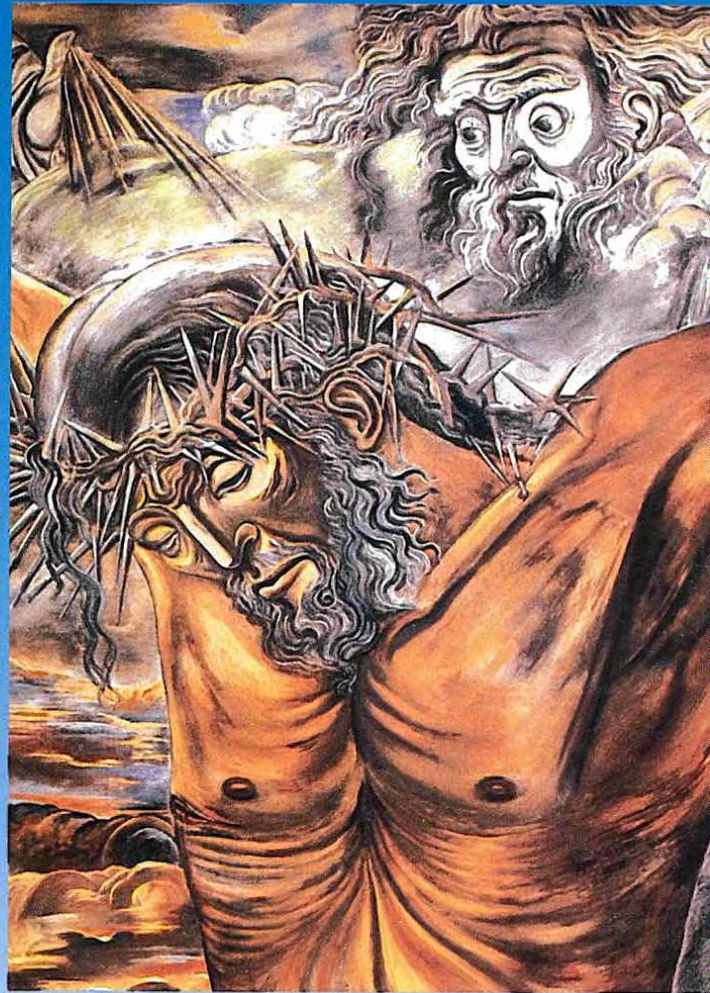


ISSN 1870-784X

VOCES

DIÁLOGO MISIONERO CONTEMPORÁNEO

**Discipulado,
proyecto de vida
en conflicto (2a. parte)**



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

Publicación Semestral de la Escuela de
Teología de la Universidad Intercontinental

Año 15/No. 30/2007



UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

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

VOCES

Diálogo misionero contemporáneo

Discipulado,
proyecto de vida en conflicto
(2a. parte)

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

UIC

Sergio-César Espinosa González
Rector

Lic. Javier González Martínez
Escuela de Teología

V O C E S

Diálogo misionero contemporáneo

Fundador

Sergio-César Espinosa González

Director

Javier González Martínez

Editor

José Luis Franco Barba

Consejo Editorial

Sergio-César Espinosa González,

Emilio Fortoul Ollivier,

Javier González Martínez,

Juan José Corona López,

Gabriel Altamirano Ortega,

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 noviembre de 2007. 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.

RECONOCIMIENTO

La Revista VOCES agradece la colaboración del P. Oscar Roberto Domínguez Couttolenc, MG., por su colaboración como miembro del **Consejo Editorial** de nuestra revista y se congratula por su nombramiento como Obispo de la Diócesis de Tlapa, Gro.

El 27 de marzo de 2007 su Santidad el Papa Benedicto XVI, lo nombró segundo Obispo de la Diócesis de Tlapa. Consagrado Obispo el 11 de junio de 2007, por el Cardenal Norberto Rivera Carrera, Arzobispo primado de la Arquidiócesis de México.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

DISCIPULADO, PROYECTO DE VIDA EN CONFLICTO (2a. parte)

Atisbo psicoanalítico sobre el conflicto entre humanos <i>Juan Pablo Brand Barajas</i>	13
Ser discípula en la Iglesia. Experiencia y reflexión <i>Clara Malo Castrillón</i>	21
Mi experiencia de ser discípula de Jesús: Mujer y teología feminista <i>María del Carmen Servitje Montull</i>	27
La misión <i>Ad gentes</i> como discipulado <i>Eloy Bueno de la Fuente</i>	57

OTRAS VOCES

La Iglesia ante el migrante <i>Miguel López Dávalos</i>	95
Multiculturalidad e interculturalidad como realidades que desafían a la Iglesia en el México actual <i>Luis Leñero Otero</i>	115

SOBRE LOS AUTORES	141
--------------------------	------------

PRESENTACIÓN

En esta ocasión ponemos en sus manos como tema central la segunda parte de las ponencias que se ofrecieron en la XV Semana de Teología que organizó la Universidad Intercontinental, bajo el título de *Discipulado, proyecto de vida en conflicto*. Lo que el lector encontrará primero en este número será una reflexión desde el punto de vista del psicoanálisis sobre el conflicto entre humanos, en la que se afirma que el conflicto es inherente a las pulsiones humanas. Se afirma que donde hay acción humana hay conflicto. Esperar el fin de todos los conflictos, nos dice Juan Pablo Brand, autor del primer aporte, lo desacreditaría como estudio de la subjetividad humana, pero concluir sin propuesta dejaría una atmósfera de pesimismo que no descarta pero que no comparte.

Enseguida la Hna. Clara nos ofrece una reflexión sobre el conflicto de ser discípulos de Jesús desde la Vida Religiosa

Ante un imaginario popular sobre la Vida Religiosa, como una vida apacible y llena de paz, la autora muestra cómo la conflictividad se vive también en la vida religiosa y sugiere algunas estrategias para vivir el conflicto.

El aporte de María del Carmen Servitje, nos muestra la experiencia y reflexión de una mujer laica en torno a lo que desde su condición significa el término “discipulado de iguales” y cómo se vivió durante la vida de Jesús y en los primeros tiempos del cristianismo. Explora también algunas formas que puede tener para las mujeres el buscar ser discípulas de Jesús en clave feminista y comparte algunas reflexiones sobre su vivencia de discípula y teóloga feminista.

El artículo del Dr. Eloy de la Fuente, hace una reflexión desde la eclesiología de la misión *Ad gentes* como discipulado. Maneja de

manera creativa la imagen de la Iglesia como discípula, y muestra los argumentos que sostienen esta imagen. Constata que el discipulado tiene lugar siempre en los caminos de la historia y de la humanidad, y por ello no puede eludir la realidad de los conflictos, tanto en la experiencia personal del sujeto como en las relaciones en las que desarrolla su identidad.

Finalmente nos encontramos con dos aportes, uno del Dr. Miguel López sobre la misión de la Iglesia ante el migrante, donde hace notar que la acción solidaria con los migrantes no es nueva, aunque se tenga que renovar constantemente y otro artículo, muy sugerente y profundo del Dr. Luis Leñero en el que nos presenta las posibilidades que la Iglesia pudiera tener en su acción evangelizadora si toma o no, el reto de la multiculturalidad y la interculturalidad para ir más allá de una acción eclesial convencional que funciona todavía, en muchos sentidos, sobre el supuesto equívoco de que se trata de actuar en una cultura integral y unitaria, propia de una sociedad basada en el ethos cultural católico.

México, D.F.
Noviembre de 2007

DISCIPULADO,
PROYECTO
DE VIDA
EN CONFLICTO
(2a. parte)

ATISBO PSICOANALÍTICO SOBRE EL CONFLICTO ENTRE HUMANOS

Juan Pablo Brand Barajas

Primera huella mnémica, posición depresiva, estadio del espejo, transicionalidad, separación-individuación, angustia del octavo mes, en fin. La etiqueta solamente intenta dar nombre al tiempo psíquico de la definición del ser, de la constitución de un sujeto cuyo deseo tiene como fuente la ausencia de completud. En adelante si quiere vivir el mundo tendrá que asumir su ser en falta.

Este es un primer tiempo en el origen del conflicto humano desde la perspectiva psicoanalítica. El conflicto es inherente a las pulsiones humanas, según lo presente nuestro autor. Donde hay acción humana hay conflicto. Esperar el fin de todos los conflictos, nos dice, me desacreditaría como estudioso de la subjetividad humana, pero concluir sin propuesta dejaría una atmósfera de pesimismo que no descarto pero no comparto.

Somos legatarios de un caudal simbólico resguardado en libros, obras de arte, grabaciones, archivos, documentos, bases digitales, en fin, nuestra herencia es invaluable. No tenemos certezas pero si las cartas de navegación que han guiado la diversas rutas de la humanización. Mientras mayor acceso ofrezca una sociedad a esas cartas de navegación se amplía la posibilidad de cada persona a encontrar su lugar en la genealogía humana. Lo cual no constituye el fin de los conflictos pero sí la reducción de su impacto destructivo.

En un principio es Ello, océano de pulsiones sin playa definida, orden y entropía en incesante movimiento, grandiosidad del ser derribando la muralla de la mirada. Tras el caos original la palabra del Otro marca la distinción del ser del no ser, junto con ella están la caricia, la mirada y en el mejor de los casos la experiencia de confianza en la vida. Es la madre arrullando en su deseo la subjetividad del bebé, quien le ofrece la posibilidad de tender a la continuidad confrontando la intensa fuerza hacia la desorganización y finalmente hacia el silencio. La madre arranca al neonato de la discreta y paciente mano de tánatos.

Los primeros contactos del bebé con la madre establecen las condiciones para la ritualización; los ciclos del dormir, comer e higiene conllevan códigos repetitivos. El mutuo reconocimiento ofrece al nuevo miembro de la humanidad sentir que su presencia tiene un efecto en el exterior, más allá de su sensación, mientras que en la madre los ojos atentos de su bebé le ofrecen la confirmación de la necesidad de su presencia. Para Erik Erikson (2000a) el vínculo madre-bebé posibilita la vivencia de lo numinoso, es la experiencia primaria frente a una presencia sacralizada, génesis de la fascinación espiritual y estética. Las fallas en esta relación orientan al retraimiento y la desconfianza en la propia existencia y la de los otros.

Primera huella mnémica, posición depresiva, estadio del espejo, transicionalidad, separación-individuación, angustia del octavo mes, en fin, la etiqueta solamente intenta dar nombre al tiempo psíquico de la definición del ser, de la constitución de un sujeto cuyo deseo tiene como fuente la ausencia de completud, en adelante si quiere vivir el mundo tendrá que asumir su ser en falta.

Este es un primer tiempo en el origen del conflicto humano desde la perspectiva psicoanalítica, es el drama ontológico de Hamlet, atrapado en la incertidumbre de ser asumiendo responsabilidad por su deseo o no ser difuminándose en un resto de silencio. La exclusión fantasmática de la ausencia da origen a la psicosis, condición que obliga una historización ortopédica, entendiéndose delirio, con el fin de sostener cierta cohesión psíquica.

También es el tiempo donde el sujeto establece los fundamentos de su ser frente al otro, cruce de miradas donde se busca re-

conocimiento paralelamente que se reconoce la existencia de quien mira, de quien toca, de quien habla. En adelante, el otro será referencia necesaria para la constitución de una identidad.

La diferencia es identidad a la vez que conflicto. Un sinnúmero de discrepancias entre los humanos son consecuencia del “narcisismo de las pequeñas diferencias” (Freud, 1930, p. 111). Los relieves de nuestra distinción se enfrentan con los relieves de la alteridad, lo cual posibilita la diversidad y complejidad humana. Sin embargo, el impulso a la disimilitud en aras de una defensa del sí mismo confronta cotidianamente a las personas. Las tendencias opuestas que nos habitan desde el nacimiento van definiendo la calidad de nuestros lazos.

Para ilustrar lo antes enunciado refiero a un intercambio epistolar entre Albert Einstein y Sigmund Freud, fechado en el año 1932. El nóbel de física le plantea al padre del psicoanálisis varias interrogantes entre las que retomo las siguientes: “¿Hay algún camino para evitar a la humanidad los estragos de la guerra?” y “¿Es posible controlar la evolución mental del hombre como para ponerlo a salvo de las psicosis del odio y la destructividad?”

Ante estas preguntas Freud responde con una sintética pero contundente carta. Citaré un párrafo extenso si se lo considera como tal, pero mínimo si se toma en cuenta que resume casi cuarenta años de investigación:

Suponemos que las pulsiones del ser humano son sólo de dos clases: aquellas que quieren conservar y reunir – las llamadas eróticas, exactamente en el sentido de Eros en *El banquete* de Platón, o sexuales, con una conciente ampliación del concepto popular de sexualidad -, y otras que quieren destruir o matar. A estas últimas las reunimos bajo el título de pulsión de agresión o destrucción... Cada una de estas pulsiones es tan indispensable como la otra. De las acciones conjugadas y contrarias de ambas surgen los fenómenos de la vida. Parece que nunca una pulsión perteneciente a una de esas clases puede actuar aislada... La dificultad de aislar ambas variedades de pulsión en sus exteriorizaciones es lo que por tanto tiempo nos estorbó discernirlas (Freud, 1932, 192-193).

De esta manera el maestro vienés intentaba argumentar a su interlocutor la evidencia mostrada por décadas de trabajo clínico, investigación teórica y la vivencia de la primera guerra continental del siglo XX. Los seres humanos estamos impulsados tanto a la vida como a la muerte y es a través de nuestro propio recorrido existencial que estas fuerzas se organizan. En el mismo texto Freud afirma que el fortalecimiento del intelecto y la interiorización de la inclinación a agredir hacen posible el gobierno de las pulsiones, sin embargo, es un orden aparente que amenaza constantemente con romperse y concluye con una frase que no deja lugar a dudas sobre sus convicciones: “todo lo que promueva el desarrollo de la cultura trabaja también contra la guerra” (Freud, 1932, p. 198).

Lo anterior nos lleva a la reflexión de que para los seres humanos la vida en grupo conlleva una domesticación de sus impulsos originales. Si esto no sucede nos encontramos frente a sujetos con una pulsionalidad desatada que no distingue ningún límite real o simbólico. Estos últimos son en realidad las categorías más generales de las posibilidades de reorientación pulsional. Aunque el registro real se impone, no por ello no constituye una referencia necesaria. Alguien que tenga el impulso narcisista de lanzarse de la Torre Mayor y poder volar se enfrentará con la fuerza de gravedad con las consecuencias ya conocidas. Pero no vayamos tan lejos, la enfermedad es el confín del deseo. Aunque se puede metaforizar, el dolor agudo deja tras de sí una afonía inquietante. No hay soledad más contundente que la del padecer físico.

La otra categoría es el límite simbólico, que a diferencia del azaroso registro real, abre incontables alternativas. Cuando Freud nos habla de la cultura como medio para evitar la guerra, yo lo traduzco como universo simbólico. Esta palabra que nos remite a la acción de lanzar al mismo tiempo, define claramente lo que pretendemos transmitir, lanzar algo en lugar de la meta original de la pulsión. La vía simbólica por excelencia es el lenguaje.

Con la palabra es posible reemplazar a la cosa enunciándola. Se transita de la metonimia a la metáfora por la ruta del complejo de Edipo, tiempo estructurante a través del cual se logra la sustitución que funda todas las metáforas por venir, la sustitución del deseo de la madre por el Nombre-del-Padre. Para Lacan

(1981) esta expresión define el significante fundamental de la identidad, es el significante que nombra al sujeto y lo posiciona en la genealogía simbólica. Esto se puede ejemplificar con el caso de algunos apellidos de origen hispano con terminación "ez": Sánchez remite al hijo de Sancho, López al hijo de Lope, Fernández al hijo de Fernando. Lo mismo en apellidos eslavos con terminación "ich", Ivanovich remite a hijo de Iván, Petrovich a hijo de Pedro y así sucesivamente. En la tradición anglosajona, encontramos apellidos que remiten a la profesión del padre como John Carpenter, esto es, John hijo del carpintero, Robert Taylor, Robert, hijo del sastre o Jeremy Irons, Jeremy, hijo del herrero. Pero la expresión trasciende al propio apellido, refiere a todos los elementos simbólicos que nos dan inclusión en la cultura: el nombre, la nacionalidad, el estado civil, la profesión, etc. El Nombre-del-Padre es la ley que separa al sujeto del paradisiaco arrullo de la madre para mostrarle que si quiere ocupar un lugar en el árbol genealógico de la humanidad, si quiere que en el futuro se conserve su nombre en la herencia humana, tendrá que hacerlo al costo de aplazar su propio placer renunciando a los confortables y engolfantes brazos de la madre.

Este es el momento más crítico del desarrollo, pues el paso por el mismo define el posicionamiento subjetivo del sujeto frente a la familia, los grupos, las instituciones y la sociedad. En toda institución coexisten la función materna y la función paterna, la primera en forma de satisfactora de necesidades, formar parte de la misma permite comer, vestirse y tener un techo. Los sujetos desde este registro mantienen una relación ambivalente con la institución. Aprecian su arrullo y agradecen todo aquello que ésta les obsequie, sobre todo si no requiere más esfuerzo que estar y existir. Si al interior de una institución alguien recibe algo sin un mérito que lo avale, se sentirá más querido frente a los demás y los otros lo percibirán como el preferido de la autoridad. Se reproduce el vínculo fraternal donde por un lado hay reconocimiento de familiaridad, pero simultáneamente los lazos entre hermanos siempre conllevan, en mayor o menor medida, la contienda por el amor de la madre. Por otro lado, toda frustración experimentada por la persona al interior de la institución será atribuida a ese Otro que le niega su cuidado. Es por ello que el

establecimiento de la función paterna en la estructura de la institución es ineludible si se desea que ésta cumpla sus fines. Sin la acción paterna las instituciones serían organizaciones de beneficencia a quien todos demandarían cuidado, atención y satisfacción. La función paterna se traduce en visión, misión, filosofía, códigos, reglamentos, etc. Es palabra hablada y escrita que instaura los derechos y límites del sujeto con el fin de acotar el deseo personal para el logro de las metas institucionales.

En la actualidad parece manifestarse una flexión de la función paterna tanto en las familias, como en las instituciones y la sociedad. Los principales conflictos se enfrentan en la arena afectiva e imaginaria. Las fallas en los vínculos tempranos de niñas y niños se traducen en la vida adulta en una exigencia frente a las instituciones: mírame, dame, compréndeme, cuídame, sopórtame, en fin, la responsabilidad subjetiva se socializa y por tanto el lugar de la enunciación queda vacío. Las personas quedan atrapadas en la metonimia al limitarse su deseo a la posesión de signos sin importar los medios de su obtención. Puestos, sueldos, gratificaciones, títulos, calificaciones y así sucesivamente. La batalla es por la imagen, por la apariencia, no importa lo que se es sino lo que se pueda representar. Ante esto las instituciones pueden participar de este juego imaginario siendo promotores de una realidad "como si" o revisar su tradición simbólica y su acción cotidiana con el objetivo de ubicar las falencias de su función paterna, puesto que los representantes de esta función no están exentos de pervertirse y con esto me refiero a la resignación cínica que se expresa como "sé que no es lo correcto pero aún así hay que permitirlo por el bien y la continuidad".

Lograr la conciliación de la satisfacción del deseo personal con el comunitario, ha sido una intención que ha primado en los diferentes proyectos de convivencia humana a través de la historia. Sin embargo, la constante en el andar de los tiempos ha sido el conflicto. Consultando el *Diccionario Enciclopédico de Derecho Usual* de Guillermo Cabanellas (1998) encontré las siguientes posibilidades de conflicto: armado, colectivo de trabajo, de atribuciones, de clases, de competencia, de derechos, de jurisdicción, de leyes, de poderes, de prueba de trabajo, económico, individual de trabajo, intersindical, intrasindical, jurisprudencial, interna-

cional, racial y social (pp. 285-288). Esto es, donde hay acción humana hay conflicto. Esperar el fin de todos los conflictos me desacreditaría como estudioso de la subjetividad humana, pero concluir sin propuesta dejaría una atmósfera de pesimismo que no descarto pero no comparto. Somos legatarios de un caudal simbólico resguardado en libros, obras de arte, grabaciones, archivos, documentos, bases digitales, en fin, nuestra herencia es invaluable, no tenemos certezas pero sí las cartas de navegación que han guiado la diversas rutas de la humanización. Mientras mayor acceso ofrezca una sociedad a esas cartas de navegación se amplía la posibilidad de cada persona a encontrar su lugar en la genealogía humana. Lo cual no constituye el fin de los conflictos pero sí la reducción de su impacto destructivo.

REFERENCIAS

CABANELLAS, G., *Diccionario Enciclopédico de Derecho Usual* (Vol.2), Heliasta, Argentina 1998.

ERIKSON, E.H., *Sociedad y adolescencia*, Siglo XXI, México 2000a.

ERIKSON, E.H., *El Ciclo Vital Completado*, Paidós. España 2000b.

FREUD, S., *El malestar en la cultura. Obras completas* (Vol. 21) Amorrortu, Argentina 1930/1990, 57-140.

FREUD, S., *¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud). Obras completas* (Vol. 22), Amorrortu, Argentina 1932/1991, 179-198.

LACAN, J., *El Seminario. Libro 3, Las psicosis*. Paidós, Buenos Aires- Barcelona 1981.

SER DISCÍPULA EN LA IGLESIA EXPERIENCIA Y REFLEXIÓN

Clara Malo C

Esta reflexión contiene algunas implicaciones pastorales del ser discípulo de Jesús en clave de conflicto. Concretamente la experiencia de ser discípula de Jesús desde la vida religiosa. Ante un imaginario popular sobre una vida apacible y llena de paz, la autora muestra también cómo la conflictividad se vive en la vida religiosa. Pero también plantea la necesidad de una profunda espiritualidad que califica de mística. Finalmente, “viendo” a Jesús, sugiere algunas estrategias para vivir el conflicto.

Es curioso que cuando muchas personas entran por primera vez a visitar un convento o casa de religiosas, su comentario normal sea: “¡Qué bonito ha de ser vivir aquí! ¡Se respira un ambiente de *tanta paz!*!” No deja de darme gusto, porque quiere decir que hay un “algo” que quizás es distinto al ruido que invade casi todos los rincones de la calle y de las casas, pero quienes tenemos experiencia de vida religiosa sabemos que ese ambiente de “tanta paz” no es permanente, y que ojalá nuestra vida cotidiana fuera tal y como la perciben otros.

A través de mis años de vida religiosa me ha tocado ver y vivir distintos tipos de conflictos.

1. CONFLICTO EN LA VIDA RELIGIOSA

1.1 Conflictos de adaptación / desadaptación

Hay un ámbito de conflicto que tiene que ver con la misma razón de ser de la vida religiosa, que es lo que el evangelio llamaría “estar en el mundo sin ser del mundo”. Queremos y necesitamos el diálogo con el mundo, y de hecho empezar por reconocer que *somos* parte del mundo, no entes extraños; de alguna manera se necesita una real “inculturación” con el mundo de hoy... pero al mismo tiempo el mantenernos contraculturales, sin adquirir los criterios y necesidades que nos impone la sociedad de consumo. Por ejemplo, en mi propio caso, he ido pasando casi imperceptiblemente de la inserción a una cierta instalación en la “clase media”.

Esta es una discusión que va y viene, que se asume como parte del cambio de época, y aunque no tiene una única respuesta, me parece importante mantener la tensión y la pregunta. ¿Podemos desde cualquier lugar donde estemos seguir siendo buena noticia para los pobres? ¿Cómo?

1.2 Conflictos sobre la concepción de la vida religiosa

El punto anterior se mezcla con el contexto que estamos viviendo. Es un hecho que en la actualidad la Vida Religiosa es sujeto de muchas preguntas. Vuelve una y otra vez el término “re-fundación”, “re-creación”. Yo reconozco que ante tantos “re” algunas veces me siento confundida. ¿Qué es lo que hay que cambiar? ¿Hacia dónde debe ir el cambio? Sin embargo, no se pueden cerrar los ojos ante signos que se pueden interpretar de diferentes maneras: falta de vocaciones, preguntas sobre el sentido e identidad de la vida religiosa, etc.

Las preguntas se relacionan con temas serios: ¿cómo vivir la autoridad?, ¿cómo pasar de estructuras jerárquicas a una autoridad más compartida?, ¿cómo manejar en ese caso la toma de decisiones? Otra área de preguntas tiene que ver con el estilo de vida, o con las opciones apostólicas. En la dinámica de “disminución” que vivimos la mayor parte de las congregaciones religiosas, es necesario muchas veces renunciar a instituciones y obras

muy queridas, en las que hermanas y hermanos concretos han dado la vida... no es fácil discernir qué dejar y qué mantener.

En este contexto de crisis, es muy fuerte la tensión entre la necesidad de renovar creativamente y el “instinto” de querer conservar lo conocido y lo seguro.

1.3 Conflictos de Iglesia

Otro escenario en el que se presentan conflictos es el de la “gran comunidad”, nuestra Iglesia, especialmente con los párrocos y la jerarquía. Este es todo un tema a profundizar, dado que la vida religiosa tiene una dimensión eclesial, pero en algunos momentos, esto se entiende como dependencia y sumisión. Las religiosas *somos* Iglesia, aunque ocupamos un lugar curioso, no definido por el Derecho Canónico, entre los laicos y el clero. En general, cuando trabajamos en parroquia, trabajamos muchísimo, pero rara vez dialogamos “de igual a igual” con los sacerdotes con quienes colaboramos. Se vive la incertidumbre de depender del “párroco del momento” (y del momento del párroco).

Cuando trabajamos en instituciones propias se tiene mucha mayor autonomía, pero ahí el conflicto está en tener que dar la cara y pronunciarnos frente a posturas de ciertos miembros de la jerarquía, por ejemplo. Hay un nivel de institucionalidad que hay que cuidar... ¿Cómo vivir esto de otro modo? ¿Cómo hacer proceso al interior de la Iglesia? Me parece que en parte se juega aquí el que la vida religiosa pueda seguir siendo presencia profética para la misma Iglesia.

1.4 Conflictos comunitarios

Son experiencia de casi todos. Aquí puedo hablar de mi misma, y también de lo que he podido ver y escuchar en mi contacto con otras congregaciones, masculinas y femeninas. Sabemos que existen experiencias muy lastimadas de vida comunitaria, trampas en la comunicación, silencios... Entramos muchas veces en discusiones acerca de la misión, o el estilo de vida. Algunas veces, cabe preguntarse, ¿es *esto* la vida religiosa?

En este punto, creo que cabe distinguir entre el *conflicto* que es fruto de una búsqueda de coherencia y seguimiento y lo que es puramente necesidad o lucha de poder. Es decir, hay temas de discusión que valen la pena, en los que nos jugamos opciones, actitudes fundamentales, una cierta coherencia... y hay temas que son sencillamente un pretexto para discutir, porque hay también tensiones, afectividades encontradas, etc. El problema es que muchas veces ambos niveles están interrelacionados. No es fácil separar nuestras neurosis de los “temas” en discusión.

1.5 Conflictos personales

No abundo en esto, pero hay todo un ámbito que podríamos llamar de “conflicto conmigo misma”, en el que nos debatimos una y otra vez: la tensión entre diversos compromisos, el conflicto entre diversas propuestas apostólicas, la necesidad de interiorización y acción, los procesos de madurez, el asumir realistamente los límites propios y ajenos, además de las crisis de fe y oscuridades diversas.

2. ¿QUÉ NOS SOSTIENE EN EL CONFLICTO?

Al recoger mi propia experiencia, creo que lo que nos sostiene es volver cada vez a lo esencial, y quedarnos con eso. Y creo que si la vida religiosa tiene un sentido, no es sino a partir de una profunda experiencia de Dios. Muchas veces he oído citar la frase de Karl Rahner: “los cristianos del siguiente siglo, o serán místicos o no serán”. Yo creo cada vez más firmemente que los religiosos, o somos místicos, o sencillamente “no somos”. La palabra *mística* a veces despierta sospecha, como si se tratara de algo lejano, raro, desencarnado. No me refiero a eso, sino a una experiencia de profunda cercanía con Dios y con el mundo, que nos haga capaces de permanecer de pie y con los ojos abiertos junto a la herida del mundo, como las mujeres al pie de la cruz.

Una experiencia de Dios tan honda, que llegue a ser como sal que se disuelve en nuestro cuerpo. Que nos llene de una sed insaciable de justicia, de reconstruir las relaciones rotas, sed de descubrir y compartir la voluntad y el amor de Dios en medio del mundo.

Aunque cada historia es distinta, muchas veces me veo a mí misma como las mujeres que en tiempos de guerra o revoluciones se van a la montaña, más por estar enamoradas de su compañero que por convicciones políticas, al menos al principio. Finalmente, participaron en la lucha hasta las últimas consecuencias, una vez asumida como propia la “causa”. En mí, primero fue el enamoramiento y después vino el abrir los ojos a la realidad, escuchar y entender un lenguaje que no reconocía como “mío”, ir entendiendo que “hacer el Reino” pasa también por aprender a elaborar proyectos, caminar por lugares desconocidos, asumir responsabilidades, plantar cara cuando me gustaría salir corriendo, tender la mano y tomar la iniciativa cuando sería más fácil cancelar la posibilidad de un diálogo o una reconciliación.

En todo caso, creo que lo importante en esta imagen de “ir a la montaña” no es tanto el puro riesgo, sino la certeza de que *el Señor nos precede* y no vamos allá si no es por él y con él. Desde esa certeza es que podemos correr la aventura de recorrer caminos que quizás no hubiéramos soñado.

3. ¿CÓMO “NAVEGAR” EN MEDIO DE LOS CONFLICTOS?

Mirando a Jesús, alcanzo a distinguir al menos cinco estrategias distintas para enfrentar el conflicto:

- A veces *provoca, desafía*, y ayuda a “caer en la cuenta”, como cuando cura al hombre de la mano seca en pleno sábado.
- Otras veces *se escabulle*, como cuando en Nazareth querían arrojarlo al barranco.
- En alguna ocasión, *tomó el látigo* para echar a los vendedores en el Templo, al estilo de los profetas más radicales.
- Por otra parte, aconsejaba ser “*mansos como palomas y astutos como serpientes*”.
- Por último, *asumió el estilo del Siervo*, que guarda silencio, no alza su voz, que no rompe la caña quebrada, ni apaga la mecha que humea...

¿Cuándo usar cada una? ¿Cuándo toca callar y cuándo hablar? ¿Cuándo protegernos, cuándo ser astutas, cuándo desafiar? Sa-

ber distinguir eso es una gracia que hay que pedir de rodillas. Hay algunas convicciones que he ido aprendiendo, aunque no siempre logre ponerlas en práctica:

- En medio de cualquier conflicto, necesitamos ubicar qué es lo que está en juego: ¿la coherencia con el estilo de Jesús? ¿La comunidad? ¿El mayor amor? ¿La vida de alguien? ¿O estoy defendiendo mi imagen?, ¿mi autoridad?, ¿mi orgullo maltrecho? En las situaciones de conflicto, Jesús tomaba partido cuando hacía falta defender la vida concreta y las preferencias de Dios.
- Aunque los conflictos se dan entre personas, ayuda ir más allá y ubicar *contra qué* toca luchar: ¿contra *fulanito*? ¿O más bien contra la división, el autoritarismo, la estrechez de horizontes...?
- Si logramos *escuchar* lo que hay detrás de algunas posturas, es más fácil pasar del miedo y la rabia a la *compasión*. A veces nos sentimos como Moisés cuando iba a ser linchado en medio del desierto; el pueblo tenía sed y él pensaba “ya sólo falta que me apedreen”. Alguna vez lo he vivido, y me ayudó preguntarme: “¿De qué tienen sed? ¿Qué es lo que están necesitando estas personas?”
- Finalmente, y con esto termino, creo que el arte de *relativizar* y vivir las cosas con *sentido del humor*, ayuda mucho. Las amigas y amigos nos ayudan muchísimo a eso. Me parece que en la vida religiosa necesitamos cultivar las amistades, entre nosotros/as y con seculares, que nos ayudan a ubicar y relativizar muchísimo.

Esta síntesis no agota todos los elementos de la vida religiosa, pero creo que es la manera en que puedo dar “razón de mi fe” y mi esperanza en esta opción. En medio de las preguntas, afirmo que la vida religiosa está viva, que seguirá teniendo validez en la medida en que el Señor nos siga sacudiendo y sigamos buscando con otros y otras, caminos para seguir sus pasos.

MI EXPERIENCIA DE SER DISCÍPULA DE JESÚS: MUJER Y TEOLOGÍA FEMINISTA

María del Carmen Servitje Montull

En este aporte la autora aclara lo que significa el término “discipulado de iguales” y cómo se vivió durante la vida de Jesús y en los primeros tiempos del cristianismo. Explorará qué formas puede tener para las mujeres el buscar ser discípulas de Jesús en clave feminista y relacionará el discipulado a la vocación de teólogo/a y finalmente compartirá algunas reflexiones sobre su vivencia de discípula y teóloga feminista.

Afirma que la cuestión ya no es si Jesús llamó a discípulas a su seguimiento o si hubo dirigentes mujeres en el cristianismo primitivo, ambos son hechos comprobados. Lo importante es si la Iglesia del siglo XXI va a aceptar las consecuencias de la voluntad de Jesús de crear un discipulado de iguales y empezará a hacer serios cambios tanto a nivel personal y en las comunidades como en la estructura de la Iglesia institucional y sus actitudes hacia las mujeres. Se sugiere una hipótesis según la cual la vida ministerial en la Iglesia está “minada” y no precisamente por las causas que se invocan con frecuencia. Está minada esta vida ministerial porque ya no es creíble para una gran parte de la población mundial, porque defiende una forma de poder piramidal en la que no caben los hombres laicos y todas las mujeres y es ahora el momento de reencontrar el soplo evangelizador de la iglesia primitiva.

Constata también que las teólogas feministas siguen encontrando oposición de parte de quienes sus planteamientos les hacen ver sus “privilegios” amenazados, sin entender que no pretenden competir con su poder, sino crear puentes de diálogo.

El tema del discipulado es de interés actual. En una época de creciente individualismo y de un reconocimiento de la libertad personal donde surgen preguntas tales como: ¿Qué es ser discípulo, discípula, hoy en día? ¿Tiene sentido esta noción de aprender de alguien en forma casi exclusiva, de seguirle, de reconocerse deudor/a de una persona?

En el ámbito cristiano, también el concepto de discípulo ha sufrido nuevas interpretaciones: ¿es intercambiable la designación de apóstol con la de discípulo? ¿Es válido todavía seguir afirmando que Jesús tuvo nada más doce discípulos y que los únicos verdaderos sucesores de estos son los obispos y la jerarquía? ¿Es este discipulado exclusivamente masculino?

La V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe tiene como tema: “Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida”. Las fichas de trabajo de la Conferencia del Episcopado Mexicano declaran que: *Discípulo es aquel que siendo llamado por Jesucristo responde generosamente a la voluntad de seguirlo en una comunidad de fieles, donde discierne cuál es su misión en la Iglesia y en la sociedad*¹. Se menciona más adelante en dicho documento que el/la discipul@ entra en comunión de vida con Jesús y que *a esa vida en el espíritu se accede mediante el Bautismo...*², dando a entender que discipul@ puede ser tod@ cristian@. Como punto de reflexión grupal menciona que *el seguimiento incluye necesariamente el camino de la cruz*³. Esto lleva directamente al tema de la XV Semana Teológica de la Universidad Intercontinental: “El discipulado en conflicto”.

Es también muy significativo que este panel sobre el discipulado de Jesús visto desde el punto de vista de las mujeres tenga lugar precisamente un ocho de marzo, Día Internacional de la Mujer. Los aquí presentes, mujeres y hombres que respetamos y apoyamos la plena igualdad de las mujeres, podemos sentirnos unidos a muchas personas que están celebrando en muchos luga-

¹ Conferencia del Episcopado Mexicano, *Hacia la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida, Fichas de trabajo*, CEM, México 2005, 35.

² *Ibid.*, 35.

³ *Ibid.*, 39.

res del mundo la promoción de un trato con justicia y dignidad a todas las personas.

Es para tod@s l@s cristian@s evidente que seguir a Jesús, recorrer su camino, volver propios sus valores siempre va a llevar a confrontar las fuerzas establecidas como las que ya en tiempos de Jesús lo llevaron a la muerte. Para las mujeres, afirmar que nosotras también hemos sido llamadas a recorrer este camino de discipulado y que este discipulado es inherente a un discipulado de iguales, nos va a enfrentar directamente con el patriarcado y más específicamente, con el de la Iglesia institucional.

Afirma Mary Hunt que *el feminismo y los movimientos de mujeres desenmascararon el patriarcado como un sistema opresor que confería privilegios inmerecidos a unos y negaba a otros el acceso a las oportunidades*⁴. Este patriarcado está basado en formas inter-estructuradas de dominio, a las que Elisabeth Schüssler Fiorenza, ha llamado quiriarcado. El quiriarcado es el sistema de relaciones políticas, económicas y sociales basadas en el poder del “señor” (*kyrios*), sistema que mantiene en sujeción y bajo dominio de muchos hombres a las mujeres, a los niños y a otros hombres carentes de privilegios. Es decir, la sociedad diseñada en función de los intereses de los varones. El quiriarcado tiene repercusiones políticas, económicas, familiares y religiosas. En América latina es todavía más urgente ser conscientes de que la subordinación de las mujeres está a la base de muchas otras opresiones en nuestras sociedades. Señala Elisa Estévez: *El reclamo de las mujeres a ser consideradas como iguales en la sociedad y en la Iglesia es inseparable en América latina de la lucha por la liberación de toda opresión económica, social, política y cultural*⁵.

La teología feminista crítica de liberación desenmascara el poder omnímodo del quiriarcado en el ámbito religioso, especialmente por el daño que hace a las mujeres en su vida cotidiana.

⁴. HUNT, M. E., *Las mujeres somos iglesia: las católicas dan forma a ministerios y teologías*, en CONCILIUM 281 (1999) 136.

⁵. ESTÉVEZ, E., *Iglesia*, en NAVARRO, M., (Coord.), *10 mujeres escriben teología*, Verbo Divino, Estella 1993, 191.

tro con un *talmid* es que Jesús tomaba la iniciativa de llamar a sus discipul@s y además l@s dejaba en entera libertad mientras que a un *talmid* tenían que rogarle sus futuros discípulos que les permitiera obtener dicha calidad y posteriormente, prácticamente éstos se convertían en sus esclavos⁸.

Lo que caracterizaba a l@s discipul@s de Jesús era el seguirlo (*akolouthein*). Tepedino especifica: *El seguimiento supone una entrega sin reservas de toda la existencia... la relación entre Jesús y sus discípulos constituye una situación permanente: los discípulos están ligados a la persona de Jesús por la fe y la obediencia*⁹.

Este seguimiento lleva a colaborar con Jesús en el servicio a l@s demás. Servir (*diakonein*) se tenía en la Antigüedad como término que definía una actividad humillante y de poco valor, pero Jesús cambia este concepto. Afirma Tepedino: *del sentido de servir a la mesa como algo despreciado, el servicio pasa a ser la actitud del discípulo*¹⁰. Esta actitud se refleja en el amar y dar la vida por l@s demás como Jesús. Con el tiempo, el término *diákonos* se refirió a un ministerio específico en la comunidad, no como una característica de tod@ cristian@, y se convirtió en un privilegio jerárquico, que, posteriormente, se reservó nada más a los varones. Aplicado unilateralmente a las personas desprovistas de poder sobre sus vidas, como a las mujeres y como a los hombres en situación de marginación, el concepto de servicio puede tener efectos totalmente contrarios a lo que proclama mensaje de Jesús. Son a menudo aquellas personas en posiciones jerárquicas quienes intentan convencer a sus subordinad@s del valor del servicio, en vez de buscar servir a l@s más débiles. Afirma Schüssler Fiorenza: *(la) teología cristiana de servicio debe cuestionarse no sólo por sus presupuestos e implicaciones culturales androcéntricos. Debe también analizarse con respecto a sus sustratos clasistas, racistas y colonialistas*¹¹.

⁸. Cf. *Ibidem*.

⁹. *Ibid.*, 32.

¹⁰. *Ibid.*, 50.

¹¹. SCHÜSSLER FIORENZA, E., *Feminist Ministry in the Discipleship of Equals*, en *The Discipleship of Equals, A Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, Crossroad, Nueva York 1993, 302.

Catherina Halkes, en uno de los primeros textos sobre teología feminista, afirma sobre esta teología:

Es una teología crítica de la liberación que no se basa en la especificidad de la mujer en cuanto tal, sino en sus experiencias históricas de sufrimiento, de opresión psíquica y sexual, de infantilización e insignificancia estructural derivadas del sexismo imperante en las iglesias y en la sociedad⁶.

Es en esta perspectiva de la teología feminista crítica desde donde yo me ubico por encontrarla congruente con mi experiencia de mujer y mi visión de la fe cristiana.

Con relación al discipulado, la teología feminista ha mostrado tanto histórica, como exegéticamente, que Jesús vino a instaurar un discipulado de iguales como expresión y primacía de esa *basileia*, reinado de Dios, que él hizo lo medular de su predicación y de su misión.

Aclararé lo que significa el término “discipulado de iguales” y cómo se vivió durante la vida de Jesús y en los primeros tiempos del cristianismo, exploraré qué formas puede tener para las mujeres el buscar ser discípulas de Jesús en clave feminista, relacionaré el discipulado a la vocación de teólogo/a y finalmente compartiré mis reflexiones sobre mi vivencia de discípula y teóloga feminista.

1. EL DISCIPULADO DE IGUALES PROCLAMADO POR JESÚS DE NAZARET

1.1 Algunas categorías

La palabra discípulo, en griego, *mathetés*, define, según Ana Maria Tepedino, a *la persona que se vincula a otra para apropiarse de sus conocimientos y experiencias (se trata de) un aprendiz, un estudiante*⁷.

El maestro (generalmente hombre) es el *didáskalos*. En el mundo judío existía el *talmid*. La diferencia de Jesús como maes-

⁶. HALKES, C. M., *Teología feminista. Balance provisional*, en CONCILIUM, 154; *¿Mujeres en una Iglesia de hombres?*, Cristiandad, Madrid 1980, 125.

⁷. TEPEDINO, A. M., *Las discípulas de Jesús*, Narcea, Madrid 1994, 30.

El hecho de ser enviado, en griego *apostello*, dice Tepedino, *corresponde a la llamada dirigida a los discípulos para colaborar en la misión*¹². Es la respuesta al envío lo que caracteriza al discípulo.

1.2 Los Doce y los discípulos

El envío a la misión es para tod@s l@s discípul@s, no nada más para un grupo de ellos. Comúnmente se ha creído que “los” discípulos de Jesús eran los “Doce”, los “apóstoles” por antonomasia. Sin embargo, aclara Elisa Estévez: *Jesús se va rodeando de un grupo de personas que le siguen y que comparten con él los caminos polvorientos, la comida, el cansancio... y sobre todo la enseñanza. Esto supone romper con una comprensión unilateral del seguimiento que lo vincula exclusivamente con los doce*¹³. Incluso, afirma Suzanne Tunc: *No sabemos gran cosa de los Doce (a excepción de algunos): ni de su origen ni de su vida ni de su actividad después de la muerte de Jesús*¹⁴.

Señala Schüssler Fiorenza:

La comprensión popular y eclesial, admite, por lo general, que los términos ‘apóstoles’ y ‘los doce’ son categorías coextensivas, como si ambos términos connotaran precisamente el mismo círculo histórico con iguales funciones para los discípulos... esa suposición contrarresta la evidencia técnica y el consenso erudito de que los apóstoles y los doce eran círculos diferentes en el cristianismo primitivo, los cuales sólo con el decurso del tiempo se identificarían uno con el otro¹⁵.

También menciona que el número doce se emplea en los Evangelios en forma simbólica, para referirse a las doce tribus de Israel, cuya reconstitución anunciaría una nueva era para Israel. Según Schüssler Fiorenza, al estudiar los evangelios de Marcos y

¹². TEPEDINO, A. M., *Op. cit.*, 71.

¹³. ESTÉVEZ, E., *Op.cit.*, 176.

¹⁴. TUNC, S., *También las mujeres seguían a Jesús*, Sal Terrae, Santander 1999, 25.

¹⁵. SCHÜSSLER FIORENZA, E., *Los doce y el discipulado de iguales*, en AJO, C. L.-DE LA PAZ, M., (eds.), *Teología y género, selección de textos*, La Habana, 2002, 342.

de Lucas no encuentra ningún fundamento para probar que los doce fueran el mejor ejemplo de discipulado, ni que fueran llamados a una misión universal, ni que se tuviera prevista una “sucesión apostólica”¹⁶.

Se ha argüido que como estos Doce eran hombres, las mujeres no podían tener funciones de liderazgo en el movimiento de Jesús. Tunc señala que el hecho de que Jesús eligiera a discípulos varones para su círculo más inmediato y para la misión (como en el caso de los 72 en Lc 10, 1-12), se debe a que en la sociedad judía del tiempo de Jesús, las mujeres no eran consideradas como testigas válidas, ni podían hablar en público con los hombres que no fueran miembros de sus familias. En pocas palabras, las mujeres no tenían credibilidad y, probablemente, hubiera tenido poco impacto su predicación¹⁷. Quizás, en esa época, el mensaje de Jesús, de que había venido a servir y no a ser servido y de igualdad para tod@s, hubiera perdido su connotación subversiva predicado por mujeres. La descripción de esta situación histórica de la época de Jesús no debería utilizarse en forma prescriptiva, transfiriéndola a la época actual.

1.3 Las discípulas en la vida de Jesús

Señala Tepedino: “*El movimiento de Jesús (era)... un movimiento de renovación dentro del judaísmo... un movimiento carismático itinerante en el que se admitían hombres y mujeres en igualdad de condiciones*”¹⁸.

Jesús tuvo discípulas, no nada más discípulos. Si no recordamos inmediatamente sus nombres y si realmente sabemos poco de ellas es que los Evangelios fueron escritos por varones y probablemente no quisieron mostrar la relevancia de este discipulado de mujeres. Es más, el hecho de que algunas discípulas fueran mencionadas es prueba de la verosimilitud de este hecho, dado lo poco característica que era esta situación en la sociedad patriarcal de Palestina en el 1^{er} siglo d. C. Afirma Hans Küng: *En el*

¹⁶. Cf. Ibid., 347-352.

¹⁷. Cf. TUNC, S., *Op. cit.*, 146-161.

¹⁸. TEPEDINO, A. M., *Op. cit.*, 116.

*discipulado de Jesús y también en la cristiandad primera las mujeres desempeñaron un papel más importante de lo que directamente se pone de manifiesto en las fuentes neotestamentarias*¹⁹. Las mujeres acompañaron a Jesús desde el inicio de su ministerio en Galilea, fueron ellas las que estuvieron cerca de él en su pasión y muerte y fueron posteriormente las primeras testigas de su resurrección, llevando como apóstoles la noticia a los discípulos varones, cuyo testimonio sería el único válido en la sociedad judía de su tiempo. Dice Tepedino: *Las mujeres que dieron testimonio de la muerte mantuvieron viva la Buena Nueva de la manifestación del poder de vida que Dios revela en la Resurrección de Jesús de Nazaret... se convierten en sus mensajeras para anunciar el poder de vida sobre la muerte...*²⁰.

Para confirmar lo anterior, solo por mencionar algunos textos que hablan de las mujeres que seguían a Jesús son los siguientes:

- Había también unas mujeres mirando desde lejos, entre ellas, María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de Joset, y Salomé, que le seguían y le servían cuando estaba en Galilea, y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén (Mc 15, 40-41).
- Había allí muchas mujeres mirando desde lejos, aquellas que habían seguido a Jesús de Galilea para servirle. Entre ellas estaba María Magdalena, María la madre de Santiago y de José, y la madre de los hijos del Zebedeo (Mt 28, 55-56).
- Estaban a distancia, viendo estas cosas, todos sus conocidos y las mujeres que le habían seguido desde Galilea (Lc 23, 49).
- Junto a la cruz de Jesús estaban su madre y la hermana de su madre; María, mujer de Cleofás, y María Magdalena (Jn 19, 25-27).

Estas mujeres, al “seguir” a Jesús y al “servir” están cumpliendo con el papel de discípulas. Se ha cuestionado esto, reduciendo su servicio a funciones domésticas, pero no hay pruebas de que así fuere. En Lc 8, 1-3 se habla de que seguían a Jesús

¹⁹. KÜNG, H., *La mujer en el cristianismo*, Trotta, Madrid, 2002, 18.

²⁰. TEPEDINO, A. M., *Op. cit.*, 146.

mujeres que habían sido curadas por él de alguna enfermedad o padecimiento.

Hay otros momentos en que Jesús considera a las mujeres como verdaderas discípulas, como son:

Su encuentro con la samaritana (Jn 4, 4-42). Jesús habla con ella -algo prohibido doblemente a un judío de su tiempo, por ser mujer y por pertenecer a un pueblo considerado cismático-, se le revela como Mesías. Ella lo reconoce como tal y va, como verdadera apóstol, a anunciar su mensaje entre los suyos.

Marta de Betania tiene con Jesús una relación de confianza, al grado de interpelarle en dos momentos, uno cuando ve a María, su hermana, sentada escuchándole y no ayudando a su hermana en los quehaceres domésticos (Lc 10, 38-42) y otro cuando Jesús llega a su casa ya después de la muerte de su hermano Lázaro. Entonces Marta proclama su fe en Jesús como Mesías y como vencedor de la muerte (Jn 11,1-28).

María de Betania, hermana de Marta, en Lc 10, 38-42 toma la actitud típica del discípulo judío, sentada a los pies de Jesús y es acogida por Jesús. Jesús reconoce que es discípula al aceptarla y aún más, Jesús, con sus palabras -afirma Tunc-, explicita que: *...la tradicional función de 'ama de casa' no es la única posible para una mujer... es una función secundaria (y Jesús) pone fin...a la rigidez de las tradiciones y de las atribuciones estereotipadas de 'papeles'*²¹. Posteriormente, en un relato parecido al de la pecadora arrepentida y la mujer anónima, ambas ungen a Jesús. María de Betania unge los pies de Jesús con sus lágrimas y los seca con sus cabellos.

La mujer desconocida que unge a Jesús en Mc 14, 3-9 se nos presenta como un ejemplo de fe. Afirma Tepedino: *El reconocimiento de Jesús y su proclamación como Mesías (de parte de esta mujer) convierten a esta mujer anónima en paradigma del auténtico discípulo que sabe quién es aquél a quien sigue*²². La frase del evangelio: *Les aseguro que en cualquier parte del mundo donde se pregone la buena noticia se recordará también en su honor lo*

²¹. TUNC, S., *Op. cit.*, 43.

²². TEPEDINO, A. M., *Op. cit.*, 158.

que ha hecho ella, ha sido tomada por Schüssler Fiorenza como título e inspiración para su libro; *En memoria de ella*, en donde habla de historias escondidas de mujeres discípulas en el Nuevo Testamento que ella evidencia para mostrar que el movimiento de Jesús era de un discipulado de iguales²³.

A María de Magdala, ya antes mencionada como seguidora de Jesús, se le considera la discípula principal, por su cercanía con Jesús y por haber sido primer testigo de la Resurrección (Jn 20, 16). Es citada por los cuatro evangelistas. María Magdalena fue la mujer a la que Jesús curó de “la posesión de siete demonios” (Lc 8, 2-4), que no fue un pecado sexual sino se trataba probablemente de una enfermedad mental. En el curso de la historia se le ha querido adjudicar a María Magdalena la identidad de la mujer adúltera, la de la pecadora arrepentida que lavó los pies de Jesús y también se le ha confundido con María de Betania, pero no hay datos comprobables para ello, más bien se trata de una tradición sostenida por el sexismo de la cultura quiriarcas. Cita Elizabeth Johnson a Sandra Schneiders quien afirma:

‘...al menos en una de las primeras comunidades cristianas, una mujer (María Magdalena) fue considerada el principal testigo del misterio pascual, la garantía de la tradición apostólica. Su derecho a ser considerada apóstol es igual que el de Pedro y de Pablo, y de su ejercicio de esta vocación sabemos más que del de la mayoría de los Doce’²⁴.

María Magdalena es apóstol porque fue enviada por Jesús a anunciar a los demás discípulos su Resurrección y se le llamó en la Edad Media apostola apostolorum, la apóstola de los apóstoles²⁵.

Especialmente en el cuarto evangelio se nota que, como aclara Lucía Riba de Allione: *...la presencia de las mujeres es de corres-*

²³. Cf. SCHÜSSLER FIORENZA, E., *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989.

²⁴. JOHNSON, E. A., *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos*, Herder, Barcelona 2005, 336.

²⁵. Ibid., 336.

ponsabilidad porque en esta comunidad se vive un discipulado de iguales²⁶. Se puede decir con Estévez que

Jesús incorpora a su misión a las mujeres de una manera radicalmente nueva y en abierta oposición a las costumbres de su tiempo. Dejó abierto un camino de igualdad en el amor, que no siempre ha sido reconocido y valorado por la Iglesia, pero que, desde siempre, las mujeres entendieron bien²⁷.

1.4 El discipulado en el período apostólico

Afirma Duncan Alexander Reily: *En el período posterior a la muerte y resurrección de Jesús, de acuerdo con los Hechos de los Apóstoles, el término 'discípulo' o 'discípula' fue la designación común de los miembros del movimiento de Jesús*²⁸. No fue sino hasta que se fundó la iglesia en Antioquía que se empezó a usar el vocablo de 'cristiano' o 'cristiana'.

En la iglesia primitiva definitivamente hubo discípulas, apóstoles mujeres y profetas, entre otras funciones ministeriales. Pablo reconoce a mujeres colaboradoras suyas en diversas funciones de dirigencia en las comunidades:

- Febe, la diaconisa, líder de la iglesia de Cencras (Rom 16, 1-2).
- Prisca, o Priscila, junto a su esposo Aquila, mencionados también en Hechos, maestr@s, apóstoles y dirigentes de una iglesia doméstica en Roma (Rom 16, 3-4).
- Junia, apóstol y misionera entre los romanos (Rom 16,7).
- Trifena y Trifosa, (Rom 16,12) trabajadoras "en la obra del Señor".
- Otras trabajadoras a las que Pablo saluda eran la madre de Rufo, Julia, Olimpia y la hermana de Nereo (Rom 16, 13 y 15).

²⁶. RIBA DE ALLIONE, L., *Mujeres discípulas en el evangelio de Juan: presencia e igualdad*, en AZCUY, V. R., (ed.), *El lugar teológico de las mujeres. Un punto de partida*, Centro de Estudios Salesianos de Buenos Aires, Buenos Aires 2001, 121.

²⁷. ESTÉVEZ, E., *Op.cit.*, 177.

²⁸. REILY, D. A., *Ministerios femeninos en perspectiva histórica*, Seminario Bíblico Latinoamericano, Departamento de Publicaciones, San José de Costa Rica 1996, 25.

- Síntique y Evodia, también de la comunidad de Filipos, colaboradoras en las tareas de Pablo (Fil 4,2).
- Lidia, de Filipos, cuya casa fue una de las primeras “iglesias domésticas” y donde ella con seguridad ejerció su liderazgo (Fil 4, 10, 15-16).

Pablo emplea el símil del cuerpo para hablar de la Iglesia. Para él hay diferentes ministerios, pero, en esta comparación, nos advierte Estévez: *...no se establecen diferencias de gradación entre los distintos miembros, sino que cada uno, según su propio don (1Cor 13), contribuye al crecimiento de la comunidad en Cristo*²⁹.

1.5 Diversas concepciones del discipulado en el período post-apostólico

La frase de Raymond Brown: *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*³⁰, título también de un libro clave de él, define la situación del movimiento de Jesús en sus primeros tiempos. Existe una gran variedad en la forma en las comunidades que se formaron a la muerte de los testigos. Explica Carmen Bernabé:

Apostando por mantenerse fieles al reino proclamado por Jesús, (las primeras comunidades de seguidores de Jesús) responden creativamente a sus necesidades, generando diversas formas históricas que intentan hacer visible la apostolicidad de la Iglesia,...buscan alumbrar la identidad fundamental y única de esta comunidad, acogida en la vida y el mensaje de Jesucristo...³¹.

La tradición lucana en Hechos no presenta a muchas mujeres discípulas en roles de liderazgo, sin embargo relata instancias de mujeres ofreciendo servicios específicos a la comunidad, como Tabita (Hch 9, 36-43), María, la madre de Juan llamado Marcos (Hch 12, 12), Priscila o Prisca junto a su marido Áquila (Hch 18, 18 y 26). También en Hechos se mencionan las cuatro mujeres profetisas (Hch 21, 1-26). Se ha atribuido a Lucas la idea de que

²⁹. ESTÉVEZ, E., *Op. cit.*, 173.

³⁰ Cf. BROWN, R. E., *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998.

³¹. BERNABÉ, C., *Cambio de paradigma, género y ecclesiólogía*, Verbo Divino, Estella 1998.

la continuidad del ministerio depende de la sucesión de los apóstoles como grupo restringido y exclusivamente masculino y que esto es esencial para la Iglesia, sin embargo, afirma Schüssler Fiorenza:

...según Lucas, la historia y la función simbólica de los doce no se continuó en el ministerio de la Iglesia,... (Lucas) nada dice respecto a la masculinidad como condición esencial para el sacerdocio ordenado o para el episcopado en la Iglesia, porque Lucas no preveía ninguna 'sucesión apostólica' de los doce³².

La tradición joánica, la del Discípulo Amado, utiliza nada más la categoría de "discípulo" en lugar de la de "apóstol" y reconoce el papel de las mujeres, como aclara Estévez: *Enraizadas (las mujeres) en el seguimiento como garantía de permanencia en el camino inaugurado por Jesús, el servicio que las mujeres han de prestar en la Iglesia vendrá reconocido y potenciado (en los escritos joánicos)*³³.

La tradición de las cartas a los Colosenses y a los Efesios, no de la autoría de Pablo, tiende a una definición jerárquica e institucionalizada de los ministerios en relación con la sucesión apostólica y que excluye a las mujeres. Lo mismo se puede decir de 1 Pedro. En estas cartas aparecen los llamados "códigos domésticos". Define Bernabé a éstos como: *...textos en los que se habla de los deberes de los miembros de una casa,... suelen estar escritos desde la perspectiva del varón jefe de familia y pretenden regular los tres tipos de relaciones básicas en la realidad de la casa: varón/mujer, padre/hijo, amo/esclavo*³⁴. En Colosenses y Efesios, aunque todavía probablemente se esté hablando a comunidades que se reúnen en casas ("iglesias domésticas" como la de Ninfa que se menciona en Col 4, 15), se les prohíbe a las mujeres hablar en público y se les advierte que deben estar sumisas a sus maridos. Se propone una simbología "nupcial" en la que Cristo es el Esposo y la Iglesia la Esposa, trasponiendo estos símbolos a la realidad de la relación hombre/mujer. La estricta demarcación,

³² SCHÜSSLER FIORENZA, E., *Los doce y ...*, Op. cit., 352.

³³ ESTÉVEZ, E., Op. cit., 171.

³⁴ BERNABÉ, C., *Entre la cocina y la plaza. La mujer en el primitivo cristianismo*, Santa María, Madrid 1997, 38.

tanto en el contexto judío de la época, como en el grecorromano, entre el espacio privado (propio de las mujeres) y el espacio público (reservado a los hombres) se empieza a enfatizar. El papel de las mujeres dentro de la casa se pone bajo el control de los hombres. La posibilidad del discipulado de las mujeres se restringe. Señala Bernabé: *...en las Pastorales el orden de la Iglesia se modela según el orden jerárquico tradicional de la casa, desde su consideración jurídica. La comunidad cristiana se va patriarcalizando en sus valores y en su forma organizativa*³⁵.

Las cartas pastorales, durante mucho tiempo atribuidas a Pablo, representan un hito en la historia del cristianismo primitivo. Fueron escritas al final del siglo I, probablemente por un discípulo de Pablo. Retoman las ideas sobre la relación hombre-mujer de los códigos domésticos. Establecen diferencias entre los que pueden enseñar y los que deben obedecer, relacionando la dirigencia de las comunidades a la "sucesión apostólica" exclusivamente, quitándole importancia al discipulado de todos los seguidores de Jesús y eliminando a las mujeres de los puestos de liderazgo en la comunidad.

De todas estas diversas concepciones eclesiológicas, algunas han permanecido hasta nuestros días, elementos de algunas otras han pervivido y otras han quedado en el olvido. Cada una encarnaba aspectos válidos de la predicación de Jesús, pero a la larga, lo que dominó fue la adaptación a la situación político-social del Imperio romano. Conforme el movimiento de Jesús salió de Palestina y se expandió por las posesiones romanas del Mediterráneo, el mensaje revolucionario de Jesús, que trastocaba las relaciones de poder y que ponía al amor como la clave de la convivencia humana, fue edulcorado para contrarrestar sus efectos subversivos. Se empieza a imponer un modelo jerárquico y piramidal. Afirma Rufino Velasco: *el protagonismo de la comunidad cede ante el protagonismo ascendente de los dirigentes de la Iglesia*³⁶. Y también, podría añadirse que este protagonismo se pliega a los intereses del Imperio romano.

³⁵. Ibid., 40.

³⁶. VELASCO, R., *La Iglesia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1992, 86.

Aún dentro del modelo jerárquico que empezó a propagarse, las mujeres tuvieron papeles de liderazgo en los primeros siglos. Hubo mujeres diáconos, con casi las mismas prerrogativas que los diáconos varones, y mujeres diaconisas, con diferentes responsabilidades, como la de ayudar en el bautismo de mujeres, y la de acompañar al obispo en las visitas domiciliarias a las mujeres de su circunscripción, en tiempos posteriores. Se tienen evidencias arqueológicas y documentarias, pocas, es cierto, de que en los primeros siglos del cristianismo, hubo mujeres presbíteras e incluso una obispa. También, a partir del siglo segundo se establecieron los grupos de las vírgenes y de las viudas, con responsabilidades diferentes, más restringidas. El monacato femenino, tanto eremítico como cenobítico, se empezó a desarrollar a finales del siglo III. Sin embargo, afirma Karen Jo Torjesen que, aunque:

El ejercicio de la autoridad por las mujeres era algo muy frecuente en las primeras iglesias cristianas, no por ello dejaba de generar tensiones la discrepancia entre el hecho socialmente muy arraigado de la autoridad de las mujeres y la estricta demarcación de los cometidos asignados a los géneros en el mundo grecorromano³⁷.

1.6 El discipulado de iguales

La cuestión ya no es si Jesús llamó a discípulas a su seguimiento o si hubo dirigentes mujeres en el cristianismo primitivo, ambos son hechos comprobados. Lo importante es si la Iglesia del siglo XXI va a aceptar las consecuencias de la voluntad de Jesús de crear un discipulado de iguales y empezará a hacer serios cambios tanto a nivel personal y en las comunidades como en la estructura de la Iglesia institucional y sus actitudes hacia las mujeres.

El problema no es nuevo, como hemos visto al hacer el anterior breve recorrido de los textos del Nuevo Testamento. Explica Schüssler Fiorenza: *(la) contradicción entre el llamado al discipulado de iguales y las estructuras eclesíásticas patriarcales co-*

³⁷. TORJESEN, K. J., *Cuando las mujeres eran sacerdotes. El liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*, El Almendro, Córdoba 2006, 48.

*menzó al final del siglo I en el proceso de la adaptación eclesial a la sociedad y a la cultura grecorromanas*³⁸.

El movimiento de Jesús fue un movimiento de reforma dentro del judaísmo de su tiempo, un movimiento alternativo que estaba en contra de las estructuras de dominación de las culturas circundantes, tanto la judía como la grecorromana. Proclamaba la *basileia* de Dios para l@s pobres, l@s minusvalud@s, l@s exclud@s. Tod@s estaban invitados a unirse a este movimiento: mujeres, hombres, pobres, ric@s, impur@s, pur@s. Este movimiento rompía con los patrones familiares y sociales del patriarcado, la nueva comunidad se convertía en una familia para l@s discípul@s. Jesús pedía que no se le dijera “padre” ni “maestro” y ponía como condición para entrar al reinado de Dios el hacerse como el más pequeño de tod@s. No había cabida en esta comunidad de discípul@s para las estructuras de dominación. El pasaje de Gal. 3:28; *Ya no hay ya ni judío, ni griego, ni esclavo, ni hombre libre, ni mujer, ni hombre porque todos son uno en Cristo Jesús*, proclama la igualdad fundamental de todos los seres humanos que se adhieren al movimiento de Jesús por medio del bautismo. Con la expansión de este movimiento en el mundo mediterráneo, las implicaciones de este cambio tan radical empezaron a causar conflictos. Schüssler Fiorenza afirma: *Porque aceptaban a las personas como miembros completos sin tomar en cuenta su status patriarcal y porque rechazaban las prerrogativas y el poder patriarcales, los movimientos misioneros cristianos primitivos estuvieron en fuerte tensión con la sociedad grecorromana dominante*³⁹.

Todo movimiento para perdurar tiene que institucionalizarse. El movimiento de Jesús no podía ser una excepción. Desgraciadamente, la institucionalización de la Iglesia primitiva tomó el camino de la acomodación a las estructuras patriarcales del Imperio romano. Al imponerse un modelo de gobierno patriarcal, jerárquico y piramidal en la Iglesia se fue perdiendo el *ethos* igualitario del movimiento de Jesús, se debilitó su fuerza trans-

³⁸. SCHÜSSLER FIORENZA, E., *Patriarchal Structures and the Discipleship of Equals*, en *Discipleship of Equals...*, 219.

³⁹. SCHÜSSLER FIORENZA, E., *Patriarchal...*, 223.

formadora y la Iglesia vivió y vive hasta nuestros días, en una permanente contradicción. Las mujeres fueron las grandes perdedoras de esta patriarcalización, ya que continúan sufriendo una doble opresión: la social y la religiosa, con esta última reforzando la primera y dándole validez. Afirma Tunc: "...*esta negativa a aceptar actualmente que las mujeres trabajen en la transmisión del Evangelio junto a los varones, en 'partenariado' igualitario, no puede interpretarse más que como una infidelidad al 'movimiento' igualitario—... (formado) por el mismo Jesús...—y al universalismo del Evangelio*⁴⁰.

2. SER DISCÍPULA DE JESÚS EN CLAVE FEMINISTA

Afirma Estévez: *Si las mujeres son co-partícipes juntos con los hombres de esta experiencia fundante (de la Iglesia), esto significa que ellas y ellos están destinados a llevar adelante, en igualdad de derechos y deberes, las tareas del reino y de la Iglesia*⁴¹.

Esto nos lleva a considerar el espinoso problema del rechazo de la jerarquía católica a la ordenación de las mujeres. Podría considerarse este asunto como algo marginal, ya que, en realidad, a la mayoría de las mujeres, tanto teólogas, como las que trabajan en puestos de responsabilidad pastoral, no les interesa buscar la ordenación al diaconado y/o al presbiterado para ellas mismas. Sin embargo, el hecho de que la ordenación esté vedada para las mujeres afecta poderosamente la situación de éstas en la Iglesia. Cita María José Arana a Karl Rahner:

Si, como dice Karl Rahner 'estas dos potestades juntas, (la de orden y la de jurisdicción) son la base de la visibilidad y de la unidad visible de la Iglesia', así, evidentemente, las mujeres, alejadas constantemente de ambas potestades, dada su 'incapacidad' para recibir el sacramento del orden, son mantenidas en la *invisibilidad* y convertidas en imperceptibles feligresas de segundo orden, prolongando una muy larga historia de dependencia y sumisión⁴².

⁴⁰. TUNC, S., *Op. cit.*, 161.

⁴¹. ESTÉVEZ, E. *Op. cit.*, 179.

⁴². ARANA, M. J., *Sacerdocio* en, NAVARRO, M., (ed.), 10 mujeres escriben teología, Verbo Divino, Estella 1998, 300-301.

El hecho que las mujeres no puedan recibir la ordenación al presbiterado, dice Christian Duquoc: *lleva a separarlas del gobierno de la Iglesia visible, porque, en la estructura actual de la Iglesia católica, la presidencia de la eucaristía y la de la comunidad están indisolublemente ligadas*⁴³.

Como hemos visto en el breve recorrido histórico-bíblico anterior, el ministerio, como *diakonía*, como servicio, era obligación y prerrogativa de tod@s l@s seguidores/as de Jesús. El hecho de que hubo en el pasado mujeres diáconos y algunas mujeres presbíteras e incluso una obispa, es importante, pero sin embargo no es lo crucial. Lo que está en juego en el rechazo de la ordenación a las mujeres es la fidelidad a la esencia del mensaje de Jesús.

En realidad debería cambiar toda la organización jerárquica de la Iglesia para no estar en contradicción con el *ethos* igualitario del Evangelio. Pero por lo menos una señal de congruencia con el mensaje de Jesús sería cuestionarse seriamente la validez de esta prohibición de la ordenación femenina.

La razón no es que ahora las mujeres quieren arrebatar el poder a los hombres, en la realidad casi ninguna mujer quisiera ser presbítera si continuara la estructura actual. Lo que está en juego es más serio. Es la credibilidad de la Iglesia católica en el mundo moderno, en el que es aberrante que se utilicen argumentos de la Edad Media (ya no tan abiertamente, es verdad) sobre la inferioridad de las mujeres respecto a los hombres, o cuestiones de tradición ("así lo hemos hecho por muchos siglos y no podemos cambiar") para negar el acceso a la toma de decisiones en la Iglesia a las mujeres. Es también el hecho de que, al darle su aval al patriarcado y al quiriarcado en sus estructuras, la Iglesia se pone del lado de todos aquellos que justifican la opresión de las mujeres en la sociedad con efectos terribles. Son las mujeres las más pobres de l@s pobres, son las mujeres las que sufren en su cuerpo la violencia del machismo, son las mujeres las que, en muchas instancias, se quedan con la carga de l@s hij@s debido a la irresponsabilidad de los padres, son las mujeres las que trabajan fuera y dentro de la casa, con dobles y hasta triples jornadas.

⁴³. DUQUOC, CH., *La femme, le clerc et le laïc, oecumenisme et ministère*, Labor et Fides, Ginebra 1989, 34.

Y la Iglesia, puede decir palabras muy bonitas sobre la “dignidad de la mujer” pero si en sus instituciones, a todos los niveles, esta dignidad no se respeta, esas palabras sonarán a hueco.

Cuestiona María Clara Lucchetti Bingemer:

¿Al separar demasiado los ministerios masculinos y femeninos en términos de posibilidades o imposibilidades, no se estarían ocasionando distorsiones que minen desde adentro la vida ministerial de la iglesia?... ¿...no sería el momento, más que nunca, de que la iglesia vuelva a reencontrar el soplo evangelizador de la iglesia primitiva, cuando los apóstoles masculinos y femeninos trabajaban juntos al servicio del Reino de Dios...?⁴⁴.

La respuesta es evidentemente afirmativa, la vida ministerial en la Iglesia ya está “minada” y no precisamente por las causas que se invocan con frecuencia: la falta de fe de los fieles, la falta de generosidad de los jóvenes que no aceptan un presbiterado célibe, las acusaciones (no reconocidas en muchos casos por la jerarquía) del abuso sexual de niños y jóvenes por parte de presbíteros, el secularismo, el hedonismo, entre otras muchas. Está minada esta vida ministerial porque ya no es creíble para una gran parte de la población mundial, porque defiende una forma de poder piramidal en la que no caben los hombres laicos y todas las mujeres. También es afirmativa la respuesta a la segunda pregunta: sí, es ahora el momento de reencontrar el soplo evangelizador de la iglesia primitiva. Sólo que no podemos esperar a que la Iglesia institucional lo encuentre, es labor de cada un@ de nosotr@s alimentar este soplo y compartirlo a nuestro alrededor.

Asevera Bernabé: *Lo verdaderamente definitivo es que la Iglesia presencialice el Reino de Dios en la historia como fraternidad y sororidad irrenunciables*⁴⁵.

3. LA VOCACIÓN DE LA TEOLÓGA COMO DISCIPULADO

Antes del Concilio Vaticano II, las mujeres y los hombres laicos tenían muy pocas oportunidades de acceder a los estudios de teo-

⁴⁴ BINGEMER, M. C. L., *La mujer teóloga: vocación y ministerio*, en CHRISTUS, México, septiembre-octubre 2000, 27-28.

⁴⁵ BERNABÉ, C., *Cambio de...*, 137.

logía en el mismo plano de igualdad que los presbíteros y seminaristas. Sólo hasta a principios de los años sesenta del siglo XX, en Estados Unidos y en Europa, las mujeres se empezaron a inscribir en las facultades de teología.

En esos años, la liberación de la mujer en la sociedad cobró carta de ciudadanía en esos países e hizo que se viera como algo contrario a la racionalidad y a los derechos de las personas el impedir que las mujeres estudiaran teología. No fue fácil para las mujeres de estas regiones el ir “abriendo brecha” en este campo. Se encontraron con muchas dificultades, entre ellas la prácticamente nula existencia de textos teológicos escritos por mujeres. Pronto, sin embargo, estas teólogas empezaron a escribir su experiencia de hacer teología “desde la mujer” como se decía en esos primeros tiempos. Catherina Halkes, Dorothee Soëlle, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Mary Daly, Rosemary Radford Reuther, son las primeras teólogas católicas que empezaron a definir una teología feminista. En América latina fueron Ivone Gebara y María Pilar Aquino, católicas, y Elsa Tamez, protestante, las primeras teólogas feministas que a través de sus publicaciones empezaron a crear una nueva conciencia teológica en las mujeres latinoamericanas.

En México, la conciencia de ser “Pueblo de Dios” y la necesidad de tener “razones para la fe” hicieron que muchas mujeres, a raíz de su trabajo pastoral, la mayoría de las veces en zonas marginadas, buscaran una prepararse teológicamente. Estas pioneras estaban solas entre un estudiantado totalmente masculino, que en el mejor caso las veía como “bichos raros” y la casi totalidad de las veces las consideraba con hostilidad como “intrusas”. Se dieron cuenta que sus profesores, salvo alguna rara excepción, eran hombres. El punto de vista de las mujeres no se consideraba importante, el lenguaje que se usaba no era inclusivo, se daba por un hecho que las mujeres quedaban subsumidas en el vocablo “hombre” y que la teología elaborada por varones, era *la teología*. El profesorado no aceptaba los temas “sobre mujeres” como temas válidos para trabajos o para tesis. Incluso las pocas profesoras mujeres desalentaban a sus alumnas a investigar temas “femeninos”, en parte porque evitarlos era lo que ellas habían tenido que hacer para poder progresar en sus carreras y porque

veían que eso cerraba las puertas de la enseñanza a sus alumnas. Las mujeres, en la mayoría de los casos, tenían que demostrar que eran mejores que los varones en sus estudios para poder obtener un cierto reconocimiento y esto es algo que todavía, en algunas instituciones, continúa sucediendo actualmente.

En algunas instituciones existían becas casi completas para los futuros seminaristas o religiosos, algunas para religiosas, pero muy pocas becas para laicos y laicas. Mientras que en muchos casos los seminaristas y religiosos tenían la anuencia de sus comunidades para dedicarse exclusivamente a los estudios teológicos, las mujeres, tanto las religiosas como las laicas solteras o casadas y/o con hijos, no podían, la mayoría de las veces, dejar a un lado sus obligaciones domésticas y laborales para concentrarse en sus estudios.

En México, hasta la fecha, sólo hay una facultad de teología que pueda dar el título de doctorado en teología a una mujer, así que las mujeres que quieren continuar sus estudios de teología más allá de la maestría, muchas veces, tienen que salir del país para hacerlo y buscar los fondos necesarios para sufragar sus gastos.

Quedan muchos resabios de esta situación todavía, pero la perspectiva es más esperanzadora. Afirma María Clara Lucchetti Bingemer:

Es... un acontecimiento histórico reciente la aparición de mujeres teólogas, que no sólo viven la fe comunitariamente y sustentan con su trabajo anónimo, silencioso y muchas veces heroico diversas dimensiones de la vida eclesial, sino también, y no menos, reflexionan sobre la fe que es su razón de vivir y el sentido más profundo de su existencia... practican la 'inteligencia de la fe', el hacer teológico...(e) invaden la plaza pública de la iglesia con un discurso sorprendentemente articulado, organizado, y lleno de sentido⁴⁶.

Se ha creado una nueva "sororidad" entre las mujeres teólogas: las más preparadas impulsan a aquellas que están comenzando, ha habido varios congresos y simposios en América latina de teología feminista, a partir de los años ochenta. Han surgido nuevas

⁴⁶. BINGEMER, M. C. L., *Op. cit.*, 23.

teólogas feministas latinoamericanas, caribeñas y Latinas de los Estados Unidos, tanto católicas como protestantes.

Podría parecer que hay asuntos más urgentes que deberíamos atender como discípulas de Jesús, en lugar de estar sentadas en los pupitres de una universidad o encerradas escribiendo en una computadora o hablando ante un público. Sin embargo nuestro trabajo como universitarias, como estudiosas, como teólogas, es crucial. Afirma Joan Chittister:

La mujer debe aprender a abrirse camino en el mercado de las ideas, para que la raza humana tenga todas las ideas disponibles a su servicio. Esto significa aprender a hablar, además de escuchar. Para los hombres, esto significa aprender a escuchar, además de hablar; significa aprender a aprender de la mujer; significa relacionarse con el impacto espiritual de la verdad en un mundo enloquecido por la arrogancia masculina⁴⁷.

El hacer nuestro trabajo de teólogas con plena conciencia de la realidad ante la que nos enfrentamos, conscientes de los efectos mortales del quiriarcalismo en la sociedad que con frecuencia viene avalado por el quiriarcalismo de la Iglesia institucional, va a tener frutos. Primero, el de hacernos presentes como cristianas de pleno derecho en la discusión teológica de la Iglesia y de ese modo hacer presentes a tantas hermanas nuestras que todavía no recuperan su voz. Segundo el no permitir que el discurso teológico siga validando el punto de vista patriarcal, ya que podemos mostrar que la visión del reinado de Dios que vino Jesús a predicar es incluyente, igualitaria, requiere el concierto de tod@s y busca el bien de tod@s.

Desde luego es un camino no exento de conflictos. Sostiene Chittister: *...una vez que admitimos ante nosotras mismas que algo no marcha en todo lo que nos han dicho acerca de nuestra relación con Dios, esa concienciación se convierte en nuestra cruz*⁴⁸. Las teólogas feministas seguimos encontrando oposición de parte de quienes nuestros planteamientos les hacen ver sus “privilegios” amenazados, sin entender que no pretendemos com-

⁴⁷. CHITTISTER, J., *Ser mujer en la Iglesia, Memorias espirituales*, Sal Terrae, Santander 2006, 162.

⁴⁸. CHITTISTER, J., op. cit., 168.

petir con su poder, sino crear puentes de diálogo. Se busca desacreditarnos de maneras sutiles y no tan sutiles. Se nos cierran puertas que ya nos estaban abiertas. Es entonces cuando debemos desarrollar una espiritualidad de resistencia, cuando debemos continuar dándonos apoyo mutuo y alimentando nuestra esperanza para el futuro.

4. MUJER Y TEÓLOGA FEMINISTA, MI EXPERIENCIA DE SER DÍSCIPULA

La teología feminista toma como fuente de su quehacer la experiencia de las mujeres. Afirma Margarita María Pintos:

Las experiencias individuales que cada mujer tiene en su vida para descubrir aquellos aspectos que la definen en función de un papel cultural y de su género, pueden ser catalizadores para la reflexión teológica⁴⁹.

Hay que tomar en cuenta, que no se pueden universalizar sin más las experiencias de las mujeres, que hay que reconocer la gran diversidad de contextos en los que ellas viven.

Siendo muy consciente de todas las limitaciones y condicionamientos que existen en mi experiencia como mujer, hago ahora un recorrido sobre esta vivencia personal para reconocer, con agradecimiento y humildad la acción de la Ruah, Espíritu Sant@, en mi vida, como un don y una tarea por continuar.

Al estar leyendo sobre el cristianismo de los primeros tiempos me he dado cuenta que me siento como una de esas “mujerzuelas” criticadas en 2 Tim 3, 6-7 *que siempre están aprendiendo y no son capaces de llegar al pleno conocimiento de la verdad*. Llevo 18 años estudiando teología académicamente y antes estuve alrededor de nueve estudiándola informalmente. Aunque definitivamente quiero graduarme algún día, por lo menos de maestría, si me lo permiten la salud y la vida, creo que ya nunca dejaré de aprender, con todo y el desprecio que me llega del desconocido autor de la 2 carta a Timoteo.

⁴⁹. PINTOS, M. M., *Teologías feministas*, en TAMAYO, J. J., (ed.), *Nuevo diccionario teológico*, Editorial Trotta, Madrid, 2005, 897.

Mi interés por lo religioso lo heredé de mi padre, ferviente católico, con una convicción fuerte de la justicia social y con intereses intelectuales, que trató desde que sus hij@s eran pequeñ@s de interesarnos en la lectura de temas religiosos. Mi madre, abrumada con la crianza y educación de ocho hijos, nunca tuvo un desempeño fuerte fuera del hogar pero nos dio muchas oportunidades de aprendizaje y siempre intentó ser equitativa con tod@s sus hij@s.

Pero el inicio de mi vocación teológica lo ubico con mis profesoras de enseñanza secundaria, religiosas ursulinas, que creían capaces a sus alumnas de estudiar la Biblia en serio y directamente, en tiempos todavía pre-conciliares. El último año que estuve en la escuela coincidió con la apertura del Concilio Vaticano II y lo vivimos como un evento lleno de esperanza para la Iglesia.

El discipulado era un hecho que se desprendía de lo que aprendíamos en clase, sólo que nuestras maestras lo llamaban “apostolado”. Tomó diversas formas: Acción Católica, Congregación Mariana, clases de catecismo en zonas marginadas. La cuestión de la vocación se nos presentaba como una obligación de tod@ cristian@, no necesariamente a la vida religiosa, pero sí a una vida exigente de compromiso y donación a l@s demás. El ser mujeres no se veía como un impedimento para que lográramos las metas, tanto académicas como apostólicas, a las que se nos impulsaba.

Salí al “mundo” y me topé con la realidad de que mis padres no consideraban adecuado que fuera a la universidad. Estudié diplomados para el profesorado de inglés y de francés y ejercí como maestra de inglés. Si en un momento consideré la opción de entrar a un instituto religioso, pronto conocí al que es mi esposo y ví en el matrimonio mi vocación tanto de mujer como de cristiana, con una visión idealizada de lo que era el matrimonio cristiano.

Acompañé a mi esposo a estudiar una maestría en Estados Unidos, nunca planteándoseme que yo también hubiera podido estudiar en ese momento. Ahí estuvimos mi esposo y yo en contacto con una parroquia universitaria progresista y activa y desde entonces hemos hecho un camino en la fe compartiendo los dos algunos aspectos y en búsqueda personal cada uno, en otros aspectos.

A mi regreso a México, ya madre de familia, canalicé mis inquietudes religiosas en un grupo de madres que nos preparába-

mos para la educación en la fe de nuestr@s hij@s en forma des-institucionalizada. En las clases que nos daba un joven sacerdote marista descubrí los inicios de la teología de la Liberación (¡que sólo posteriormente reconocí como tal!). Otro joven sacerdote nos preparaba en pedagogía catequística, muy basado en la pedagogía de Paulo Freire. El grupo entero quedó cuestionado por nuestros nuevos aprendizajes: a varias se nos presentó la disyuntiva de dejar nuestra situación acomodada e irnos a vivir a una colonia proletaria como testimonio de la preocupación por los pobres que nos había despertado el estudio de la teología y que nos había ocasionado conflictos maritales para algunas de nosotras. Finalmente aceptamos quedarnos en nuestro medio social y continuar con la catequesis familiar y nuestro compromiso de servicio a los marginados. Nuestro grupo quedó sin liderazgo clerical al dejar el presbiterado nuestros dos profesores. Sin embargo, aprendimos a aprender por nosotras mismas y a descubrir nuestro propio liderazgo y el de otras mujeres.

Al mismo tiempo que participaba en la catequesis familiar, mi convicción de que la lactancia materna era la mejor forma de alimentar a un/a niñ@ y que como mujer tenía derecho a amamantar a mis hij@s, a pesar de la oposición tanto de la sociedad en la que vivía como del gremio médico, me impulsó a capacitarme en el tema de la lactancia y a fundar la filial mexicana de la Liga Internacional de la Leche, asociación que había sido establecida en los Estados Unidos. Esta organización dedicada a los valores familiares y que, aparentemente reforzaba los roles tradicionales de las mujeres, me dio un gran ímpetu en mi camino de liberación como mujer. Ahí valoré lo que era mi cuerpo de mujer y descubrí que no tenía que ser el *establishment* masculino el que tenía que decidir cómo iba yo a dar a luz o si podía o no amamantar a mis hij@s. Encontré a mujeres que pensaban como yo y que buscaban el apoyo de una comunidad en sus ideas “revolucionarias” de criar a l@s hij@s.

Estas mujeres y yo presionamos para cambiar las legislaciones que ponían impedimentos para que las mujeres amamantaran; combatimos las prácticas con efectos letales de las transnacionales que engañaban a las mujeres en el Tercer Mundo ofreciéndoles sus productos sucedáneos de la leche materna como si fueran

mejores que ésta; promovimos, por medio de cursos y manuales, de que el mensaje del valor de la leche materna llegara en especial a las mujeres marginadas que estaban perdiendo la práctica de amamantar al migrar a los medios urbanos con resultados de enfermedad y muerte para sus infantes. Con el tiempo participé en la gobernanza internacional de la Liga de la Leche e impartí conferencias en varios países sobre temas relacionados con la lactancia. El reto de viajar sola, encontrarme con lugares y personas que no conocía y compartir con estas personas mis experiencias y mis conocimientos fue un empoderamiento. Y descubrí una gran sororidad de todas aquellas mujeres que habían tomado en sus manos facetas cruciales de sus vidas en medio de la oposición machista de sus diversas sociedades.

También entré a un diplomado de entrenamiento en Relaciones Humanas en la Universidad Iberoamericana. ¡Realicé así mi sueño de ir a la universidad! El curso me cuestionó muchas de mis convicciones y prejuicios, me confrontó con la necesidad de ser honrada en el reconocimiento y la expresión de mis sentimientos y me hizo conocer en profundidad a mujeres con vidas muy diferentes de la mía.

Unos años después me di cuenta que quería armonizar dos de mis dos saberes: el desarrollo humano y la teología. En unos cursos diseñados por dos mujeres norteamericanas, una teóloga y educadora protestante, Jackie Mc Makin y otra directora espiritual católica, Rhoda Nary, encontré una unión vivencial de Biblia, pensamiento cristiano y desarrollo humano. Al curso le habían llamado ellas “Puertas al crecimiento cristiano”. Otras mujeres y yo, lo traducimos, lo adaptamos al medio mexicano y lo impartimos en diversos ambientes.

Poco después tomé por correspondencia otro curso elaborado por las autoras de “Puertas”, que ahondaba más en la vocación y el llamado, y que también, varias mujeres traducimos al español este curso con el título de Proyecto de Vida. Las autoras vinieron a México varias veces a dar cursos y retiros y la presencia de ellas fue un impulso para que muchas mujeres tomaran las riendas de sus vidas y buscaran nuevos roles. Dentro del material del curso de Proyecto de Vida descubrí la Teología feminista.

Un grupo de mujeres impartimos este curso de Proyecto de Vida en la Universidad Iberoamericana, en el Centro de Educación Continua. Fue un gran reto y una fuente de empoderamiento. Durante este trabajo me di cuenta que necesitaba, al hablar de la Biblia y de asuntos de fe, una mayor preparación teológica.

Osé ir a preguntar al Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana si podría inscribirme en la licenciatura de Ciencias Teológicas. La respuesta fue afirmativa. Me arriesgué a tomar el examen de admisión y lo pasé. ¡Estaba admitida como universitaria de pleno derecho!

El compaginar los estudios con una vida familiar intensa ha sido difícil y como consecuencia he tenido un lento avance en ellos. Fue hasta septiembre de 2003 que me recibí como licenciada en Ciencias Teológicas. María Pilar Aquino me ha apoyado y animado en mi formación como teóloga feminista y me invitó a simposios internacionales de teólogas feministas que me han marcado por el alto nivel académico de las discusiones y por la calidez humana de sus participantes.

Al concluir los estudios de la licenciatura fui invitada por José de Jesús Legorreta y Christa Godínez, profesores del Departamento de Ciencias Religiosas a impartir un curso de Teología feminista, como materia optativa de la licenciatura y curso abierto al público. Posteriormente, por el interés en la materia, se planteó que se realizara un segundo curso de Teología feminista en la Universidad. María Laura Manrique, teóloga egresada la Universidad Iberoamericana y yo, trabajamos como colegas en él y hasta la fecha hemos dado cuatro cursos sobre este tema en la Universidad Iberoamericana.

Actualmente estoy inscrita en la Maestría de Teología y Mundo Contemporáneo en la Universidad Iberoamericana. Los cursos de la maestría me abren nuevas vistas y sigo explorando el significado de mi fe en Jesús dentro de las situaciones cada vez más retadoras que vivimos hoy en día.

En este tiempo de profundizar con la teología, también surge el gusto por disfrutar a mis hij@s y a mis niet@s. Soy abuela no "típica". Me gustaría poder dedicarles más atención y tiempo a mis niet@s, pero también tengo la gran inquietud de seguir aprendiendo y de continuar dando de mí en otros campos. Pienso

que en parte estoy trabajando por est@s pequeñ@s miembros de mi familia, para que vivan en un mundo más justo, en donde no sufran por ser opresores u oprimidas por razón de su sexo y también para que la Iglesia de Jesús, en la que ojalá quieran y puedan vivir, refleje más fidedignamente las intenciones de Jesús de igualdad y justicia para tod@s. También quiero seguir compartiendo mis inquietudes y mi amor por la teología con mi esposo ya que la espiritualidad nos une profundamente y, además me doy cuenta que nuestro tiempo en esta tierra se acorta.

Este ir tomando conciencia de mi discipulado viviendo al mismo tiempo en un medio acomodado, ha sido fuente de crisis. He aceptado vivir esta realidad y dentro de ella trato de ser fuente de vida y de ser lo menos opresora posible. Como Febe, como Tabita, como Lidia, pongo mi casa, mis bienes y mi tiempo al servicio de l@s demás y de causas en las que creo. Una de estas causas es que cada día haya más mujeres mexicanas estudiando grados superiores académicos en Teología. Otra es difundir de diversas maneras la teología feminista.

Me alientan en mi caminar las palabras de Schüssler Fiorenza:

Aquellas de nosotras que somos marginalizadas y subordinadas como mujeres pero que al mismo tiempo somos privilegiadas en virtud de la ordenación, la educación, la riqueza, la nacionalidad, la raza, la salud o la edad, debemos utilizar nuestros privilegios para lograr el cambio⁵⁰.

Al haber experimentado (y experimentar con frecuencia todavía) personalmente lo que es la opresión por el simple hecho de ser mujer y al haber encontrado en el Evangelio el camino de liberación de esta opresión sexista y quiriarcado, entiendo el sufrimiento de las mujeres y de los hombre oprimid@s. Mi lucha por la liberación de todas las personas que son víctimas del quiriarcado es a través de la concientización en diferentes sectores, además del académico en el cual estoy comprometida.

CONCLUSIÓN

El luchar por un regreso al discipulado de iguales en la Iglesia no es algo marginal y periférico. Es un esfuerzo crucial del que

⁵⁰. SCHÜSSLER FIORENZA, E., *Feminist Ministry....*, 304.

depende que se dé la justicia en todos los aspectos. Dice Joan Chittister:

Ha llegado el momento de dar a los valores feministas su lugar para que tanto los hombres como las mujeres puedan ser seres humanos en plenitud. Ha llegado el momento de dar a las mujeres -la otra mitad de la raza humana, el otro rostro de Dios- un lugar en la salvación tanto de nuestras religiones como de nuestras naciones⁵¹.

L@s teólog@s tenemos un papel muy importante que jugar en este cambio de mentalidades que tendrá efectos liberadores y salvíficos para tod@s l@s cristian@s y en el mundo entero. Pero tendremos que arriesgarnos a vivir nuestro discipulado en conflicto, ya que lo que le estamos pidiendo a los hombres y a las mujeres, tanto en la Iglesia como fuera de ella es que entren en un proceso de conversión, cuyo camino no es fácil. En el fondo, este reconocimiento del valor, dignidad e igualdad de las mujeres, también “salva” a los hombres. Afirma Chittister:

Cuando llegue la conversión, tanto para los hombres como para las mujeres, cuando las mujeres sean capaces de ser independientes, y los hombres se atrevan a aceptar la palabra de la mujer, tanto hombres como mujeres se verán finalmente libres de esa falsa definición de su yo que los limita⁵².

Y, yendo más lejos, construir un mundo libre de guerras y opresiones.

Tomo como propias las palabras de Suzanne Tunc: *La 'basileia', el Reinado de Dios, sólo puede existir en la igualdad total de todos, mujeres y varones*⁵³.

⁵¹. CHITTISTER, J., *Op. cit.*, 151.

⁵². *Ibid.*, 164.

⁵³ TUNC, S., *Op. cit.*, 166.

LA MISION AD GENTES COMO DISCIPULADO

Eloy Bueno de la Fuente

En los últimos años, la idea de misión, por un lado se va profundizando, y por otro se va ampliando. En el actual contexto parece un camino prometedor pensar y desarrollar la misión (y la Iglesia) desde el discipulado, pero el discipulado tiene lugar siempre en los caminos de la historia y de la humanidad, y por ello no puede eludir la realidad de los conflictos, tanto en la experiencia personal del sujeto como en las relaciones en las que desarrolla su identidad.

Si los discípulos son origen y núcleo de la Iglesia, puede resultar iluminador visitar la Iglesia como discípula y su misión como ejercicio de discipulado. Aquí se mostrarán algunos motivos para comprender a la Iglesia como discípula. En cuanto discípula todo lo recibe de Jesús, vive de su Palabra y de su misión, ha sido llamada, pero precisamente por ello debe seguirlo, debe elegir y asumir su propio itinerario. Ser “discípula” no es para la Iglesia algo posterior a su ser, sino su razón de existir.

La Iglesia, en cuanto discípula, es la única sociedad humana que tiene como objetivo el servicio a los otros, al proyecto de Dios y a la dignidad de los seres humanos. La Iglesia es Cuerpo de Cristo, pero ello sólo lo puede ser desde la actitud de discípula que sigue y obedece a quien la llama. La Iglesia vive su discipulado en el Espíritu, viviendo como su auténtica espiritualidad el dinamismo del Espíritu. La lógica y la espiritualidad del des-centramiento se acrisolan como identidad-en-misión. La alteridad tiene nombres, rostros y situaciones concretas. Aquí se desglosan cuatro que en la actualidad nos parecen más importantes y que por ello están modelando la misión de la Iglesia: los pobres, los contextos culturales, las religiones no cristianas, los no creyentes.

En los últimos años ha seguido acentuándose un fenómeno que ya se venía manifestando en la misionología, precisamente porque se encuentra en íntima conexión con la vida eclesial: por un lado la idea de misión se va profundizando, y por otro se va ampliando. Esta dinámica sin duda marcará con más intensidad el futuro en todos los ámbitos de la vida de la Iglesia y de su misión¹ a medida que la situación se vaya haciendo más compleja e interrelacionada².

Se va *profundizando* porque misión e Iglesia van mostrando cada vez con más claridad su mutua relación³, de modo que no pueden ser ni pensadas ni vividas de modo independiente. Durante mucho tiempo se podía pensar en la existencia de la Iglesia como una realidad en sí, que en un momento ulterior realizaría una serie de actividades que pueden ser englobadas bajo la categoría “actividad misionera”. En la actualidad resulta obvio que ese planteamiento es erróneo y simplificador. Baste mencionar dos datos de carácter diverso y en ámbitos eclesiales distintos, por lo cual resultan más significativos. El Concilio Vaticano II afirmó de modo solemne y contundente: la Iglesia es misionera por naturaleza (AG 2). El Consejo Mundial de las Iglesias acabó integrando el organismo ecuménico que coordinaba los proyectos misioneros de las diversas Iglesias (IMC) porque resultaría incoherente su existencia autónoma o independiente. La teoría y la práctica, la teología y la organización, deben plasmarse en una figura de Iglesia que realmente viva *desde y para la misión*. Aunque todavía quede mucho camino por recorrer a ambos niveles, se han establecido unos presupuestos

1. BUENO DE LA FUENTE, E., *Líneas teológicas de la actual misionología*, en AA.VV., Herencia histórica y dinamismo evangelizador. Actas del Coloquio Internacional de Misiones OCD, Larrea, 14-19 de enero de 2002, Burgos 2002, 555-581 y en Monte Carmelo 110 (2002) 555-581, se presenta la evolución hacia la configuración de un sentido de “estado de misión” que no anule la especificidad de la misión *ad gentes*.

2. DE CASTRO QUIROGA, L. A., *Situación de la misión ad gentes en la Iglesia* y KARLIC, E. E., *Los desafíos que la misión presenta hoy a la Iglesia*, en *Es la hora de la misión*, Congreso Nacional de Misiones, Madrid 2003, 45-95 y 123-121

3. Desde el plano más exquisitamente teológico, cf. BUENO DE LA FUENTE, E., *Dimensión misionera del objeto teológico* (pp. 13-32), e ILLANES, J. L., *La misionología en el marco de la ecclesiológia*, en AA.VV. *La misionología hoy*, Verbo Divino, Estella 1987, 65-75

que parecen ya irreversibles porque el desarrollo de la civilización a nivel mundial la exigirá cada vez con más fuerza.

Pero al mismo tiempo (y precisamente por lo indicado) se va *ampliando*⁴ el concepto y la praxis de la misión. La perspectiva geográfica ha quedado integrada en una perspectiva nueva, pues la misión debe englobar aspectos muy diversificados y porque el panorama religioso de la humanidad ha experimentado transformaciones notables. Como resumía Juan Pablo II en *Redemptoris Missio*⁵, se ha producido un “trastocamiento” tal de situaciones que los conceptos tradicionales han quedado desbordados. En el mundo ecuménico se ha ido desarrollando una concepción holística de la misión. Ello no deja de plantear interrogantes que deben ser tenidos en cuenta: ¿si todo es misión, nada es misión?, ¿se puede identificar una actividad peculiar de la misión de la Iglesia que pueda ser denominada misión *ad gentes*, como intentó reivindicar Juan Pablo II en la encíclica mencionada?

Si la Iglesia y la misión se exigen mutuamente, ello significa que la figura de la Iglesia y la figura de la misión se encuentran en un condicionamiento recíproco: según sea la figura (y la autoconciencia) de la Iglesia así será el tipo de misión que se realiza; y según sea el estilo de misión se irá modificando la figura de la Iglesia. Esta dialéctica es la que mantiene viva a la Iglesia, huyendo de todo tipo de esclerotización y de inmovilismo; a un nivel más profundo, incluso podemos decir que solamente el dinamismo de esta dialéctica hace posible que la Iglesia sea fiel a la vocación que la ha llamado a la existencia: en el punto en que figura de misión y figura de Iglesia se encuentran y se fecundan brota el manantial que riega la *permanente juventud* de la Iglesia.

⁴. Las presentaciones más amplias y recomendables para percibir la situación actual desde la perspectiva histórica: BOSCH, D. J., *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, Nueva York 1991 y BEVANS, S. B., *Constants in Context. A Theology of Mission for Today*, Orbis Books, Nueva York 2004.

⁵. AA.VV., *La misión del año 2000. Interpelaciones de la Encíclica Redemptoris Missio*. 44 Semana Española de Misionología, Burgos 1991; De cara a su significado a la luz de nuestro contexto cf. ZAGO, M., *Sentido y alcance de la encíclica Redemptoris Missio*, 5-21 y BUENO DE LA FUENTE, E., *Contexto teológico y misionológico de la Redemptoris Missio*, 25-40.

Es por ello importante identificar la categoría, la imagen, el concepto o el símbolo que en cada época histórica resume la experiencia y el objetivo de la misión. La historia deja ver una serie ininterrumpida de esas imágenes, que necesariamente debe encontrarse en evolución. La misión como conquista por ejemplo vive de una concepción de la Iglesia como *domina y magistra*, que por ello recurre para su legitimación a textos bíblicos como Lc 14,23: *Sal a los caminos y obliga a entrar para que se llene mi casa*. Como reacción, es significativo que recientemente se han ido imponiendo otras categorías: encuentro, diálogo, profecía, servicio, reconciliación, liberación... Resulta patente que bajo estos conceptos se designan unas prácticas determinadas que a su vez no pueden ser protagonizadas más que por una Iglesia que se entiende y se vive desde esas categorías.

En el actual contexto parece un camino prometedor pensar y desarrollar la *misión* (y la Iglesia) *desde el discipulado*. Ya se ha visto que el discipulado forma parte de la dinámica del evangelio del Reino, y por ello de la autoconciencia y de la misión de Jesús. En su raíz última se ha hecho patente que el discípulo lo es en cuanto se inserta como protagonista de una misión, lo cual a su vez implica exigencias claras en sus actitudes y en sus comportamientos. Hemos podido percibir asimismo que el discipulado tiene lugar siempre en los caminos de la historia y de la humanidad, y por ello no puede eludir la realidad de los conflictos, tanto en la experiencia personal del sujeto como en las relaciones en las que desarrolla su identidad.

Si los discípulos son origen y núcleo de la Iglesia, puede resultar iluminador visitar la Iglesia como discípula y su misión como ejercicio de discipulado. Dentro de la abundancia de imágenes y de símbolos aplicados a la Iglesia ésta no encuentra suficiente apoyo tradicional. Pero existen motivos para comprender a la *Iglesia como discípula*. Desde esta óptica no sólo veremos que la Iglesia es misionera por naturaleza sino que brota de un estilo de misión que mantendrá siempre viva y joven a la Iglesia.

1. LA IGLESIA COMO DISCÍPULA

Hoy sigue siendo habitual hablar de la Iglesia católica para designar una institución u organización de carácter mundial. Pero

es menos habitual designarla como sujeto (cuasi) personal o incluso como persona. En la actualidad domina una visión más sociológica que espiritual de la Iglesia, como una magnitud que se sitúa frente al creyente particular, que tiende a identificarse más fácil y espontáneamente con una comunidad o un grupo o un movimiento. Además resulta extraño al tipo de razón actual recurrir a símbolos o metáforas para referirse a realidades visibles e institucionales.

La antigüedad cristiana recurría sin embargo a esta terminología: madre, virgen, luna, nave, esposa, viña, casta prostituta, construcción... La Iglesia, especialmente en algunas de ellas, era personificada como una unidad mayor que la suma de sus miembros y sujeto capaz de actuación, de proyecto y de responsabilidad⁶. San Pablo ofrece una fórmula precisa: *Todos sois uno en Cristo* (Gal 3, 28). La imagen *Cuerpo de Cristo* ofrece un amplio fundamento cristológico, pneumatológico y sacramental. Algo semejante se podría decir de Pueblo de Dios. *Cuerpo de Cristo* sin embargo ha perdido atractivo en la teología y en la espiritualidad actual. Y *Pueblo de Dios* ha sido entendido más bien como conjunto de personas. No podemos detenernos en las razones que influyen en cada caso, baste mencionar –de cara a nuestro tema– simplemente la reticencia a emplear respecto a la Iglesia conceptos universales, pues levantan frecuentemente las sospechas de despersonalización del creyente singular o de centralismo que absorbe el espacio de los protagonistas concretos.

Existen sin duda riesgos y peligros. No obstante esas amenazas no pueden ocultar las ventajas de descubrir a la Iglesia como protagonista, aunque ella no exista más que como iglesias en comunión. La comunión de iglesias es la Iglesia de Jesucristo⁷. Esto es la que no puede ser perdido: señalar la misión y la vocación que hace posible la vocación y la misión de los creyentes individuales y que a su vez ejerce un protagonismo (más allá de los individuos singulares) respecto a Jesucristo y respecto a la historia y al conjunto de los pueblos. Cada creyente individual es

⁶. ACKERMANN, S., *Kirche als Person. Zur ekklesiologischen Relevanz des personal-symbolischen Verständnisses der Kirche*, Echter, Würzburg 2001.

⁷. Cf., desde este planteamiento, TILLARD, J-M-R., *Église d'Églises. L'écclésiologie de communion*, Cerf, París 1987.

Iglesia en cuanto no se relaciona de modo singular con Cristo ni ante el mundo, sino que queda insertado en un protagonismo que forma parte del misterio de Dios, del plan salvífico de Dios (Ef 3, 1-10). Por ello, realzar el sentido de la Iglesia *como persona* no desvirtúa la responsabilidad del bautizado, del discípulo concreto, sino que lo realza y lo sitúa en su adecuado lugar.

Entre las imágenes utilizadas para designar a la Iglesia (especialmente Pueblo, Cuerpo, Templo) existe un peligro que –en el caso que nos ocupa– resulta más grave: situar a la Iglesia totalmente de parte de Cristo de modo que desaparezca su dimensión humana, su subjetividad⁸. En tal caso podría diluirse la responsabilidad y la iniciativa humana, olvidando que la Iglesia son (somos) también las personas humanas. Esto ha sucedido con algunas comprensiones de *Cuerpo de Cristo*, que fueron rechazadas por *Mystici Corporis* cuando propendían a una indebida fusión de lo humano con lo divino. Por eso conviene revalorizar imágenes como *esposa*, que establecen la diferencia entre la Persona divina y las personas humanas. En esta diferencia se abre el espacio para el diálogo, para la interpelación y la respuesta, para el horizonte de la libertad y la responsabilidad en la historia: la Esposa vive del amor del Esposo, pero precisamente por ello debe aportar una respuesta libre en el amor que desvela el camino de la responsabilidad y que la aleja de la amenaza de la infidelidad o del adulterio.

Dentro de esta lógica hay que situar y entender la imagen *discípula* aplicada a la Iglesia. En cuanto discípula todo lo recibe de Jesús, vive de su Palabra y de su misión, ha sido llamada, pero precisamente por ello debe seguirlo, debe elegir y asumir su propio itinerario. Ello no podrá realizarse más que en la medida en que las personas concretas actúan como discípulos, pero la Iglesia misma es Iglesia en cuanto sigue tras las huellas de Jesús. Aunque la imagen no es frecuente ni tiene tradición, sin embargo se puede situar en la línea de otras que se mueven en la misma dirección y suscitan las mismas resonancias: sierva, luna... *Sierva*, porque existe para los otros a la vez que está a la escucha del Jesús servidor. *Luna*, porque no existe más que en

⁸. Lo cual no significa que no sean estas tres imágenes las más adecuadas para acercarse a una definición de la Iglesia *ex Trinitate*: BUENO DE LA FUENTE, E., *Eclesiología*, Madrid 2003, 2003, 25ss.

función del Jesús-sol: no emite luz propia, por eso muere ante el esplendor del sol, y renace gracias a su luz y su fuerza para irradiar su fulgor en beneficio de la humanidad.

La legitimidad de este lenguaje encuentra una mayor confirmación si la consideramos desde la figura de María, valorada por el Vaticano II (en coherencia con la tradición) como tipo y figura de la Iglesia (LG 63), María, proclamada como madre y virgen, es presentada a la vez como quien acoge las palabras del Hijo y avanza en la peregrinación de la fe propia de todos los creyentes (LG 58). No fue instrumento pasivo sino que, en expresión de san Ireneo, *por su obediencia fue causa de la salvación propia y de la de todo el género humano* (LG 56). *Redemptoris Mater*, de Juan Pablo II, desarrolla esta misma analogía entre eclesiología y mariología y llega a afirmar que *María madre se convertía así, en cierto sentido, en la primera 'discípula' de su Hijo, la primera a la cual parecía decir 'sígueme' aún antes de dirigir esa llamada a los apóstoles o a cualquier otra persona* (n.20). María es por ello tanto la discípula por antonomasia como la primera en sentido cronológico: en ella se realiza por anticipado y de modo eminente el camino de los discípulos. Mc 3,31-35 lo refleja con claridad: lo que parece una postergación de su Madre es en realidad su máxima exaltación (“quien hiciere la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre”), porque es la que se consagra (“heme aquí”: Lc 1, 37) existencialmente al designio salvífico de Dios.

En cuanto discípula, la Iglesia ve y vive su existencia a la luz de la misión, que en este primer momento, desde su raíz, podemos desglosar en una doble coordenada: la Iglesia existe *porque hay una misión que cumplir* (actuando por ello como discípula), esa misión la ha de realizar *haciendo discípulos* (a lo largo del propio testimonio como itinerario de fe). Esta doble coordenada debe servir como clave de comprensión de los diversos aspectos que constituyen su identidad y su misión.

2. EKKLESÍA: LLAMADA DESDE UNA MISIÓN QUE LA ANTECEDE

Han sido frecuentes los intentos de justificar o legitimar la actividad misionera de la Iglesia, especialmente cuando la misionero-

logía se fue constituyendo como campo especial del saber teológico consagrado a la realidad nueva (“las misiones”) que había ido surgiendo del dinamismo eclesial. En este campo se ha dado gran importancia al mandato del Jesús resucitado con el que concluye el evangelio de Mateo. Este tipo de planteamientos adolece de una notable debilidad. Parecería que Jesús dirige su mandato a una Iglesia ya existente y ya constituida. Ello significaría no sólo que la acción misionera es algo secundario o añadido sino que –como hipótesis- Jesús podría no haber dado esa orden, a pesar de lo cual la Iglesia hubiera seguido existiendo.

A nivel más radical podemos incluso decir que el hecho de que se pueda necesitar una justificación o una legitimación de la misión universal de la Iglesia insinúa que no se ha comprendido adecuadamente la Iglesia y la misión, y por ello la relación entre ambas. Determinados interrogantes o sospechas sólo se plantean cuando se oscurece lo evidente o se ensombrece lo transparente. Lo obvio no necesita ser probado ni demostrado. Puede ser pensado, vivido, testimoniado, razonado, pero no demostrado. Así sucedió desde un principio con la misión, en ese momento en que aún no había ni siquiera término adecuado para designarla porque formaba parte de la normalidad de vida de los creyentes.

Para comprender adecuadamente aquello de lo que hablamos se debe invertir la perspectiva y el planteamiento: no se da en primer lugar una Iglesia a la que –en segundo lugar- se le encomienda una tarea o un encargo, la misión. Más bien existe el horizonte de la misión y en consecuencia –porque alguien tiene que realizarla y desempeñarla- es llamada a la existencia la Iglesia. Con ello prolonga la lógica de la vocación bíblica: Moisés es llamado y enviado “para sacar el pueblo de Egipto” (Ex 3,11), Gedeón para “salvar a Israel de la mano de los madianitas” (Ju 6, 14), Amós “para profetizar contra mi pueblo” (7, 15), Jeremías para ser “profeta para las naciones”, “para corromper y destruir, plantar y edificar” (1,5.10).

Desde este punto de vista se puede afirmar que la misión antecede, precede, “exige” y “reclama” (algo así como) la Iglesia. Es por tanto una llamada o una vocación la que constituye la existencia de la Iglesia (o, como diremos enseguida, de una comuni-

dad de discípulos). La vocación no es algo añadido al ser del interpelado, sino elemento constitutivo de su ser personal. Ser “discípula” no es para la Iglesia algo posterior a su ser, sino su razón de existir.

La Iglesia hace su aparición en el escenario de la historia como discípula: porque ha sido llamada al seguimiento de Jesús, a insertarse como protagonista en la lógica del envío que había caracterizado al mismo Jesús. No sólo la antecede (y la “exige”) el horizonte de la misión, sino un compromiso o un envío misionero que está ya en ejercicio: el envío del Hijo (y del Espíritu) por el Padre. En esta perspectiva se puede llegar a decir que la Iglesia preexistía desde antes de la creación del mundo, porque el misterio de Dios debía contar con mediadores humanos, pues la historia de la salvación no puede avanzar más que a través de las libertades humanas⁹.

El término que acabaría designando a ese grupo de mediadores humanos recoge y desvela perfectamente esta lógica profunda¹⁰. *Ekklesía* es un término que –significativamente– procede del ámbito gentil y profano: designaba la asamblea de los varones adultos y libres que en la *polis* griega debatían los grandes y pequeños temas para ir elaborando las decisiones que afectarían al conjunto de la población. Este mismo término será cristianizado mediante la transposición del *qahal* veterotestamentario, mediante la novedad de la alianza pascual y mediante la superación de las exclusiones de la *ekklesía* griega: la nueva convocatoria/asamblea de Dios incluye a mujeres, niños y extranjeros (eliminando así las divisiones creadas a nivel político y social).

Con este enriquecimiento, *ekklesía* desvela el profundo sentido de la asamblea cristiana: se ha congregado porque ha sido *convocada* y para ser enviada de nuevo. Tan íntimo y profundo es este dinamismo que incluso después del envío (es decir, en la dispersión de la misión) seguirá siendo *ekklesía* (a diferencia del *qahal* judío y de la *ekklesía* de la *pólis*). Lo decisivo por tanto es

⁹. BUENO DE LA FUENTE, E., *Significatividad y credibilidad de la Iglesia*, en CONESA. F., (ed.) *El cristianismo, una propuesta de sentido*, Madrid 2005, 179-215.

¹⁰. TENA, P., *La palabra ekklesía. Estudio histórico-teológico*, Barcelona 1958.

la palabra, la interpelación, la llamada, que origina la a asamblea. Esa llamada exige a los convocados un discernimiento, una elección, una opción, en definitiva, una ruptura (cargada en ocasiones de conflictos) con el entorno familiar y social porque debe actuar como discípula obediente ante quien la llama al seguimiento. Esa llamada y el seguimiento (ser *ekklesía*) no se agota en el estar reunidos, en la asamblea en cuanto tal, sino en el retorno a las realidades del mundo, a las expectativas y conflictos de sus pobladores.

Ya desde la llamada originaria la Iglesia actúa como auténtica discípula en la medida en que se abre a una misión de alcance universal, en un dinamismo que pretende rebasar todas las fronteras que excluyen y restaurar al ser humano en sus esquizofrenias y dualidades interiores: tanto el Reino de Dios, en cuanto jubileo, como la Pascua, en cuanto anticipación de la nueva creación, la obligan a lanzar sobre la realidad entera la mirada de Dios. En esa mirada entrañable están contemplados –y acompañados– quienes se encuentran en el exilio peregrinando con la añoranza del hogar, de la patria. Su tarea es por ello recuperar el lujo de la bondad entre las fracturas de la historia y el sufrimiento de los hombres y mujeres concretos

En consecuencia, la Iglesia debe recorrer un itinerario en el que ha de identificar en cada momento quiénes son los ciegos que no ven, los cojos que no pueden caminar, los pobres que esperan apoyo y compañía, y a la vez cuáles son los poderes diabólicos del anti-Reino que bloquean la expansión de la nueva creación. La Iglesia no es el Reino ni la nueva creación sino que está a su servicio, haciéndolo presente en virtud de la presencia permanente de quien la ha llamado al seguimiento. En profundidad y en amplitud la misión de la Iglesia es la que se abre ante la mirada de Dios cuando se quebró el sueño de la creación.

Esta misión exige portadores y sujetos que se responsabilicen del destino de la historia. Por eso, a partir de la llamada originaria que la ha hecho Iglesia, debe ir generando comunidades de discípulos. Esta dinámica no debe ser vista en clave eclesiocéntrica, como si la Iglesia tuviera como fin su propia expansión o grandeza. La Iglesia, *en cuanto discípula*, es la única sociedad

humana que tiene como objetivo *el servicio a los otros*, al proyecto de Dios y a la dignidad de los seres humanos y por ello su presencia en las fracturas de la historia que ensalza a unos como triunfadores y otros los margina como perdedores.

La Iglesia se descubre como *paroikía*¹¹, es decir, como peregrina, como comunidad sin derecho de ciudadanía, que está mirando siempre más allá, en otra dirección, hacia otro lugar, hacia los otros. También aquí podemos decir que la “pre-existencia” de la Iglesia la determina como enviada (de modo análogo al caso de Jesús, el Hijo), lo cual garantiza su pro-existencia: irse gastando y desgastando a favor de los más necesitados..

3. “HACED COMUNIDADES DE DISCÍPULOS”

Id, pues; haced discípulos de todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (Mt 28,19). Ha sido considerado frecuentemente, según hemos dicho, como fundamentación de la acción misionera de la Iglesia. Su verdadero sentido, sin embargo, se capta cuando se considera el texto no como premisa de un argumento sino como expresión de la llamada al discipulado y como narración de experiencias reales hechas biografía. Ello se muestra con claridad si se considera en su contexto evangélico.

El evangelio de Mateo es un ejemplo nítido de la praxis de la misión¹² como expresión espontánea de la propia identidad creyente en medio de conflictos que dominan el entorno y que atraviesan la misma comunidad de creyentes. Con razón este evangelio ha sido valorado como el evangelio “eclesial” por antonomasia. El autor redacta su texto no tanto con la intención de ofrecer una “vida de Jesús” sino como guía de una comunidad en crisis, porque se encuentra en un período de transición y atenazada por grupos en tensión. La comunidad de discípulos en sus incerti-

¹¹. *Paroikós* era, en el mundo griego, el forastero o extranjero que radicaba en un lugar que no podía llegar a poseer los derechos de ciudadanía. Esta autodesignación de la Iglesia durará durante mucho tiempo para referirse tanto a la iglesia local como a la parroquia.

¹². BOSCH, D. J., Op. Cit., 56ss.

dumbres y tensiones es protagonista principal. “Discípulo” es el concepto específicamente eclesiológico de Mateo, pues de hecho lo usa con mayor frecuencia que el resto de los evangelios. Es el único que recurre el término *ekklesia*, refiriéndose tanto a la Iglesia en general (16,18) como a la comunidad concreta (18,17). La expresión “haced discípulos”, que analizaremos más adelante, no debe ser entendida en el sentido de la *plantatio ecclesiae*, de la expansión de la Iglesia o de la ampliación numérica de sus miembros. Debe situarse a un nivel previo: el valor y el sentido del discipulado, pues la Iglesia existirá allí donde hay discípulos que viven en una comunidad entregada al discipulado. La *ekklesia* es literalmente la asamblea de discípulos.

La comunidad de Mateo vivía en una experiencia de crisis. No simplemente porque hubiera miembros pecadores o poco convencidos. La crisis viene planteada por los conflictos que el devenir de la historia va generando. Lo importante es constatar que la crisis procede del ejercicio de la misión y que sólo podrá ser superada precisamente desde la fidelidad a la misión, porque ahí reencuentra permanentemente su vida y su aliento, la juventud que es su razón de ser.

Los focos de la crisis se situaban en un doble nivel, aunque confluían en el mismo punto. Aquella comunidad era judeo-cristiana pero situada posiblemente en Siria en un entorno gentil. En aquellos momentos iniciales no había dado el paso definitivo para desvincularse del judaísmo. La destrucción del templo de Jerusalén y la reafirmación del judaísmo bajo una orientación fariseo-rabínica había planteado la encrucijada como alternativa: el judaísmo no podía ya ser el horizonte vital de aquella comunidad, debía plantear su futuro desde la referencia radical y exclusiva al Jesús que había llamado a los discípulos sin limitaciones geográficas, étnicas, económicas o sociales. En aquel momento difícil y aventurado el evangelista pretende actualizar y prolongar la lógica del ministerio de Jesús en unas circunstancias inquietantes. La memoria del discipulado, tanto en la figura histórica del anuncio del Reino como en la convocatoria postpascual, era la única garantía y el aliento del futuro.

En aquella encrucijada histórica era lógico que al conflicto planteado por la historia se añadiera el conflicto interno: un grupo mantenía con fuerza la vinculación al pasado judío y a las tradiciones fariseas; otro grupo sin embargo destacaba que Jesús no fue sólo enviado a Israel, sino que era el Salvador del mundo, por lo que había que adentrarse sin reparos en el nuevo mar de la misión entre los gentiles. El evangelista trata de ir más allá de dos tradiciones que se podían enquistar como excluyentes: hay un dinamismo que asume el pasado, que reconoce como propio el modo concreto de actuar que mostró Jesús, incluso su limitación o condicionamiento socio-religioso, pero que a la vez deja espacio para el despliegue de un dinamismo más originario, especialmente tal como se había manifestado en la Pascua. La Iglesia, obediente en cuanto discípula, no puede atarse al pasado, debe recoger ese pasado para abrirlo al futuro, marcado por el servicio a todos los pueblos. De nuevo la exigencia y el horizonte de la misión despliega un horizonte en el que todos pueden sentirse protagonistas.

En este contexto alcanza todo su relieve el uso particular de “discípulo” y de la extraña expresión “haced discípulos”. “Los discípulos”, de modo intencionado, no se refiere estrictamente a los Doce, se mantiene en una imprecisión que permita establecer un vínculo entre Jesús y su propio tiempo: los discípulos del pasado son un prototipo de la Iglesia del presente, constituyen una historia fundadora y ejemplar que garantiza la contemporaneidad de ambos momentos porque la misión es la misma y es el mismo el que llama (el mismo Jesús que llamó a los discípulos sigue enviando a los discípulos para que hagan discípulos). La fórmula verbal; “haced discípulos”, sólo aparece cuatro veces en el Nuevo Testamento, tres de ellas en Mt (13,52; 27,57; 28,19; además Hech 14, 21). Mt 28, 19 es la única ocasión en que usa la formulación en imperativo, como signo de su importancia y de su urgencia.

Mt 28,19-20 condensa lo que desde nuestro lenguaje llamaríamos “teología de la misión”, pero que en aquel momento brotaba de una reflexión profundamente pastoral y misionera, en una comunidad dividida o atravesada por tensiones, en confrontación y en diálogo con el ambiente. Señalaremos los aspectos más signifi-

cativos para percibir cómo el discipulado ofrece una categoría clave para integrar elementos variados y complementarios:

1. Hacer discípulos constituye la afirmación central, el eje en torno al cual giran la invitación al bautismo y la enseñanza, es decir, éstos dan contenido y expresan lo que significa el discipulado, que debe ser la motivación, el criterio y el contenido tanto del bautismo como de la enseñanza.

2. La referencia a las “gentes”, en el sentido de “pueblos” o “naciones”, explicita una ruptura en la familia humana que exige un ejercicio de reconciliación. A la ruptura familiar se añade la ruptura étnica (como alternativa a los datos “naturales” del *oikós* y el *ethnos* tan fundamentales en la civilización antigua). La posibilidad de un encuentro más amplio que los datos biológicos recrea una posibilidad de vivir juntos que desborda la experiencia mundana.

3. La referencia a Jesucristo como origen de la llamada y garantía de reconciliación, que a la vez une el pasado (el Jesús que llamó a los discípulos), el presente (el Resucitado que afirma su presencia) y el futuro (Jesús viene desde la nueva creación a través de la actividad de sus discípulos). La referencia personal a Jesús libera de los poderes anónimos para abrir a una historia con sentido. Por eso sus palabras no son un mandato sino una capacitación y una potenciación que deben ser acogidas en obediencia y responsabilidad, como hizo siempre el discípulo que es consciente de la gracia cara del seguimiento.

4. La “enseñanza” se refiere a la voluntad del Padre tal como ha sido mostrada en la acción y en la persona de Jesús. Esta voluntad juega un importante papel en Mt, como lo muestra el hecho de que es el evangelista que la menciona en la oración que Jesús enseñó a sus discípulos (6,10). Ahora bien, esa voluntad no es un conjunto de normas o de principios legales sino la realización de un proyecto histórico en el que Dios mismo pueda sentirse a gusto. La voluntad de Dios sigue siendo una llamada a convertirse en protagonista de una alianza, abierta a todos, para que efectivamente pueda Dios sentirse a gusto al no haber ningún hermano excluido u olvidado.

5. El discípulo no está llamado a desarrollar su vida en el aula, ni siquiera en la Iglesia, sino en el mundo, en el espacio público, en la convivencia humana. “Creer”, “seguir”, “comprender”, “enseñar” debe expresarse siempre en hechos. No basta decir “Señor, Señor” sino que hay que realizar las obras de Cristo (7,21; 11,2). El discurso de la montaña constituye la nueva Ley que reclama y hace posible una “justicia superior” (5,20), preocupación constante de Mt. El amor al prójimo (e incluso al enemigo) es la consolidación y la ratificación del amor a Dios. Sin ese compromiso activo el discipulado perdería contenido y fuerza de realidad.

6. La misión no puede reducirse a transformar a los individuos. Estos deben ser sensibles a las necesidades de los otros, abrir sus ojos y sus corazones para detectar y denunciar la injusticia, el sufrimiento y la opresión. El seguimiento de Jesús lleva precisamente a encontrarlo en los prisioneros, en los enfermos, en los desnudos, en los desposeídos. El seguimiento de Jesús, el amor a él, lleva a los otros, que deben ser encontrados precisamente en su necesidad. El otro necesitado se convierte para el discípulo en el sacramento del Resucitado, pues el mismo Jesús se identifica directamente con ellos (no dice; “es como si a mí me lo hicisteis” sino, “a mí me lo hicisteis”¹³).

7. El evangelio reconoce también la debilidad de los discípulos (aunque en algunos puntos la suavice respecto a Mc). El discipulado es un itinerario, no una meta. Por eso es tan importante la vigilancia y la humildad. La comunidad de discípulos no debe considerarse ni señora de la historia ni juez definitivo: debe caminar a través de un mundo en el que el trigo y la cizaña se encuentran mezclados hasta que el Señor del campo establezca el discernimiento definitivo. Ningún discípulo está al margen del

¹³ La reflexión de E.Lévinas desde el otro es particularmente importante para urgir la praxis mesiánica de la salida y del compromiso ético (en el sentido que expondremos al final de nuestro trabajo), y por eso tiene especial aplicación en este punto, pues los rostros y huellas de Dios en el mundo encuentran su máxima intensidad en textos como éste, donde las ideas de encarnación y de sustitución adquieren sentido incluso para un judío que insiste tanto en la trascendencia (la “ileidad”) como él: *Un Dieu Homme?*, en *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, París 1991, 64-71.

peligro de la cizaña en el propio corazón, al igual que en el seno de la comunidad coexisten el bien y el mal¹⁴.

8. Por eso su relación con el entorno debe ser de delicadeza y a la vez de provocación profética, sin absolutizar ninguno de los polos. Comunidad y mundo no forman dos magnitudes contrapuestas. En esa tensión debe vivirse el discipulado, pues no debe achacar la maldad y el conflicto sólo a los de fuera, como si ella viviera en una exterioridad pura y transparente.

El evangelio de Mateo confirma el motivo por el que los primeros cristianos tuvieron que recurrir al relato y a la narración. De este modo eludían el peligro de convertir la fe en una especulación, en un juego de conceptos o en definitiva, en una filosofía, cayendo bajo el dominio de lo universal y de lo genérico. La narración por el contrario remite a la historia y a la experiencia real de las personas en sus contradicciones y enfrentamientos. El relato además abre espacios de encuentro e implica al oyente, que se descubre interpelado e invitado. De este modo la narración evangélica es un ofrecimiento de participación en una historia que antecede y que orienta a una consumación ulterior, a la consumación de lo que falta, de lo que se busca. El relato evangélico vive por consiguiente de un aliento misionero porque hace posible el discipulado en cada nueva circunstancia histórica.

4. LA ESPIRITUALIDAD DEL DISCIPULADO: ENTRE EL CENÁCULO Y PENTECOSTÉS

La Iglesia es Cuerpo de Cristo, pero ello sólo lo puede ser desde la actitud de discípula que sigue y obedece a quien la llama. Ello no sería posible sin el Espíritu: hace posible la llamada y hace posible el seguimiento y la obediencia con una lógica y una espiritualidad perfectamente perfiladas. El Dios Trinidad se ha hecho presente en y por la Palabra y el Espíritu. Por ello la Iglesia vive su discipulado en el Espíritu, viviendo como su auténtica espiritualidad el dinamismo del Espíritu. Incluso podemos decir que,

¹⁴. Este es el sentido claro de la parábola de Mt 13, 24-30, que refleja sin duda actitudes polémicas en el seno de la comunidad.

aunque sin rostro y sin voz, también el Espíritu debe ser seguido por la Iglesia como discípula porque es el “otro” Paráclito que actualiza y prolonga los pasos y la misión del primero.

El Espíritu había hecho posible la belleza del cosmos y el dinamismo de los seres humanos. Es el éxtasis y el gozo de la comunicación de Dios, y por ello actúa continuamente abriendo los caminos de la historia cuando parecen bloqueados y restaurando al ser humano cuando parece destrozado o “des-animado”. El Espíritu es capacidad recreadora desde las fracturas y heridas provocadas por el odio y la violencia, por el egoísmo y la inconsciencia. Gracias a él fue posible la encarnación, en cuanto envió del Hijo, y su bautismo, en cuanto inicio de su misión. El Espíritu ungió a Jesús en orden a capacitarlo para llevar el evangelio a los pobres, para curar a los enfermos, para multiplicar los panes a favor de los necesitados y para vencer con una *dynamis* nueva los poderes maléficos del anti-Reino. El Espíritu acompañó la generosidad de Jesús en la entrega de la propia vida hasta el final, y gracias a él fue resucitado como nuevo Adán, como espíritu vivificador, como persona universal que ofrece acogida y hospitalidad a todos, sin ningún tipo de exclusiones.

Por eso el Espíritu es el ámbito y la fuerza que hace atractiva y seductora la llamada y que hace posible lo que parecía humanamente imposible: asumir la responsabilidad de la gracia cara, aún a costa de las rupturas y conflictos que ello lleva consigo. Y es el Espíritu el que capacita al discípulo para superar el fracaso y la decepción de la persecución y muerte de Jesús: hace visible y experimentable a Jesús resucitado como realización del Reino, como consumación de aquello a lo que el Reino apunta, como creación nueva que irrumpe desde las fisuras y las quiebras de nuestra historia. El Espíritu es arras y garantía. Y por eso es el manantial de la alegría que caracteriza a los protagonistas de la Pascua. Esa alegría, experiencia genuina de la fe, hace al creyente esencialmente comunicativo: ofrece e invita a la celebración de lo ya sucedido, de lo que Dios ha regalado en el Hijo y en el Espíritu. Por ello la espiritualidad cristiana es misionera de modo espontáneo y natural.

Vivir en el Espíritu no conduce a una espiritualidad de quietud, de tranquilidad, de huída del fragor del mundo. El Espíritu

hace experimentable la tensión entre lo alcanzado y experimentado, y lo que falta y se espera. Ante el saboreo de lo ya ofrecido agudiza la experiencia de inconsumación. El creyente que ha descubierto la seducción del Reino y que ha gozado las primicias de la Pascua ha sido salvado en esperanza (Rom 8,24), y por ello participa de los clamores de toda la creación, y del creyente mismo, en la expectación de la plenitud, de la gloria, de la integridad, de la filiación (Rom 8, 18-23). Un discipulado insensible a las catástrofes de la historia y a las angustias de los hombres carecería por tanto de una espiritualidad que empuja a la compasión propia de un corazón puro y generoso. Esta sensibilidad y esa compasión, como indicaremos más adelante, mueve a la salida y al encuentro efectivo con los otros.

Si el Espíritu es realmente el que anima a la comunidad de los discípulos les impide cerrarse en la quietud de la vida interna o de unas relaciones interpersonales purificadas y convertidas. Esa es la experiencia que se pretende lograr en el cenáculo, con puertas y ventanas cerradas que acallan el rumor de la calle o el clamor del mundo. El relato de Hechos, aunque deja ver tensiones en el seno del grupo de discípulos, idealiza de modo claro la comunión interna, el intercambio de bienes y de dones. También allí los conflictos de varios tipos obligan a rescatar permanentemente la novedad pascual de los seducciones del mundo viejo: por cuestiones de dinero, por rivalidades étnicas, por intereses de poder... Pero el cenáculo no es el futuro de una comunidad de discípulos, pues puede conducir al narcisismo o a la indiferencia. El seguimiento y la responsabilidad asumida obligan a la salida, al encuentro con los otros precisamente en sus contrastes y dificultades.

La experiencia del cenáculo es fundamental porque pretende recrear un tipo de convivencia humana en presencia del Señor. Pero ello sólo tiene sentido en el espacio ilimitado abierto en Pentecostés. El Espíritu es el protagonista de un acontecimiento en el que muestra su modo peculiar de ser personal y en el que desvela los caminos por los que debe seguirle la Iglesia que quiere ser discípula y por ello vivir en el servicio a una historia más amplia que ella misma. En aquel acontecimiento privilegiado (momento interior de la Pascua) el Espíritu actúa como el que empuja desde dentro (las arras o primicias ya experimentadas) y

espera y llama desde fuera para hacer real la reconciliación en una humanidad dividida, alejada o enfrentada.

Pentecostés ofrece a la Iglesia del cenáculo la ocasión de hacerse presente en el escenario de los pueblos, donde los conflictos y luchas entre los pueblos tienen lugar. Aquellos primeros judíos presentes en Jerusalén arrastraban consigo la hermosura de la pluralidad, pero a la vez los sufrimientos y las violencias que en ocasiones dificultan el encuentro y la comunicación: procedentes de la diáspora, hacían presente la terrible historia de la dispersión, del éxodo, de la emigración, de la persecución, de la marginación, de la extrañeza que provoca el lenguaje distinto o la distancia geográfica. Es la dura experiencia de Babel la que sigue atravesando el peregrinar de la humanidad. Babel consume la historia del mal que se va abriendo camino en la humanidad desde los orígenes, y que por ello plantea el sentido y la misión para la que va a ser llamado Abraham.

Babel se actualiza también en los samaritanos, considerados indignos de dar origen a una comunidad de discípulos, y en los romanos invasores que, como gentiles, eran considerados impuros. El mismo Espíritu que había alterado la quietud del cenáculo es el que espera desde Cornelio (Hech 10,44-48), y más tarde desde los macedonios (Hech 16,6-10) para que Pedro y Pablo les bautizaran e hicieran surgir allí una comunidad de discípulos con los mismos derechos y la misma dignidad que aquellos que procedían del judaísmo.

La espiritualidad cristiana debe vivir continuamente en tensión misionera para *pasar a los otros* y *nacer desde los otros*, urgidos por el sufrimiento y la competitividad que se esconde en el esplendor y en las pretensiones de Babel. El evangelio del Reino y de la Pascua, actúan bajo el poder del Espíritu, como posibilidad de una reconciliación que no anule ni aniquile las diferencias, sino que las integre en una sinfonía multiétnica dirigida al Dios creador y salvador. Babel sigue siendo la gran cuestión abierta en la historia de la humanidad, y es por ello el ámbito en el que más urgentemente debe inscribirse la Iglesia como sacramento de reconciliación. Esa *diakonía* de la reconciliación es la que ha recibido la Iglesia desde la Pascua (2Cor 5,18), por lo que puede ofre-

cer la paz que reúne “a los de lejos y a los de cerca”, derribando los muros de separación y reconciliándolos en un solo pueblo (Ef 2, 11-20). Es precisamente el Espíritu el que sitúa en las encrucijadas de la historia. Y por eso Pentecostés debe ser acontecimiento fundador permanentemente celebrado sacramentalmente y permanentemente visitado por una espiritualidad de discipulado.

La historia de la Iglesia, el ejercicio de la misión, no va a ser más que el desarrollo de la llamada/envío del Espíritu de Pentecostés, de su disponibilidad como discípula del Espíritu que va marcando los pasos que Jesús seguiría dando a través de la historia fracturada. Esta exigencia de la novedad cristiana enlaza con el proyecto originario del Dios creador. La humanidad había nacido como familia, si bien esa unidad se vio pronto atravesada por desgarrones: la relación esponsal (Adán-Eva) y fraternal (Abel-Caín) se descompuso a causa del reproche y la sospecha, la acusación y la muerte, hasta concluir a nivel global en Babel. Sobre ese trasfondo fue llamado Abrahám: será mediador de la bendición a favor de todos los pueblos (Gn 17, 4-5). El contenido y objetivo de la alianza es salvaguardar la bondad que se conserva en todo ser humano, pues la maldición sólo había caído sobre la serpiente. Su ser personal (Abraham: padre de muchedumbre de pueblos) se juega en el destino del designio de Dios sobre la humanidad entera. Hech 3,25 proclama a través de Pedro que en la Pascua ha encontrado su cumplimiento la promesa hecha a Abrahám: la bendición de Dios se ofrece a la humanidad entera, más allá de sus divisiones, como el hogar común. La fidelidad a la misión contribuye esencialmente a que la Iglesia aparezca realmente como parábola de la Pascua.

La Iglesia de Pentecostés asume como propia la alianza antigua de Abraham y la alianza definitiva de la Pascua. En ello va en juego la credibilidad del seguimiento para el que ha sido llamada por el Hijo y el Espíritu. Tanto el nombre con el que se designa como su vocación de discípula le muestran claramente que su identidad y su misión son inseparables de su itinerario histórico. Por eso es lógico que san Pablo entienda su llamada/envío desde esa clave. No basta decir de modo genérico: los discípulos deben ser testigos a partir de Jerusalén pasando por

Judea y Samaría hasta los confines de la tierra (Hech 1,8). Los espacios geográficos están habitados por razas y pueblos diversos. A través de esos encuentros y desencuentros debe pasar el apóstol: el servicio al evangelio, el seguimiento del Jesús que le llamó, debe hacer que los gentiles se conviertan en ofrenda agradable a Dios; esos “gentiles” tienen rostro y nombre: ilirios, hispanos, macedonios, gálatas; por eso cuando *desde Jerusalén hasta la Iliria y en todas direcciones lo he llenado todo del evangelio de Cristo* (Rom 15,19) debe buscar otras regiones pues considera timbre de gloria anunciar a Cristo allí donde nadie lo ha hecho todavía (Rom 15,20). La espiritualidad cristiana nunca debe carecer de esta mirada global, que trata de ofrecer el evangelio como espacio de encuentro y de comunicación: el Espíritu abre la posibilidad de que, aún con lenguas distintas, capten la novedad de una alianza que abole las diferencias y divisiones mundanas (Gal 3, 28), haciéndolo patente en la publicidad de la historia. Por eso Pablo estará expuesto a peligros y amenazas, a riesgos y persecuciones, a torturas y encarcelamientos, que sólo podrán ser superados y afrontados desde el milagro de la fe como alegría, del gozo que es el Espíritu.

Por ello es tan expresivo el gozo de las primeras generaciones cristianas cuando descubren y experimentan que entre ellos hay cristianos procedentes de las diversas razas. Son conscientes de introducir en el mundo una lógica y una espiritualidad que rompe la tendencia a la exclusión que está a la base de los conflictos étnicos y culturales: es una tendencia espontánea distinguir con tono peyorativo o violento a los otros. Los judíos se contraponían a los gentiles, los griegos a los bárbaros. Cada grupo o cada pueblo se contraponen a los otros, vistos como distintos y adversarios. Arístides advertía que los cristianos son una “tercera raza” que no se somete a las divisiones existentes. Más precisamente Justino dirá que la Iglesia no es una raza equiparable a las otras, no se quiere reducir a una particularidad entre otras porque se lo impide la lógica y la espiritualidad de las que vive.

La Iglesia nunca podrá prescindir de esta constante en el ejercicio de su misión, si bien en cada época histórica debe valorar los signos de los tiempos para identificar la globalidad y las divisio-

nes. La integridad de la creación debe ser defendida contra las amenazas que produce un tipo de desarrollo y de progreso. La tarea mediadora entre los conflictos que generan guerras debe ser considerada como una de sus tareas prioritarias. Por ello debe oponerse a todo nacionalismo que sea egoísmo excluyente, evitando toda tentación a convertir el factor religioso en barrera o frontera que potencia las rivalidades étnicas o económicas. La existencia de la Iglesia como comunión de iglesias le ofrece posibilidades enormes para ejercer una tarea tanto profética como dialogal.

Podemos mencionar ejemplos actuales. Si, de modo simplista, reducimos una situación bélica conocida a una guerra entre Estados Unidos e Irak, podemos descubrir un gesto de misión a nivel universal desde el protagonismo de las iglesias locales como acción profética: además de las intervenciones a favor de la paz por parte de Juan Pablo II, ¿por qué no se realizó una eucaristía entre presbíteros de las iglesias de Bagdad y de Washington para mostrar que comunidades eucarísticas no podían estar enfrentadas según los criterios mundanos?

Desde otro punto de vista la inmigración actual puede dar toda su frescura a la afirmación de san Juan Crisóstomo: ningún cristiano puede sentirse extranjero en ninguna eucaristía del mundo. Si, por ejemplo, un colombiano católico se encuentra en España, la reacción inmediata no debería ser enviarlo a una organización caritativa para atender sus necesidades materiales, sino acogerlo en la mesa eucarística, a raíz de lo cual se vería la necesidad de compartir con él los propios bienes.

5. CUANDO NO HABÍA IGLESIA: DE LA ECLESIOGÉNESIS¹⁵ A LA COMUNIÓN DE IGLESIAS

Pentecostés abrió a la comunidad de discípulos reunida en Jerusalén el modo concreto de realizar el mandato “haced discípulos entre todos los pueblos”. La historia de la Iglesia ha sido, según decíamos, el esfuerzo permanente por pasar a los otros para na-

¹⁵. Un planteamiento eclesiológico, pero de gran alcance misionológico, se encuentra en S.DIANICH-S, N., *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002

cer de entre los otros, haciéndose *iglesia con el rostro de los otros* (iglesia de gálatas, de corintios, de ilirios, de macedonios...). Esta perspectiva actualiza el dinamismo originario y permite afrontar una misión de alcance global. Para que cada iglesia nunca olvide que su ser se juega en su misión, es necesario que descubra que ha nacido de una dinámica misionera que la antecedió y que existe en la medida en que se inserta en una historia que se abre delante de ella. Por eso hablamos de *eclesiogénesis*, como *seña de identidad* de cada iglesia, que debe ser conservada como memoria viva y aguijón profético cuando cada iglesia existe en la comunión de las iglesias que pueblan la tierra entera.

La experiencia actual nos ha permitido descubrir la importancia y la centralidad de la iglesia local. El Vaticano II le reconoció carta de naturaleza, recogiendo fermentos anteriores, y de hecho ese dinamismo ha modificado notablemente el rostro de la Iglesia y ofrecido modos más vivos de experiencia eclesial, superando la figura de la Iglesia preconiliar que se venía prolongando durante siglos (la Iglesia como una inmensa diócesis gobernada por el Papa). Ha sido también uno de los factores que con más fuerza han impreso una inflexión en la praxis de la misión. No obstante, aún en las tensiones que ha suscitado, sigue siendo una asignatura pendiente para redefinir la figura de la Iglesia y la figura de la misión. Por eso es tan importante releer los datos fundadores de la experiencia neotestamentaria, que en cierto modo aletea en la lógica de *Ad Gentes*: la iglesia local (a la que se dedica todo un capítulo) va surgiendo en un proceso que merece la designación de *eclesiogénesis* gracias al ejercicio concreto de la acción misionera.

La iglesia local nace de la evangelización para la evangelización. La pureza de este dinamismo se escapa a la percepción de las iglesias que ya están instaladas durante siglos en un contexto concreto. Da la impresión de que la Iglesia existe desde siempre, como un dato natural y étnico. Desde tal presupuesto no se puede valorar el sentido del discipulado y la gracia cara, con lo que ello significa de ruptura y de conflicto por parte de los convocados. Por eso es necesario que cada cristiano, para descubrirse como discípulo, traiga a la memoria aquel momento en que no

había iglesia en aquel lugar. Si hubo después iglesia ello se debe a que alguien vino *de fuera*, un misionero que abrió en aquel lugar una historia nueva.

Las pequeñas comunidades de seguidores de Jesús existieron inicialmente en el contexto sociológico y afectivo de la familia (*oikós*), entendida en el sentido amplio de la antigüedad. Pero no podía ser más que un período inicial. Debía *salir* del ámbito limitado de la familia para situarse en el espacio más amplio, más difícil y más público que era la ciudad. Aunque siguieran siendo casas particulares los lugares de reunión, sin embargo la perspectiva se amplía al mundo y a la historia en su sentido más neutro y profano: la *polis*, como espacio político y cultural, atravesado por las tensiones económicas, religiosas, culturales, sociales, de poder e influencia... Este es el escenario en el que alcanza todo su relieve la eclesiogénesis y la comunión de iglesias.

1. El anuncio primero, que da origen a la convocatoria y a la comunicación de la fe, constituye la convocatoria de la *ek-klesía*. La proclamación de la Palabra permanecerá como elemento constitutivo de la iglesia local. La Palabra se realiza en lo concreto como narración de una historia realizada a través del testimonio de vidas reales. Anuncio y testimonio son la concreción de la Palabra, prolongación de la llamada inicial a los discípulos. La Palabra sin testimonio es teoría vacía, y el testimonio sin expresión verbal no llega a ser invitación a formar parte de una historia nueva. Este momento inicial deja abierta la interpelación al destinatario: ¿de qué historia quieres formar parte para configurar tu propia identidad?

2. En el testimonio y el anuncio actúan siempre como protagonistas el Hijo y el Espíritu, los enviados del Padre. Uno y otro se hacen presentes como agentes de la restauración del ser humano, a quien ofrecen una posibilidad de salvación que no se encierra en la interioridad de su alma sino en el dinamismo para recrear un mundo distinto a través de los grupos humanos.

3. Aunque el anuncio es dirigido a muchos, sólo algunos acogen la invitación como una buena noticia que suscita la alegría

de la fe: quedan incorporados a la alianza de la Pascua, a una situación nueva en la historia merced al rostro nuevo de Dios y al rostro nuevo del hombre. La Pascua tiene que seguir siendo proclamada y celebrada, porque en ella se esconde el secreto del sentido de la humanidad. Quienes lo aceptan y lo acogen son conscientes de renovar la historia y la sociedad, precisamente porque cargan con las tensiones y conflictos de la experiencia cotidiana en todas sus dimensiones. Estos deben pasar a través de la ruptura que provoca la pertenencia a un grupo nuevo que no se basa ni en los lazos de sangre ni en la pertenencia étnica.

4. Quienes responden, porque se sienten seducidos, constituyen la asamblea que hace memoria y actualiza los acontecimientos fundadores de la historia. Ahí radica el sentido profundo de la liturgia, que encuentra su centro y su manantial en la eucaristía, factor esencial de eclesiogénesis. La eucaristía no sólo es memorial del pasado, es edificación de la iglesia: la epiclesis no apunta simplemente a la transformación de unos productos naturales (pan y vino) en el cuerpo y la sangre de Cristo sino también a la transformación de un grupo humano y mundano en un modo de ser persona que no está inscrito de modo predeterminado en los presupuestos biológicos o psicológicos sino que debe ser realizado en medio de conflictos y tensiones.

5. La presidencia de la eucaristía y el servicio a la unidad corresponde a un ministerio que, de un lado, simboliza la iniciativa de Jesús que sale al encuentro, y de otro lado garantiza el vínculo con los orígenes apostólicos y con el resto de las iglesias.

6. De este modo la historia misma desvela los elementos teológicos constitutivos de la iglesia local: Palabra (y testimonio), Espíritu (que hace presente al Resucitado), eucaristía, ministerio apostólico, personas humanas que habitan un contexto determinado. Gracias a las personas la iglesia recibe la savia y la vida de la historia real, echando raíces en los diversos contextos sociales y culturales. A través de este proceso de inculturación la iglesia realiza su catolicidad a favor de la recapitulación de todas las cosas en Cristo. La catolicidad es ejercicio de discipulado ante el Espíritu que llama desde los otros en su tarea de reconciliación.

Cada iglesia local¹⁶, en un entorno *pagano*, se encuentra *en situación de misión*. La misión la ha hecho nacer y la misión es el horizonte de su existencia: la asamblea ha sido convocada para ser enviada de nuevo, para retornar como comunidad misionera en el seno de su pueblo y de su gente.

IPe ofrece un ejemplo paradigmático de la situación misionera de una iglesia en un contexto pagano hostil. Por ello resultan comprensibles las recomendaciones del autor para que su testimonio de vida siga siendo una oferta alternativa y un anuncio misionero: hay que hacer inteligible la propia esperanza, hay que mostrar honestidad respecto a las instituciones, hay que hacer siempre el bien, no hay que devolver con la misma moneda a quienes los desprecian, hay que depositar la propia seguridad en Jesucristo, hay que devolver la bendición a quienes los maldicen, no hay que devolver ultraje por ultraje...

Ello no excluye los conflictos internos, que generalmente reflejan los conflictos psicológicos y los conflictos sociales. Las cartas de san Pablo describen con normalidad sucesos habituales protagonizados por algunos cristianos: hacen ostentación de su abundancia incluso en las celebraciones litúrgicas, apelan a un conocimiento superior en concordancia con los intelectuales del momento, alardean de capacidades extraordinarias, recurren a los mecanismos políticos o judiciales, participan en los cultos idolátricos y en sus excesos... San Pablo reacciona apelando a la responsabilidad de la misión, pues es en ella donde se acredita y acrisola su identidad: si os comportáis como los demás ¿qué novedad podéis aportar, qué alternativa podéis ofrecer, qué seducción podéis suscitar?

¹⁶. Sobre la iglesia local desde la perspectiva misionera: BUENO DE LA FUENTE, E-R. CALVO PÉREZ, *La iglesia local entre la propuesta y la incertidumbre*, San Pablo, Madrid 2000; BUENO DE LA FUENTE, E., *La iglesia local espacio de comunión para la misión*, en AA.VV., *Los organismos de animación misionera, espacios de comunión*, 57 Semana Española de Misionología, Burgos 2004, 39-64; ESQUERDA BIFET, J. *La misión ad gentes, acción prioritaria de las iglesias locales*, en *Es la hora de la misión*, Congreso Nacional de Misiones, Madrid 2003 147-178; AA.VV., *Promoción misionera de las iglesias locales*. 28 Semana Española de Misionología, Burgos 1975.

Aún en medio de las hostilidades del entorno y de las tensiones internas Pablo procura que sus comunidades no permanezcan en condición de menores de edad: deposita sobre la *ekklesía* la responsabilidad de las decisiones, dirige sus cartas a la *ekklesía*, las implica en su propio trabajo misionero, suscita colaboradores que actúan como vínculos de comunión y como representantes de las comunidades, las abandona cuando percibe que ya pueden actuar como sujeto eclesial. Aquellas *ekklesiai* no sólo se encontraban en estado de misión sino que se pretende que la *ekklesía* en cuanto tal, y cada creyente en su seno, actúe como sujeto de la misión¹⁷.

Para concretar estas afirmaciones pueden bastar dos referencias. Hech 13,1-3 relata un dato de la iglesia en Antioquía que la convierte en paradigma de una iglesia que actúa como sujeto, en cuanto discípula, desde el discernimiento comunitario en el horizonte de la misión: consciente de que ha recibido el evangelio porque ha venido de fuera, concluye que ella misma debe asumir su responsabilidad enviando también misioneros; en la asamblea comunitaria eligen a quienes poseen el carisma correspondiente, y les imponen las manos para expresar que ellos actúan en representación de toda la comunidad; como signo de la centralidad de la misión y de la madurez con que ello se asume se puede mencionar que los designados son Pablo y Bernabé, figuras clave para una *ekklesía* en transición y en consolidación y que no tienen miedo de la debilidad que podría suponer la ausencia de dos personalidades relevantes.

Los carismas, expresión de la acción del Espíritu, son una riqueza, pero pueden convertirse también en un problema, pues la pluralidad no es siempre fácil de articular y puede generar competencia o desorden en el seno de la comunidad. Frente a ese peligro real Pablo señala un triple criterio: a) el amor es el carisma mejor, aunque no sea llamativo; b) el carisma nunca es un don que pueda ser utilizado como privilegio particular; sino que debe servir a la edificación de la Iglesia; c) la cual a su vez está orientada a la evangelización, al ejercicio de la misión.

¹⁷. BUENO DE LA FUENTE, E., *La misión en el dinamismo de comunión de la iglesia local*, en Estudios de Misionología 10 (Burgos 2000) 235-258

Los datos neotestamentarios son experimentados también hoy en numerosas comunidades eclesiales. Y van siendo cada vez más directamente experiencia en iglesias de vieja cristiandad. Para unas y para otras sigue siendo actual la lógica y la espiritualidad que hemos descubierto: aún en medio de la mediocridad y de las tensiones, cada una de nuestras iglesias recibirá vitalidad, juventud, ilusión y fidelidad en la medida en que la acción misionera se convierte en criterio de discernimiento y de proyección pastoral, como se está mostrando en las iglesias locales de América Latina a través de los COMLA/CAM¹⁸.

Cada una de las iglesias no existe aisladamente ni puede considerarse como una entidad autónoma de cuya unión o yuxtaposición brotaría la Iglesia una y única. Más bien, teniendo en cuenta la “preexistencia¹⁹” de la Iglesia y la llamada inicial de Jesús, la Iglesia de Jesucristo se realiza o acontece en la multiplicidad de iglesias locales: la eucaristía y el ministerio apostólico, cada uno a su modo, realizan esa unidad. Ello no debe provocar, como ha sucedido en numerosas ocasiones, una concepción unitaria, homogénea o centralista de la Iglesia. De modo equilibrado el Vaticano II habló de “cuerpo de las iglesias” o “comunidad de iglesias”. El debate postconciliar, cargado de polémicas al respecto, ha legitimado la comprensión de la Iglesia como comunión de iglesias porque la Iglesia una no existe más que como comunión de iglesias.

Ello significa que *la misión universal* de la Iglesia y de cada iglesia no puede realizarse más que *en el seno de la comunión intereclesial*²⁰, sin que ello signifique que la misión pueda agotarse en la ayuda o reciprocidad entre las iglesias. El anuncio y el testimonio tienen como destinatarios a los otros, a los de fuera, a los que no se reconocen como cristianos. Y también en este

¹⁸. A medida que han ido adquiriendo solidez, tradición y perspectiva resulta más significativa la reflexión que aportan: cf. al respecto los números 200-201 de MisEx de 2004 sobre CAM2/COMLA7 y 173 de 1999 sobre COMLA V- CAM 1

¹⁹. Esta idea, si no se exagera o desequilibra, puede tener un sentido en cuanto sitúa a la Iglesia, como decíamos, en el misterio de Dios (y que cuenta con base tradicional): SERTILLANGES, A.D., *Il miracolo della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1947, 13.

²⁰. AA. VV., *La misión de comunión*, Estudios de Misionología 10 (2000) 199-310.

punto habría que recordar que esa comunión debe servir a la evangelización, al objetivo del proyecto del Dios creador.

Este dato teológico se hace especialmente relevante en la actualidad, marcada por varios fenómenos concluyentes que, por un lado, muestran la debilidad de la Iglesia y, por otro, permiten constatar su grandeza y sus potencialidades. El proceso de globalización ha permitido una visión conjunta de la humanidad entera, interconectada especialmente por la economía y la información. Simultáneamente se ha reconfigurado el paisaje de las religiones. Estos dos factores esconden y provocan numerosos conflictos y tensiones. Por otro lado, y por primera vez en la historia, la Iglesia ha llegado a ser auténticamente mundial, pues la presencia de iglesias en todos los continentes ha hecho inviable una figura unilateralmente latina y occidental.

Afrontar la lógica de exclusión inherente al capitalismo que sostiene la globalización parece una tarea desmesurada para la Iglesia. Por otro lado sin embargo cuenta con enormes posibilidades precisamente por ser comunión de iglesias: puede ofrecer el testimonio de una “globalización” basada en razones sacramentales, puede dar el ejemplo de la conjugación de unidad y diferencias sin exclusiones, está en condiciones de realizar una misión en seis continentes; además puede aportar gestos proféticos de alcance evangelizador a nivel mundial: servir de altavoz a los desfavorecidos, visibilizar gestos de comunión entre partes en guerra, ofrecerse como casa de hospitalidad hacia exiliados e inmigrantes, hacer avanzar la “globalización” de la solidaridad, valorar la tarea de los misioneros como servidores de una comunión que rebasa culturas y razas... Por su propia autoconciencia teológica la Iglesia aparece como el único protagonista que puede actuar como concurrente y alternativa a los ídolos del mercado y de la explotación; es, podríamos decir, la única alternativa a las divinidades que son en la actualidad el Mercado y Dionisio, que se convierten en ídolos destructores cuando sólo contemplan a los seres humanos y a los pueblos como consumidores o disfrutadores.

6. LA SALIDA AL ENCUENTRO DE LOS OTROS

El Vaticano II nos ha presentado la Iglesia desde un doble descentramiento: su finalidad no se encuentra en ella misma, sino

que está permanentemente referida al Dios Trinidad y en referencia a los otros. La misión que la ha llamado a la existencia la convierte en una Iglesia a favor de los otros, de aquellos en función de los cuales Dios mismo ha desplegado su proyecto salvífico. Por ello, en cuanto discípula, debe ser obediente al Dios que la envía y que espera también desde los otros²¹.

La Iglesia por tanto no puede encontrarse a sí misma más que desde los otros y pasando a través de los otros. La Iglesia, al igual que sucede con el ser humano, no alcanza su identidad más que desde la alteridad. En este campo la Iglesia y cada iglesia se verá abocada a inevitables tensiones, que se pueden entender desde la fundamental: el impulso hacia los otros debe realizarse desde la propia vocación, pues diluyéndose en el otro se eliminaría la alteridad, la novedad y la aportación. La lógica y la espiritualidad del des-centramiento se acrisolan como identidad-en-misión.

La alteridad tiene nombres, rostros y situaciones concretas. Por ello vamos a desglosar los cuatro que en la actualidad nos parecen más importantes y que por ello están modelando la misión de la Iglesia: los pobres, los contextos culturales, las religiones no cristianas, los no creyentes.

6.1 Misión desde el sufrimiento y la pobreza²²

A lo largo de la historia los cristianos ofrecieron su testimonio desde el amor acrisolado a los excluidos y desfavorecidos. En el contexto greco-romano constituyó un motivo de interpelación y de conversión, porque constituía una auténtica novedad por su amplitud y radicalidad. Se alimentaba desde unos criterios que rompían los hábitos usuales y las valoraciones mundanas, por lo que incluso llegó a ser objeto de sátira a causa de su (aparente) ingenuidad. Durante muchos siglos, aún ocupando una posición dominante en la sociedad, fue la institución que asumió sobre sí

²¹. Sobre el significado del paso a través de los otros para la configuración del testimonio y de la "attestation de soi", en diálogo y debate con Lévinas, cf. RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, París 1990.

²². BUENO DE LA FUENTE, E., *La misión de la Iglesia ante el desafío de la pobreza y del sufrimiento*, en AA.VV., *La misionología hoy*, Verbo Divino, Estella 1987, 544-565.

la responsabilidad de los enfermos, de los abandonados, de los miserables, de los huérfanos...

La experiencia histórica reciente ha provocado un “salto epistemológico” en el planteamiento de la acción caritativa: la percepción de la complejidad de los mecanismos sociales y económicos por un lado, y la evolución de la razón humana por otro, ha introducido una inflexión notable. Por un lado se realizó una valoración crítica sobre el propio comportamiento: se vio por ello la insuficiencia de una visión asistencialista, que curaba las heridas sin atender a las causas que las provocaban, y asimismo espiritualista, que centraba la idea de salvación en el destino del alma después de la muerte. La salvación debía incluir también el mundo y las realidades mundanas, e incluso debía buscar la mediación política y económica que transformara las causas del sufrimiento injusto y de la pobreza provocada.

La nueva epistemología descubrió la estructura dialéctica de muchos fenómenos humanos: en realidad no hay pobres, sino empobrecidos; es el mismo sistema económico el que necesita pobres como condición necesaria para que exista la abundancia de que disfrutaban otros. Ello se hace más clamoroso cuando se contempla la realidad mundial desde la situación colectiva de los pueblos: la abundancia hace radicalmente injusto el abismo entre países pobres y ricos.

El aspecto laboral y económico no es más que un aspecto de una progresiva despersonalización que reduce a la mayoría de los hombres a productores o consumidores; la elevación de los niveles medios de consumo no es más que una estrategia que disimula las diferencias existentes y que obliga a interiorizar unos modelos antropológicos que legitimen y garanticen la pervivencia de un sistema²³ que no está pensado desde, ni a favor de los más desfavorecidos.

Una Iglesia que vive como discípula ha de acercarse a la situación real de quienes padecen o son excluidos, pero a la vez con

²³. Aunque el análisis marxista es más conocido, son útiles otras perspectivas de análisis: BAUDRILLARD, J., *La société de consommation*, Denoel, París 1970.

la conciencia de la universalidad de su misión, que debe llegar a las raíces de la situación. La fuerza cognoscitiva del dolor permite una valoración de la realidad que escapa a los poderosos y satisfechos. La Iglesia vive del Crucificado y Resucitado que aún muestra sus llagas. Debe asumir por ello que ahí se desvela un escenario en el que su testimonio es particularmente relevante y de alcance universal, pero que precisamente por ello está abocada a la incomprensión y al martirio. Ese camino de fidelidad a su vocación es ineludible además porque ella debe cargar con las preguntas que siguen siendo dirigidas al Dios que la llamó: por qué existe el mal, por qué existe el sufrimiento, por qué se prolonga la injusticia, por qué los poderosos son los que triunfan... La Iglesia no puede dejar de recoger el clamor *¿hasta cuándo?* y hacer visible la respuesta que Dios dirige al mundo. Debe evitar teodiceas fáciles, que sólo aparentemente exculpan a Dios, ha de recoger más bien el quejido de los que sufren, llevarlo al altar de Dios y escuchar su respuesta, que no puede ser otra que el relato del Jesús enviado que llama al seguimiento y que, a través del evento pascual, está retornando al encuentro con los hermanos desde la nueva creación, lo que sitúa a la Iglesia discípula en el dinamismo de la Parusía.

La Iglesia ha ido incorporando en el ejercicio de su misión conceptos nuevos: promoción humana, liberación, denuncia profética, transformación de las estructuras, defensa de la dignidad de los marginados, reivindicación de los derechos humanos, opción por los pobres, la mística de la praxis... Ella, como discípula del Crucificado, debe actuar sin caer en la dinámica de la violencia o de la exclusión, pero haciendo ver que su itinerario misionero entre los pueblos y mecanismos de la historia no puede ser más que a través de los lugares en que se experimenta lo que falta a la consumación del designio salvífico. Por ello no puede conformarse con ser Iglesia-en-favor-de-los-pobres sino que debe ser Iglesia pobre y de los pobres como única alternativa posible a un sistema económico y a un modelo antropológico.

6.2 La salida hacia los contextos múltiples

Hemos aludido ya a la necesidad de que una iglesia local reciba la savia y la sangre de la cultura del lugar. Es una tarea misio-

nera fundamental porque en caso contrario la novedad cristiana quedaría reducida a un dato extraño e irreal. La renovación y transfiguración de la realidad debe afectar también a las diversas culturas. La catolicidad de la Iglesia se va tejiendo gracias a la comunión de iglesias diversas, cada una de ellas con su rostro y su nombre, su carisma y sus expresiones culturales.

La Iglesia debe gozarse de la pluralidad que refleja la bondad inagotable de lo que existe. La revalorización de las diversas tradiciones eclesiales debe motivar la aparición de tradiciones diversas en la actualidad. La uniformidad y la homogeneización serían expresión de dominio más que actitud humilde de discípula. La novedad cristiana ha de introducir un correctivo y un discernimiento, pero para trasfigurar la cultura desde el evangelio, no desde otro modelo cultural. Es una tarea difícil, cargada de tensiones y con peligros de rupturas y acomodaciones fáciles. Este riesgo debe ser vivido en la tensión, no en el fácil quietismo de eliminar o negar uno de los polos. Ha de ser reafirmado el protagonismo de las iglesias locales en este proceso, pues ellas son protagonistas primeras de la misión en aquel lugar como servicio a sus contemporáneos y conciudadanos.

El proceso de inculturación es un aspecto de la acción misionera. Pero éste mira más bien al pasado, a la herencia recibida. El contexto designa una realidad y una experiencia nueva: la estructura heredada de cultura y de civilización no constituye un depósito estático y cerrado, sino que se encuentra en permanente movilidad y ampliación; en cada lugar se incorporan elementos nuevos de carácter técnico, de sensibilidades que se modifican, de sistemas políticos importados, de relaciones económicas ineludibles, posibilidades de ocio y de diversión insospechadas... Para afrontar las nuevas preguntas y los nuevos desafíos no valen las respuestas o las inercias del pasado. Por eso la teología y la vida eclesial deben contextualizarse, desde la fidelidad al evangelio y a la comunión intereclesial, pero asimismo desde la fidelidad al momento histórico y a la circunstancia social.

La movilidad del contexto genera un doble dinamismo que debe ser tenido en cuenta por la Iglesia en misión: por un lado alimenta la pretensión de protagonismo de la iglesia local, cons-

ciente de sus peculiaridades y de su aportación a la catolicidad; por otro lado introduce procesos que produce débiles, pobres y marginados. Por ello se debe estar atento a conservar la comunión por un lado, y por otro a incorporar a los más necesitados en la solicitud colectiva.

El ejercicio de la misión mundial, protagonizada por las iglesias locales en comunión, debe conjugar la dimensión global y la dimensión contextual. La misión debe ser vivida como apertura y generosidad para compartir las diferencias, para enriquecimiento y correctivo recíproco. No puede darse ya una misión como aplicación de principios inmutables o de soluciones genéricas. La misión se realiza en el encuentro con las personas reales que ejercen su protagonismo y que se abren a la comunión para que el dinamismo misionero sea auténticamente mundial.

6.3 El encuentro con las religiones

La conjugación de anuncio y diálogo se ha convertido en uno de los máximos focos de tensión en la praxis misionera y en la teología en general²⁴. La mirada a una historia en la que había dominado la visión negativa acerca de las religiones y el influjo de la sensibilidad contemporánea que reclama la tolerancia y el respeto a la conciencia como huida del fundamentalismo y de la violencia, actúan como caldo de cultivo de esta fuerte tensión. Por ello surgen teologías que tratan de nivelar todas las religiones mientras la reacción del Magisterio de la Iglesia pretende salvaguardar el carácter único y universal de la mediación de Jesucristo en cuanto Hijo de Dios.

La Iglesia, como discípula, es peregrina consciente de su propia provisionalidad, y por ello no se siente señora o dominadora de la verdad que le ha sido comunicada. La itinerancia que le marca su des-centramiento la orienta hacia el Dios que antecede sus iniciativas y hacia la humanidad que espera experiencias de reconciliación y que por ello desea que las religiones no sean fac-

²⁴. El problema del sentido teológico de las religiones desde el punto de vista misionológico: AA.VV., *Trascendencia y mediación en las grandes religiones monoteístas*, Estudios de Misionología 10 (2000) 9-197.

tores de división, de enfrentamiento o de guerras. En consecuencia, la Iglesia debe asumir la actitud de diálogo, sincero y cordial, con aquellos que en el encuentro con Dios han obtenido razones para vivir. El diálogo debe ser vivido y ejercido en sus múltiples dimensiones: el diálogo de la vida, pues los otros creyentes están habitados también por grandezas y por miserias; el diálogo espiritual, pues hay experiencias de Dios que pueden enriquecer a los otros; el diálogo en el compromiso, pues hay muchos puntos en los que todos pueden colaborar frente a lo que amenaza al género humano; el diálogo teológico, en el que cada uno aporta y propone su conceptualización de Dios y de los acontecimientos fundadores...

A través de este diálogo los cristianos deben mostrar que no sólo toleran a las otras religiones, sino que en su pluralidad reconocen un misterio que los desborda, que la verdad no puede ser un arma contra nadie porque es ella la que nos cobija a todos... Ello no significa relativismo o indiferentismo. En el diálogo y en el reconocimiento el anuncio no puede ser escamoteado por fidelidad y honestidad ante el interlocutor y ante el mismo diálogo: el cristiano debe contar quién es el Señor que la ha llamado y lo estimula al diálogo, cuál es la historia de la que se siente protagonista, qué tipo de mirada le permite descubrir la bondad y la belleza de la realidad... Esta comunicación de la propia fe no puede resonar como prepotencia o voluntad de dominio, pues así se lo pide el Dios que se ha revelado, que es acto permanente de amor y que por ello se entregó por todos, sin ningún tipo de exclusiones. El Dios de la Pascua desvela una Trinidad de Personas cuyo ser es existir amando y que por ello es acogida y hospitalidad, incapaz de convertirse en enemigo de ninguna de sus criaturas.

Esta actitud de diálogo, de servicio, de acogida, de encuentro, es precisamente la peculiaridad cristiana en cuanto refleja el modo de ser del Dios Trinidad que ha llamado a la Iglesia al seguimiento. Las raíces más hondas de su identidad ofrecen la lógica y la espiritualidad de su misión en el encuentro con los miembros de otras religiones y en su valoración de las religiones en cuanto tales. El foco de atención no debe apuntar a las fórmulas doctrinales, pues éstas sólo adquieren contenido de realidad

en el dinamismo del relato que prolongan los cristianos y las iglesias: por eso la afirmación de Jesús como el Hijo no puede ser acto de exclusión sino de apertura y de encuentro.

6.4 El encuentro con la increencia y el paganismo²⁵

Más allá del ateísmo, la increencia designa la mentalidad que no considera digno de ser planteado el tema de Dios porque la existencia humana debe desarrollarse en un mundo finito y limitado, con sus dificultades, pero también con sus ventajas y sus posibilidades. La increencia se convierte en un problema misionológico por dos razones: es un rasgo que ya caracteriza algunos ámbitos culturales hasta el punto de hacer necesaria la misión *ad gentes* en países de vieja cristiandad; además porque penetra en el mundo entero a través de los medios de comunicación e información, por los viajes e intercambios culturales, por la inmigración y la globalización²⁶.

Para afrontar la nueva situación se requiere ante todo percibir la peculiaridad de esta nueva coyuntura histórica²⁷, que obliga a realizar la misión desde otra lógica y desde otras claves. Como criterios de fondo merecen ser recordadas las observaciones que hacía el Vaticano II acerca del ateísmo: hay que evaluar y asumir la posible responsabilidad de los mismos cristianos en la reacción atea; se debe intentar una presentación más adecuada del mensaje cristiano, especialmente de la imagen de Dios; las comunidades cristianas deben testimoniar la fe como una posibi-

²⁵. Aunque no nos detengamos en él, es de observar que el mismo fenómeno se produce en contexto diversos: BUENO DE LA FUENTE, E., *España entre cristianismo y paganismo*, San Pablo, Madrid 2003, y CASTRO, L. A., *El paganismo como pregunta. El kerygma como respuesta*, Mis Ex 173 (1999) 446-470.

²⁶. Esto provoca que se plantee si incluso iglesias de vieja cristiandad son ámbito de misión *ad gentes*: AA. VV., *El primer anuncio en una sociedad poscristiana*, Estudios de Misionología 12 (2004), más concretamente BUENO DE LA FUENTE, E., *¿La sociedad poscristiana ámbito de la misión ad gentes?* (15-48) y CALVO PÉREZ, R., *La primera evangelización: el anuncio explícito* (69-114).

²⁷. En cuanto que la globalización refleja un capitalismo que exige una responsabilidad histórica de los pueblos y las Iglesias: CARRIQUIRY, G., *Globalización e identidad católica en América Latina*, Plaza Janés, Barcelona 2002.

lidad de realización y de felicidad humana tanto a nivel individual como colectivo.

Desde esta perspectiva especialmente se hace necesaria la elaboración de un *proyecto cultural como misión universal*²⁸. La ideología de la increencia pretende configurar las mentes y la sensibilidad del ser humano habitante del mundo del tercer milenio. En esta línea la *Redemptoris missio* advertía de la importancia de nuevos escenarios misioneros: los medios de comunicación social (como nuevo areópago de nuestro mundo), los movimientos sociales, las organizaciones internacionales, las grandes metrópolis... El modo de mirar la realidad, y el tipo de inteligencia que lo hace posible, constituyen el dato natural que debe ser convertido y transfigurado.

7. LAS MÚLTIPLES VARIACIONES DE LA MISMA MELODÍA

La necesidad de un nuevo paradigma misionológico surgía de la evolución de las circunstancias históricas, religiosas y eclesiales. El reencuentro con el origen (cronológico y teológico) de la llamada y del envío, protagonizados por el Hijo y el Espíritu, nos ha permitido descubrir que la Iglesia-discípula es el sujeto capaz de recorrer también los caminos de nuestro mundo en toda su complejidad de relaciones y dependencias. La fidelidad a su momento fundador (el envío de Jesús y la llamada al seguimiento) es la garantía de la fidelidad en el momento presente. Es cierto que la figura de la misión debe cambiar, pero ello no nos conduce fuera de o más allá de la Iglesia, sino a la misma Iglesia que comenzó a seguir a Jesús cuando anunció e hizo presente el Reino de Dios y que lo sigue en la actualidad intentando descubrir desde dónde la llama y la espera el Espíritu, inundada por el gozo insuperable de la Pascua.

A lo largo de los siglos se han ido produciendo variaciones, estrechamientos y ampliaciones, originadas tanto por las limitaciones del sujeto humano como por los condicionamientos del

²⁸. BUENO DE LA FUENTE, E., *Ámbito cultural de la misión ad gentes*, en *Es la hora de la misión*, Op. cit., 243-258.

período histórico. Esos reduccionismos deben ser superados, pero desde la convicción de que son variaciones a través de las cuales el intérprete ha hecho resonar la misma melodía²⁹. Por ello es posible afinar los instrumentos sin la prepotencia de quien valora con desprecio al pasado porque se considera en una posición pura y perfecta.

La época moderna provocó en la Iglesia un modo de misión que se revistió de mentalidad occidental, de marco eclesiocéntrico, de impostación cristológica, de estructura jerarcológica, de desvalorización de las otras religiones, de distancia respecto al mundo y a las realidades terrestres, de tentaciones centralizadoras, de connotaciones colonialistas... pero que a la vez la llevó a entregar múltiples hijos llenos de generosidad y a pedir esfuerzos innumerables de todos los cristianos a favor de una evangelización gracias a la cual ella misma se evangeliza.

El siglo XX fue introduciendo nuevos elementos³⁰: un marco trinitario de acento pneumatológico, la colaboración de todos los protagonistas eclesiales, la ampliación de la perspectiva soteriológica, la perspectiva de la misión como categoría eclesiológica fundamental... Posteriormente se fue reconociendo la importancia de la comunión de iglesias³¹, la necesidad de contextualización, la primacía del pobre, el encuentro con las religiones...

Actualmente nos damos cuenta de que la misión universal debe realizarse en el marco de la globalización, en el escenario de los seis continentes, desde el sufrimiento y la pobreza, con la participación de múltiples protagonistas, con una visión holística de la salvación y que por ello hoy ha de incluir con más fuerza la salvaguarda de la creación. En su modestia y humildad la seguirá protagonizando la Iglesia porque se sabe llamada al seguimiento por el Dios Trinidad cuyo ser es amar.

²⁹. Sobre los distintos aspectos de la problemática cf. AA. VV. *La misionología hoy*, Verbo Divino, Estella 1987.

³⁰. BUENO DE LA FUENTE, E., *La Iglesia en la encrucijada de la misión*, Verbo Divino, Estella 1999.

³¹. AA.VV., *Comunión nuevo rostro de la misión*. 33 Semana Española de Misionología, Burgos 1980.

LA IGLESIA ANTE EL MIGRANTE

Miguel López Dávalos

El objeto del presente estudio es ver a través del tiempo cómo la Iglesia ha prestado su acción de solidaridad; y segundo tratar de explicar la naturaleza de esta solidaridad.

Primero se constata que durante los últimos cinco años la Iglesia, de manera más intensa, ha manifestado su preocupación por los migrantes por medio de múltiples documentos y acciones. Todos estos acontecimientos que manifiestan la preocupación de la Iglesia por el migrante, tanto a nivel universal como a nivel particular son un hecho que nos ha llevado a plantear el problema de la Iglesia ante el migrante. Y es un hecho que para su explicación no es suficiente decir que es sólo el reflejo de una actitud filantrópica de la Iglesia, sino que en sí significa una exigencia de la naturaleza de la misma Iglesia que le impone el salir al frente del migrante con una actitud de solidaridad.

En este estudio se presenta una experiencia originaria de solidaridad de la Iglesia y los cambios que ésta fue sufriendo en la historia, especialmente durante la revolución francesa.

Se considera que el migrante no debe ser visto como enemigo o como un objeto de mercadería, sino que debe ser visto como persona que tiene derechos, como miembro de la familia humana y como hijo de Dios.

INTRODUCCIÓN

Durante los últimos cinco años la Iglesia, de manera más intensa, ha manifestado su preocupación por los migrantes por

medio de múltiples documentos. A través de ellos no sólo ha querido expresar la obligación del ejercicio de la caridad hacia ellos por razón del mandato de Jesucristo, de amar al prójimo como a nosotros mismos, sino también su solidaridad por ser la comunidad fundada por Cristo que tiene como fin la salvación del hombre. A nivel universal tenemos la instrucción *Erga migrantes caritas Christi*, publicada por el Pontificio Consejo para la Pastoral de los Emigrantes e itinerantes del día 1 de mayo de 2004. Esta instrucción viene a la luz 35 años después del *Motu proprio* del Papa Paulo VI *Pastoralis migratorum cura* y de la Instrucción de la Sagrada Congregación para los Obispos: *De pastoralis migratorum cura (Nemo est)*. Y a nivel particular, al tratar de las Iglesias particulares de México y de los Estados Unidos, las dos conferencias episcopales elaboraron una carta pastoral sobre la migración, titulada *Juntos en el camino de la esperanza ya no somos extranjeros* de 2003. Y últimamente tenemos el Mensaje del II Encuentro Continental de Migración y Refugio promovido por la Sección de Movilidad Humana del CELAM, del presente año de 2007. La migración es tocada bajo el aspecto del tema de *Hacia una Iglesia peregrina y misionera*.

Esta preocupación de la Iglesia por el migrante ha dado origen a la fundación de centros de atención al migrante, especialmente en las Iglesias particulares de las frontera norte del país de México, como Tijuana, Ciudad Juárez, Mexicali, de las iglesias colindantes de USA, como las Iglesias de los Ángeles, de San Francisco y San Antonio. Y en el sur tenemos las Iglesias de Tapachula, Oaxaca y Tuxtla Gutiérrez con respecto a los migrantes de los países del sur y de Centro América. También en el centro del país se fundaron centros por parte de la iglesia para atender al migrante, tal y como se da en la Arquidiócesis de San Luis Potosí y de Monterrey.

Todos estos acontecimientos que manifiestan la preocupación de la Iglesia por el migrante, tanto a nivel universal como a nivel particular son un hecho que nos ha llevado a plantear el problema de la Iglesia ante el migrante. Y es un hecho que para su explicación no es suficiente decir que es sólo el reflejo de una actitud filantrópica de la Iglesia, sino que en sí significa una exigencia de la naturaleza de la misma Iglesia que le impone el salir al

frente del migrante con una actitud de solidaridad. Y esto es precisamente el objeto del presente estudio

1. BREVE SÍNTESIS HISTÓRICA DE LA IGLESIA ANTE EL MIGRANTE

Hablar de la Iglesia ante el migrante es hablar de la Iglesia fundada por Cristo como una sociedad, la cual, como tal, da la base para la actuación del bien sobrenatural que se le ha encomendado y que debe ser de manera humana. Ella ha sido constituida con una dimensión social, no obstante que el fin de ella es sobrenatural, de ahí que se le denomine el Cuerpo social de Cristo. Por medio de ella los miembros que la integran lo hacen mediante una vinculación solidaria, alcanzando de esta manera la perfección de la propia personalidad, i.e. su propia individualidad espiritual. Entre estos miembros de la Iglesia no se da ninguna distinción en razón de la cual unos se digan extranjeros y otros ciudadanos propios del reino. Todos los hombres, miembros de la gran familia humana también son miembros de la Iglesia, porque están dentro de su fin de salvación.

1.1 La diaconía judía

El año 30, “fecha” en que entra la Iglesia a la existencia, corresponde con la venida del Espíritu Santo el día de Pentecostés. Los que acuden a la escucha de Pedro en su primer discurso, son en su mayoría migrantes o peregrinos que habían visitado Jerusalén para la Pascua. De hecho, el primer discurso que Pedro dirige a la multitud, -precisamente este día de Pentecostés (Hechos 2,5ss)- está integrada en su mayor parte por prosélitos, por peregrinos venidos de los pueblos circunvecinos. Los judíos que observaban estos hechos, sin embargo, empezaron a ver que se iniciaba un nuevo movimiento dentro del judaísmo de calificación herética tal y como sucedió con el movimiento de los esenios, porque no se acomodaban al orden de vida que ellos tenían¹.

¹. Cfr. CHADWICK, H., *The history of Christianity*, in *The new Enciclopedia Britannica*, Macropædia 15 (1987) 275-276; Cfr. *Etiam Die Kirche in der*

Sobre los migrantes, para el tiempo en que comienza la Iglesia, se puede decir que son una realidad ya muy vieja y que en el judaísmo constituían un contenido de la Diaconía judía. El migrante para entonces se designaba con el término de extranjero y este merecía un trato especial de acuerdo a los pasajes clásicos que tenemos en la Escritura. Tenemos el caso de Abraham que recibe a los tres hombres, y que corre a su encuentro y ordena que les traigan agua para que se laven los pies, ofreciéndoles además pan para que repusieran sus fuerzas (Gen 18,1-5), o el mismo Abraham que es recibido por Melquisedec, rey de Salem, sacerdote del Dios Altísimo, quien le ofreció pan y vino y, lo bendijo (Gen. 14-18) y concretamente hablando de los extranjeros en el pueblo de Israel tenemos el precepto formulado en el Código de la Alianza por el que se prohíbe oprimir al forastero, pues el pueblo de Israel sabía lo que eso significaba, por haber sido forastero en la tierra de Egipto (Ex. 23,9). Y el Código Deuteronomico prohíbe explotar al jornalero humilde y pobre, el cual podía ser uno de sus hermanos o un forastero que residía dentro de las puertas del pueblo. Debería darle cada día su salario, porque era pobre y para vivir necesitaba de su salario (Deut. 24,14). Y el Código de Santidad determinó que del mismo modo como se juzgaba al nativo debería juzgarse al forastero, y esto debería hacerse así porque así lo disponía Yahvéh vuestro Dios. El mismo Dios había ordenado anteriormente que si un forastero residía junto a ti, en vuestra tierra, no le molestaran. Al forastero que reside junto a vosotros, le miraréis como a uno de vuestro pueblo y le amarás como a ti mismo, ya que ellos fueron forasteros en la tierra de Egipto. Y esto lo ordena Dios: "Yo, Yahvéh vuestro Dios, quien los sacó del país de Egipto (Lev. 19, 33).

Este principio de atención al forastero constituyó un elemento que integró la diaconía judía, y así se heredó por la Iglesia. Para entonces, el forastero era pobre y como tal, fue considerado como interlocutor del Evangelio de Jesús que se anunciaba. Jesús en la presentación de su Evangelio, anuncia que el Espíritu del Señor estaba sobre él, porque había sido ungido para anunciar la

buena noticia a los pobres, a proclamar la liberación a los cautivos, a dar la vista a los ciegos, a libertar a los oprimidos y a proclamar un año de gracia del Señor (Lc. 4, 18-19). Y este es el sentido que tienen las palabras del apóstol san Pedro cuando se dirige a las comunidades del Ponto y de Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia, con respecto a los elegidos que viven como extranjeros, porque la ciudad del cristiano está en el cielo. El les recomienda que sean hospitalarios unos con otros sin quejarse. Porque cada uno ha recibido un don, que debes poner al servicio de los demás (1 Pe 1,1 y 4,9).

Desde los primeros tiempos del cristianismo, la prestación de los servicios y de la caridad son las preocupaciones principales. Estos servicios no son más que la continuación de la Diaconía judía.

1.2 Las cofradías medievales

El ejercicio de los ministerios y servicios cristianos basados sobre el principio de la caridad eran las actividades que la Iglesia realizaba en favor de todos sus miembros pobres, como también en favor de todos los hombres que a ella se acercaban. Concretamente, hablando de los migrantes, para entonces estos tomaron la forma de peregrinos a los cuales se les daba el servicio de la asistencia como a todos los pobres que necesitaban de ella.

Y en realidad, desde los primeros tiempos de la Iglesia los problemas económicos de ésta podrían concretizarse en tres: Sustentación del clero, mantenimiento de la fábrica de la Iglesia y la asistencia a los pobres². Y entre estos últimos se contaban no sólo los menesterosos, sino también los peregrinos que estaban fuera de su domicilio y que muchas veces no tenían ni siquiera para comer.

Los primeros grupos que tenemos y que ofrecían un ministerio en favor de la Iglesia, y un servicio de asistencia en favor de los indigentes y de los peregrinos eran las órdenes religiosas, las que tomadas a nivel de comunidad se les consideraba como un cuerpo

². Cfr. Ep. PP. Gelasii I a. 496 ad Justinum et Faustum, frag. 24, ed. THIEL, A., Cfr. etiam 498, en JAFFE-WATTENBACH, nn. 639,741.

que ofrecía un servicio eclesial que consistía en su testimonio de vida escatológica y un servicio de asistencia a los pobres y de acogida a los peregrinos. Esto lo tenemos ya desde el siglo IV.

Para el siglo X los problemas y la miseria se habían desarrollado mucho, y las obras tradicionales de asistencia habían sido desbordadas. Las casas donde se recogía a los pobres, a los enfermos, a los extranjeros, sin distinción (*cella hospitem*) eran insuficientes. Y para responder a este problema se comenzó a desarrollar el sistema de inscripción: los pobres se inscribían a un convento, a una Iglesia, para recibir de ahí un auxilio periódico, generalmente semanal. Estos pobres eran alimentados por sus distribuciones. Algunos conventos tenían abonados a miles de estos pobres.

Ahora bien, la forma de organización que llevaba consigo la inscripción iba a ser el de las cofradías, las cuales jugaron un papel importantísimo en toda la vida social de la Edad Media. Siendo estas formas de origen pagano, la Iglesia trató de cristianizarlas y utilizarlas como asociaciones espontáneas basadas sobre el principio de la solidaridad y así, la Iglesia logró transformar estas asociaciones en sociedades de la Iglesia. Algunos ritos de iniciación llegaron a ser ritos cristianos; el día de fiesta pagana llegó a ser el día de la fiesta del santo protector y la solidaridad de las cofradías llegó a ser la expresión de la caridad cristiana. Pero de todas formas la cofradía se caracterizó por la mescolanza de preocupación y de ocupaciones de orden religioso y de orden profano³.

En el siglo XIII se produce una transformación profunda en las cofradías: La Iglesia, las utiliza como grupos de choque contra las herejías en la gran crisis de los albigenses. Entonces se crean cofradías militares y cofradías pacíficas para asegurar las obras, para desarrollar la piedad y despertar a las parroquias. Ellas eran grupos de elite, pero directamente integradas en la Iglesia, y dependientes de ella. Ellas fueron las encargadas de traducir el ideal cristiano tal y como lo proclamaba la Iglesia⁴.

³. ELLUL, J., *Histoire des Institutions*, III/Le Moyen Age, Presses Universitaires de France, Paris 1969, 240, 243-244.

⁴. Cfr. *Ibid.*, 240-242.

La Iglesia toma la defensa de los *Miserabiles personae* de muchas maneras. Basta recordar la acción de la Iglesia en favor de la liberación de los siervos, la extensión de la paz de Dios a las mujeres, a los huérfanos, a los cultivadores, etc. y la competencia del tribunal eclesiástico en favor de las personas pobres, cuando a ellas lo demandaban. Estas tenían la seguridad de encontrar en la Iglesia una justicia mejor y menos costosa. Y en lo que concernía a los delitos, la Iglesia intervenía en favor de los pobres. La Iglesia protegía a los débiles, igualmente cuando eran culpables, mediante el derecho del refugio y el derecho de asilo. Y toda persona perseguida por una autoridad cualquiera podía pedir asilo en una iglesia, una capilla o un monasterio. Normalmente el refugiado se alimentaba de sus bienes o trabajaba para la Iglesia; pero si él no podía, la Iglesia lo mantenía como a un pobre⁵.

Se crean Casas de Dios, tanto en la ciudad como en el campo. En ellas se recibía a los pobres y a los peregrinos, raramente a los enfermos. De estos se ocuparon los hospitales de las ciudades especializadas en la recepción de una sola categoría: pobres, peregrinos, mujeres embarazadas y chicas arrepentidas⁶.

1.3 La integración de la iglesia a la nación

Los elementos constitutivos de carácter social de la Iglesia, para entonces, eran opuestos a la tendencia revolucionaria del Estado. Y desde el punto de vista de ese Estado, la Iglesia era un cuerpo particular que pretendía hacer reinar el individualismo, que tenía una organización, un derecho y un patrimonio autónomos, y que además estaba en contra de establecer la identidad y la unidad de la nación y existía en función de un cierto número de privilegios, entonces el Estado decidió hacer de la Iglesia un elemento de la Nación, y subordinarla a sí mismo, recibiendo de él su organización y sus recursos. Sin embargo, en lo referente a la Constitución civil de los Clérigos, la idea que inspiró al Constituyente fue la de volver a las prácticas de la Iglesia primitiva, con

⁵. Cfr. Ibid., 342-343.

⁶. Cfr. Ibid., 344.

la participación de todos a las elecciones, y con la igualdad del pueblo de la Iglesia⁷.

Con la afirmación de la igualdad creció muy rápidamente la pobreza, y esto motivó el estudio del problema de la asistencia en función de las ideas de igualdad. Ciertamente esto llevó a la construcción de una doctrina sobre este principio, pero en la práctica, nunca fue aplicado. Y una vez más la afirmación de la igualdad quedó en pura teoría. Se establece por el Constituyente de 1790 en Francia un comité de mendicidad. Después de la confiscación de los bienes de la Iglesia, el Constituyente tomó la responsabilidad de socorrer a los pobres. De lo contrario hubiera crecido enormemente la miseria.

Y después de establecer las doctrinas se procedió a organizar y administrar los servicios de asistencia. Las grandes líneas fueron las siguientes: a) La asistencia es un deber de la sociedad, ya que todo hombre tiene el derecho a su subsistencia. b) La miseria de los pueblos se debe a los errores del gobierno. Cosa que este debe corregir. c) El pobre tiene un derecho económico frente al Estado. Y en base a estos principios se distinguen tres clases de pobre: 1) el accidental, que es provocado por la mala organización social, cosa que podrá remediarse por el empleo y por el acceso a la propiedad, 2) el pobre habitual, que es debido a circunstancias individuales como la enfermedad, la vejez, etc., y 3) el pobre culpable, cosa que muchas veces viene del vicio, lo cual hay que reprimir⁸.

Con la sumisión de toda actividad de la Iglesia al Estado, se crea la Asistencia de parte de este último, con carácter público, lo cual significa que la asistencia no era más la expresión de un amor cristiano en favor del débil como se daba en la época del *Ancien Régime*, ni de un deber de la sociedad con respecto al hombre, como sucedió bajo la Convención, sino que es una forma de organización del orden público. Desde el punto de vista del Estado, se necesitaba ayudar a los pobres porque ellos podían ser la ocasión de un desorden de orden público; y de parte del punto de vista de la burguesía era una seguridad de la estabilidad económica. Se creó la oficina de bienestar para la justicia de la paz.

⁷. Cfr. *Ibid.*, 5/*Le XIX siècle*, Presses Universitaires de France, Paris 1969, 48.

⁸. Cfr. *Ibid.*, 47.

Los hospicios daban asilo a los enfermos, a los ancianos y a los infantes abandonados. Sin embargo, no obstante la nueva administración, los deseos de la mayoría de la población eran que regresaran a las prácticas del *Ancien Régime*. Se restablecen las fundaciones, se reintegra el personal religioso y se reconstituye el patrimonio de los hospitales⁹.

2. NATURALEZA DE LA IGLESIA ANTE EL MIGRANTE

Hablar de la Iglesia y del migrante es hablar de un campo de aplicación del principio de solidaridad en la Iglesia. Es decir, hablar del compromiso que ésta debe cumplir por ser una realidad social y comunitaria y en razón de la cual debe actuar los bienes espirituales y “sobrenaturales” que ella como tal debe ofrecer al hombre, concretamente al migrante.

2.1 El hombre universal, interlocutor de la Iglesia

Desde sus inicios la Iglesia tuvo ante sus ojos a todos los hombres que habitaban en este mundo. Y esto se debió al mandato de su fundador de ir por todo el mundo para hacer discípulos a todos los pueblos, de su Evangelio (Mt. 28, 18).

Este mandato de Jesús a sus discípulos toma tras de sí toda la herencia universalista y profética que llevaba dentro de sí el pueblo judío. En base a esta visión no se daba ninguna exclusión de los bienes de la tierra a ningún hombre, cosa de la cual podían gozar también los forasteros, a quienes había que amar como a nosotros mismos (Cfr. Lev. 19,33).

Desde un principio, a partir del proyecto de Dios sobre el hombre se pensó en la humanidad como una sola familia sobre la tierra, a quien le entregó toda la tierra, para que crecieran y se multiplicaran (Gen. 1,28).

El hecho de los migrantes no es un fenómeno actual, de nuestros tiempos, sino que es una realidad que pertenece a la misma naturaleza humana. El hombre desde que aparece en la tierra aparece como un migrante del lugar donde se ha establecido.

⁹. Cfr. *Ibid.*, 196-198.

Obligado por factores de tipo climático, por factores geográficos, por factores de carestía y por factores de convivencia, el hombre emigra en la búsqueda de condiciones más propicias y convenientes para cubrir sus necesidades y para alcanzar los objetivos de sus intereses. Esta migración que para el hombre significa la oportunidad de obtener bienes para su sostenimiento, para su crecimiento y desarrollo significa también para él un sufrimiento por el que habrá que pasar con tal de obtener lo que se pretende.

Precisamente en este marco es donde la Iglesia como organización social, en razón del principio de solidaridad se siente obligada a prestar la ayuda al migrante que sufre muchas penalidades y humillaciones. La Iglesia, además del mandato de Cristo del servicio y de la caridad, entiende que la base de la sociabilidad humana es la misma persona humana, la cual es hija de Dios. Y por esta razón siente la necesidad de actuar en solidaridad con cualquier hombre, quien es persona e hijo de Dios, y más cuando éste sufre, como sucede con los migrantes. Precisamente el objeto del presente estudio es ver a través del tiempo cómo la Iglesia ha prestado su acción de solidaridad; y segundo, tratar de explicar la naturaleza de esta solidaridad que debe manifestarse en favor del migrante, que no solo tiene como base el mandato de su fundador de atender al peregrino brindándole servicios y amor, sino que por su misma naturaleza social debe actuar ella sobre los bienes comunes que afectan a todos los miembros que la integran; y tercero, tratar de identificar el empeño en crear formas de aplicación de su solidaridad en favor de migrante, porque su función sigue siendo de valor para las sociedades civiles.

El principio de la migración se hace presente desde el momento en que el hombre abandona el vientre de su madre. Por razón de principio el hombre necesita crecer, desarrollarse y realizarse en su identidad como hombre, independientemente de los demás. El hombre al producir a otro hombre lo hace para continuar la especie pero también, el hombre que nace debe crecer y desarrollarse como el hombre que le dio la vida. Solo que para poder vivir, crecer y desarrollarse se requiere tener las propias condiciones y el propio marco, distinto del de aquel que le dio la vida.

En este sentido decimos que la migración es un principio que entra en el proyecto inicial del hombre en razón del cual deseará plantear su actividad. La migración es un principio en razón del cual se pone en existencia la naturaleza del hombre que ha sido creado para dominar este mundo.

Se puede decir que la historia del hombre sobre la tierra se identifica con sus movimientos de migración, obligados en un primer momento por la naturaleza, y después por las fuerzas de tipo religioso y político.

Pero la migración como elemento del proyecto antropológico que Dios dicta al hombre desde un principio comienza a tener sus dificultades y por ende sus límites. El poblado de la tierra es entendido como el campo donde debe aplicarse ese mandato que le da derecho al hombre de ir hasta el último rincón de la tierra en orden a aprovechar sus recursos que le permitan vivir. En este sentido, la tierra deberá ser entendida como la ciudad para todos. Si embargo, desde un principio comienzan los problemas para actuar este mandato, cuando el hombre frente a los demás empieza a establecer límites de su propio territorio de acción. Y de esta manera se originan las formas territoriales y culturales que van a limitar el principio de la libre población.

En el relato de la creación presentada por el Gen 1, 28 se lee: *Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla; dominad en los peces del mar, en las aves del cielo y en todo animal que serpea sobre la tierra.* Este principio que se enuncia como llenad y someted la tierra, es un principio que conforma al programa antropológico elaborado por Dios en favor del hombre. El hombre lleva en su conciencia el principio de la plenitud de la tierra y de su sometimiento, entendiendo por tierra al planeta en el que habita, como también todo el universo. Esta conciencia persiste en todos los hombres, desde los inicios de la creación del mismo hasta nuestros días. Dios hizo al hombre amo de la tierra y señor del universo para que lo someta, en orden a mantener su vida.

2.2 El bien “sobrenatural” encomendado a la Iglesia

Así como se da un bien común hacia el cual se dirigen las sociedades humanas, como son los estados nacionales que día tras día

se empeñan en constituir una sola sociedad por un proceso de globalización, también hay un bien para la Iglesia, entendida ésta como una comunidad universal integrada por todas las iglesias particulares del mundo, se dirige hacia un bien, pero de carácter "sobrenatural".

En el orden concreto constituido para el hombre se da un fin sobrenatural. Se trata de un orden sobrenatural que es propio de Dios Trino, quien habita la luz inaccesible y que como tal debe ser obtenido mediante la visión beatífica. En este orden sobrenatural es donde se encuentra el bien de la salvación que tiene como autor y cabeza a Nuestro Señor Jesucristo. La Revelación sobrenatural, cuyo contenido son las verdades que hay que creer y las normas que hay que seguir, se definen de una manera definitiva y se solucionan mediante él: por medio de Cristo se comienza una nueva vida, la cual él la ha adquirido para el hombre por medio de la pasión y muerte de sí mismo; y esta vida se tiene mediante la participación en la vida de Cristo¹⁰.

Este bien sobrenatural está constituido por la visión beatífica y debe obtenerse de manera humana y así le ha sido encomendado a la Iglesia. Esto quiere decir que este orden concreto de salvación en el cual consiste la visión beatífica, tiene como autor y cabeza a Jesucristo. Y la Iglesia, a la cual se le encomendó este bien sobrenatural es también de orden sobrenatural, ya que no está constituida por las fuerzas sociales del hombre. Sin embargo, de acuerdo a su fundador, actúa este bien sobrenatural de manera verdaderamente humana.

El bien sobrenatural, que el hombre debe actuar de manera humana está compuesto por muchos bienes particulares, como son el bien de la fe, del culto y de la caridad, aunque se debe tener en cuenta que los hombres para actuar la plenitud de Cristo en sus vida sólo lo pueden hacer de manera restrictiva, con actos finitos. Estos bienes sin embargo, deben ser el objeto de relaciones intencionales, que tomadas en conjunto actúan la plenitud de

¹⁰. Cfr. BERTRAMS, W., *De relatione inter Episcopatum et Primum*, Libreria Editrice dell'Universita Gregoriana, Roma 1963, 23.

Jesucristo entre los hombres, en orden a obtener la perfección sobrenatural personal de los bautizados¹¹.

2.3 El principio de la solidaridad

Para actuar en la existencia el bien sobrenatural del hombre que es su salvación, Jesucristo fundó la Iglesia como una sociedad que se desarrolla como una sociedad verdaderamente humana. A ella se le ha entregado el bien sobrenatural que es la misma vida sobrenatural en sí, para que de modo humano lo actúe. Y este modo humano se realiza mediante actos externos a los cuales Dios les atribuyó una eficacia espiritual y sobrenatural. De ahí que se diga que a la Iglesia se le confió el bien del culto, el cual se le atribuye a Dios por el sacrificio eucarístico; se le entregó el bien de la santificación de los hombres, especialmente por los sacramentos; y se le entregó el depósito de la doctrina el cual contiene las verdades que hay que creer y las normas (preceptos y consejos) que hay que seguir. El bien del culto y el bien de la santificación siempre se deben realizar de nuevo, ciertamente del mismo modo como en lo que respecta a la substancia fue constituido por Cristo¹².

Sin embargo se debe tener en cuenta que este bien sobrenatural que le ha sido entregado a la Iglesia de parte de Cristo le fue entregado para que lo actuara de manera humana y organizara la actividad para obtener el bien sobrenatural de manera humana. De ahí que si el bien sobrenatural debe ser actuado por la actividad humana y social, esto exige que se de una organización, aunque se trate de una actividad directamente eficiente (*ex opere operato*). Por él se realiza la vida sobrenatural en sí, así como sucede en el sacrificio eucarístico y en los sacramentos. De ahí que se diga que a la Iglesia le ha sido entregado el bien sobrenatural, pero de manera institucional, para que lo actúe de manera solidaria¹³.

¹¹. Cfr. *Ibid.*, 29s.

¹². Cfr. *Ibid.*, 30s.

¹³. Cfr. *Ibid.*, 37.

Ahora bien, se debe tener en cuenta que estos bienes como son la vida de las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad y el bien de la salvación, tienen como manifestación externa la dimensión social de la Iglesia, los cuales tienen a su vez la expresión por las estructuras del servicio y el de la caridad, que son las actividades que distinguieron desde un principio a la Iglesia y manifestaron también la solidaridad que privaba dentro de ella misma. Actualmente se le denomina a la Iglesia, el Cuerpo social de Cristo. Actuando éstos se ofrece el bien principal de la salvación por ser en su naturaleza sacramento de Cristo.

3. VALOR Y TRASCENDENCIA DE LA IGLESIA ANTE EL MIGRANTE

Atendiendo a las concretizaciones del proyecto de vida del hombre que lleva integrado en sí mismo el elemento de la migración, en su realización nos encontramos con un fenómeno de migración reconocido a nivel mundial y que en nuestro caso tiene su origen en México y tiene como fin los USA. Este es un hecho que ha tenido preocupados, tanto a la Conferencia Episcopal de los obispos de México, como a la Conferencia Episcopal de los obispos de USA. Y entre ambos, examinando este hecho, han decidido determinar principios de actuación común en favor de los migrantes mexicanos.

3.1 La migración en el proyecto del hombre

Desde luego uno de los problemas que preocupan a la Iglesia, tanto a nivel universal como a nivel particular, al tratar el fenómeno de la migración, es el del destino del hombre. El hombre tiene un proyecto de vida que ha recibido en los primeros momentos de su existencia y que él debe realizar como un destino de vida que afecta a toda su existencia. Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, y conforme a esta imagen es como deberá realizar su vida, como un destino (Gen. 1, 26).

A este proyecto de vida que el hombre recibió de Dios en su creación pertenece el fenómeno de la migración. Esta deberá ser entendida, como un latente del cual el hombre no podrá librarse

jamás porque su destino que es la vida, es actividad. Esta muchas veces le impondrá el desplazarse de un lugar a otro en búsqueda de la realización de la misma actividad que mantiene su ser en la existencia.

No obstante que el hombre comienza a actuar vinculado a las fuerzas de la naturaleza, al no hacerlo solo como un individuo, muchas veces tendrá que hacerlo en sociedad, formada por su familia o clan. Y en base al principio de la organización, comienza a crear las estructuras estables como la de la familia y la del clan, dentro de las cuales se viven ciertos valores de coordinación y de unidad.

Ningún hombre lleva dentro de su destino de vida la intención de hacer el mal a los demás. Pero sí lleva consigo el anhelo de llegar a obtener en circunstancias necesarias las oportunidades que debe aprovechar para poder lograr responder a las necesidades que él mismo siente y a los deseos de desarrollo y felicidad que él interiormente anhela. Ciertamente, al contemplar el desarrollo de otras sociedades, el hombre, en razón del impulso interno que lo mueve a lograr su crecimiento y desarrollo, se constituye en migrante para poder lograr la igualdad del estado de la sociedad a la cual emigra, como también la de responder a sus anhelos interiores.

3.2 Los valores del migrante: su persona, su familia y su cultura

No es finalidad de la Iglesia terminar con el migrante y por ende con la cultura del migrante. Desde los primeros siglos del cristianismo, la Iglesia fue consciente de la existencia del peregrino a quien había que recibir como si fuese un hermano, actitud que por otra parte no fue original de la comunidad eclesial que nacía, ya que esto constituía una de las acciones de la diaconía judía. Hay que dar posada al peregrino.

También durante todas las épocas antiguas de la historia y en la época medieval el fenómeno de la migración, fue un fenómeno que se asentó, ya fuese con las peregrinaciones y cruzadas a Tierra Santa, o a Roma. El peregrino era objeto de los cuidados de la pastoral de la Iglesia. Los monasterios y abadías lo tenían pre-

sente cuando un peregrino llegaba a tocar las puertas del convento y era recibido como el mismo Cristo.

Este tipo de migraciones aumentaron con las expediciones que comenzaron a darse hacia el nuevo mundo. Junto con los expedicionarios, iban a su lado para su asistencia espiritual los monjes o sacerdotes que después comenzaron a desempeñar la función de misioneros que llevaban la fe a los habitantes de las tierras descubiertas.

Y uno de los frutos de la evangelización fue el respeto a los naturales, al menos en México, en donde fue fundado el Centro de Estudios Antropológicos de Tlatelolco por Fray Bernardino de Sahagún.

3.3 La globalización económica y universalismo de los valores

Uno de los grandes vicios que acarrea consigo la globalización es el de considerar al obrero como un objeto, como mercancía. De ahí que a la falta de estos mismos habría que buscarlos y contratarlos como si fueran objetos del mercado, y muchas veces del mercado negro.

El migrante, no por el hecho de ser migrante pierde su propia identidad como persona. El migrante deberá ser considerado como en la etapa en la cual el hombre, al considerar su desarrollo como persona, crece, se desarrolla y alcanza su perfección. Para encontrar su identidad, el hombre busca las circunstancias y las oportunidades para poder llegar a ser él como hombre creativo, que cumple su destino, y que ayuda a ser feliz a los demás, empezando por su familia. Para esto requiere de los medios que le son necesarios para poder vivir.

Con el trabajo, el hombre no se vende y pierde su identidad, tal y como sucedió con los esclavos y con siervos de las épocas antiguas, sino que el hombre, sea este ciudadano o migrante, conserva su identidad como persona y su propia cultura. De ahí la necesidad de la afirmación de una serie de valores universales que tocan a la naturaleza del mismo y de los pueblos a los que pertenecen.

Los pueblos y naciones al constituirse y venir a la existencia fundaron su unidad y su gobierno como sociedades, sobre valores y sobre las propias tradiciones. Sin embargo, con la globalización de la economía, que quiere ser impuesta como el único valor que dinamice al hombre, se impone un re examen de los valores de la vida a nivel internacional. Entre estos valores se encuentra el de la igualdad, en su doble dimensión; en su dimensión particular como en su dimensión de sociedad. Si bien, ante la sociedad civil la igualdad constituye un derecho fundamental, sobre el cual se levanta la constitución; ante la sociedad de las naciones, la igualdad deberá ser puesta como el principio base para el trato de los pueblos como iguales.

No pueden ser clasificados los pueblos como productores de brazos y exportadores de hombres, como instrumentos de mercado. El hombre ante todo deberá ser considerado como persona con todos sus derechos humanos y con las mismas oportunidades de desarrollo que tienen todos los demás hombres. Ni mucho menos al hombre deberá considerársele como delincuente, por encontrársele en una tierra, sin el estatuto requerido¹⁴.

Otros de los valores que no perecen ante la globalización, sino que conviene hacer un examen para descubrir su internacionalización, es el valor de la religión, de la familia, de la cultura propia de los pueblos y el de la solidaridad. Los estados como la misma Iglesia deben actuar todos estos valores comunes, que son necesarios para una comunidad universal. La justicia social y la justicia en todas sus formas deberán estar a la base, la cual deberá ser actuada, si no por un gobierno a nivel universal, sí por un organismo internacional reconocido por todas las naciones y respetado por ellas mismas.

La Iglesia es peregrina en este mundo. No es aquí donde deberá construirse la ciudad definitiva para el creyente, sino que es la ciudad que Dios tiene preparada para sus hijos. Sin embargo, dentro del destino marcado por el proyecto de vida del hombre, teniendo presentes los principios de crecimiento y desarrollo del mismo, la ciudad definitiva del hombre es todo el mundo que

¹⁴. Cfr. JOBLIN, J., *Globalisation économique et universalisme de valeurs*, en *Gregorianum* 84/4 (2003) 850.

deberá entenderse bajo este aspecto. Los límites que determinan los territorios de las naciones y las estructuras que crean los estados para la defensa y tranquilidad sobre los cuales gobiernan, no son definitivas. Siempre deberán contar las naciones y los estados con un miembro más que puede llegar a integrarlos, así como muchos de los antepasados llegaron y formaron parte de ellos mismos.

CONCLUSIÓN

Una vez considerada la migración como un hecho que aparece constantemente integrado dentro de la historia de la vida del hombre podemos llegar a las siguientes conclusiones:

1) La migración es un elemento que acompaña la historia del hombre. Desde tiempos inmemoriales se manifiesta el hombre emigrando, buscando el lugar y las condiciones necesarias para vivir, para crecer y para desarrollarse totalmente.

2) Como antecedente de la atención al migrante por parte de la Iglesia constituida por Cristo como una comunidad, se encuentra la atención al forastero de parte del pueblo de Israel. Para éste constituía a su vez el contenido de una obligación formulada tanto en el Código de la Alianza (Ex. 23,9); en el Código Deuteronomista (Deut. 24, 14), como en la Ley de Santidad (Lev. 19,33; 24,22).

3) La preocupación de la Iglesia por dar atención al peregrino es un hecho que se manifiesta desde los primeros siglos, tiempos en que no se distinguían los miembros de las comunidades civiles porque estas no existían formalmente. La asistencia a estos la asumen los monasterios y las iglesias.

4) Las primeras formas organizadas para la atención de los peregrinos y de los extranjeros fueron las cofradías, dentro de las cuales se inscribían a los pobres y necesitados. Estas cofradías fueron distribuidas entre los conventos, iglesias y particulares. Su creación y gobierno dependían de los obispos.

5) Estas formas organizadas para la asistencia y de la cual participaban los migrantes, son absorbidas por el Estado, quien las organiza bajo el servicio de Asistencia pública.

6) La Iglesia no presta el servicio de asistencia al migrante de carácter supererogatorio; sino que la prestación de este servicio es por razón del principio de solidaridad que a su vez se basa sobre la sociabilidad de la misma Iglesia.. Por medio de la actuación de la asistencia a los migrantes, actúa el bien de la caridad que a su vez pertenece al bien sobrenatural que la Iglesia tiene como propio fin: la salvación del hombre.

7) En base al principio de organización y de administración que las autoridades tienen para actuar el principio de solidaridad que parte de ella misma, los obispos tienen todo el derecho no sólo de manifestar sus preocupaciones por los migrantes, sino también de exigir los medios para que ellos tengan la asistencia necesaria, a nivel personal, familiar y social.

8) El migrante no debe ser visto como enemigo o como un objeto de mercadería, sino que debe ser visto como persona que tiene derechos, como miembro de la familia humana y como hijo de Dios.

MULTICULTURALIDAD E INTERCULTURALIDAD COMO REALIDADES QUE DESAFÍAN A LA IGLESIA EN EL MÉXICO ACTUAL

Luis Leñero Otero

Luis Leñero nos presenta agudos análisis y observaciones sobre la multiculturalidad y la interculturalidad desde la realidad mexicana que desafía a la iglesia hoy en México, pero que visto a fondo es un análisis que rebasa nuestras fronteras y puede ser aprovechado desde diversos mundos multiculturales e interculturales.

Afirma nuestro autor que actualmente no se puede hacer un estudio de la manifestación religiosa ni menos aún impulsar una determinada pastoral sin un enfoque interdisciplinario donde las ciencias sociales también aportan.

En la imposibilidad de incluir en esta presentación los resultados de varias investigaciones empíricas, sólo apunta a algunas de las tesis derivadas de ellas, tanto en los presupuestos subsecuentes como en sus proposiciones hipotéticas aplicables a una pastoral de implicación multicultural, para ir más allá de una acción eclesial convencional que funciona todavía, en muchos sentidos, sobre el supuesto equívoco de que se trata de actuar en una cultura integral y unitaria, propia de una sociedad basada en el ethos cultural católico.

En este sentido, la participación de un investigador laico, puede resultar significativa en esta propuesta. La plantearemos en cuatro puntos:

1°. Las ideas sobre lo que entendemos ahora en una perspectiva antropológica y sociológica por cultura, por subculturas, y por

multiculturas e interculturales en sus implicaciones prácticas para una orientación de los agentes de pastoral cultural.

2°. Algunas consideraciones sobre la mutación sufrida por un ethos tradicional católico, en el proceso de una modernización multicultural, pero que, a su vez, se ve rebasado por una posmodernidad que acentúa esta pluralidad trivalente de perspectivas interculturales.

3°. Corolario de una posible respuesta a los desafíos que la sociedad multicultural le presente a la Iglesia en su pastoral cultural.

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Actualmente no se puede hacer un estudio de la manifestación religiosa ni menos aún impulsar una determinada pastoral sin un enfoque interdisciplinario. De ahí la importancia de la presencia de los especialistas en ciencias sociales en una cuestión que requiere conocimiento y compenetración de una realidad tan compleja como es el tema de la multiculturalidad e interculturalidad, así como de la problemática humana y religiosa implicada en la migración transcultural.

¿Qué aporta la investigación de las ciencias sociales a las diversas concepciones valorales y las puestas en práctica de las acciones pastorales basadas en una fundamentación teológico-cristiana y en un enfoque eclesial?

Aportan, en primer lugar, un reconocimiento humilde a nuestra ignorancia, sobre una realidad desconocida en gran parte de su manifestación plural y cambiante. Y con ello, una actitud de búsqueda y de duda “metódica” sobre lo que estamos haciendo y creyendo lograr frente a un problema que demanda de nosotros responsabilidad y reconocimiento de muchas de sus implicaciones y efectos, frecuentemente no ponderados.

En segundo lugar, la investigación de las ciencias sociales aporta información, supuestamente confirmada, de una realidad humana concreta que se manifiesta en el tiempo y en el espacio; pero sobretodo, que presenta múltiples variantes según circuns-

tancias y según tipos de casos. Los resultados de la investigación social no son simplemente informaciones manejadas por los medios masivos de comunicación en búsqueda noticiosa llamativa, sino reconocimiento medido de una realidad objetivada y medible, para conocer su diferenciación tipológica, su extensión y circunstancialidad. Más allá de visiones estereotípicas, impresionísticas, pero tratando de captar la propia naturaleza de los fenómenos observados, principalmente desde la misma perspectiva de los actores y protagonistas que son, finalmente, nuestros prójimos que sienten y quieren ser más.

Pero en tercer lugar, las ciencias sociales intentan, de una manera confirmativa, entender y comprender el sentido de la acción humana, de unos y otros, para con ello explicar su dinámica y proyectar sus efectos sociales visibles. Esto implica cuestionar falsas ideas, prejuicios, equívocos y ocultas intencionalidades que provocan quienes están involucrados en las situaciones que se analizan. Incluyendo las de los mismos agentes de la Iglesia cuando actúan o dejan de actuar basados frecuentemente en su manera de aplicar una concepción doctrinal acorde a su propia perspectiva, no siempre concordante con la radical demanda evangélica en su encarnación concreta.

En la imposibilidad de incluir en esta presentación los resultados de varias de nuestras investigaciones empíricas, sólo vamos a apuntar algunas de las tesis derivadas de ellas, tanto en los presupuestos subsecuentes como en sus proposiciones hipotéticas aplicables a una pastoral de implicación multicultural, para ir más allá de una acción eclesial convencional que funciona todavía, en muchos sentidos, sobre el supuesto equívoco de que se trata de actuar en una cultura integral y unitaria, propia de una sociedad basada en el ethos cultural católico. La realidad constatada por las investigaciones nos da otro panorama: el de una sociedad secularizada en la que se reconoce cada vez más la pluralidad de sus valores multiculturales.

En este sentido, la participación de un investigador laico, puede resultar significativa en esta propuesta. La plantearemos en cuatro puntos:

1°. Las ideas sobre lo que entendemos ahora en una perspectiva antropológica y sociológica por cultura, por subculturas, y por multiculturas e interculturas en sus implicaciones prácticas para una orientación de los agentes de pastoral cultural.

2°. Algunas consideraciones sobre la mutación sufrida por un *ethos* tradicional católico, en el proceso de una modernización multicultural, pero que, a su vez, se ve rebasado por una posmodernidad que acentúa esta pluralidad trivalente de perspectivas interculturales.

3°. Corolario de una posible respuesta a los desafíos que la sociedad multicultural le presente a la Iglesia en su pastoral cultural.

1. EL ENFOQUE DE LAS CIENCIAS SOCIALES EN TORNO AL CONCEPTO DE CULTURA, MULTICULTURA E INTERCULTURA.

1.1 El significado de “cultura en ciencias sociales”

Puede decirse que la cultura, en su concepción general secular, es un conjunto de valores y valorizaciones, creencias, pautas de conducta, concepciones sobre el mundo y la vida, conocimientos, modos de ser y de actuar -estilos de vida- y creaciones humanas, atribuidas a una determinada sociedad, o a un específico conjunto social¹.

Tenemos que referimos, en primer lugar, a las dos dimensiones esenciales de la cultura: una como legado histórico venido de las generaciones pasadas; y la otra, como creatividad renovante de las respuestas culturales ante las nuevas situaciones, mediante la incorporación de revalorizaciones, nuevos modos de concebir el mundo, nuevas escalas de valores aplicados, nuevas normatividades y expectativas en el sentido de la vida, propias de una cultura “viva” que evoluciona en el tiempo y en el espacio, y se enriquece y desarrolla intergeneracionalmente, una y otra vez. Y esto implica también a la misma forma de concebir las

¹. Véase a ECHEVERRÍA, B., *Definición de la Cultura*, Itaca-UNAM, México 2001.

creencias de la fe, la ética y el compromiso eclesial. Es constatable por la investigación de la historia humana así como por nosotros mismos cuando experimentamos vitalmente una cultura viva en la que nunca dejamos de aprender nuevas perspectivas, antes desconocidas.

En ambas referencias sobre la cultura puede reafirmarse que ésta siempre pertenece a una colectividad; que se internaliza en las personas y agrupamientos que la componen mediante el proceso de socialización el cual se estructura "socioculturalmente" en la llamada "sociedad civil". Por ello siempre podemos hablar de una *sociocultura* como una realidad concreta, y no sólo como una "cultura" de valores abstractos y estáticos, fuera del tiempo y espacio.

Pero la sociocultura puede presentarse de manera mutilada, desintegrada: cuando un colectivo social pierde su raíz histórica o cuando no es capaz de alimentar su recreación y su florecimiento al no lograr "aculturizar" las influencias de otras socioculturas en contacto e influencia sobre ella. Esto puede ocasionar la destrucción de su legado, al adoptarse mecánicamente prácticas nuevas sin generar una nueva síntesis cultural o "aculturación". Cuando esto sucede puede presentarse una pérdida de la identidad sociocultural de sus miembros y una descomposición o desintegración social y humana (con todo lo que significa, incluso para su fe, moral y práctica religiosa).

1.2 La realidad de la "multiculturalidad" y las "subculturas" en México

Actualmente, no podemos hablar de una sociocultura unitaria a nivel global de un país o incluso de una misma localidad. Toda sociocultura está compuesta necesariamente por una multiplicidad de subunidades socioculturales, que ahora son cada vez más reconocidas en su propia identidad. Así lo constatan reiteradamente las investigaciones en México².

². Remitimos a diferentes investigaciones empíricas publicadas en México: véase entre otros: la serie de estudios socioantropológicos coordinados por GARCÍA CANCLINI, N., *Modernidad y multiculturalidad: la ciudad de México a fin de siglo*, ;en Cultura y Comunicación en la Ciudad de México, UAMI-Grijalbo,

Hay generalmente una cultura oficial u oficiosa que ha sido impuesta de manera política, económica y socioinstitucional. Las religiones han tenido un papel muy importante en esta construcción instituyente e instituida por las culturas dominantes. Pero junto a ellas se encuentran, por un lado, las subculturas sumergidas y dominadas, que han tenido que ocultarse pero que no han desaparecido. Su vigencia está en la vida cotidiana en sus diferentes ámbitos, comenzando por el familiar y el que se puede identificar como el de las relaciones “privadas e íntimas”, o el de círculos sociales específicos, especialmente el referido a las culturas étnicas.

Esta presencia de las subculturas sumergidas, pero dominadas por la cultura impuesta, ha dado lugar a los sincretismos religiosos: los antiguos mitos, dioses, prácticas rituales o normas morales - por ejemplo, de las culturas indoamericanas- que han sido “bautizados” y retornados por la nueva religión en su evangelización, dándoles una vestidura cristiana. Su devoción o práctica responde a una doble significación, un tanto ambivalente.

Así, toda la cultura mexicana está llena de estas ambivalencias culturales propias de una cultura y un *ethos* católico-tradicional dominante, movido desde abajo, por un sinnúmero de valoraciones, creencias, prácticas subculturales sumergidas. Por ello, puede decirse que a diferencia de la cultura nórdica anglo-sajona, el principio *shakesperiano* de “ser o no ser: ahí está el problema”, se convierte en la multiculturalidad ambivalente mexicana en el dicho del Cantinflas clásico: “ser y no ser: ahí está el detalle”.

En la acción apostólica y en la misión de la Iglesia (más que en su celo doctrinal, dogmático y moralista), esta ambivalencia sociocultural implica toda una epistemología de la comprensión humana (clave esencial del mandamiento central de la caridad cristiana): ¿Cómo evangelizar reconociendo a las subculturas

México 1998 y en *Culturas Híbridas*, Instituto Mexicano de Estudios Sociales, A.C.-Grijalbo, México 1990; *Reportes de Investigación de 1960 a 2005*, Centro de Documentación, México; LEÑERO, L., *El ethos cultural en la perspectiva del cambio en las nuevas generaciones de México*, en CHIHU (coord.), *El ethos en un mundo secular*, UAM-Iztapalapa, México 1991, 109-144 y desde una perspectiva de un estudio epistemológico: SALMERÓN, F., *Diversidad Cultural y Tolerancia*, Paidós -UNAM, México 1998.

escondidas tras la humildad de la gente, o tras la misma conducta llamada por nosotros “desviada”? ¿Cómo re-evangelizar con sentido cristiano cuando seguimos negando sus herencias culturales ancestrales por miedo a que se despierten, ante los agravios sufridos y mantenidos, hasta el presente, sobretodo en la condición de pobreza y discriminación real o virtual? Se les impuso una cultura tradicional católica asociada al poder de los conquistadores: los mismos que les quitaron tierras y los obligaron a trabajar como esclavos o siervos, durante tres siglos; sin libertad y sólo con una mal llamada “caridad” de beneficencia, a la manera paternalista y corporativista. Sociocultura controlada desde arriba por los caciques, los patrones y las autoridades superiores.

Ahora que la modernización pretende quitarles a la mayoría de los mexicanos sus propios mercados locales y que folkloriza sus productos artesanales y su riqueza artística, éstos se convierten en ciudadanos individualizados y atomizados, dependientes. Se les obliga a que mal imiten modelos exógenos. Se repite una nueva imposición cultural desde el nacionalismo y la globalización. La subcultura vernácula de los más amplios sectores populares queda nuevamente acorralada y sumergida. Experimenta entonces una nueva ambivalencia que hace difícil la captación del verdadero sentido de sus respuestas culturales a los problemas actuales, ante el impacto asfixiante de una globalización que llega hasta sus ámbitos familiares y comunitarios.

Pero hay además otro tipo de subculturas aparecidas en la modernidad de la población: las subculturas de género y de generaciones etarias; la de los medios rurales frente a los urbanos de distintos niveles; las subculturas de los migrantes del campo llegados a la ciudad -prototipo de una nueva selva urbana asfixiante y contaminada-. También aparecen en nuestros poblados rurales y en las mismas ciudades las subculturas de los marginados, con su pobreza aguda a costas. Todas ellas, frente a la cultura de las clases medias -en su gama de niveles-, con una situación más desahogada; pero sobretodo, frente a la subcultura dominante, propia de un limitado sector elitario -de ricos, superprivilegiados y multimillonarios- detentador de prebendas y poderes institucionalizados.

Nuestro país aparece como un mosaico de subculturas que se cruzan y se superponen. A ellas se añaden las subculturas de sector (económico, político e ideológico) que multiplican versiones contrastadas del mundo, normas y leyes, válidas para unos, ciegas para otros; estilos de vida totalmente desiguales; destinos, perspectivas y representaciones simbólicas muy distintas. Las diferencias valorales se presentan a pesar de sus supuestas igualdades ciudadanas y de sus derechos teóricamente equitativos para todos, pero en realidad disímiles en extremo. Los separan, en muchos sentidos, sus modalidades de vida cotidiana, sus ilusiones y esperanzas. La misma religión con sus verdades dogmáticas, sus normas morales y sus prácticas de culto, tienen significaciones diferentes. ¿Cómo entender y actuar coherentemente, frente a unos y otros, respetando sus valores, y concertándolos a una coexistencia “pacífica” si la violencia institucionalizada y el mismo cumplimiento de la ley, adquieren sentidos y efectos totalmente contrastados. Para unos significan “orden y tranquilidad”, para otros, angustia e imposibilidad de seguridad, de salud y desarrollo humano. Lo que son virtudes o pecados, para unos, lo son, opuestamente, pecados o virtudes para otros. Y para constatarlo basta observar cómo en los templos católicos los ricos –auto-justificados en su conciencia, ¿burguesa? - se acercan a la Eucaristía en gran número, mientras en las parroquias de zonas populares, los pobres, sintiéndose pecadores, en su mayoría se automarginan de la comunión al sentirse pecadores (porque así se los han hecho sentir)³. Los directivos institucionales del país –élites económicas, políticas y culturales o religiosas- propugnan, contradictoriamente, una sociocultura y unos valores propios de una sociedad democrática, en un llamado “Estado de Derecho”, en el que todos deben trabajar productivamente y deben seguir siendo fieles a sus creencias y a su Iglesia; pero al mismo tiempo, imponen desde la altura de sus posiciones y jerarquías, los valores y las sanciones (incuestionables para los de

³. Véanse datos estadísticos al respecto de la práctica religiosa en la investigación sobre la religiosidad en la III Vicaría Episcopal de la Arquidiócesis de México: *Perfil de la religiosidad en la Arquidiócesis de México*, III Vicaría-Arquidiócesis de México, México 1994.

abajo y manipulables para los de arriba), acordes a sus propias perspectivas, razones e intereses elitarios.

El reto para la acción apostólica de la Iglesia en este panorama de multiculturalidad desigual y contrastante es enorme. No puede concebir la cultura desde una perspectiva abstracta y unitaria - integrista-, pues en ella incomprende la existencia valiosa y crítica de las subculturas en coexistencia difícil y alta tensión. La confluencia entre unos y otros (la solidaridad colectiva) difícilmente puede germinar donde están rotas las comunidades, donde está atomizada la gente y donde los valores culturales son plurales, pues tienen lecturas diversas según se lean desde abajo, desde arriba, desde una perspectiva de género y generacional, desde diversas ideologías; o bien, desde un agregado urbano o desde una comunidad de aldea o pueblo pobre y sin trabajo. Ser "bueno" o "malo", como dimensión dicotómica simplista, tiene diferentes connotaciones e implicaciones complejas. Estar con alguien no significa concordar en todo con otro que tiene un distinto marco sociocultural, internalizado en su situación, sino comprenderlo en su propia situación. Como diría Ortega y Gasset⁴: cada uno de los actores sociales es él, no como sujeto abstracto idealizado, sino en su circunstancia. No lo podemos "salvar" u orientar, o re-evangelizar, si no comprendemos su situación ambiental. Pero no se salva cada quien si no se incorpora a sí mismo a partir de su propia identidad emergida en su situación sociocultural. Reto que significa un compromiso de acompañamiento, no compatible con un acomodo tranquilo de la Iglesia en la situación vigente, sólo a partir de su propia verdad auto suficiente, cerrada en su única perspectiva valoral por auténtica que ésta sea. La vinculación afectiva de los seres humanos, va más allá de sus creencias, pues éstas pueden dividirlos por la intransigencia de quienes consideran que poseen esa verdad indiscutible (desconociendo la referencia simbólica y válida de los demás).

4. Véase la iluminadora perspectiva orteguina en ORTEGA Y GASSET, J., *Las meditaciones del Quijote* (comentado por Julián Marías) Cátedra, Madrid 1984, 77.

1.3 La idea de la interculturalidad, su captación y su acercamiento a ella

Pero la multiculturalidad no sólo es una unidad plural permanente de subculturas coexistentes, sino que está en continua transformación y transición. Esto da lugar a una percepción de procesos dinámicos operantes. Pasan de un estado a otro, y modifican, en pocos años, la situación anterior. Se conectan, en la globalización, con otros universos multiculturales, y se modifican en continuas aculturaciones cambiantes. Entonces la concepción cultural se tiene que mixtificar. Difícilmente podrá ser captada con paradigmas rígidos, ya previamente formulados y codificados de manera definitiva, mientras el mundo intercultural se abre y se cruza; se resiste y se defiende de intromisiones que, frecuentemente, se rechazan en teoría pero se adoptan en la práctica, incluso contradictoria o sincréticamente.

Por ello la epistemología de la comprensión obliga a no fincar nos en una lógica escolástica o idealista, con una racionalidad deductiva, un tanto predeterminista. Más allá de esta racionalidad mental está el sentido afectivo, la voluntad de ser, la inteligencia sensitiva, la perspicacia intuitiva, la *sindereza* del sentido común y de la buena voluntad, la inclinación bondadosa, la donación gratuita, la encarnación vital. Todo ello se encuentra vivo en la multiculturalidad que se transforma y se mestiza en la interrelación humana. La pretendida objetividad no puede ser vista como una verdad captada de manera inequívoca, porque la verdad sólo llega a ser conocida subjetiva e intersubjetivamente. Nadie puede afirmar que la posee en su absoluto. Las ciencias sociales nos confirman que siempre se trata de un acercamiento a una verdad humana socioculturalmente en tránsito e inacabada. Y si el ser humano no capta este sentido de la vida de los otros seres humanos -diferentes de él en sus concepciones y en sus aspiraciones-, no podrá conocerlos y con ello ignorará su verdad encarnada: ni se enriquecerá con ellos ni sabrá aportar sus valores a ellos al cerrarse en su propio marco sociocultural, mal cultivado, sin la búsqueda samaritana del prójimo que viene de otros mundos.

La misma investigación científica comparte esa misma intención de amor a lo desconocido: es el acercamiento a una realidad descubierta y la búsqueda permanente de lo que está detrás de ella. Es consciente de que nunca puede captar toda la verdad. Siempre se está en una transición y en una búsqueda. Y cuando se deja de buscar se acaba su aportación específica.

Por ello, la comprensión de la intercultural reta de manera radical a una acción pastoral para acercarse y seguir buscando formas de vinculación y de testimonio cristiano en los ámbitos subculturales y en los procesos de transformación de sus miembros en ellos. Esto pide un replanteamiento radical sobre el modo y la estrategia de una acción pastoral que reconozca el sentido de la construcción social inacabada. Y esto resulta clave para una Iglesia quizá demasiado "establecida" e institucionalizada, pero reconocedora que ella no es un fin en sí misma, sino un medio relativo para llevar el mensaje cristiano de hermandad vivencial a la población que vive las socioculturas en transición.

2. CARACTERIZACIÓN DE LA INTERCULTURALIDAD DEL ETHOS EN MÉXICO Y SU TRASPOSICIÓN: DEL TRADICIONALISMO A LA MODERNIDAD Y A LA POS-MODERNIDAD.

2.1 El significado sociológico del "ethos" cultural

En el núcleo central de las culturas y subculturas actuales se encuentra lo que llamamos el "ethos cultural". El *ethos* puede entenderse como el conjunto de valoraciones y principios axiológicos que están en el trasfondo del sistema normativo de una cultura o subcultura. Constituye su centro valoral más básico y le da su sentido fundamental.

El *ethos* ha provenido siempre de un contexto religioso generador de los perfiles culturales de un pueblo que ha asumido esa religión en sus creencias y prácticas, en relación a un mundo extratemporal considerado como sagrado.

Sin embargo, el *ethos* aportado por una religión básica pasa, en la sociedad moderna, por la secularización y se mantiene en el centro de la cultura de dicho pueblo, en forma inmersa, indepen-

dientemente de la práctica religiosa manifestada expresamente como tal⁵. La cultura puede no estar ya identificada directamente con la religión de origen pero el *ethos* se mantiene nucleando a las valoraciones de dicha cultura o subculturas contenidas en ella. De ahí se van a derivar las normas morales representadas en las costumbres de una comunidad local o nacional; pero también de ahí el *ethos* va a estar presente, de una manera u otra, en sus diversos ámbitos subculturales.

El *ethos* es el sentido axiológico del patrimonio cultural que permanece, pero difícilmente coincide con las variantes éticas de asimilación multicultural en la evolución de las concepciones transgeneracionales. Cada nueva generación introduce un proceso de reformulación ética que descubre dimensiones no comprendidas del todo en el sentido normativo de las generaciones pasadas. Es el caso de los derechos humanos reconocidos por nuestras constituciones políticas con un fuerte sentido liberal, pero originalmente alimentadas por una tradición cultural madre.

De todas maneras, el *ethos* cultural original -operante en el subconsciente colectivo de un país latinoamericano como el mexicano, hasta nuestros días- sigue alimentando el sentido normativo de la sociedad actual a pesar de toda su multiculturalidad reconocida⁶. También alimenta, con su inercia histórica, a las pautas de conducta de la nueva convivencia social, al sentido y espíritu de muchas de las leyes jurídicas fundamentales y a las fuerzas de conjunción solidaria o de reivindicación legítima expresada en pugnas, luchas y derechos humanos reconocidos como valiosos (libertad de conciencia, dignidad humana, equidad y fraternidad igualitaria).

Igualmente, el *ethos* cultural aparece en buena parte -desde la historia cultural de cada pueblo- en el sentido con que se realizan sus conductas demográficas; sus actitudes ante la vida, la muerte y la salud; su impulso y espíritu económico⁷; a su im-

⁵. Véase los diversos estudios sociológicos presentados en el libro coordinado por CHIHU, *Op. cit.*

⁶. Véase la teoría del subconsciente colectivo en la obra de FROMM, E., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, FCE, México 1958.

⁷. La tesis de WEBER, M., en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* Proemia Editora, Tlahuapan, Pue., 1985, sobre el *ethos* protestante como gene-

pronta política, a su talante sociable y a su temperamento artístico. Pero no significa que impida que de su raíz aparezcan nuevas ramas de desarrollo renovado.

Puede suceder que un pueblo con un determinado "ethos" cultural (de religión ancestral hinduista, judaica, sintoísta, helénica, románica, celta, azteca u otra) después de adoptar otra religión diferente de la original conserve en general el *ethos* de la cultura de origen pero en su tránsito hacia una nueva religión (cristiana, islámica u otra) o bien hacia una secularización moderna, combine el sentido valoral de dicho *ethos* original con las normas morales de la nueva religión o de la misma cultura secular, ya sea mediante un sincretismo religioso-secularizado y/o mediante una intercultura ambivalente⁸. Por eso; no podemos olvidarnos del "ethos cultural" siempre que tratamos de entender

rador del desarrollo capitalista en las sociedades reformadas de la Europa occidental ha sido uno de los análisis más penetrantes de la Sociología ya clásica. Véase también a WILSON, B. R., *La religión en la sociedad secular*, en ROBERTSON, R (ed.), *Sociología de la religión*, FCE, México 1980, 329-368; WILSON, B. R., *Religion in sociological perspective*, Oxford University Press, Oxford 1982, 148-180, el cual elabora la teoría de que el *ethos* protestante, a diferencia del católico, trasciende a la sociedad secular, pero después pierde su identidad religiosa en la misma sociedad a la que genera un espíritu laboral. En cambio, el *ethos* católico parece no trascender tanto en el campo secular de la actividad económica y moral del trabajo, pero conserva su propia identidad como manifestación religiosa, paralela y dual de la cultura secular a la que acompaña. La tesis es importante para tomarla en cuenta en nuestro estudio. Véase también a EISENSTADT, S. N., *La tesis de la ética protestante*, en ROBERTSON, R., *Sociología de...*, analizando el mismo tema.

⁸. El sincretismo religioso ha sido analizado por muchos autores como un mecanismo de superposición religiosa mediante el cual, se conservan los antiguos dioses o creencias pero con nombres y referencias de una nueva religión. Así los misioneros en la Nueva España -como en muchos otros países- utilizan las antiguas devociones "paganas" bautizando y resignificando su sacralidad en el sentido del culto en la religión cristiana. Así Pablo de Tarso helenizó el mensaje de Jesucristo y Tomás de Aquino "bautizó" a Aristóteles y adoptó su filosofía. En México, BASAVE, A., en su obra *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, FCE, México 1992, hace la crítica reciente de las tesis nacionalistas de la mestizofilia y trata la cuestión del sincretismo religioso en la cultura ambivalente mestiza, al revisar a una cadena de autores ensayistas que han querido desentrañar la naturaleza de la cultura mexicana como traducción *sui generis* de la cultura occidental en tierra indoamericana.

el sentido de la acción de una determinada población y el de su conducta moral analizada en su manifestación social intergenerativa. Es importante hacerlo aunque su captación no sea fácil pues se trata de un fenómeno sociocultural escondido tras las manifestaciones aparentes: es un ethos mixtificado que se externaliza de diversas formas y se comprende desde su raíz persistente hasta sus ramas reverdecidas.

La postura positivista que sólo registra datos aparentemente evidentes a los sentidos difícilmente llega a captar este sentido cultural rector desde el interior histórico de la cultura. Pero han sido las corrientes hermenéuticas tanto de la historia cultural como de la antropología, de la sociología, o de la psicoanalítica-social las que descubren esta pista de análisis⁹.

⁹. Consúltese a WEBER, A., en su *Historia de la Cultura*, en la que sigue una tesis de análisis comprensivo e interpretativo. En México un buen ejemplo de esta orientación interpretativa la han practicado GONZÁLEZ y G. L., *Todo es historia*, Cal y Arena, México 1989, y KRAUZE, E., *Caras de la historia*, J. Mortiz, México 1983, y en particular, consúltese el libro colectivo de VILLORO PEREIRA, et. Al., *Historia, ¿para qué?*, Siglo XXI, México 1984. A su vez, véase a CARRITHER, M., *Antropología, ¿Arte o Ciencia?*, en Anuario de Antropología 1990, UAM-Iztapalapa, México 1991, 357-384, tratando la hermenéutica necesaria de la Antropología como base esencial de una disciplina que considera una perspectiva -más que científico-positiva-, artística, en cuanto a su capacidad de interpretación de las culturas diversas. Por su parte, a partir de un WEBER, M., *Economía y sociedad*, T. I y II, FCE, México 1964, son importantes exponentes de la sociología hermenéutica dentro de las corrientes de la fenomenología y la interacción simbólica: SCHÜTZ, A., *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires 1974; LUCKMAN, T., *Las Estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires 1973; GOFFMAN, E., *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires 1971; BRUYN, S., *La perspectiva humana en Sociología*, Amorrortu, Buenos Aires 1972. En cuanto a la hermenéutica psicosocial se encuentran los psicoanalistas sociales. Aplicados a la reinterpretación de la realidad mexicana y la personalidad del mexicano, podemos aludir a un buen número de autores, en particular, además de RAMOS, S., -el iniciador-, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1951, a FROMM, E., *Op. cit.*; RAMÍREZ, S., *El mexicano, psicología de sus motivaciones*, Grijalbo, México 1977; y GONZÁLEZ PINEDA, F., *El Mexicano, psicología de su destructividad*, Asoc. Psicoanalítica Mexicana, A.C., México 1968, entre otros.

2.2 El antecedente constituyente del *ethos* en la socio-cultura mexicana¹⁰

La base social del *ethos* constituyente de la cultura mexicana ha sido fundamentalmente un *ethos* católico que sigue operando ambivalentemente hasta el presente. Sin embargo, este *ethos* tiene, a su vez, un importante antecedente prehispánico. Es así que en la formación de la sociedad colonial se produjo un sincretismo cultural -indígena-español- que de alguna manera vino a persistir como dualismo genético de la nueva cultura, finalmente mestizada. Este dualismo rector significa un desdoblamiento virtual de la propia identidad, propio de los pueblos que viven la superposición de culturas: una dominante, y otra sumergida, finalmente fusionadas mediante la sangre y el dolor.

La construcción de pirámides y templos, unos encima de los anteriores, es altamente significativa, porque refleja esta dualidad de superposiciones culturales. La cultura dominada, pero no desaparecida, se queda ahí adentro, como cimiento respetado y aprovechado por los vencedores. Pero en la cumbre queda la nueva versión de la cultura y de política dominante.

Este mismo proceder vino a refrendarse en la conquista española. En el período colonial aparece un nuevo dualismo repetidor de la antigua superposición de culturas. Fue así como el México-nación, quedó sólidamente construido por un complejo de cultura sumergida que, sin desaparecer del todo, se mantuvo ahí adentro dándole consistencia al cuerpo externo y emergiendo a la superficie de manera esporádica, inesperada para quienes consideran que la cultura nacional mexicana alcanzó ya un perfil unitario, plasmado en la formación de una nueva nación.

Sin embargo, la realidad ha sido diferente de la versión nacionalista: la cultura de nuestro país esconde un "México profundo"¹¹ reconocido por todos los que llegan a compenetrarse de esa

¹⁰. Este apartado está tomado, con ligeras variaciones del artículo de Luis Leñero en el libro colectivo *El ethos cultural en la perspectiva del cambio en las nuevas generaciones de México*, en CHIHU (coord.), *El ethos en un mundo secular*, UAM-Iztapalapa, México 1991, 109-144

¹¹. Véase la obra *México profundo*, ya citada, de Bonfil Batalla, Guillermo en la que hace un análisis enfático sobre el aporte fundamental de las culturas indias

fuerte raíz indígena de nuestra cultura popular. Este mismo antecedente desemboca en ese otro México mestizo alimentado por una síntesis ambivalente del *ethos* católico venido de una España también con culturas superpuestas y trasfondos musulmanes, muy a su pesar, y también con pluralidades negadas en su manifestación étnico-regional, que al trasterrarse se conjuntan con el ingrediente cultural indoamericano.

Esto tiene que ver con la formación del *ethos* que hemos heredado de la sociedad novohispánica. Opera persistentemente en una realidad social que pretende adoptar una dimensión modernizada, que no alcanza del todo, precisamente por su resistencia interna salida de sus arreos culturales más antiguos. Es así como se ha conformado un *ethos sui generis*, de tipo altamente ambivalente.

La ambivalencia, antes mencionada, aparece como valor ético implícito, para flexibilizar y manejar la contradicción o la confrontación que puede llegar a ser atentatoria de la propia identidad.

Poder salir adelante de las dos lógicas dualmente contrapuestas, significa el éxito en la vida del pueblo mexicano. Pero el afán de lograr una congruencia público-privada es una cuestión no resuelta todavía: la separación entre la llamada sociedad política -armada en todo nuestro sistema institucional y estatal- y la sociedad civil desarticulada y proveniente del *ethos* católico, ahora secularizado y asimilado de manera simbólica en la cultura vernácula de nuestro pueblo.

Se esperaría que, a partir de nuestra independencia nacional, y después de la reforma liberal y del movimiento revolucionario de principios de este siglo, se consolidase una síntesis mestiza en la que "el espíritu -público- hablase por la raza -privada e íntima-" así formada. Se esperaría que esto significase la maduración de un núcleo de cultura nacional, como asimilación simbiótica en ambas dimensiones. Sin embargo, parece haber evidencias de que la dualidad -entre una sociedad civil sin articulación y una sociedad política centralista- se mantiene básicamente igual que antaño.

a un país que les niega su reconocimiento, incluso en la postura oficial de un indigenismo contradictorio y falaz.

bandas de secuestradores y asaltantes, que operan en la clandestinidad, que adoptan nuevas pautas y mañas, creando sus propias redes y complicidades que los conectan con las estructuras sociopolíticas, gubernamentales y hasta religiosas, mediante valores y transacciones convencionales entre sí.

Es así como una parte importante de la población originalmente integrada en la cultura tradicional ha venido a reaccionar ante la maquinaria institucional de la modernización neoliberal, mercantilista y capitalista de carácter transnacional; y con ello se han generado nuevas aculturaciones propias de una pseudomodernización *sui generis*. Esta nueva impronta "modernizante" ha provocado, casi siempre, la desarticulación de la estructura tradicional en cuanto a su anterior sincretismo; pero al mismo tiempo, no ha dejado de tener un importante efecto en la nueva identidad local y regional. Con ello se ha producido un movimiento masivo de flujos y reflujos de interrelación clandestina que fragmenta y atomiza a los agrupamientos más formales de la sociedad civil. Pero entonces, se ha pretendido "salvar" a la cultura tradicional, folklorizándola y dejando que la ficción simbólica de un superficial avance modernizador sustituya al esfuerzo de una nueva síntesis renovadora.

México ha vivido intensamente este doble temor: quedar rebasado y obsoleto ante el mundo moderno, externo; pero a la vez, sentir que la modernidad destruye su propia identidad. El mismo núcleo de nuestra cultura tradicional, formado por el *ethos* católico, sigue siendo parte medular de la cultura nacional, a pesar de todas las historias propias de la lucha jacobina y de la secularización moderna de la sociedad.

Este *ethos* tradicional contiene -aún juzgado con una valoración de signo modernista-, elementos básicos que pueden considerarse altamente positivos: el sentido trascendente de la vida y del propio sentir; la lealtad a las propias creencias; el impulso a la solidaridad comunitaria; la capacidad de superar la angustia por la subsistencia; la actitud de servicio, la honestidad socializada, etc.

Pero también este mismo *ethos*, de raíz católica, presenta dimensiones que ahora pudieran considerarse no tan positivas, tales como el autoritarismo y la verticalidad jerárquica de la au-

toridad, incluso de la moral; la afirmación de un espíritu dogmático, que propicia la rigidez doctrinal; el paternalismo de diverso sentido; el machismo sacralizado; el sentido de culpa frente a toda conducta liberada; la actitud de humildad y sumisión, convertida en factor de ventaja para los poderosos; la postura providencialista y filialista, a pesar de todas las experiencias nefastas del pasado repetible; el pasivismo y la destructividad ancestral, frente al espíritu de trabajo y productividad modernos; el ritualismo ceremonial y sacramentalista, en lugar del realismo cotidiano desencantado del mito; el puritanismo moralista, culpabilizador y estigmatizador; la simulación como base de la estrategia de sobrevivencia; el sistema de enseñanza basado en una pasividad receptiva del educando, en lugar de una lógica dialogal tolerante de la pluralidad (inductiva, analógica, teleológica, fenomenológica, dialéctica), etc.

El desafío central proviene, en el fondo, de la rigidez de este ethos católico heredado y no actualizado, pero a punto de ser desmantelado por la modernización secularizada y por la anglosajonización de una cultura utilitarista y pragmática. Se trata de un reto para reconocer, por parte de quienes se consideran la salvaguarda de la cultura nacional, que en el núcleo de esta cultura nuestra hay un sentido de inseguridad que produce cerrazón y que se mantiene vigente en sus valoraciones de acuerdo a su genética cultural. Pudiera pensarse que este antecedente predetermina fatalmente la acción de los actuales actores sociales, incluso la de los protagonistas de la clase política laica que controla el poder; sin embargo, la posibilidad de cambios queda abierta a la misma acción de unos y otros en múltiples opciones de modelaje y puesta al día de los valores tradicionales¹².

Pero además, hay otro desafío que invita a la búsqueda renovadora: la cuestión de saber cómo responder a la problemática de

¹². Véase, VALLIER, I., *Catholicism, Social Control, and Modernization in Latin America*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J. 1970, 1-9, donde expone la tesis en la que ve en el *ethos* católico latinoamericano contrapuesta a la versión *maxweberiana*- una potencialidad espiritual de impulso a los cambios sociales necesarios en la América Latina de los años 70. Véase también el ensayo de ZAID, G., *Muerte y resurrección de la cultura católica*, IMDOSOC, México 1992, 38-42.

una modernización que aparece como destructora de lo tradicional pero, a la vez, que resulta reclamo y fin del impulso vital colectivo e interindividual presente. Condenar esta modernización, sin más, es un patente error pues conduce a un salto reaccionario, imposible de establecer como involución al pasado, o caer en la negación de una posibilidad de crecimiento hacia adelante. Esto último implica, en cambio, el reto de superar los mismos problemas que lleva consigo esta modernización.

Efectivamente, los efectos de la persistencia del *ethos* católico tradicional y premoderno, han sido, hasta ahora, múltiples. Entre ellos están los que nos pesan más en este presente, vivido por quienes formamos las actuales generaciones adultas: resistencias, al parecer insuperables, a una verdadera democratización de la vida civil y política; persistencias de un caciquismo corporativista aunado a una corrupción de diferente tonalidad de los que ejercen la autoridad política, social, económica, cultural y religiosa. No saber dialogar ni ceder en lo que consideran “cuestión de principios” (aprendidos de la creencia religiosa dogmática), pero que en realidad no son más que manifestaciones de una intransigencia facciosa; de un fatalismo providencialista y de una resignación abúlica, tanto al nivel de la vida cotidiana, como de la vida pública.

Defender la vigencia de una visión tradicional en forma integralista significa también mantener los privilegios de una misoginia insegura y de una resistencia del poder de los adultos ante el empuje de los jóvenes; conservar patentes los sentimientos de culpabilidad reiterada aplicada a los humildes de condición, encubiertos por desplantes de pureza y honestidad farisaicos; reiterar actitudes de falsa nostalgia de un mundo idealizado que se siente derruido; querer conservar lealtades de quienes han sufrido, en carne propia, la injusticia y el mal trato, ante quienes lo han impuesto reiteradamente. Significa además, sustituir la autenticidad de las personas y la promoción del desarrollo de sus conciencias libres de paternalismos, por simbolismos rituales e intentos por ocultar conductas escandalosas de las mismas autoridades.

Para modificar este complejo mixto de valoraciones y de tendencias actitudinales contenidas en la cara dura de la cultura heredada y reproducida -reflejadas en acciones múltiples en to-

2.4 Las subculturas de la posmodernidad en puerta¹³

Sin embargo, la modernización cultural impone, a pesar de las concepciones divergentes, nuevos mitos, a través del sistema económico globalizante, de la concentración urbana y de la cultura masiva. Esta última rompe la cohesión sociocultural de las comunidades locales, para establecer una sociedad de agregados sociales masivos y de individualidades atomizadas, supuestamente igualitarias, pero realmente dependientes del poder económico, al que sirve el nuevo orden político.

Ante esta modernización basada pretendidamente en una racionalidad científica y en un orden institucional altamente burocratizado (incluyendo la demanda de fidelidad que piden las Iglesias vigentes), aparece una nueva reacción cultural que busca ir más allá de la modernidad establecida, desde el cuestionamiento de los efectos negativos que esta misma modernización produce.

Es así como esta nueva tendencia genera un mayor pluralismo subcultural posmoderno de fin y principios de siglo, con criterios valorales altamente diversificados. Se busca entonces la legitimidad de subculturas y de nuevos estilos de vida, a partir de la cotidianidad en su ámbito microsocioal privado (personal e interpersonal: éticamente basados desde el imperativo categórico kantiano y desde el mismo *ethos* protestante liberalizado y universalizado). Esto significa pasar de la cultura colectiva y comunitaria -ya plural, pero controlada e institucionalizada-, a las subculturas eclécticas, derivadas de la internalización personal y grupal, armadas con influencias múltiples.

Se busca dar importancia a la conciencia personal y grupal en una sociedad civil democratizada (o incipientemente democrati-

¹³. Véase al respecto del estudio de la posmodernidad, entre muchos autores relevantes a: LYOTARD, J. F., *La condición postmoderna*, Planeta-Agostini, Barcelona 1993; ZERAOUI, Z (Comp.), et al., *Modernidad y posmodernidad*, Limusa, México 2000, y con él autores que participan en ese libro coordinado, RODRÍGUEZ VÉRTIZ-VILLARREAL RÍOS (*posmodernidad y religión*), MARÍÑEZ NAVARRO (*enfoque sociológico*), CÓRDOVA (*cultura*), CAMPERO (*arte*), NIEVES LÓPEZ (*filosofía*); y en el campo de la religión y posmodernidad, VELASCO, J. M., *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, UIA, México 1996; TOURAINÉ, A., *La sociedad Post-industrial*, Ariel, Barcelona 1973.

zada, todavía); plantear la cultura como proceso de búsqueda en donde se enfatiza la capacidad creativa y crítica de las personas en interacción opcional, abierta a diversas opciones, más que concebirla como patrimonio adscriptivo, heredado pasivamente. Se le da un peso mayor a las redes de comunicación, diálogo, concertación y consenso a posteriori, sobre la base de que nadie es poseedor de la verdad única y que, para vivir en la nueva sociedad, tenemos que aprender a dialogar, ceder y reconocer la validez de diversas opciones valorales.

En la cultura posmoderna se replantea la perspectiva de género antes unitaria y misógina, por una dual, internalizada por hombres y mujeres. En esta postura, la perspectiva femenina obliga a redefinir todo lo que la modernidad ha supuesto desde lo masculino y a plantear, tanto para la vida privada como para la pública, términos de relación equitativa, entre hombres y mujeres, antes desconocidos. Y ello obliga a modificar las bases institucionales y normativas de la familia tradicional y a abrir las posibilidades de acceso a las responsabilidades profesionales y públicas por parte de la mujer.

En la posmodernidad las subculturas aparecidas cuestionan tanto la religión institucionalizada como al mismo secularismo irreligioso. Se busca retomar el sentido de lo sagrado, del mito, de la creencia, pero desde una postura más bien mística y parapsicológica, así como en una de recuperación naturalista de la vida. Como derivación de esto, cobra importancia una moral de la responsabilización personal y del testimonio-ejemplar. Se pone en el centro de la valoración humana la capacidad de comprensión y la autenticidad consigo mismo sin que ello signifique imposición de valores a los demás, ni siquiera a los hijos. Se va más allá de la rigidez dogmática, de las "verdades" convencionales y de la codificación canónica, tanto religiosa como del pensamiento "clásico". Se persigue la creatividad, la crítica permanente de los fundamentalismos y los racionalismos teológico-metafísicos para recuperar la idea esencial -en el fondo cristiana y espiritual-: de la hermandad humana, basada sobre el respeto a la búsqueda individual-colectiva... de lo micro a lo macro, y de lo macro (como propuesta hipotética) a la vida micro.

Pero a la vez de lo anterior, se introduce todo un mundo de comunicación e informática de tipo cibernético que rebasa las dimensiones comunitarias. Se reconoce el vértigo de las experiencias vivenciales extremas: “viajes” psicodélicos, recurso indiscriminado de la droga, el alcohol y la violencia, como intensa experiencia humana ante la depresión y la angustia cotidianas. Se exalta el valor del cuerpo, el derecho a decidir sobre sí mismo, y sobre la sexualidad y el erotismo como manifestaciones positivas del ser humano, altamente valoradas sin falsos puritanismos ni tabúes. Se reasume el valor estético como valor de creatividad sin límites racionalistas, moralistas o academicistas.

Asimismo, la realidad virtual cibernética desplaza a la relación personalizada y al mundo real. Y con ello, se presenta, toda una profusión de imágenes y vivencias que acaban por inundar la mente y los sentidos, sin una dirección determinada, con un relativismo llevado al extremo. El ser humano posmodernizado puede acabar en el escepticismo absoluto, afirmando la búsqueda sensitiva, la pluralidad sin límite, la creencia esotérica imprecisa y caprichosa.

Para el encauzamiento adecuado de toda esta profusión de posturas axiológicas y de búsquedas sin clara dirección, se precisa la actitud ecuménica¹⁴, en su sentido más amplio, ante toda la pluralidad de creencias y experiencias vitales. Paradójicamente, reaparece una nueva sensibilidad para captar el “ethos cultural” -raíz de la cultura vernácula popular-, para retroalimentar buena parte de las nuevas inspiraciones cósmicas y personales, pero siempre plurales y diversificadas...

COROLARIO: DE UN DILEMA DICOTÓMICO A UNA PROYECCIÓN DE PASTORAL CULTURAL BASADA EN EL TESTIMONIO CRISTIANO

El panorama aquí presentado puede resultar un tanto profuso y hasta conducente a la confusión. Pero esa parece ser la realidad de nuestro mundo de cara al nuevo milenio. Realidad que en su plu-

¹⁴. Véase al respecto la obra de KÜNG, H., *Teología para la modernidad*, Alianza Editorial, Madrid 1989.

ralidad sociocultural rebasa en mucho lo aquí mostrado -apenas en un bosquejo-, más bien de manera enunciativa y ejemplificante, que en su completa pintura y causalidad posible.

Ante esta realidad caben diferentes reacciones por parte de los ministros religiosos. Estas opciones, en sus extremos, suelen convertirse en disyuntivas contrastantes entre ellos: o se repliegan en la seguridad de una convicción firme y pretendidamente unívoca y dogmática, en torno a un fundamentalismo de principios ahistóricos, pero de hecho premodernos; o adoptan otra, abierta y riesgosa, que trate de asimilarse a ese mundo moderno y posmoderno que se dispara en la pluralidad, rechazando, al parecer, el *ethos* que está en el origen de nuestra cultura católica. Postura que busca entender y adecuarse positivamente a los valores de la modernidad del siglo XX ahora proyectada en la centuria que se ha iniciado.

En ambas posturas extremas se debate la inseguridad de una postura religiosa que ha perdido buena parte de su tranquilidad y poder de antaño. Pero, más allá de esas alternativas extremas, subsiste la propuesta basada en el amor al encuentro humano como signo de la trascendencia buscada, no en la teoría de un pensamiento abstracto, sino en la concreción de una vocación al servicio del prójimo. Y a éste se le encuentra siempre en la situación difícil, angustiosa, pero también en la esperanzadora y gozosa, representada principalmente por las nuevas generaciones juveniles del nuevo siglo.

¿Aceptaremos el desafío de seguir otra vez el camino del auténtico testimonio cristiano basado en el amor al prójimo, como centro de una pastoral que se encarna en el mundo de la multiculturalidad, que padece y hasta muere en el intento, y que finalmente sabe resucitar a una nueva perspectiva trascendente?

SOBRE LOS AUTORES

MTRO. JUAN PABLO BRAND BARAJAS

Licenciado en psicología y maestro en psicoterapia psicoanalítica por la Universidad Intercontinental. Diplomado en Pensamiento Social Francés del Siglo XX, por la UNAM. Coordinador de Desarrollo de competencias profesionales en el estudiante, miembro de la Academia del Área evolutiva y profesor en la facultad de psicología de la Universidad Intercontinental.

HNA. CLARA MALO C, RSCJ

Religiosa de la congregación del Sagrado Corazón de Jesús. Egresada de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental. Actualmente es miembro del equipo provincial del su congregación.

LIC. MARÍA DEL CARMEN SERVITJE MONTULL

Estudió Literatura inglesa (Instituto Anglo-Mexicano de Cultura, Ciudad de México) y francesa (Instituto Francés de América Latina, Ciudad de México). Entrenamiento en Relaciones Humanas (Universidad Iberoamericana, Ciudad de México) y Consultoría de Lactancia Materna (La Leche League International). Licenciada en Ciencias Teológicas por la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Actualmente cursa la Maestría en Teología y Mundo Contemporáneo en dicha universidad. Profesora del Diplomado "Proyecto de Vida" en la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Profesora de inglés en el Instituto Anglo-Mexicano de Cultura, Consultora de Lactancia de La Leche League International. Profesora de asignatura en el Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, de la materia Teología Feminista I y II.

DR. ELOY BUENO DE LA FUENTE

Nació en Casaseca de Campeán (Zamora). Ha realizado todos sus estudios en Burgos, donde se ordenó sacerdote con el clero diocesano. Tiene estudios de especialización en Teología Dogmática en Burgos, y doctor en Misionología (Roma) y Filosofía (Universidad Complutense de Madrid). Catedrático de Cristología y de Teoría del Conocimiento, en la Facultad de Teología de Burgos, en la que recientemente ha sido re-elegido Decano. Entre sus últimas obras podemos enumerar las siguientes: *La dignidad de creer, 10 palabras clave en cristología, Eclesiología, etc.*

DR. MIGUEL LÓPEZ

Realizo su bachillerato teológico en el Seminario Mayor de Aguascalientes, (México). Licenciado y Doctor en Derecho Canónico por la Universidad Gregoriana de Roma. Ha sido Auxiliar Prefecto en el Colegio Pío Latinoamericano, en la orientación de tesis de licenciatura. Actualmente trabajo en la Facultad de Derecho de la Universidad Pontificia de México, donde es Director del Instituto Autónomo de Derecho. Profesor por más de 25 años en la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental. Ha impartido las cátedras de Teología fundamental, de Método en Teología y Derecho Canónico entre otras.

DR. LUIS LEÑERO OTERO

Profesor Titular de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Presidente del Instituto Mexicano de Estudios Sociales, A.C. Investigador Nacional del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel III

Sus áreas de investigación son la sociología de la cultura, de la familia y de la población.

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 (con copia para contiveros@uic.edu.mx).

Nombre _____

Calle _____

Colonia _____

C. P.: _____ Ciudad _____

País _____ Teléfono _____

E-mail _____ Suscripción para el año _____

Números _____

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

DISCIPULADO, PROYECTO DE VIDA EN CONFLICTO (2a. parte)

Atisbo psicoanalítico sobre el conflicto entre humanos <i>Juan Pablo Brand Barajas</i>	13
Ser discípula en la Iglesia. Experiencia y reflexión <i>Clara Malo Castrillón</i>	21
Mi experiencia de ser discípula de Jesús: Mujer y teología feminista <i>María del Carmen Servitje Montull</i>	27
La misión Ad gentes como discipulado <i>Eloy Bueno de la Fuente</i>	57

OTRAS VOCES

La Iglesia ante el migrante <i>Miguel López Dávalos</i>	95
Multiculturalidad e interculturalidad como realidades que desafían a la Iglesia en el México actual <i>Luis Leñero Otero</i>	115

SOBRE LOS AUTORES	141
--------------------------	-----