infrecuente que las personas religiosas reciban una profunda Iluminación en la zona crepuscular entre la vigilia y el sueño, o en algún momento de la noche. Este es precisamente el tiempo en que la mente consciente se abre a recibir comunicaciones del vientre fecundo del inconsciente. Durante la noche, Pablo tuvo una visión: un hombre de Macedonia, puesto en pie, le rogaba diciendo: "Ven a Macedonia y ayúdanos". Inmediatamente después de la visión intentamos pasar a Macedonia, persuadidos

---

<sup>11</sup>. GRÜN, A. – SARTORIUS, C., *Para gloria en el cielo y testimonio en la tierra*, Verbo Divino, Estella 2001, 91, 97-99. Psicólogos pioneros del S. XX han comentado sobre el fenómeno del soñar. Sigmund Freud llamó a los sueños "el camino real al inconsciente", y Fritz Perls los llamó "el camino real hacia la integración". A su manera estas afirmaciones pueden ser ciertas, pero están empujadas por la posibilidad de que la consciencia del soñar es un camino hacia la Iluminación. (Cf. KATZ, M., (Introducción del Editor al libro: NAMHKAI, N.R., op. cit., 36).

de que Dios nos había llamado para evangelizarlos” (Hech 16, 4). ¿Fue ésta una visión hipnagógica? La Escritura no dice que Pablo estuviera despierto; no dice tampoco que fuera un sueño, sino tan sólo que fue “durante la noche”. De todos modos, fue una visión creativa y Pablo no perdió tiempo en seguir su mensaje<sup>12</sup>.

El P. Brantschen, S.J., -*Goun* (“Nube de la Iluminación”, nombre dado por el Maestro Zen Yamada *Roshi*) *Sensei y Dharma Jinshu*, (“Fuente de Dios”, nombre dado por el Maestro Glassman *Roshi*)- maestro Zen suizo formado en Japón, nos participa la experiencia de un sueño de este tipo:

En los años que estoy rememorando, me ocupaba entre otras cosas del ayuno en sus dimensiones sanitaria, espiritual y sociopolítica. Yo dirigía cursos de ayuno en conexión con la meditación, presenté propuestas y escribí un libro sobre este tema: *Fasten Gesundheitslich, religiös, sozial*, Lausana 1987, cita No. 20. Antes de la conclusión de ese libro tuve, durante un ayuno de catorce días, un sueño que todavía hoy me hace reflexionar:

*28 de abril de 1986. Décimo día en el curso de ayuno de este año. Algo peculiar. He soñado una frase, que oí sonar en voz alta al despertarme: El mayor sufrimiento es sufrir en Dios. ¡Es lo más metafísico y lo más saludable!*

Reacción espontánea: ¿Cómo se puede soñar tan complicado?

Yo interpreto mi sueño así. Por el ayuno y por la praxis de varios años del Zen, el inconsciente fue puesto en situación de comunicarme un mensaje: El sufrir en Dios sobrepuja totalmente nuestros conceptos, pero ayuda a mantenerse en pie la vida. Hay un sufrimiento verdaderamente inexplicable en compañía de la criatura atormentada, o del mundo en guerra. Se le puede llamar com-pasión o com-padecer, porque ese sufrimiento lleva a un compromiso por un mundo más justo y más pacífico y por la conservación de la creación<sup>13</sup>.

Hay que tener en cuenta que toda meditación, cuando es profunda, produce cambios en la actividad eléctrica del cerebro, uniéndolo más estrechamente a la parte consciente e inconsciente

<sup>12</sup>. JOHNSTON, W., *La música callada*, Paulinas 1980, 67.

<sup>13</sup>. BRANTSCHEN, N., *Por el camino del Zen como cristiano budista*, Mensajero, Bilbao 2004, 92 y nota 20.

del espíritu. La mente consciente penetra, por decirlo de alguna manera, en el inconsciente, quedando ésta abierta a la recepción de mensajes y a la Iluminación desde la oscuridad y las profundidades subliminales del propio yo, dentro de un proceso que es análogo, y al mismo tiempo diferente, al sueño<sup>14</sup>. Hay que recordar que el Zazen controla incluso el sueño<sup>15</sup>.

La fuerza de la meditación ("joriki" en japonés), es como una energía, nacida en el recogimiento profundo; es importante, pero no suficiente. También se despiertan en el Zen fuerzas especiales como clarividencia, sentimientos lúcidos, aunque no son buscados. El Zen va más hondo. Pero la fuerza de la meditación es necesaria para alcanzar la Iluminación<sup>16</sup>.

## 2. EL SUEÑO "UNO ES TODO – TODO ES UNO"

El Maestro Zen *Goun Sensei*, nos narra otro sueño al respecto: El año 1983 se encendió el debate en torno a la ya mencionada observación del padre Dumoulin, S.J. de que los *koans* (acertijos) son "de budistas para budistas" y no para cristianos. En esta ocasión estaba yo contento por un sueño significativo. *Se desarrollaba también en las montañas. Yo trepaba por una pared de montaña lisa, cubierta de hielo delgado. Avanzar o retroceder parecían imposibles. Entonces descubrí en la pared un agujero en el que poder deslizarse. En el interior de la pared rocosa había una especie de chimenea a través de la que alcancé con una técnica segura y rápida la cruz de la cumbre.* El inconsciente me quería evidentemente animar a entrar más profundamente en el extraño mundo del Zen. Como confirmación de ese supuesto se me comunicó la siguiente experiencia a fin de agosto tras el *sesshin* (retiro Zen) de Takatsuki que he resumido así en mi diario:

*28 de agosto de 1983. El sesshin camina a su fin. Me siento en un banco ante el templo y espero a un colega. Entonces veo y percibo cómo una hoja de un arce cae delante de mí en las piedras del camino.*

---

<sup>14</sup>. JOHNSTON, W., Op. Cit., 30. Para la "actitud meditativa" consultar al padre CABALLERO, N., *El salto al centro*, EDICEP, Valencia 1984.

<sup>15</sup>. SEKIDA, K., *Zazen*. Kairós, Barcelona 2005, 224.

<sup>16</sup>. BRANTSCHEN, N., Op. Cit., 130.

*Más tarde, al dejar el jardín, un golpe de viento se lleva más hojas de los árboles. Involuntariamente me vienen a la mente los versos de una poesía de Rilke: Caen las hojas, caen como de lejos... Esto es otra cosa, pienso yo. Muy bonitamente ilimitado, pero no de manera tan inmediata como en mi experiencia de una hoja. Esta experiencia mía puede expresarse mejor con la palabra del tercer patriarca del Zen (Seng-ts'an): Uno es todo – todo es uno.*

En el verano de 1983 pude, pues, experimentar más hondamente la unidad de toda realidad. Al mismo tiempo se reforzó mi olfato del “vacío”, de tal modo que inmediatamente el vacío se me iluminó, cuando *Roshi* (Maestro Zen Yamada Koun) durante un té –sorprendentemente para nosotros- dijo en alemán: “La soledad es mi hogar”.

Cuando todo se derrumba, y se derrumba cuando nos presta un suelo bajo los pies y nos presta un hogar, experimentamos en la tierra de nadie Hogar e Intimidad<sup>17</sup>.

## 2.1 La psicología del oriente

La mentalidad oriental (oriental no tanto en los contenidos sino en el modo específico de pensar) ayuda a ver el proceso onírico como un proceso de integración y un caminar hacia la perfección que –en ellos- es la absoluta falta de contenidos: la pura conciencia de la nada.

El pensamiento oriental nos aporta:

- Una teoría del hombre basada en sus diversos estados de conciencia. Allí la conciencia de vigilia ocupa el lugar más bajo de la escala.
- Se enriquece el concepto de inconsciente/subconsciente. El inconsciente no es sólo aquello que no alcanza el nivel de la conciencia objetiva, sino también aquello que la rebasa.
- Los sueños no son sólo el modo de acercarse a esferas de sentido supraconscientes, sino también aquello que la rebasa<sup>18</sup>.

<sup>17</sup>. Ibid., 117-118.

<sup>18</sup>. CABARRÚS, C.R., *Orar tu propio sueño*, Univ. Comillas, Madrid. 1995, 32-33. En Occidente, los sueños son considerados como expresiones del incons-

ciente, pero en la India son vistos como manifestaciones de un grado más elevado de realidad. PANIKKAR, R., *La nueva inocencia*, Verbo Divino, Estella 1999, 265. Esto lo podemos ver en los Upanishads de los Vedas. Hay tres estados de conciencia en la tradición hindú: la vigilia, los sueños y el estado de sueño profundo. La mayoría de la gente cree que el mundo real se encuentra en el mundo externo que nos ofrecen los sentidos y que su verdadero yo es su existencia corporal: la cosa que se ve es un espejo, la cara que presentas al mundo. Cuando hemos llegado a cierto grado de maduración, comenzamos a darnos cuenta de que el yo interior, el yo que piensa y siente, con sus esperanzas, sus temores, sus alegrías y ansiedades, es el verdadero yo. Es lo que corresponde al estado de los sueños. Pero más allá de la vigilia y de los sueños está el estado del sueño profundo (*sushupti*, en sánscrito). Es un tanto sorprendente desde el punto de vista occidental. La mayoría de la gente podría creer que el estado de sueño profundo es simplemente un estado de inconsciencia, sin significación alguna. Pero el hindú se pregunta: cuando el cuerpo ya no es consciente a través de los sentidos y la mente tampoco es consciente a través de sus pensamientos, ¿cuál es ese yo que permanece en el sueño profundo? Es este yo que está más allá de toda actividad consciente, el que se aproxima más al yo real en la mentalidad hindú. Es la vuelta al origen, a la raíz, al campo del ser. Pero en este estado no hay conciencia. Es necesario, pues ir más allá de este estado, a lo que se ha llamado "cuarto" estado (*turiya*). Es el estado más allá del cuerpo y del alma, más allá del sentimiento y del pensamiento, en que la persona despierta a su verdadero ser, en que descubre su fondo, su origen; no en el inconsciente, sino en la *conciencia pura* (*Vijñaptimātra*), en japonés *yūishiki*. Es la meta que se ha de buscar, donde se ha de encontrar la autorrealización, el autoconocimiento. Es el conocimiento del Yo, de Atman, del Espíritu, donde el espíritu del hombre alcanza y toca el Espíritu de Dios. (GRIFFITHS, B., *El matrimonio de Oriente y Occidente*, Paulinas. Madrid 1985, 60-61). PANIKKAR, R., *Espiritualidad hindú -sanātana dharma-*. Kairós, Barcelona 2005, 265,267-272. Véase la Escuela de *Cittamātra* llamada *Vijñaptimatravada* o *Vijñānavāda* (llamada también *Yogācāra*; *Hosso* o *yūishiki-gaku*, en japonés; *Mere-Ideation*, en inglés) o "Escuela de la Conciencia" en: CORNU, Ph., *Diccionario Akal del Budismo*, Ediciones Akal, Madrid 2004, 117-122 y 579. WING-TSU, Chan y otros, *Filosofía del Oriente*, Fondo de Cultura Económica, México 1954, 36, nota 52. Agradezco al Dr. Sato Kenko por el escrito en japonés sobre estos temas en la visita que realicé el 27-Ene-08. Este mismo esquema verlo en DESHIMARU, T., *Zen verdadero*, -Introducción al *Shobogenzo-*, Kairós, Barcelona 2001, 107-111. "Sólo mente", en Cap. 8: "La conciencia y los ámbitos de la realidad". MESA DENKO (Ed.), *El Gran Vehículo del Mahayana. Budismo. Historia y Doctrina*, Vol. II, Miraguano, Madrid 2007, 117-120. Véase también: *El mahayana de Asanga y la escuela de los yogakara* en: DÍAZ, C., *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2003, 183-184. ARNAU, J., *Antropología del Budismo*, Kairós, Barcelona 2007, 88. MELLONI, R.J., *El Uno en lo Múltiple*, Sal Terrae. Santander 2003, 282. BECKERT, H., *Perspectivas budistas*, en KÜNG, H., et al, *El cristianismo y las grandes religiones*, Libros Europa, Madrid 1987, 432.

## 2.2 La consigna espiritual

De la aportación de Gendlin podemos aprender:

Lo que se llama la “consigna psicológica”, es decir, el camino intuido por nuestra misma estructura psicológica sobre nuestro derrotero de curación, integración y crecimiento.

El P. Cabarrús, S.J., la llama “la consigna espiritual”, a lo que el Señor suele dar en la experiencia espiritual de los Ejercicios (Espirituales Ignacianos) de mes.

Cabarrús denomina “consigna espiritual” a la moción preponderante que va acompañando un proceso espiritual. El haber detectado –en una formulación– el camino por donde el Señor “ya” nos va llevando, en un momento dado de la vida espiritual puede ser: “déjate llevar”, o, “abandónate”, “despójate”<sup>19</sup>.

## 2.3 La interpretación del sueño, lo más relevante

Los sueños comunican algo, no “esconden”. Tienen un mensaje que está en clave simbólica, eso sí, pero que se puede llegar a entender. La mejor manera de acercarnos a ellos es sentir su interpretación: Qué es lo que más me gusta... qué es lo que más me molesta de este sueño, diría Gendlin. Los sueños interpelan, sólo falta ver por dónde lo hacen... La interpelación nos va lle-

---

<sup>19</sup>. Ibid., nota 10, 34 y 35. Para la técnica terapéutica de Focusing de Gendlin, se puede consultar GENDLIN, E. T., *Deja que tu cuerpo interprete tus sueños*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2001. Prólogo de CABARRÚS, C.; ALEMANY, B. C., (ed.), *Psicoterapia Experiencial y Focusing. –La aportación de E.T. Gendlin–*, Desclée De Brouwer. Bilbao 1997. Especialmente consultar: Cap. 30: Tres aprendizajes a partir del enfoque corporal de los sueños, 411-414. Un resumen de su técnica corporal para trabajar los sueños se encuentra en CABARRÚS, C., *Orar tu propio sueño*. Op. Cit. Nosotros hemos usado la 2ª. reimpresión de 1995; ALEMANY, B.C., *La interacción mente-cuerpo en la técnica terapéutica de Focusing*. en RODRÍGUEZ-ZAFRA, M., (Ed.), *Aportaciones de Oriente y Occidente*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2004, 169-195; Ibid., *El enfoque corporal de Gendlin (Focusing) y los Ejercicios Espirituales*. GARCÍA-MONGE, R.J.A., (Eds.), *Psicología y Ejercicios Ignacianos*, Vol. I, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao 1996, 354-382.

vando a la fuente originante de las heridas, como también puede conducirnos al pozo de la positividad de nuestro mismo ser.

## **2.4 Los sueños van revelando lo gradual de nuestro proceso**

De la orientación jungiana tomamos lo "procesual" de los sueños –nos dice Cabarrús-, es decir, hay como un camino que hay que recorrer: el descubrimiento e integración de la *sombra*. La asimilación de los componentes masculino y femenino hacia la fuente del conocimiento y sabiduría y la búsqueda y encuentro del "yo profundo" o del "*Self*".

En este sentido los sueños no sólo reflejan una coyuntura, sino también una estructura psicológica y sobre todo un proceso. Son camino para evaluar realmente dónde nos encontramos... De palabra o, de cabeza podríamos decir que estamos ya "comprometidos" en esto o en aquello, pero si todavía no ha sido registrado en nuestro inconsciente, quiere decir que hay aún mucho por caminar<sup>20</sup>.

### *2.4.1 La aceptación de la sombra.*

Según C.G. Jung, la aceptación de sí mismo supone la aceptación de los propios lados de sombra<sup>21</sup>. Para él, el camino hacia el sano sentimiento del propio valor pasa por la aceptación del lado de sombra, por la integración del *anima* y del *animus*, y por la admisión de la imagen de Dios que se expresa en el alma humana por medio de imágenes y símbolos<sup>22</sup>. Hemos de descender primero a las propias profundidades antes de tropezar allí con la imagen de Dios que está preparada en el fondo de nuestra alma. Tan sólo podrá encontrar su propio "sí-mismo" aquel que admita en sí

---

<sup>20</sup>. Ibid., 35-36.

<sup>21</sup>. GRÜN, A., *Cómo estar en armonía consigo mismo*, Verbo Divino, Estella 1997, 29. Para ampliar el concepto de la sombra en Jung, ver *Las sombras*, en CABARRÚS, C.R., *Creceer bebiendo del propio pozo*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2004, 146-150.

<sup>22</sup>. JUNG, C.G., *Gesammelte werke*, (10 vols), Olten 1974. Citado por GRÜN, A., Op. Cit., nota 5, 31.

las imágenes de Dios. Y tan sólo aquel que haya llegado hasta ese núcleo interior, hasta su verdadero “sí-mismo”, tendrá un genuino sentimiento del propio valor<sup>23</sup>. Tener un sentimiento del propio valor consiste en presentir que Dios quiere nacer en mí de manera singularísima. El “sí-mismo” es finalmente la imagen de Dios en mí, la imagen singularísima que Dios se ha hecho de sí a base únicamente de mí.

El proceso contemplativo tiene mucho en común con la psicoterapia. En ambos casos uno se encuentra frente a frente, de manera penosa e ineludible, con su propia sombra. Pero el místico se cura invocando con fe a Jesús su salvador. Queremos observar, además, que los psicólogos jamás comprenderán el alma humana con todos sus estados alterados mientras no consideren atentamente el viaje místico hacia la plenitud<sup>24</sup>.

#### 2.4.2 *La oración como culmen de un proceso*

Habría dos momentos oportunos para colocarse en actitud de oración. Uno de ellos sería –si se trabaja privadamente– hacer el análisis del sueño frente al Señor para que nos ayude a comprendernos más profundamente. Es el Espíritu quien escudriña los corazones. Es el Espíritu “quien intercede por nosotros con gemidos que no se pueden explicar” (Rom 8, 26).

Otro momento, quizás el de más corte de “acción de gracias”, sería el que se desprende ya sea de un trabajo en que se ha dado una mayor “revelación” de la propia persona, y esto siempre abrirá caminos; o bien al final de un trabajo donde se ha descubierto algo como un llamado más claro del Señor. Este llamado

---

<sup>23</sup>. Ibid., 30-33. *Acepta la propia sombra*. Es una lectura de los cuentos desde el Zen por la Maestra Zen Ana María Schlüter Rodés, *Kiun An*, religiosa española, en su libro *El camino del despertar de los cuentos*, PPC, Madrid 1997, 114-115. Ver *La recuperación de nuestra sombra*, en HABITO, R.L.F., *El aliento curativo*, San Pablo, Madrid 1994, 200-207. Es una visión desde el Maestro Zen ex-jesuita Habito. También se puede ver la interpretación simbólica arquetípica de un sueño de una mujer sobre “¡Vete a Babilonia!” de San Juan Bautista, de parte del Jean-Ives Leloup, sacerdote ortodoxo, doctor en psicología y un buen conocedor del Budismo Zen. En su libro, junto con BOFF, L., *Terapeutas del Desierto*, Sal Terrae, Santander 1999, 153, 171-174.

<sup>24</sup>. JOHNSTON, W., Op. Cit., 51-52.

puede estar "inscrita en el mismo corazón" o puede ser una invitación especial que tendría las características de una "Consolación sin causa precedente".

Una variante sería el orar símbolos de sueños anteriores, en los que Dios ha sembrado su gracia<sup>25</sup>.

## 2.5 La teologización de los sueños

### 2.5.1 *Discernimiento de los sueños*

#### ***Discernimiento psicológico***

Siempre se ha insistido en que de alguna manera todas las interpretaciones suponen que en el sueño hay algo reprimido que necesita exteriorizarse. El hombre es un ser que puede reprimir más o menos inconcientemente, dimensiones de sufrir... Este discernimiento puede tener diversas fases:

#### *a) El trabajo de los sueños como modo de "integración"*

El trabajo de los sueños puede ayudar a realizar un proceso de integración, ya sea de nuestras partes más reprimidas: nuestros instintos, la "sombra" (lo que no terminamos de aceptar, lo limitante), lo femenino o lo masculino; o bien, de nuestro proceso en ese darnos cuenta de la nueva relación con nosotros mismos, con el mundo y con Dios.

De esto el P. Ballester, nos dice que es sabido que la evolución del individuo se manifiesta también en un crecimiento de su conciencia. Si referimos este crecimiento a la vida espiritual, es claro que dará como resultado una iluminación y una apertura a los estímulos de la gracia de zonas que antes permanecían sumidas en la oscuridad o en la confusión subconsciente<sup>26</sup>.

#### *b) El trabajo de sueños como proceso de discernimiento.*

Los sueños tienen biológicamente "espacios" diferentes según el momento en que se tienen. Los sueños con residuos del día se dan en los primeros ciclos y tienen poca repercusión afectiva. Los

---

<sup>25</sup>. CABARRÚS, C., *Orar...*, 54.

<sup>26</sup>. BALLESTER, M., *Op. Cit.*, 163.

sueños que nos descubren la “sombra” se dan en los períodos de REM (*rapid eye movement*= movimiento rápido del ojo), e implican un proceso más largo de discernimiento. Los sueños que son “mandalas” –es decir, visualizaciones de un llamado personal trascendente-, ya son signos de un proceso que necesariamente ha llevado un camino más largo de análisis y de crecimiento psicológico espiritual –en condiciones normales-<sup>27</sup>. Pueden equivaler a la “consolación sin causa precedente” (como explica Ignacio de Loyola en sus Ejercicios (EE 336). Llama “consolación sin causa precedente” a los movimientos que proceden de Dios de manera incuestionable, dado que ese efecto producido no encuentra su origen en la manera habitual de ser de una persona, sino en una acción gratuita y “*ad hoc*” de parte del Señor. En este sentido una “consolación sin causa precedente” podría encontrar su expresión simbólica onírica en ciertos tipos de representación, que en formas y colorido son similares a los “mandalas” que encontramos en el Rij Veda<sup>28</sup> y que Dios da de modo completamente gratuito porque a Él le gusta y le parece...

*c) El trabajo de sueños como descubrimiento de un camino de avance:*

“*Consigna*”. A partir de mis partes oscuras –de mi sombra- puedo orar frente a Dios... No como revelación de algo, por parte de Dios, sino como mecanismo fundamental integrador... Este sería un primer nivel ante Dios.

En un segundo nivel tenemos que en el proceso de trabajar los sueños se encuentra lo que hemos denominado “*consigna psicológica*”, es decir, las posibilidades de integración y apertura inherentes a cada estructura psicológica, que son el camino básico por donde Dios quiere llevarme a través de mis mecanismos per-

---

<sup>27</sup>. Es una imagen, a veces muy compleja y a veces tan simple como un círculo en el que uno fija su mirada. Su uso es común en la tradición tibetana del budismo esotérico. Dentro del cristianismo creo que el *mandala* principal ha sido el crucifijo, sobre el que la gente ha fijado su mirada durante horas y horas sin palabras, ni imágenes, ni pensamientos de conceptualización, abriéndose camino de esta manera hacia la Iluminación y la Resurrección, JOHNSTON, W., Op. Cit., 93-94.

<sup>28</sup>. BALLESTER, M., Ibid., nota 11, 45.

sonales... Esto tiene mucho que ver en lo que el Eneagrama entiende por puntos de integración. Tipos de "consigna psicológica" podemos encontrar muchos y variados y serían algo así como: "por qué no te animas a desbloquearte y a abrirte"... o, por ejemplo, "tú lo puedes hacer, tienes fuerza y recursos para hacerlo"... "déjate experimentar tus sentimientos", "permite sentir tu enojo", etc.<sup>29</sup>.

Desde la experiencia Zen el P. Brantschen, *Goun Sensei* nos participa este sueño:

*El sueño del tercer ojo como indicador del camino*

"18/19 de Julio de 1982, sueño. Allí, en Valais, andamos buscando una pequeña cabrita que se ha extraviado. Encontramos una especie de gacelas. Yo intento hacerme con una de ellas. Es casi mansa, bonita, de piel lisa. De repente me fijo en que tiene tres ojos. Dos grandes y el tercero en la frente. Ella puede hablar y piensa que éste tercero, que está medio abierto y no tan bonito como los otros, le fue extirpado y suturado. Yo encuentro esto cruel y lastimoso.

Interpretación espontánea al despertar. ¿Estoy en peligro de perder el tercer ojo, abierto en el silencio de los montes y de la meditación?

Por en el sueño me veo colocado ante un dilema. ¿Debo tratar de olvidar el ojo aún pequeño, la mirada Zen, suturar mi pequeña lesión y proceder como corresponde a un director sabiendo que en principio bastan dos ojos? ¿O, mediante regulares estancias en Japón, debo dar a mi ojo Zen una oportunidad, y dejar para mí esta experiencia hoy? De estas dos posibilidades escojo una tercera. El ojo abierto, gracias al Zen de la intuición deberá abrirse más aún mediante estancias regulares en Japón. Al mismo tiempo quería poner la praxis del Zen al servicio de mi trabajo como director y me propuse hacer partícipes en mi proceso de búsqueda a todos mis interlocutores. El Zen no debía ser problema en la Casa de Bad Shönbrunn, sino contribuir más y más a la solución del problema. Esta opción se reveló favorable, como muestran mis anotaciones de diario después de mi quinta estancia en Japón en el verano de 1984.

---

<sup>29</sup>. Ibid., 45.

El sueño del tercer ojo me ha ayudado a unir mi búsqueda personal de un camino con el trabajo en Bad Schönbrunn<sup>30</sup>.

El ojo abierto en un primer momento, es un primer *kensho*, un primer momento de despertar; es importante, pero solo es el principio, como quien se asoma por el resquicio de una puerta, pero aún no ha pasado adentro<sup>31</sup>.

*d) Llevar esta “consigna psicológica” a la oración sería un modo de orar un sueño... ya de corte más profundo. Por eso no sólo se puede, sino se debe orar el sueño...*

Ahora bien, si todo discernimiento tiene en cuenta también el “de dónde me viene esto”, los sueños complementan el discernimiento entresacando claramente –aunque de manera simbólica- qué partes más están todavía para liberar, integrar, aceptar, etc., y explican los sentimientos presentes que tengo simbolizados en los sueños. Por otra parte, el papel de la “consigna psicológica” sería el de ayudarme a detectar en la diversidad de la simbología de los sueños, las resonancias más típicas de ella que pueden encontrarse en los diferentes sueños, para abrirme más claramente a la invitación e interpelación que brota desde mi misma persona.

### 2.5.2 *El discernimiento espiritual*

Para el tema de cómo usar los sueños para el propio crecimiento espiritual es interesante tener en cuenta el modelo que sugiere J. Filella (1983) integrando los aspectos experienciales y evolutivos del proceso. Lo formula en cinco etapas y cada una contiene dos fases a las que él llama revolucionaria y evolutiva. Este modelo de crecimiento espiritual provee un marco de referencia dentro del cual pueden ser interpretados los sueños. Las fases van desde la inserción de Dios en la vida de una persona hasta la experiencia de la unión con Dios, pasando por etapas de búsqueda, admiración, soledad, recentramiento, contemplación, etc. El autor sugiere asimismo indicaciones precisas de cómo utilizar los ma-

---

<sup>30</sup>. BRANTSCHEN, N., Op. Cit., 88-91.

<sup>31</sup>. SCHLÜTER, R.A.M., *La luz del alma*, PPC, Madrid 2004, 85-86.

teriales simbólicos de los sueños dentro de la dirección espiritual<sup>32</sup>. En teología de la mediación, yo soy mediación primerísimo de Dios para sí mismo, y tanto mi cuerpo como mi estructura psicológica me pueden llevar al conocimiento interno de Dios. Se trata de recuperar el "*interior intimo meo*" agustiniano.

Ahora bien, eso supone discernir, supone asumir que unos sueños van a simbolizar más mi sombra, otros simbolizarán más las partes aún por integrarse, pero otros serán más que un "mandala", es decir, un sentimiento más claro de llamada, de una invitación nueva de Dios.

#### a) *Riqueza simbólica*

Es interesante observar que por la simbolización, se hace más fácil captar la totalidad de las personas, de una vez. Captar simbólicamente dónde estoy, dónde estoy atrapado, dónde está mi salida psicológica, de dónde se está llamado a partir de las propias estructuras de mi ser... San Ignacio, un gran psicólogo de su tiempo y un gran innovador, nos ha dado pistas para todo esto. Nos enseñó por así decirlo a incubar los sueños.

En las adiciones justo antes de dormir se predispone al inconsciente a soñar, lo que justamente ha terminado de rumiar: *Después de acostado ya que me quería dormir, por espacio de una avería pensar a la hora que me tengo de levantar ya qué, resumiendo, el ejercicio que tengo de hacer* (EE 73).

Esta forma de rumiar no significa hacerlo a base de razonamientos, sino de forma totalmente imaginativa. Se trata de la invitación a la "aplicación de sentidos", que supone un orden diferente de lo racional. Es mediante esta aplicación de sentidos como Ignacio nos invita a introducirnos a soñar despiertos con nuestros sentidos –gusto, olfato, tacto, etc.- soltándonos así del proceso racional.

Así, después de haber meditado todo el día de manera reflexiva, viene la contemplación, la repetición y luego la aplicación

---

<sup>32</sup>. BALLESTER, M., *Ibid.*, nota 12, 46. Véase BONET, J.V., *El diario intensivo de Progoff (DIP) y los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*. en ALEMANY, C., GARCÍA-MONGE, J.A., (Eds.), *Psicología...*, 348. Donde nos habla sobre sueños y el acompañamiento espiritual.

de sentidos. Justo antes de dormir el ejercitante se prepara con la esencia de todo el trabajo de visión imaginativa para “incubar” probablemente un sueño. Ahora bien, lo que se “incuba” o se siembra, en el fondo, son los “sentimientos de Jesús”, son las gracias ya recibidas del “conocimiento interno”. Incubar sueños – a lo que nos mueve Ignacio sin explicarlo- es la manera de tocar el inconsciente hasta convertir las gracias recibidas en “carne de mi carne”.

Ignacio nunca habla de examinar los sueños, pero podríamos decir que lo provoca. No tenemos ningún material que diga algo al respecto. Con lo que si contamos es con la experiencia que nos enseña que en dinámica de ejercicios al igual que en el *Sesshin* – retiro espiritual del Zen- (mi experiencia) se sueña más. Y que esto ha sido pretendido por el mismo Ignacio.

Lo que quisiéramos hacer ahora es tratar de ver cómo cosechar algo de todo aquello que de hecho sembramos entre “Dios y yo”..., cómo “repetir” mejor y con una mayor consciencia lo que ya ha registrado el inconsciente con su propia simbología.

*b) Los sueños como “granero” de las mociones de Dios*

Si seguimos la temática de Jung, tendríamos que en los sueños se nos pueden manifestar las etapas psicológicas por donde caminamos. Creo que lo primero que cabe decirse respecto a los sueños es que es un material “nuestro”, es fruto de nuestra psicología. Sólo cuando haya algo comparable a la “Consolación sin causa precedente” podríamos tomarlo quizá como una moción clara de Dios.

Ahora bien, decir que los sueños son siempre producto nuestro no quiere decir que no podamos orar sobre estos sueños con Dios, una vez trabajados y desentrañados. Si ellos nos simbolizan, si simbolizan nuestra situación presente, nuestro horizonte queda mucho más abierto. Y es que al ofrecernos el símbolo, éste resulta mucho más evocador y abarcante y con mayores repercusiones de lo que podemos pensar. Los símbolos oníricos pueden tener tal fuerza que no es fácil borrarlos de nuestra memoria. Al desentrañarlos y presentarlos así ante Dios estamos entonces aprovechando una fuerza que se ha desatado en nosotros y que puede disponernos hacia Él.

Pero lo más importante de todo es que los sueños son un modo de almacenar –en el inconsciente- las gracias ya recibidas, permitiendo que de verdad se “altere” nuestro modo de ser; nuestro modo de pensar y, sobre todo, nuestro modo de sentir a la manera de Jesús. Esto sí que es aprender de verdad a “gustar y sentir internamente”.

*c) Cuando el sueño es “mensaje” de Dios*

Decimos que mientras no se diga lo contrario, todos los sueños son producto nuestro, y algunas veces son mecanismos para ahondar las gracias recibidas. Ahora bien, como es el caso, sobre todo del Nuevo Testamento, podemos tener ciertos sueños –quizás del tipo “mandalas”- que sí pueden funcionar como comunicación de Dios. No debemos creer que eso significa alguna especial posición frente a Dios, o algún tipo de “privilegio”. Se equipara a la consolación sin causa precedente (CSP). Hay que insistir en que los sueños de contenido religioso aparecen también muchas veces en la vida de las personas que siguen una vía de meditación profunda, no discursiva como es el Zen<sup>33</sup>.

*c.1) Para que un sueño sea claramente voz de Dios tiene que tener las siguientes características:*

1. Estar en relación con el significado de Jesús y el Evangelio.
2. Se haga evidente en sí mismo.
3. Más que dar un mandato, habla de la manera de realizarlo, de la manera de vivirlo, es decir, se refiere a las “actitudes”.
4. Tener una función que de algún modo repercuta en el bien del pueblo de Dios, de sus “consentidos”.

En el trabajo de los sueños también podría haber, entonces, una facilidad para ir sacando partido a todas las cosas para crecer en sabiduría sobre la propia existencia y para aumentar en gracia ante Dios y la humanidad. Incubar el sueño es sacarle más fruto a la gracia ya recibida. Podemos terminar con las pa-

---

<sup>33</sup>. BALLESTER, M., Op. Cit., 123; CABARRÚS, C., *Orar...*, 49. Un ejemplo sería el del evangelista Mateo, los sueños en torno al nacimiento de Jesús en GRÜN, A., *La alegría de la Navidad*, Sal Terrae, Santander 2006, 76-79.

labras de Jacob: "Realmente Dios estaba aquí y yo no lo sabía" (Gen 28,16)<sup>34</sup>.

## CONCLUSIONES

Hemos ofrecido algo de nuestra poca experiencia en relación a los sueños y el crecimiento en la vida espiritual, que puede ser de ayuda, pero hay que recordar que es un error de presunción pensar que ya lo sabemos todo sobre nosotros mismos y que no nos queda nada por descubrir. Nuestras riquezas latentes no son en absoluto ningún caótico volcán que amenaza con entrar en erupción si se abre la *Puerta Secreta*. Si los sueños aparecen así, es únicamente, como afirma Jung, porque no los comprendemos. El problema desaparecerá con la clave de la amistad y del amor hacia nuestra dimensión oculta. Esta clave nos pondrá enseguida en sintonía con la misma longitud de onda del subconsciente, sin pretender encajarlo a la fuerza en los cánones de la lógica, lo que produciría más confusión que comprensión del lenguaje de los sueños.

Hemos llegado a las conclusiones, que resumimos aquí:

1. *Los sueños, regalo del misterio divino*. Los sueños son un don del Misterio Divino en el que vivimos inmersos. La vida del hombre se enriquece también con la ayuda de esta dimensión de la conciencia onírica, distinta de la de vigilia, aunque no por ello menos real o menos don divino. La Biblia, del Antiguo al Nuevo Testamento, nos muestra sobradamente los mensajes oníricos integrados con normalidad en la vida humana y en la historia de la salvación. Lo mismo ocurre con otras venerables y antiguas tradiciones espirituales y religiosas.

2. *Meditar los sueños*. La dimensión onírica se puede tratar y meditar como don del Creador, y entonces descubrimos su valor espiritual. Conocer esto no debe llevarnos a una exagerada divinización del mundo onírico. Sin hacer aquí un análisis concreto y pormenorizado sobre los límites de lo natural-sobrenatural, podemos simplemente meditar el mensaje onírico a la luz de nuestra fe o de los textos sagrados o de otras experiencias espirituales propias, igual que podemos meditar los hechos, encuentros y des-

---

<sup>34</sup>. CABARRÚS, C., *Orar...*, 46-51.

cubrimientos de nuestra vida consciente e integrarlos en el conjunto de nuestra experiencia vital.

3. *Discernimiento onírico.* Para un elemental discernimiento del mensaje de los sueños podemos atenernos al principio de que el árbol se reconoce por sus frutos (cfr. Mt 7, 16). Tanto el fruto-contenido del mensaje, como el fruto-sentimiento que el sueño dejará en nuestra psique y en nuestro espíritu, se pueden evaluar a la luz de los "frutos del Espíritu" que san Pablo enumera en su carta a los Gálatas (5,22). Está también la posibilidad de una verificación con nuestro ideal de vida, más elevado y espiritual. Entonces, podemos preguntarnos: "¿Cómo me estimula y me ayuda este sueño a alcanzar mi ideal?"

4. *La regla de la luminosidad.* En el transcurso de las experiencias oníricas que yo he vivido y que he recogido de otros –nos dice el P. Caparrús-, he podido encontrar esta regla especial que quizá ayude a nuestro discernimiento y a nuestra valoración del mundo onírico: cuanto más luminosos, intensos y llenos de color sean nuestros sueños, tanto más valiosos serán sus contenidos, es decir, tanto más merecerán ser acogidos y meditados. Por consiguiente, la intensidad de luz de nuestros sueños es proporcional a su importancia y calidad.

5. *Amar los sueños.* El gran principio para traspasar el umbral de la *Puerta Secreta* es el amor. No hay disposición anímica ni energía más alta y saludable capaz de desvelarnos el secreto de los sueños, que la fuerza de un amor y una estima ordenada y madura hacia nosotros mismos. El "ejercicio" o la "técnica" está siempre en segundo lugar con respecto a la prioridad del amor y la autoestima. El ejercicio es una ayuda complementaria que facilita espontánea y naturalmente que emerjan los contenidos subconscientes atraídos por la llamada del amor, porque no manipulamos la realidad onírica ni la forzamos, sino que procuramos ayudarla a realizar cada vez con mayor armonía y luminosidad su función en la existencia humana, que es la de comunicar, expresarse, emerger, salir a la luz y no vivir perennemente en la oscuridad cuando la rechazamos drásticamente desde nuestra dimensión consciente. "Nadie enciende una lámpara y la oculta, sino que la pone sobre el candelero, para que los entren vean la luz" (Lc 11, 33). Estas palabras de Jesús se pueden también apli-

car al mundo subconsciente. Es responsabilidad nuestra transformar cada vez más en luz, luz de la conciencia, todas las dimensiones de nuestro ser.

6. *La verdadera interpretación de los sueños es vivirlos.* Hemos visto que el término “interpretación”, aplicado a los sueños, puede ser peligroso. A las personas que necesitan un intérprete para comprenderse les será seguramente más difícil llegar a una verdadera amistad e intimidad. (¿Podemos imaginar que los enamorados tengan que recurrir a un intérprete para comunicarse su amor?). Es verdad lo que decía un viejo rabino: que un sueño no interpretado es como una carta que no se puede leer; pero el que conoce la lengua en que está escrita la carta no “la interpreta”, sino que, sencillamente, la lee y se entera directamente del contenido. Del mismo modo, el mejor método para interpretar nuestros sueños no será tanto el hecho de “interpretarlos” (aunque al principio algunas técnicas pueden ayudar a ello), sino, sencillamente, contactarlos, acogerlos y entrar en sintonía con ellos. Aprenderemos así su lenguaje, del mismo modo que los niños aprender su lengua materna, viviendo amigablemente en el ambiente familiar.

7. *Positividad de los sueños.* Recibir así nuestros sueños será siempre positivo y nos enriquecerá, aún cuando no meditemos su mensaje. No hemos de esforzarnos buscando significados simbólicos en libros o diccionarios. Hay que procurar escuchar y acoger. Entonces descubrirán que sus hijos de la noche salen a saludarlos y quieren dialogar con ustedes en términos positivos, cargados de una poderosa atmósfera de sentimientos, a veces desconocidos en su repertorio de sentimientos normales. Es que ellos proceden de un misterioso centro lejano, muy próximo al “Sí mismo”, al menos más cercano que los mensajes y contactos que nos llegan a la superficie. No podrá herirte ni perjudicarte lo que es tuyo, lo que forma parte familiar del conjunto de tu ser y no procede de un extraño mundo venenoso o tabú. Al principio de los tiempos, dice la Biblia, “Dios vio cuanto había hecho [por tanto, también al hombre, en su totalidad] y vio que era muy bueno” (Gn 1, 31). Es labor nuestra educar e iluminar cada vez más nuestro ser, incluyendo el subconsciente y los sueños, tratándolos como “muy buenos y positivos”.

8. *Libertad frente a los sueños.* Lo que hemos deducido hasta hora no debe llevarnos a admitir ciegamente cualquier contenido de nuestros sueños. Éstos, como las otras realidades y facultades personales, han de colaborar a que el individuo sea más pleno y más libre. La posibilidad de escoger o no sus sugerencias quedan siempre bajo el criterio de nuestra libertad y de nuestro discernimiento. Meditar un sueño para nosotros es acercarse a él sin ponerle etiquetas, acogerlo amigablemente y tratar de vivirlo en lo posible sin falsificarlo. Entonces él nos desvelará su mejor secreto y nos iluminará. La experiencia de meditar un sueño la vivirán de modo muy distinto un adolescente, una mujer de negocios, un místico o practicante de Zen, una escritora, un inmoral, o un agnóstico. Algunas de estas personas nunca se referirán a un sueño en términos espirituales, pero la vida de todas ellas se enriquecerá y se hará más plena y luminosa si, usando la clave de la amistad, todas atraviesan la *Puerta Secreta*. Habrá, incluso, quien descubra la dimensión más inolvidable y significativa de la vida en este fascinante nivel del propio ser. Nos gusta pensar en los sueños, sobre todo como estímulos para vivir más plenamente, para irradiar más. Aun cuando suene a paradoja, *pensamos que el sueño ayuda al hombre a estar más divinamente despierto*<sup>35</sup>. De esto Ballester, nos dice: es sabido que la evolución del individuo se manifiesta también en un crecimiento de su conciencia. Si referimos este crecimiento a la vida espiritual, es claro que dará como resultado una Iluminación y una apertura a los estímulos de la gracia de zonas que antes permanecían sumidas en la oscuridad o en la confusión subconsciente<sup>36</sup>.

Llega un momento en que el inconsciente está tan saturado de oración que los mismos sueños se convierten en un medio de comunicación con Dios.

Ballester, subraya siempre la necesidad de estar limpios y de emplear un tiempo tranquilo para el cuerpo y para la psique. Por otra parte, hemos visto que los sueños lúcidos no se pueden provocar con tanta facilidad, ni siquiera con las últimas técnicas, si antes no ha habido una larga práctica de meditación silencio-

---

<sup>35</sup>. Ibid., 203.

<sup>36</sup>. Ibid., 163.

sa, no discursiva como es el Zen –según nuestra experiencia-. El verdadero sentido del sueño lúcido no es más que una progresiva iluminación y santificación de nuestro subconsciente<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup>. BALLESTER, M., Op. Cit., 118.

## **EL DIOS SUBIDO A LA RED; NUEVAS FORMAS DE EXPRESIVIDAD DE DIOS EN EL MERCADO DIGITAL**

*Mtro. Sergio Sánchez Iturbide*

*Parecería a primera vista que la ciencia de la administración poco tendría que ofrecer a un discurso teológico. Sin embargo en esta ocasión se utilizan categorías propias del mundo de la administración y la mercadotecnia para elaborar un discurso teológico, dado que ahora tenemos a un Dios, tanto abrazado por el mercado como “subido” a la red.*

*El procedimiento que se sigue es el siguiente: se recurre a la red para entresacar algunos ejemplos, que siguiendo la estructura de las cuatro “Pes” (producto, plaza, precio, promoción) del marketing mix, permitan describir e ilustrar cómo es que el mercado digital ha subido a Dios a la red. El objetivo de este acercamiento es describir la situación para tratar de entender hacia dónde nos conduce este entramado de nuevas formas de religiosidad.*

**P**ara la cultura moderna el metarrelato de Dios hace tiempo que se ha acabado; sin embargo, en la encrucijada con la posmodernidad, los fragmentos de Dios han encontrado en la red un espacio idóneo para su multiplicación. En congruencia con una lectura de racionalidad crítica y bajo la sospecha de que la religión y su metarrelato, provocaba alienación, se anunció la muerte de Dios.

Sin embargo, ante un posible retorno de lo sagrado, o mejor, ante los síntomas de una continua presencia hubo varios aspectos que lo retomaron y le dan nuevas dimensiones al fenómeno. Por ejemplo, tanto la filosofía como la ciencia asumieron el fenómeno e intentaron secularizar sus contenidos. Otro tanto hizo el arte, sustituyendo sus contenidos bajo la recuperación estética de la experiencia de lo sagrado. También la religiosidad popular del imaginario colectivo nunca se conformó con la ortodoxia ni con la conservadora forma de religiosidad premoderna. Por otro lado, cierto conservadurismo protegió a Dios de su posible exclusión social y lo resguardó a piedra y lodo bajo la esfera de lo privado. Por otro lado, también a Dios lo abrazó el mercado y lo volvió a llevar a la plaza pública, más como una mercancía opcional que una función social relevante. Así, el fenómeno de lo sagrado, lo religioso, Dios mismo, se ha vuelto ambiguo y encontramos una urdimbre de acercamientos a él, así como una amplia gama de variables.

Unido a las anteriores variables, el fenómeno se vuelve más complejo si consideramos un curioso, pero interesante elemento de la cultura de nuestros tiempos, ahora tenemos a un Dios tanto abrazado por el mercado como “subido” a la red. En este espacio virtual de lo sagrado Dios mismo ha encontrado un nicho adecuado de penetración, pero también de mucha complejidad. Con lo cual uno ya no sabe hacia dónde va Dios, convertido en mercancía y circulando en línea. Habrá que verificar las implicaciones que de esto resulta.

Para acercarnos a él trazamos la siguiente ruta: subiremos a la red para entresacar algunos ejemplos, que siguiendo la estructura de las cuatro Ps (producto, plaza, precio, promoción) del marketing mix, nos permitan describir e ilustrar cómo es que el mercado digital ha subido a Dios a la red. El objetivo de este acercamiento es describir la situación para tratar de entender hacia dónde nos conduce este entramado de nuevas formas de religiosidad. Con este acercamiento pretendemos tener algunos elementos para iniciar un diálogo interdisciplinar, presentando un aporte de carácter teológico a la plaza pública en donde, al parecer todavía hay necesidad y deseo de Dios.

## 1. EL MERCADO DIGITAL DE DIOS

En una sociedad caracterizada por la hiper información y la gran cantidad de acceso a los medios masivos de comunicación, ha subsistido el fenómeno religioso y más aún, se ha integrado a él. La *mano invisible* del mercado ha entendido que la red representa una oportunidad de reproductibilidad y exposición pública sorprendente. En ella se encuentra esta frase, que desde otro enfoque, nos previene: *Ni Dios ni el Arte han muerto, ambos sobreviven en la metafísica de la Mercancía adoptando infinitas posibilidades faciales dentro de lo siempre igual, siempre lo mismo. La supervivencia del Yo, del Arte y de Dios en el Espectáculo son un tridente, una espada de Damocles que se cierne sobre todo aquello que pretende el ser en el límite*<sup>1</sup>.

### 1.1. Dios en la red como mercancía, servicio y empresa

#### *Mercancía*

Baste comprobar que muchos medios de comunicación, ante los efectos de la crisis que provocan la disminución de la publicidad comercial, están recurriendo al negocio esotérico para salvar sus maltrechos balances. A diferencia de lo que ocurre en otros ámbitos de la economía, los momentos de crisis son la ocasión propicia para que algunos hagan fortuna, explotando los miedos, supersticiones, angustias y ansiedades de los que sufren. Estamos ante uno de esos fenómenos inconfesables, que tienen mayor incidencia que la que estamos dispuestos a declarar en público. La ideología laicista y positivista se siente incómoda a la hora de reconocer esta paradoja: vivimos en una sociedad materialista, que hace alarde de su increencia, pero que, sin embargo, termina construyendo su peculiar "espiritualidad" a base de recetas esotéricas<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> SÁNCHEZ GARCÍA, M. Á., *Espacio antropomórfico en la pintura*. <http://www.ucm.es/BUCM/tesis/bba/ucm-t26809.pdf> Fecha de consulta. 5 de marzo de 2009.

<sup>2</sup> MUNILLA AGUIRRE, J. I., obispo de Palencia, aparece en *Zenit*. Fecha de consulta: 5 de marzo de 2009.

Una frase de un texto de internet reza así: *Dios debe someterse a una prueba. Es «probado» del mismo modo que se prueba una mercancía*<sup>3</sup>. Podemos verificar que Dios se ha convertido en un producto más en la vida diaria de las personas, que a gusto del comprador, es pesado y valuado por lo que ofrece; si convence se adquiere, pero si no hay otras ofertas en el mercado. Como ejercicio se recomienda en un buscador solicitar la Búsqueda de Dios y obtendremos alrededor de 35000 documentos con esta categoría, en donde se aglutinan libros, remedios, cuadros, arte sacro y un largo etcétera.

### **Servicio**

Otra forma de negocio, atenta a llenar un deseo o cubrir una necesidad es el sector de los servicios, que identificando un vacío entre la gente por lo trascendente ofrece respuestas para llenar las ansias que sólo lo sagrado pueden llenar.

De entrada, hay servicios que ofrecen ayudar a clarificar la propia fe de las personas: *si Ud. es de los despistados, entre en Beliefnet*<sup>4</sup>. *Le bastará responder 20 preguntas –un esfuerzo mínimo- para saber qué religión practica (si lo olvidó) o debiera practicar (si es que hay alguna que se adapta a sus creencias). Quizá es Ud. mormón, jainista o zoroastrista sin saberlo. Pero no se imponga limitaciones: el menú es amplio, rico en proteínas celestiales*<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> POU SABATÉ, L., en [www.autorescatolicos.org/lluciapousabateE0108.htm](http://www.autorescatolicos.org/lluciapousabateE0108.htm) Visitado el 17 de junio de 2009.

<sup>4</sup> En palabras del sitio: “*Our mission is to help people like you find, and walk, a spiritual path that will bring comfort, hope, clarity, strength, and happiness. Whether you're exploring your own faith or other spiritual traditions, we provide you inspiring devotional tools, access to the best spiritual teachers and clergy in the world, thought-provoking commentary, and a supportive community. Beliefnet is the largest spiritual web site. We are independent and not affiliated with any spiritual organization or movement. Our only agenda is to help you meet your spiritual needs. Beliefnet receives a significant percentage of its revenue from advertising. Like other media companies, we have to balance our need for happy advertisers with our commitment to editorial integrity*”. Tomado del sitio <http://www.beliefnet.com/About-Us/About-Beliefnet.aspx> fecha de consulta: 15 de marzo de 2009.

<sup>5</sup> Ibid.

Otro servicio interesante y que parece inocuo, e incluso muy culto, es el que ofrece el siguiente slogan: *Sírvase el dios que le apetezca, ¿por qué no recibir por correo electrónico una dosis diaria de consejos budistas por la mañana, citas bíblicas al mediodía, referencias a los ángeles a media tarde, textos musulmanes después de la cena...? También puede añadir a su particular "zapping" religioso la posibilidad de recibir chistes religiosos. Y si desea algo más "útil", el horóscopo y la oración del día. Consúmalo todo con moderación, por supuesto*<sup>6</sup>.

Un ejemplo más del servicio sobre la necesidad de lo sagrado en la red lo ofrece Pepixlabs<sup>7</sup>, donde uno mismo puede crear su propia secta. Si bien es un sitio que pone en evidencia la simonía en la que algunas organizaciones caen, no deja de ser un servicio más que estimula la creatividad y el espíritu empresarial.

### ***Empresa***

Todos estos servicios y productos van dando origen a organizaciones que como empresas lucran con un producto o servicio que atiende a ciertos vacíos o necesidades. Aquí se confunde un poco el origen de este tipo de empresas, si surgen porque existe la necesidad o surgen porque existe engaño. Conviene distinguir entre una organización sin fines de lucro que jurídicamente se constituyen como Asociaciones Religiosas y otro tipo de organizaciones que lucran francamente, sin siquiera constituirse como A. R.

En México, dentro de las primeras, encontramos registradas a las iglesias tradicionalmente constituidas como comunidades que confiesan una fe y a partir de la Ley de 1992 se pueden y deben registrar como grupo reconocido oficialmente ante el gobierno<sup>8</sup>. Éstas no tienen un fin de lucro, aunque pueden percibir donativos y administrar recursos, lo cual ya constituye una condición especial para ellas y sin duda aquí puede darse un espacio

---

<sup>6</sup> Tomado de: <http://www.dios.com.ar/paginas/grupos/1-creencias/cibermistica.htm> fecha de consulta: 17 de marzo de 2009.

<sup>7</sup> <http://pepixlabs.net/humanidades/sector/generar.shtml> Fecha de consulta: 25 de marzo de 2009.

<sup>8</sup> Cf. Secretaría de Gobernación.

para la discrecionalidad, para el abuso o para la confusión de objetivos. Sin embargo, se encuentran dentro de lo que marca la ley, e incluso ha habido casos en donde el Gobierno Federal ha negado estos registros.

En cambio, existen otras organizaciones que en paralelo a las anteriores lucran y perciben ingresos directos por ofrecer servicios o productos, con o sin abuso del lucro que realizan, con o sin la oferta de un servicio o producto necesario o con beneficio o función social. Sin embargo, esta distinción nos lleva al terreno de la especulación, de la interpretación o de la intolerancia ante la diferencia.

Como ejemplo de organizaciones, más o menos estructuradas, que se dedican al negocio de lo sagrado, citamos a un periodista humorístico, pero agudo como Catón, que pone el dedo en la llaga de cómo ciertas iglesias o asociaciones religiosas se convierten en empresas que ofrecen una serie de servicios o productos de lo sagrado.

*Las iglesias y asociaciones religiosas de cualquier naturaleza son instituciones humanas que viven en el mundo. Necesitan por tanto del dinero, aunque a veces hablen mal de él. Cosa muy diferente, sin embargo, es cuando se aprovecha el sufrimiento de la gente para obtener de ella ilícito provecho. Todo indica que en ese caso está la llamada "Iglesia Universal del Reino de Dios", que usa el eslogan "Pare de sufrir" como anuncio para atraer personas a quienes pide dinero como medio para obtener favores sobrenaturales. Los pastores de esa agrupación redondean el negocio vendiendo falsas reliquias: ofrecen trozos del manto sagrado y piedras obtenidas de la tumba de Jesús. Con esto se configuran delitos que ya sea de oficio o a petición de parte se deben perseguir. No es posible permitir el enriquecimiento ilegítimo de quienes se aprovechan de la notoria ignorancia de sus víctimas para expoliarlas en forma tan burda y ruin. Es gran pecado convertir el nombre de Dios en mercancía que se vende. Toca a la autoridad civil determinar si en este caso junto a ese pecado hay un delito... FIN<sup>9</sup>.*

---

<sup>9</sup> De política y cosas peores. Catón.

<http://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/128179.de-politica-y-cosas-peores.html> Fecha de consulta: 29 de marzo de 2009.

El mercado digital de Dios, como el mercado tradicional, ofrece llenar un vacío o satisfacer un deseo. Si bien, en el asomo a la curiosa ventana que hemos abierto en la red, encontramos una oferta compleja de Dios, es importante desde ahora destacar la presencia inacabada de un deseo por la trascendencia y el ansia por el sentido que se encuentra en Dios. Aquí, Dios se juega, ya no entre su desaparición o afirmación, sino entre las nuevas formas de lo sagrado.

## 1.2. Un “nicho” de mercado

Nunca mejor utilizada esta palabra, nicho, para aludir tanto al lugar que aloja lo sagrado, como su connotación para definir un segmento de mercado. A nivel internacional existen varias páginas y centros de censo para cuantificar el número de adeptos a cada religión. Por ejemplo, según wikipedia<sup>10</sup> existen más de 2 billones (dos mil cien millones) de creyentes en alguna religión. Según World Christian Database, el total para el año 2005 era de dos mil ciento treinta y cinco mil millones, equivalente al 33.1% de la población mundial<sup>11</sup>.

La distribución de este gran universo se puede mostrar con la siguiente gráfica<sup>12</sup>, que si bien se obtiene de datos estadísticos y representa un aproximado de seguidores de las grandes religiones, hay también que considerar que no hay un registro exacto y

---

<sup>10</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Major\\_religious\\_groups](http://en.wikipedia.org/wiki/Major_religious_groups). Fecha de consulta: 15 de marzo de 2009.

<sup>11</sup> [http://www.thearda.com/QuickLists/QuickList\\_125.asp](http://www.thearda.com/QuickLists/QuickList_125.asp). También se puede consultar la página:

[http://www.editoriallapaz.org/estadisticas\\_religiosas.htm](http://www.editoriallapaz.org/estadisticas_religiosas.htm). Fecha de consulta: 17 de marzo de 2009.

<sup>12</sup> Cf. CalheR *Religión, ateísmo y estadísticas*.

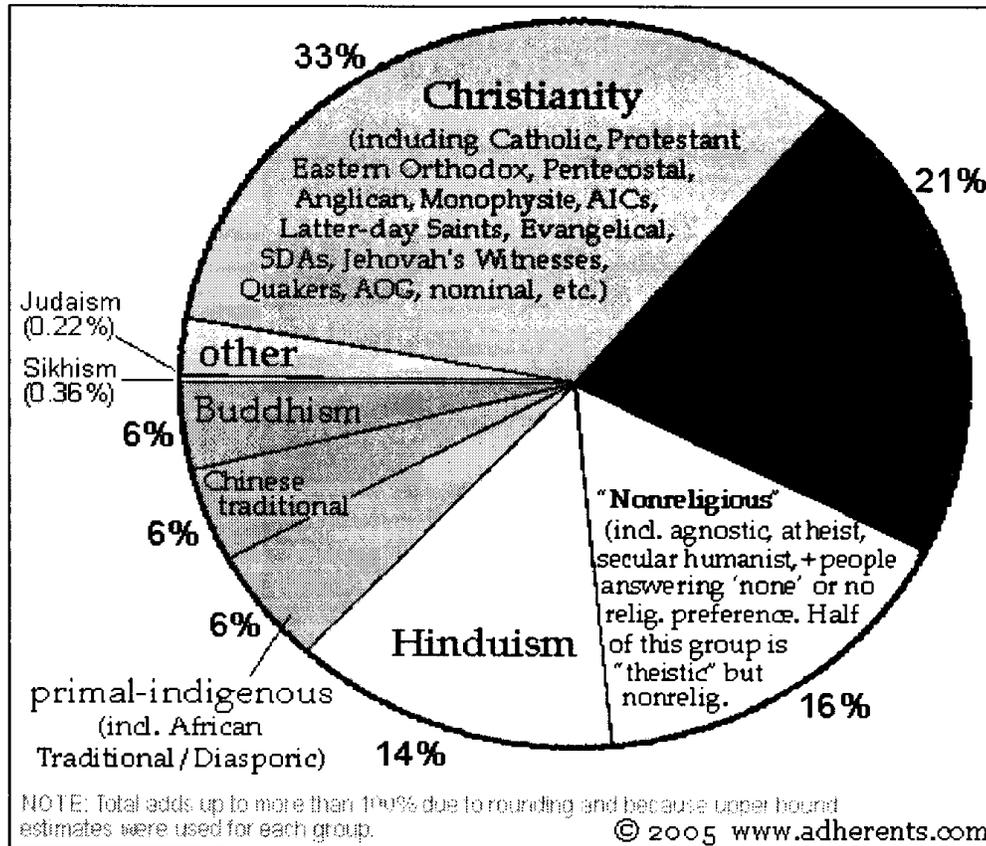
<http://www.mentiraspiadosas.com/2006/03/27/religion-ateismo-y-estadisticas/>

Fecha de consulta: 27 de Marzo de 2009. Otro dato interesante es la estadística de creyentes por Iglesia. [http://www.adherents.com/adh\\_rb.html](http://www.adherents.com/adh_rb.html). Fecha de consulta: 29 de marzo de 2009.

[http://www.adherents.com/Religions\\_By\\_Adherents.html](http://www.adherents.com/Religions_By_Adherents.html) Fecha de consulta: 26 de marzo de 2009. Un dato interesante para la posible clasificación es:

[http://www.adherents.com/largecom/com\\_atheist.html](http://www.adherents.com/largecom/com_atheist.html). Fecha de consulta: 30 de marzo de 2009.

mucho menos la inferencia de que por pertenecer a una religión se cumpla con lo que ella exige.



A este universo de creyentes es necesario agregar el número de internautas que acceden a la oferta virtual de productos, servicios y empresas que se dedican a atender este nicho de mercado. Nos encontramos en medio de una manifestación más de la crisis de sentido del hombre moderno, bajo las variables del espectáculo en que el mercado convierte a Dios, gracias al deseo de sentido y trascendencia que todavía subsiste en el hombre moderno-posmoderno. Sin embargo, se encuentra en medio del ansia de espectáculo, de acumular experiencias y no de dar cause a un compromiso.

### 1.3. El valor de lo sagrado, su precio

Todo cuesta. Simonía se llama a la acción de comerciar con la religión o con mayor precisión, con la mediación que existe entre Dios y el hombre a través de la administración de los objetos, lugares y ritos sagrados. Este fenómeno desde siempre ha sido denunciado y repudiado tanto por la comunidad de creyentes como por los legítimos mediadores de la función sagrada.

Sin embargo, el precio de lo sagrado en la era de la sociedad en red es variado. El precio por lo sagrado parece una contradicción de términos. Lo sagrado tiene un gran valor, pero no tiene precio. Sin embargo, nuestra cultura de sociedad en red, que arguye porque la moneda de cambio no es el capital sino el conocimiento, no deja de recurrir al intercambio comercial para regular estos intercambios.

### 1.4. Promoción. De la simbólica al marketing

Dentro del marketing, la cuarta "P" analiza la promoción, que incluye a la publicidad. Como parte de ciertas campañas de marketing religioso, tenemos en la red los siguientes ejemplos de la Iglesia de Singapur: *Por favor, no bebas alcohol si vas a conducir. Todavía no estás listo para verme. Dios. ¿Te imaginas el precio del aire si lo trajera otro proveedor? Dios*<sup>13</sup>. Un ejemplo, muy polémico ha resultado el mensaje cristiano de "Dios sí existe. Disfruta de la vida en Cristo", que recorría Madrid, como respuesta a una campaña a favor del ateísmo en Inglaterra y Barcelona. La publicidad ateísta afirma que "Dios probablemente no existe. No te preocupes y disfruta de la vida"<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> <http://abriendoconciencia.blogspot.com/2007/09/publicidad-de-dios.html> Fecha de consulta: 21 de marzo de 2009

<sup>14</sup> Cf. British Humanist Association (BHA), que impulsó la campaña de Londres. También <http://www.libertaddigital.com/sociedad/el-autobus-con-la-publicidad-de-dios-si-existe-llega-al-centro-de-madrid-1276348165/> Fecha de consulta: 14 de marzo de 2009.



Otro ejemplo lo tenemos con Milagros Ortega, Vicepresidenta de Partners Ogilvy & Mather, en una conferencia titulada *La publicidad vista de la perspectiva de la fe cristiana*. Ogilvy & Mather se apresta a lanzar en los próximos meses la campaña *Dios*, que tanto éxito tuvo en Estados Unidos a inicios de la década, con un simple "See you on Sunday. God".

Otros ejemplos de publicidad religiosa los tenemos en los siguientes casos y con diferentes facetas:

- El *boom* de la Cábala: artistas como Madonna han abrazado este sistema de creencias. Muchos rabís cabalistas consideran esto como algo de moda y carente de sustancia
- *La Pasión de Cristo*: El film ha animado a muchos cristianos a hacer cine y festivales relacionados como el Damah Film Festival.
- *Jesus is my homeboy* tshirts: diversas figuras los han llevado.



- Ads con Jesús como protagonista: En 1999 la Churches Advertising Network (CAN) de Reino Unido lanzó la campaña *Meek, mild, as if... discover the real Jesus*, que presentó a Jesús en un arte similar al muy conocido del Che Guevara
- La misma CAN, este año ha lanzado la campaña *Where will you find him?*, donde presenta a Jesús desdibujado en un vaso de cerveza.

Como se puede apreciar, el marketing ingeniosamente ha penetrado en la dimensión simbólica del ser humano, intercambia lo referido y amplía el referente al puro entretenimiento.

## **2. EL ASPECTO RELIGIOSO EN LA CULTURA DE LA ERA DIGITAL**

Dado un proceso de secularismo, la religión, lo sacro y lo trascendente tienen poca o nula relevancia para la sociedad. La pérdida de lugar en la sociedad -ya no digamos de cierta centra-

lidad de la religión en la cultura moderna de nuestros tiempos-, lleva a la religión a ubicarse en los márgenes del sentido social y humano de la cultura. Si bien algunos filósofos e incluso teólogos anunciaron una desaparición de la religión, otros visualizaban un proceso de adecuación a esta nueva condición humana. El resultado de este proceso es la privatización, la interiorización o la espiritualización de la religión<sup>15</sup>.

Sin embargo, también se dio un proceso como reacción a la modernidad, que daba pie al regreso de la imaginación creativa, a la simbología religiosa y al mito o relato de lo trascendente. Esta cultura emergente promueve nuevas formas de estar en la sociedad y por tanto nuevos estilos en la forma del ser religioso. La reacción posmoderna, dentro de la religión, se entiende como una postsecularización, es decir, como una etapa que pasa de la privatización de la religión y de su proceso de interiorización a una etapa que da origen a nuevas formas de religiosidad, dada la vuelta a la sacralización en la sociedad. Hay un giro que vuelve al mundo simbólico, a la conciencia mítica, narrativa y alusiva de la sociedad.

Sin embargo, en medio de la secularización de la fe y la reacción postsecular que la reaviva, hay varios intersticios que se encuentran a medio camino de uno y otro proceso y ahora queremos destacar uno: Una cierta cultura que abraza la dinámica consumista y mercantilista de la modernidad, pero también acoge nuevas formas de religiosidad, dando lugar a una transformación de la religión sin parámetro posible. Nos parece que la era digital, bajo el aspecto de *lo religioso, se caracteriza por ver lo sagrado como ambiguo, ambivalente y múltiple*<sup>16</sup>. Aquí es donde encontramos marcos religiosos holísticos, pseudocientíficos y eclecticismos de todo tipo. Ahora se sacraliza lo secular en lugares inverosímiles para otros tiempos como la dieta, el ejercicio, la estética y un sin número de nuevas formas de religiosidad. Justo como lo hemos ejemplificado anteriormente. Aquí hay mucho diálogo, confrontación, rechazo, adaptación e incluso violencia, y

---

<sup>15</sup> Cf. MARDONES, J. M., *Hacia dónde va la religión. Postmodernidad y postsecularización*, UIA, México 1996.

<sup>16</sup> *Ibid.* 41.

como diría Mardones, “se juega el futuro”, nada escrito, existe el riesgo de fallo, pero la oportunidad del aporte, también se asoma.

### **2.1. Dos marcos de referencia para abordar el problema**

A mi forma de ver, la emergencia de lo religioso desde la cultura cibernética, puede ser abordada por dos alternativas: el regreso de lo religioso debe ser asumido e integrado por la razón o lo religioso representa una forma alternativa de la condición humana. Estas dos posturas las podemos ejemplificar en el famoso debate entre el gran filósofo Habermas y el entonces Cardenal Ratzinger<sup>17</sup>. En este debate alcanzamos a apreciar al menos dos formas de asumir el aspecto religioso para nuestros tiempos.

Sólo queremos destacar dos aportes de este marco de referencia que hemos elegido:

En algunos aspectos es importante y necesario respetar el secularismo e incluso secularizar algunos aspectos que son tomados por lo religioso. Si bien, el proceso de secularización no debemos llevarlo al extremo de volver a privatizar, discriminar u olvidar lo religioso, conviene hacerlo para que su inoperatividad pragmática en torno a los desafíos contemporáneos pueda ser abordado primeramente por el espacio cultural.

Por supuesto que conviene que la economía, la política, el conocimiento científico, no sean regidos por la fe, aunque sí en su último sentido, pero en cuestión técnica no.

El otro aspecto a considerar como implicación de las anteriores reflexiones es el de volver a sacralizar, en la etapa postsecular, es decir en la vuelta a lo religioso, no otra vez como centro de la civilización, sino como aporte para recuperar algunas dimensiones de la condición humana que no se terminan de resolver desde la sola razón.

---

<sup>17</sup> MELLA, P., *Religión en la esfera pública liberal contemporánea, a propósito del debate entre Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger*. en Estudios Sociales 139 (2005). El texto del debate se puede encontrar en <http://www.ciedhumano.org/Habermas.html>. También en: [http://www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071\\_discusion\\_bases\\_morales\\_estado\\_liberal.htm](http://www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_estado_liberal.htm).

Ante la esterilidad racional para dar sentido, no puede lo religioso abandonar a la desesperación al hombre que se pierde en el trajín de la modernidad y del progreso. Aquí reside la oportunidad de lo religioso para devolver la sacralidad de la vida a los momentos que pueden darle sentido al ser humano.

## **2.2 Ubicación del problema desde la fe cristiana**

¿Qué decir de todo esto? ¿Hacia dónde nos conduce esta pluralidad, relativismo y/o superficialidad de las nuevas formas de la religión? En el siglo XVIII la polémica era entre razón y fe, ahora también es entre fe y cultura, fe y ciencia. La encrucijada entre la modernidad y posmodernidad arrojan esta situación emergente en la relación entre la cultura de la era digital y la fe. Aquí se aloja un problema en esta relación que ahora trataremos, quizá con la idea de aportar algunos elementos que orienten ulteriores posiciones.

### ***2.2.1 Elementos para un posible aporte cristiano en medio de la ambigüedad religiosa de la era digital***

***No se puede configurar la civilización desde la fe cristiana, pero la fe cristiana tiene algo que aportar.*** Con esto queremos decir que el proceso de civilización corre paralelo a la fe cristiana, ésta lo inunda con sus valores y su propuesta para una civilización del amor, pero no puede dictarlo todo como se hacía en la época de la cristiandad. La posición universalista del cristianismo se topa con el pluralismo y debe aprender a interactuar con él.

Lo que queremos subrayar en este aspecto es que el aporte cristiano solo puede tener relevancia si se constituye como un cierto punto de referencia de liberación y realización humana y no más como servidumbre. Esto aplicado a la era digital y a las expresiones de los religiosos que se ha subido a la red, implica de entrada un conocimiento, antes que un rechazo, para no faltar a la interacción respetuosa por el pluralismo, pero en un segundo momento puede y debe servir de criterio tanto para señalar críticamente aquello religioso que pretende aportar un sentido humano en la cultura de nuestros tiempos.

***La fe cristiana aporta para la búsqueda de la verdad.*** Otro elemento muy peculiar a destacar en la cultura de la era digital, es que la religión es otra puerta de entrada hacia la interconexión con lo otro, con el otro. La experiencia de lo sagrado no puede vaciarse en una simple mundialización carente de sentido trascendente, por lo tanto se convierte en un medio que fluye hacia a la interacción, o mejor, hacia la interconexión.

Si bien nuestra cultura pretende aportar una dosis de interconexión en búsqueda de la verdad, más allá de los medios de comunicación, también es real que ésta confunde y distrae al lector en millones de interpretaciones y acercamientos a los fenómenos. Sin embargo, lo que es destacable aquí es que la verdad no se restringe a las instituciones ni a formas de poder, está abierta y en construcción.

Dicho de otra manera, hay que humanizar los contenidos que se ofrecen en la red. Desde la perspectiva de la religión, ésta también se debate entre la verdad encapsulada o la verdad construida por los contextos que la moldean. Por una parte se rompe una verdad religiosa absoluta y se abre al pluralismo, pero al mismo tiempo no se puede diluir todo asomo de verdad por la simple rendición relativista de la aceptación ingenua e ignorante de toda propuesta falaz y engañadora de lo trascendente.

Siempre serán bienvenidos el entusiasmo, la libertad y la contemplación del religioso auténtico que se habilita a través de su experiencia de lo trascendente, en un ser capaz de libertad no para sí sino para el otro. Pero del mismo modo también serán reprobables todas las formas de religiosidad que atenten contra el ser humano y lo envuelvan en la superficialidad, en la ignorancia y en la desesperación del sin sentido.

***La tradicional propuesta de Jesús.*** Un último aporte es el tradicional aporte que el cristianismo ha ofrecido desde siempre. Fiel al estilo de Jesús, el cristianismo ofrece un modelo de lo trascendente dado por una base material humana, en donde el Dios misericordioso se hace presente para favorecer a las víctimas y los marginados. Esta experiencia la pone al paso de todas las personas a través de la réplica de la opción misericordiosa de Jesús.

La experiencia religiosa cristiana si bien se ha conceptualizado en categorías universalizables, a partir de la cultura helénica, surge no a partir de un modelo de Dios pensado sino a partir de la experiencia de la misericordia de Jesús, que lo conduce a la cruz y Dios se revela avalando su práctica resucitándolo de entre los muertos. Este cambio del Dios pensado, por el Dios revelado en Jesús es, como gusta Jon Sobrino de expresarlo, un pathos de honestidad y de valentía<sup>18</sup>, es decir, una ineludible confesión de fe por el Dios humanado que se ha revelado al modo humano, en contra de lo inhumano.

Aquí hay una experiencia religiosa como encuentro con Dios desde lo más humano del ser humano. Este es el siguiente aspecto de la experiencia religiosa cristiana. Por lo pronto, este modelo del Dios cristiano nos lleva a repensar los diferentes modelos de Dios que encontramos en la red. Con todo esto, el cristianismo ofrece un punto de partida para la interacción de las religiones, que además es acorde a nuestros tiempos: el rompimiento con un Dios absoluto, todopoderoso y que se identifica con el Ser. Este Dios metafísico también se ha hecho pedazos, no sólo en nuestros tiempos posmodernos, sino desde la propuesta del Dios de Jesús. Pero al mismo tiempo, se está promoviendo un criterio de solidaridad y ternura para la interacción de nuestros tiempos.

Al más puro estilo de los padres de la Iglesia, podemos repetir el viejo adagio: lo que no es asumido no es redimido. Si bien este aforismo sirve de argumento para abonar en la divinidad de Jesús, también ahora lo traemos a colación para subrayar la palabra asumido, que nos lleva a la verdadera humanidad de Jesús. Esta verdadera humanidad hay que creérmola en serio; significa que todo lo humano es condición de posibilidad para que el Dios de Jesús se revele. Significa una secularización de Dios, al tiempo que una sacralización de lo humano. Ni Dios sigue lejano, sobrenatural o metafísico, ni el hombre queda inerme y estático ante la actuación del Dios abajado.

Por supuesto que todo esto puede ser escandaloso para los griegos y para los modernos, ya que rompe con la inmovilidad de un Dios trascendente. Este criterio cristiano para aportar a la

---

<sup>18</sup> SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, Trotta, Madrid 2007.

plaza pública es ineludible, pero puede arrojar grandes beneficios: no deja que el ser humano sea devaluado en cualquiera de sus dimensiones, no renuncia a sí mismo o se convierte en un ente sujeto a los caprichos de un ser que puede actuar sobrenaturalmente. Por otro lado, nos otorga un Dios perceptible al modo netamente humano. Desde estos dos aportes, habría que intentar un ejercicio para analizar tanto los modelos de Dios como de ser humano, que bajo la propuesta de algún servicio o producto, encontramos en la red.

### **3. EL DIOS SUBIDO A LA RED: POSIBILIDAD DE DILOGO; RIESGO DE VACÍO**

Es un hecho que Dios se ha subido a la Red, pero también hay una inadaptación mercadológica de Dios. Esto demuestra al menos dos cosas: por un lado, la debilidad existencial del hombre por el nihilismo que busca ser llenado. Al arrojar a Dios fuera del sentido social y cultural, el hombre se ve arrojado a sí mismo a su soledad y vacío existencial. Esto entonces nos conduce al deseo por llenar ese vacío y aquí es donde se bifurcan los caminos para convertir a Dios en una mercancía “pret a porter” bajo el signo del deseo y del poder consumista. Paradójicamente también se da otra situación: se promueve para iniciar una búsqueda de Dios de otro modo, una búsqueda más mística, más simbólica y a la vez más adecuada y con energía para el contexto de nuestra cultura. Búsqueda incesante a la vez que pasiva, de esa pasividad que nos aleja del deseo y del poder consumista.

Mientras que una tendencia se va al mercado, se deja seducir por él; la otra posición vuelve hacia sí, asume su límite antropológico y caracteriza una búsqueda que se convierte en un aporte a contracultura. Ambas parten del deseo, del anhelo de Dios y entonces se produce un itinerario al abismo, al deseo por lo imposible. Finalmente lo que impacta no es el resultado, sino el propio tránsito.

Aquí es pertinente decir que la experiencia cristiana de Dios cobra relevancia porque, primero, pone en evidencia toda luz falsa, mercantil y consumista de Dios, y segundo, nos proyecta, nos lanza o si se quiere, nos arroja a una recuperación más aus-

tera de Dios, pero que se puede reflejar en la ética y la política de la cultura.

Esa pasividad puede aportar en la cultura posmoderna porque significa un modo diferente de estar, caracterizado por lo provisional, la relatividad, pero orientada a fortalecer lo humano desde una posible trascendencia. Promovería en la cultura una experiencia de alteridad, como experiencia de apertura de procesos, hacia la creatividad. Las aporías del deseo por el otro no se resuelven sólo en el mercado, pero tampoco se multiplican infinitamente, nos abren más genuinamente a nosotros mismos y al otro. Si bien esta experiencia religiosa desde Jesús nos lleva a lo imprevisible de Dios, no deja que saltemos al vacío de nuestra sola humanidad ni aleja a Dios de nuestra cultura.

**ELECTROGRAFÍA Y BIBLIOGRAFÍA**

- Sánchez García, Miguel Ángel,  
<http://www.ucm.es/BUCM/tesis/bba/ucm-t26809.pdf> Fecha de consulta: 5 de marzo de 2009.
- Munilla Aguirre, José Ignacio, Obispo de Palencia, aparece en *Zenit*. Fecha de consulta: 5 de marzo de 2009.  
Beliefnet  
<http://www.beliefnet.com/About-Us/About-Beliefnet.aspx> fecha de consulta: 15 de marzo de 2009.  
<http://www.dios.com.ar/paginas/grupos/1-creencias/cibermistica.htm> fecha de consulta: 17 de marzo de 2009.
- <http://pepixlabs.net/humanidades/sector/generar.shtml> Fecha de consulta: 25 de marzo de 2009.  
Secretaría de Gobernación.  
De política y cosas peores. Catón.  
<http://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/128179.de-politica-y-cosas-peores.html> Fecha de consulta: 29 de marzo de 2009.  
[http://en.wikipedia.org/wiki/Major\\_religious\\_groups](http://en.wikipedia.org/wiki/Major_religious_groups) . Fecha de consulta: 15 de marzo de 2009.  
[http://www.thearda.com/QuickLists/QuickList\\_125.asp](http://www.thearda.com/QuickLists/QuickList_125.asp). Fecha de consulta: 15 de marzo de 2009.  
[http://www.editoriallapaz.org/estadisticas\\_religiosas.htm](http://www.editoriallapaz.org/estadisticas_religiosas.htm). Fecha de consulta: 17 de marzo de 2009.  
**CalheR** Religión, ateísmo y estadísticas.  
<http://www.mentiraspiadosas.com/2006/03/27/religion-ateismo-y-estadisticas/> Fecha de consulta: 27 de Marzo de 2009.  
[http://www.adherents.com/adh\\_rb.html](http://www.adherents.com/adh_rb.html). Fecha de consulta: 29 de marzo de 2009.  
[http://www.adherents.com/Religions\\_By\\_Adherents.html](http://www.adherents.com/Religions_By_Adherents.html) Fecha de consulta: 26 de marzo de 2009.  
[http://www.adherents.com/largecom/com\\_atheist.html](http://www.adherents.com/largecom/com_atheist.html). Fecha de consulta: 30 de marzo de 2009.  
<http://abriendoconciencia.blogspot.com/2007/09/publicidad-de-dios.html> Fecha de consulta: 21 de marzo de 2009  
British Humanist Association (BHA)  
<http://www.libertaddigital.com/sociedad/el-autobus-con-la-publicidad-de-dios-si-existe-llega-al-centro-de-madrid-1276348165/> Fecha de consulta: 14 de marzo de 2009.

Mardones, José María., *¿Hacia dónde va la religión? Postmodernidad y postsecularización*, UIA, México 1996.

Ruiz Lozano, Pablo., *Libertad y verdad en tiempos de internet*, en *Proyección. Teología y mundo actual* 231 (2008).

Torres Queiruga, Andrés., *Un Dios para hoy*, Sal Terrae, Bilbao 1997.

## **SOBRE LOS AUTORES**

### **DR. ENRIQUE DUSSEL**

Teólogo, Doctor en Filosofía y en Historia. Ha sido profesor de asignaturas de ética, de teología y filosofía en diferentes espacios académicos como la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), el Instituto Teológico de Estudios Superiores de México, la UAM, la UNAM. Docente también en Friburgo, Lovaina, y muchas más instituciones académicas. Conferencista en gran cantidad de lugares de los cinco continentes. Su vasto conocimiento en Filosofía, Política, Historia y Religión está plasmado en más de 50 libros y más de 400 artículos -muchos de ellos traducidos en más de seis idiomas-. Ha sido crítico de la modernidad apelando a un "nuevo" momento denominado transmodernidad.

### **LIC. JOSÉ LUIS FRANCO B**

Cursó teología en el Instituto Teológico de Estudios Superiores de la ciudad de México, Filosofía en el Seminario Conciliar de la misma ciudad e Historia por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido maestro en diversos centros de formación teológica y religiosa. Autor de varios artículos, cuadernos y otros escritos de índole teológica. Actualmente colabora como docente en la Escuela de Teología y como coordinador en el Área de Humanidades de la Universidad Intercontinental.

### **DR. JOSÉ LUIS GONZÁLEZ M**

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

**MARCO ANTONIO DE LA ROSA RUIZ E, M.G.**

Originario de Aguascalientes. Su ordenación sacerdotal fue el 13 de agosto de 1983. De 1983 a 1986 trabajo en el Centro de Orientación Vocacional de los Misioneros de Guadalupe.

Actualmente está trabajando en la Diócesis de Sendai, en Japón, en Kitakata Shi, Fukushima ken, en la Parroquia Kitakata katorikku Kyokai.

**MTRO. SERGIO SÁNCHEZ I**

Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en la Universidad Intercontinental. Tiene estudios en Teología Dogmática por parte de la Universidad Pontificia de México. Actualmente es profesor en la Universidad Intercontinental y algunas en otras instituciones que ofrecen estudios teológicos. Tiene la Maestría en Administración por parte de la Universidad Intercontinental. Ha sido director de la Escuela de Negocios y del Área de Humanidades. Actualmente es el Director del Área Empresarial en la Universidad Intercontinental.

**VOCES. Diálogo misionero contemporáneo**

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

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

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

**Ficha de Suscripción**

Revista Voces. Diálogo misionero contemporáneo

La suscripción anual a la revista (dos números)  
es de \$ 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

**Instituto Internacional de Filosofía, A. C.**

Para Transferencias CLABE: 002180024112318717

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

Nombre \_\_\_\_\_

Calle \_\_\_\_\_

Colonia \_\_\_\_\_

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

**País** \_\_\_\_\_ **Teléfono** \_\_\_\_\_

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

**Números** \_\_\_\_\_

## ÍNDICE

### PRESENTACIÓN

**Teología y Evangelización.  
A 40 años de Medellín.  
II parte**

#### **V CELAM**

**Antecedentes históricos y agendas pendientes**

*Enrique Dussel*

09

**Ministerios e Iglesia a 40 años de Medellín**

*José Luis Franco Barba*

21

### **OTRAS VOCES**

**Fronteras del sincretismo y encuentro de identidades**

*José Luis González Martínez*

37

**De la “barrera sin puerta” - Mumon-Kan - del zen  
a la “puerta secreta” del mundo onírico.**

**Una propuesta de ayuda en el crecimiento espiritual**

*Marco Antonio de la Rosa Ruiz Esparza*

57

**El Dios subido a la red;**

**nuevas formas de expresividad de Dios en el mundo digital**

*Sergio Sánchez Iturbide*

83

### **SOBRE LOS AUTORES**

103