

ISSN 0187-7054

# VOCES

Publicación semestral / Jul - Dic 2000 / No. 17



## MISIÓN PARA EL TERCER MILENIO II



Revista de Teología Misionera de la  
Universidad Intercontinental

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

# VOCES

---

Misión para el tercer milenio II

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL  
ESCUELA DE TEOLOGÍA

**U I C**

Sergio-César Espinosa González  
**Rector**

Gabriel Altamirano Ortega  
**Escuela de Teología**

# VOCES

## Director

Gabriel Altamirano

## Fundador

Sergio-César Espinosa González

## Editor

José Luis Franco Barba

## Consejo Editorial

Sergio-César Espinosa González,

Gabriel Altamirano Ortega,

Juan José Corona López,

Roberto Jaramillo Escutia, Juan Antonio Muñoz,

Marcos J. Villamán, Eduardo E. Sota García,

José Chávez Calderón, Ignacio Martínez Báez,

Jorge R. Gutiérrez, José Luis Franco Barba.

Los artículos presentados en esta publicación, son responsabilidad exclusiva de sus autores.

VOCES es una publicación semestral de la Universidad Intercontinental

Precio por ejemplar: \$ 35.00 m.n.

Suscripción anual (2 números): \$ 70.00 m.n.  
(residentes en México y 20 dólares para el extranjero).

Correspondencia y suscripciones:

Universidad Intercontinental

Escuela de Teología

Insurgentes Sur 4303

14000 México, D.F.

Tel. 5 73 85 44

Fax. 5 13 09 50

E-Mail: [vocecuic@yahoo.com](mailto:vocecuic@yahoo.com)

Se permite la reproducción de estos materiales, citando la fuente y enviando a nuestra dirección dos ejemplares de la obra donde sean publicados.

Formación e impresión:

Editorial Ducere, S.A. de C.V.

Rosa Esmeralda 3 Bis

Col. Molino de Rosas

01470 México, D.F.

Tel. y Fax. 680 22 35

Se terminó de imprimir en marzo del 2001

La edición consta de 1000 ejemplares

## PRESENTACIÓN

### MISIÓN PARA EL TERCER MILENIO II

El diálogo como vía de la misión  
*Dr. Pío Estepa* 9

El Espíritu Santo y la misión *Ad Gentes*  
*Dr. Jesús-López Gay. S.J.* 21

### OTRAS VOCES

El *Nican Mopohua*.  
Magistral ejemplo de inculturación  
*Lic. José Luis Guerrero* 39

La dimensión misionera del *Nican Mopohua*  
*Mtro. Sergio César Espinosa González* 77

La identidad cultural y la resistencia:  
interpretación del sincretismo  
en el catolicismo popular latinoamericano  
*Dr. José Luis González M* 101

Teología progresista e inculturación de la Liturgia  
*Dr. Valeer Neckebrouck* 129

**SOBRE LOS AUTORES** 161

## PRESENTACIÓN

En el número anterior aparecieron una serie de artículos que formaron parte de las ponencias de I Symposium Misionero Internacional: *La Misión para el Tercer Milenio*, como parte de la celebración por los 50 años de la fundación del Seminario Mexicano para las Misiones Extranjeras. En esta ocasión presentamos dos artículos más pertenecientes a ese Symposium; el de Dr. Pío Espeta y el del Dr. J. Jesús López-Gay. También, como parte del festejo de dicho aniversario se dictaron una serie de conferencias que no formaron parte del Symposium. En este número, en la sección de OTRAS VOCES, aparecen dos de dichas conferencias. Ambas están referidas al texto llamado *Nican Mopohua*, donde se relatan las apariciones de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego. En la primera el P. Guerrero anota algunas de las dificultades que planteaba tanto la cultura de los españoles que llegan a lo que hoy es América Latina, como la cultura de los nativos de estas tierras para que se diera la inculturación del Evangelio. Vistas lógicamente no parecía factible que se diera un encuentro donde la inculturación fuera posible. Sin embargo, y a pesar de las dificultades en el *Nican Mopohua* se plantea una forma novedosa de inculturación que supera las trabas que histórica y culturalmente se dieron. El artículo del Mtro. Sergio César Espinosa, sobre *La dimensión misionera del Nican Mopohua*, aborda primero algunos aspectos de la teología de la misión, después ofrece algunas reflexiones sobre la dimensión misionera del *Nican Mopohua* y termina con unas breves conclusiones. Trata de ver qué aportes o precisiones dimanen para la teología de la misión del *Nican Mopohua*; el relato de las apariciones de la Santísima Virgen María a Juan Diego y a la Iglesia naciente en México.

En su artículo el Dr. José Luis González M, afirma, entre otras cosas, que la historia del cristianismo popular es la historia del despojo de las responsabilidades de los laicos y de la concentración del poder religioso en manos de una élite excluyente y exclusiva.



En este sentido, podemos decir que una buena parte de los elementos de la religión popular se configuran como reacción contra el supuesto poder absoluto del clero en la gestión de los bienes de salvación. En América Latina, los procesos sincréticos, en su gran mayoría, han tenido lugar como resultado de un encuentro violento de religiones y culturas.

El último aporte, el del Dr. Neckebrouck, nos muestra una perspectiva crítica sobre la inculturación de la liturgia occidental en otras culturas. Si bien la liturgia occidental se ha entendido, interpretado, practicado y vivido de manera distinta en cada cultura no occidental, no deja de ser la liturgia occidental la que se entiende, se interpreta, se practica y se vive de manera distinta. Los modelos culturales occidentales del cristianismo fueron embarcados hacia el Tercer Mundo como muchas otras vacas sagradas intocables e introducidos allá como indisolublemente ligados al Evangelio.

Ojalá que los aportes que aquí presentamos sean de provecho para iluminar y acompañar la experiencia de fe de nuestras comunidades.

México, D.F.  
Marzo del 2001  
Revista VOCES

# EL DIÁLOGO COMO VÍA DE LA MISIÓN

*Pío Estepa, SVD*

*Catedrático de la Universidad Intercontinental*

*¿Qué conversión institucional exige la evangelización, concebida como diálogo entre Evangelio y culturas, a una congregación misionera?*

*Una cultura congregacional informa e inspira todo instituto misionero. La estabilidad dinámica de tal cultura depende de tres factores que personificaremos con los términos siguientes: un genio que funda (visión y espiritualidad), un grupo que realiza (pertenencia y compromiso), y un guía que dirige (liderazgo y coordinación). ¿Cómo interactúan estos tres para formar una unidad dinámica? Su relación puede resumirse gráficamente así: el genio, como visión fundadora, sirve como apoyo detrás de nosotros; el grupo, como compromiso corporativo, sirve como apoyo a nuestro lado; y el guía, como liderazgo explorador, funciona como apoyo delante de nosotros.*

*La misión kerigmática de la Iglesia, vista como diálogo interreligioso, desafía a las congregaciones misioneras a renovar el distinto genio, grupo y guía de cada uno. Primero: durante un cambio radical de épocas, ¿cómo se refunda rúbricamente el genio congregacional sin desviarse de su nigrítica evangélica? Ser religiosos realza nuestro ser misioneros. En segundo lugar: ¿cómo se puede dar testimonio de la vida consagrada en grupos pluriculturales, de modo que avive una esperanza contracultural? Ni tradición eclesial, ni autoridad colegial nos están brindando hoy respuestas adecuadas a las dos preguntas previas. La esperanza está pues en el guía profético. Pero solemos elegir a gerentes como superiores y rechazar a los profetas como subversivos. Por lo tanto, el tercer reto, para una conversión institucional, se dirige especialmente a los superiores: dentro de las estructuras congregacionales, ¿cómo pueden crear y ofrecer espacio libre en el cual los miembros proféticos se animen a experimentar y a explorar nuevos caminos?*

## SUMARIO:

INTRODUCCIÓN: ¿POR QUÉ, CÓMO Y QUÉ?

1. HACIA LA RENOVACIÓN INSTITUCIONAL

1.1 Renovación de Genio

1.2 Renovación de Grupo

1.3 Renovación de Guía

CONCLUSIÓN: LA PREGUNTA ES LA RESPUESTA

**L**a evangelización como diálogo intercultural no es una forma nueva y sutil de proselitismo para ganar más conversos a la Iglesia católica. Más bien, sólo por medio de tal diálogo se va descubriendo el significado inagotable del Evangelio. A través de dicho diálogo, “evangelizador” y “evangelizado” se desafían y se edifican constantemente el uno al otro.

**INTRODUCCIÓN: ¿POR QUÉ, CÓMO, Y QUÉ?**

*¿Por qué es el diálogo entre Evangelio y culturas el único modo auténtico de evangelizar?* Estoy seguro que los conferencistas anteriores ya les han dado respuestas satisfactorias a esta pregunta. Para no aburrirlos con lo sabido (de lo cual ya están convencidos), permitan que me limite sólo a resumir gráficamente los motivos teológicos.

Un rayo de sol, brillando a través de un prisma, refracta todos los lindos colores invisiblemente presentes en su blancura. Asimismo, penetrando el prisma de la diversidad cultural, el Evangelio revela la riqueza espiritual que esconde en su sencillez textual. Por lo tanto, la evangelización como diálogo intercultural no es una forma nueva y sutil de proselitismo para ganar más conversos a la Iglesia católica. Más bien, sólo por medio de tal diálogo se va descubriendo el significado inagotable del Evangelio. A través de dicho diálogo, “evangelizador” y “evangelizado” se desafían y se edifican constantemente el uno al otro.

Pero, *¿cómo puede y debe realizarse ese diálogo?* Ya han pasado más de 30 años del Concilio Vaticano II. Creo que esta segunda pregunta también ha sido ya respondida -aunque las propuestas no se hayan practicado y vivido suficientemente-. Las abundantes reflexiones teológicas y pastorales sobre este tema se resumen en un neologismo posconciliar, el cual sirve de lema misionero universal:

*¡inculturación!* Puesto que no soy teólogo profesional, no me compete proponerles una reflexión novedosa sobre él. No lo intentaré.

Más bien, como científico social (con experiencia misionera pluricultural), prefiero invitarlos a reflexionar sobre un asunto correlativo: ¿Qué conversión institucional exige la evangelización, concebida como diálogo entre Evangelio y culturas, a una congregación misionera como la de los Misioneros de Guadalupe... la cual celebra su jubileo en el umbral de un siglo nebuloso? El reverso de la misma moneda interrogativa es: ¿cómo es el diálogo interreligioso el camino mismo que conduce a la renovación congregacional?

Una *cultura congregacional* informa e inspira a todo instituto misionero -como el suyo (de los Misioneros de Guadalupe) o el mío (de los Misioneros del Verbo Divino)-. La estabilidad dinámica de tal cultura depende de tres factores que personificaremos con los términos siguientes: un *genio* que funda (visión y espiritualidad); un *grupo* que realiza (pertenencia y compromiso), y un *guía* que dirige (liderazgo y coordinación). Además, toda cultura se adapta a situaciones de vida en que hay una constante interacción entre fuerzas naturales e históricas. Cuando tales situaciones se alteran rápida y radicalmente, una cultura se pierde en el caos... hasta que logre adaptarse nuevamente.

Vi una vez una caricatura de Charlie Brown quien -visiblemente confuso y frustrado- se rasca la cabeza. La leyenda dice: "Justo cuando tengo listas las respuestas, ¡han cambiado las preguntas!". Tanto los creyentes como los misioneros nos encontramos en una situación comparable hoy en día. Justo cuando comenzamos a trazarnos con confianza un derrotero espiritual en el mundo secular, de la noche a la mañana presenciamos el alba de una nueva época. Algunos pensadores en nuestros días denominan el siglo XXI venidero como *posmoderno* -en contraste con el *moderno* ya en su crepúsculo-. Si este diagnóstico es cierto, un caos más hondo y amplio nos espera como una emboscada espiritual tendida al viraje del nuevo milenio. La cultura moderna -a la cual la Iglesia Católica se abrió tardíamente por medio del Concilio Vaticano II- le sobrevino como un huracán imprevisto. Dejó atrás daños de los que las culturas congregacionales no se han recuperado aún suficientemente. La gravedad de la crisis se mide a menudo por la deserción numerosa de la vida consagrada y por la baja abrupta de vocaciones religiosas.

No tengo pensado convertirme en profeta de perdición ante ustedes. Al contrario, comparto el optimismo de San Pablo quien cree firmemente que la gracia siempre abunda donde estalla la crisis (Rom 5, 20; 2Cor 12, 9-10). Es decir que todo *caos* amenazador es a la vez un *kairos* prometedor. Si las culturas congregacionales de misioneros no se reforman en respuesta creativa a los signos de los tiempos posmodernos, tarde o temprano se marchitarán. Pero las que logren responder no sólo sobrevivirán, sino que renacerán o se “refundarán” (Arbuckle 1988: 1-4).

## 1. RENOVACIÓN CONGREGACIONAL A TRAVÉS DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Un chiste cuenta que en una estación del ferrocarril, un tren arrancaba. Justo en ese momento llegan corriendo tres hombres, todos con un pesado equipaje. Agitaban los brazos, en espera de que la locomotora se detuviera. Por fortuna, el revisor de boletos estaba parado en el acceso del último vagón. Jaló al primer hombre del brazo y lo ayudó a saltar a bordo. Lo mismo logró con el segundo. Por desgracia, cuando le tendió la mano al tercero, el tren ya llevaba velocidad. El gerente de la estación, quien vio toda la escena, se acercó al que se quedó atrás, diciendo: “Siento que haya perdido su viaje y a sus dos compañeros...”. Éste, desconsolado, meneaba la cabeza y decía: “Ay, señor, lo siento mucho más por mis dos amigos que habían venido nomás para despedirme...”.

Durante un viaje, es realmente traumático perder ya sea el equipaje, la compañía, o el transporte. El equipaje es un *apoyo detrás de nosotros*: contiene cosas preciadas de nuestro lugar de origen. Los acompañantes forman un *apoyo a nuestro lado*: nos ayudan a resolver problemas que nos sorprendan durante el trayecto. Por último, un medio de transporte simboliza un *apoyo delante de nosotros*: nos lleva a donde queremos llegar.

Algunas imágenes bíblicas comparan a la Iglesia con un peregrino que viaja por la historia humana hacia el Reino de Dios. En esta travesía misionera, nosotros -como comunidad de creyentes- necesitamos también un triple apoyo. Previamente mencioné los aspectos principales que constituyen una cultura congregacional: *genio, grupo y guía*. ¿Cómo interactúan estos tres para formar una unidad dinámica? Su relación puede resumirse gráficamente así: el *genio*, como visión fundadora, sirve como apoyo detrás de

nosotros; el *grupo*, como compromiso corporativo, sirve como apoyo a nuestro lado; y el *guía*, como liderazgo explorador, funciona como apoyo delante de nosotros. Ahora sigamos reflexionando sobre la conversión que el diálogo interreligioso exige a los institutos misioneros en todos estos aspectos.

### 1.1 Renovación de Genio

Jesús nos ofrece la primera norma para renovar el genio congregacional -entendido como una visión fundadora y la espiritualidad que resulta de ella-. Él nos dice que *No se guarda el vino en odres viejos...* (Mt 9, 17). Elevemos esta imagen a un nivel más abstracto, recurriendo al misal romano cuyos textos alternan entre rojo y negro. El texto rojo señala lo que los oficiantes o la asamblea deben hacer *exteriormente* durante la oración. De ahí se derivó la palabra "rúbrica" (latín: *ruber* = rojo). El texto negro, por el otro lado, expresa lo que los celebrantes y la asamblea tienen que rezar *interiormente*, en su corazón. Para referirse a este segundo aspecto, el teólogo Raymund Panikkar propone el término complementario "nigríca" (latín: *niger* = negro). En un sentido figurativo, todo genio congregacional tiene también dimensiones *rubricales* y *nigrícales*. Su *nigríca* se refiere al *quehacer* que proyectó el fundador -según le inspiró el Espíritu-. Su *rúbrica* consiste en *cómo hacer* -según juzgó idóneo el fundador en su período histórico-.

Al transmitir el genio (o carisma) de una congregación, puede pasar que la *rúbrica* se aleje de su *nigríca*... hasta que acaben por oponerse. En su libro *Out of Chaos*, Gerald Arbuckle (1988:70) - antropólogo y teólogo marista- alude a una congregación cuyo fundador promovía escuelas para jóvenes de familias indigentes. Como vivió durante la época en que emergía el alfabetismo, intuyó que la educación era una forma vital de caridad estructural para ayudar a los pobres a salir de la miseria social. Desde el punto de vista posvaticano, esa persona profética hizo una "opción preferencial por los pobres". A través de los años, sus discípulos fundaron también escuelas y universidades en diversos países de misión. Pero luego, para mantener el alto nivel académico por el que sus escuelas ya eran reconocidas, el costo se elevó demasiado para los hijos de los pobres. Irónicamente, la congregación terminó por hacer una opción preferencial por los ricos. Aparentemente fiel a la *rúbrica* de su genio congregacional, se desvió de su *nigríca* fundadora. Tal

ruptura da por resultado una institución eficiente con un apostolado poco eficaz. Para recuperar el vigor original de su genio, toda congregación tiene que concordar constantemente su *nígrica* con el Evangelio y adaptar su *rúbrica* a las variaciones históricas de los ambientes socioculturales en que se halla inmersa.

La ley de Moisés nos brinda la segunda norma para la renovación del genio: ¡*No pondrás bozal al buey que trilla!* (Dt 25, 4). Se puede transformar esta imagen en una caricatura de misioneros que no saben disfrutar los granos nutritivos (*nígrica*) de otras religiones cuyo suelo sagrado pisan. A pesar de su celo misionero, un prejuicio o bozal mental puede impedirles emprender un diálogo ecuménico.

La espiritualidad misionera se basa en una comprensión de la misión de la Iglesia en la historia. Porque la Iglesia sólo continúa la misión histórica de Cristo, toda eclesiología depende a su vez de la respuesta que uno dé a la pregunta clásica de Jesús: *Según ustedes, ¿quién soy yo?* (Mt 16, 16). Algunas espiritualidades preconciliares pintan a Cristo como un mensajero divino quien bajó a este "valle de lágrimas" terrestre para invitar y conducir a las almas inmortales a su hogar celestial. Desde luego, la Iglesia como Maestra tiene que guardar y propagar la enseñanza sagrada de su Fundador con pureza doctrinal. Y como Madre, tiene que salvar en el barco de Pedro a cuantos paganos se están ahogando en el diluvio del pecado. Esto se debe a que *extra ecclesiam, nulla salus* ("fuera de la Iglesia, no hay salvación"). Tal punto de vista misionero -aunque sea motivado por un amor abnegado- puede imaginar el proceso de evangelización sólo como una predicación unidireccional, y no como un nutrimento mutuo.

El Concilio Vaticano II inició un cambio radical de tal perspectiva metafísica a una escatológica. Reconoce humildemente que no sólo los bautizados sino todos los pueblos de la tierra son peregrinos a través de la historia hacia el Reino de Dios. Por lo tanto, cree también que cada pueblo está dotado de una brújula espiritual -la cual es su cultura o su religión- que apunta hacia aquel porvenir universal. Por otro lado, el Cristo, quien vino en nuestro presente para despertar la esperanza, es el primer ciudadano de aquel futuro. Cumplió su cometido haciéndonos "pregustar" -o experimentar de antemano- la dicha futura del Reino: *El Espíritu del Señor me ha ungido para anunciar la buena noticia a los pobres, devolver la vista a los ciegos, liberar a los oprimidos* (Lc 4, 18-19).

La tarea de la Iglesia consiste pues en unir pueblos de diversos credo, código y culto en comunidades fraternales, por medio de las cuales se repitan y promuevan las experiencias liberadoras que Jesús inauguró. Así, en un mundo enajenado y tentado a desesperar, la Iglesia aviva la ilusión de un mañana prometedor.

Este cambio de perspectiva conciliar reorienta la espiritualidad misionera desde la *ortodoxia eclesiocéntrica* (conservar correctamente la doctrina de la Iglesia) hacia la *ortopraxis escatológica* (colaborar correctamente para que venga el Reino). Anima a "bueyes" misioneros a pacer en los campos fértiles del diálogo interreligioso -en los cuales son pioneros privilegiados-.

## 1.2 Renovación de Grupo

Los distintos fundadores de los Misioneros de Guadalupe, los Misioneros de Maryknoll, y los Misioneros del Verbo Divino empezaron con visiones similares. No pensaron en formar una congregación religiosa sino un instituto misionero, para despertar y promover conciencia e inquietud misioneras en sus propios países. Por ello, esos fundadores previeron que los miembros de sus distintos institutos se quedaran uninacionales (sólo mexicanos, sólo estadounidenses, sólo alemanes). Una serie de circunstancias condujo a Arnold Janssen -fundador de la Congregación del Verbo Divino y otras dos congregaciones de mujeres- a romper con su primer plan. Hoy en día, después de 124 años, los verbitas tenemos aproximadamente 6000 miembros de 75 diversas nacionalidades, y laboramos en 60 países en los 5 continentes. En la *pluriculturalidad* acogida como bendición, se mezclan, a propósito, diversas nacionalidades en provincias, distritos, equipos y hasta casas de formación verbitas.

Al citar cifras aquí, no estoy insinuando que el éxito misionero o pastoral se mida mejor con la estadística. En un último encuentro con sus apóstoles, el Señor resucitado no pidió a Pedro, "¡Cuenta a mis ovejas!" sino ¡*Cuida...*! (Jn 21, 15-18). Desde luego, el criterio que nos da para evaluar nuestra labor apostólica no es *¿cuánto?* sino *¿cuán bien?* Ni estoy insinuando que ustedes, los Misioneros de Guadalupe sean inferiores a nosotros, Misioneros del Verbo Divino por seguir siendo sólo mexicanos. Las fronteras de una nación no cuadran con las de una cultura. Y México es un buen ejemplo de una nación pluricultural con una historia dramática de aculturación intermitente.



La tarea de la Iglesia consiste pues en unir pueblos de diversos credo, código y culto en comunidades fraternales, por medio de las cuales se repitan y promuevan las experiencias liberadoras que Jesús inauguró. Así, en un mundo enajenado y tentado a desesperar, la Iglesia aviva la ilusión de un mañana prometedor.

Este cambio de perspectiva conciliar reorienta la espiritualidad misionera desde la *ortodoxia ecclesiocéntrica* (conservar correctamente la doctrina de la Iglesia) hacia la *ortopraxis escatológica* (colaborar correctamente para que venga el Reino). Anima a "bueyes" misioneros a pacer en los campos fértiles del diálogo interreligioso -en los cuales son pioneros privilegiados-.

## 1.2 Renovación de Grupo

Los distintos fundadores de los Misioneros de Guadalupe, los Misioneros de Maryknoll, y los Misioneros del Verbo Divino empezaron con visiones similares. No pensaron en formar una congregación religiosa sino un instituto misionero, para despertar y promover conciencia e inquietud misioneras en sus propios países. Por ello, esos fundadores previeron que los miembros de sus distintos institutos se quedaran uninacionales (sólo mexicanos, sólo estadounidenses, sólo alemanes). Una serie de circunstancias condujo a Arnold Janssen -fundador de la Congregación del Verbo Divino y otras dos congregaciones de mujeres- a romper con su primer plan. Hoy en día, después de 124 años, los verbitas tenemos aproximadamente 6000 miembros de 75 diversas nacionalidades, y laboramos en 60 países en los 5 continentes. En la *pluriculturalidad* acogida como bendición, se mezclan, a propósito, diversas nacionalidades en provincias, distritos, equipos y hasta casas de formación verbitas.

Al citar cifras aquí, no estoy insinuando que el éxito misionero o pastoral se mida mejor con la estadística. En un último encuentro con sus apóstoles, el Señor resucitado no pidió a Pedro, "¡Cuenta a mis ovejas!" sino ¡*Cuida...!* (Jn 21, 15-18). Desde luego, el criterio que nos da para evaluar nuestra labor apostólica no es *¿cuánto?* sino *¿cuán bien?* Ni estoy insinuando que ustedes, los Misioneros de Guadalupe sean inferiores a nosotros, Misioneros del Verbo Divino por seguir siendo sólo mexicanos. Las fronteras de una nación no cuadran con las de una cultura. Y México es un buen ejemplo de una nación pluricultural con una historia dramática de aculturación intermitente.

La pluriculturalidad es una bendición que conduce a una comunidad misionera -por el ardiente crisol del conflicto intercultural- a convertirse en una muestra viva de concordia interreligiosa. Pero hoy día se puede experimentar la pluriculturalidad sin ir más allá de los límites nacionales. De hecho, la adquirimos por medio de la creciente migración de gente del campo y extranjera a las ciudades, más aún a través de los ubicuos medios de comunicación que traen a los pueblos exóticos a nuestras salas de estar. Hasta se impone a familias por la ruptura generacional entre adultos "modernos" y jóvenes "posmodernos". Debido a esta situación, es hora de que se amplíe la noción de "envío misionero" para abarcar no sólo cruzar fronteras geográficas, sino también romper barreras generacionales.

Sin embargo, los conflictos creativos que surgen por agrupamiento pluricultural pueden reprimirse. Por ejemplo: en las comunidades verbitas en las Filipinas, cuando la palabra *inculturación* aún no estaba muy en boga, los cohermanos extranjeros callaban críticas o propuestas desafiantes de los cohermanos filipinos diciendo, "¡Ustedes son católicos y verbitas primero, y sólo después filipinos!" Ahora en México, la tendencia es la contraria: Son los mexicanos quienes callan a los extranjeros preguntando: "¿Cuándo aprenderán ustedes a inculturarse según nuestro modo mexicano de pensar y de vivir?" En este caso el principio de inculturación se invoca mal para imponer un conformismo o una tolerancia estériles. Se confunde aquí el concepto antropológico de *endoculturación* (un extranjero que adopta maneras mexicanas de pensar y de portarse) con la noción teológica de *inculturación* (el diálogo entre "mexicanidad" y Evangelio). ¿Será tal vez más fructífero que se sustituya el término *inculturación* por *interculturación*?

De todas maneras, el agrupamiento *pluricultural* es sólo el punto de partida para el diálogo interreligioso. El punto último al que una comunidad misionera debe dirigirse, es volverse *contracultural* (Amalados 1998: 110-2). Y lo que marca una característica contracultural en la vida consagrada es la práctica auténtica de la pobreza, la castidad y la obediencia. Por medio de estos votos, los misioneros religiosos no deben ponerse *aparte del mundo* (formando así una *subcultura* marginal), sino *delante de* su generación (formando así una *contracultura* pionera).

Para lograr la *contraculturalidad*, el grupo congregacional tiene que pasar de nuevo por el diálogo purificador y enriquecedor entre

culturas y Evangelio. Es fácil olvidar que los votos forman sólo la *rúbrica* de la vida consagrada. La *nígrica* que los animá debe ser una caridad contagiosa que inspira fe y esperanza. Porque el verdadero amor no se centra en sí mismo sino se dirige hacia los demás, la práctica de los votos tampoco debe llevar al eclesiocentrismo sino al universalismo. Esto implica que la obediencia no es principalmente ser dócil a las decisiones decepcionantes de los superiores, sino responder a los llamados y desafíos de Dios discernibles en los "signos de los tiempos". Asimismo, la pobreza no consiste principalmente en adoptar un estilo de vida austero, sino en solidarizarse con los pobres en sus penas, luchas y victorias. Finalmente, lo más importante en la práctica de la castidad no es privarse libremente de los derechos a tener pareja y procrear. Consiste ante todo en una disponibilidad radical al servicio de los demás sin exigir reciprocidad.

### 1.3 Renovación de Guía

En su estudio de la ruptura generacional, la antropóloga Margaret Mead (1970:35) propone una triple tipología de culturas: *posfigurativa*, *cofigurativa*, y *prefigurativa*. (También se utilizan las etiquetas paralelas *premoderna*, *moderna* y *posmoderna*.) En culturas *posfigurativas*, los mayores actúan como guía colectivo de la juventud, y el pasado tradicional sirve como modelo de transcendencia para el presente. Cada vez que nace un niño en la familia, los padres y los abuelos pueden exclamar con gozo: "¡Yo era lo que tú eres y espero que tú seas lo que yo soy!"

La época moderna causó migraciones, encuentros y conquistas a nivel mundial entre pueblos de diversos modos de vida. Así surgieron culturas *cofigurativas*, en que la generación descendente busca modelos o asesores de vida ya no en sus padres -sino en sus pares-. Con el mito moderno de que el *progreso* sirve de luz, el futuro brilla ahora como el modelo de transcendencia para el presente. Luego, el deseo de los padres para el recién nacido de la familia es: "Respétanos y ámanos por lo que somos, pero ¡sigue adelante y sé lo que sueñas y haz lo que eres capaz de hacer!"

Mientras declina la época moderna, los cambios importantes y veloces no parecen parar. Al contrario, las revoluciones científicas y tecnológicas realizadas por las generaciones recientes desencadenan ahora sus consecuencias imprevistas para la vida y la sociedad

culturas y Evangelio. Es fácil olvidar que los votos forman sólo la *rúbrica* de la vida consagrada. La *nígrica* que los anima debe ser una caridad contagiosa que inspira fe y esperanza. Porque el verdadero amor no se centra en sí mismo sino se dirige hacia los demás, la práctica de los votos tampoco debe llevar al eclesiocentrismo sino al universalismo. Esto implica que la obediencia no es principalmente ser dócil a las decisiones decepcionantes de los superiores, sino responder a los llamados y desafíos de Dios discernibles en los "signos de los tiempos". Asimismo, la pobreza no consiste principalmente en adoptar un estilo de vida austero, sino en solidarizarse con los pobres en sus penas, luchas y victorias. Finalmente, lo más importante en la práctica de la castidad no es privarse libremente de los derechos a tener pareja y procrear. Consiste ante todo en una disponibilidad radical al servicio de los demás sin exigir reciprocidad.

### 1.3 Renovación de Guía

En su estudio de la ruptura generacional, la antropóloga Margaret Mead (1970:35) propone una triple tipología de culturas: *posfigurativa*, *cofigurativa*, y *prefigurativa*. (También se utilizan las etiquetas paralelas *premoderna*, *moderna* y *posmoderna*.) En culturas *posfigurativas*, los mayores actúan como guía colectivo de la juventud, y el pasado tradicional sirve como modelo de transcendencia para el presente. Cada vez que nace un niño en la familia, los padres y los abuelos pueden exclamar con gozo: "¡Yo era lo que tú eres y espero que tú seas lo que yo soy!"

La época moderna causó migraciones, encuentros y conquistas a nivel mundial entre pueblos de diversos modos de vida. Así surgieron culturas *cofigurativas*, en que la generación descendente busca modelos o asesores de vida ya no en sus padres -sino en sus pares-. Con el mito moderno de que el *progreso* sirve de luz, el futuro brilla ahora como el modelo de transcendencia para el presente. Luego, el deseo de los padres para el recién nacido de la familia es: "Respétanos y ámanos por lo que somos, pero ¡sigue adelante y sé lo que sueñas y haz lo que eres capaz de hacer!"

Mientras declina la época moderna, los cambios importantes y veloces no parecen parar. Al contrario, las revoluciones científicas y tecnológicas realizadas por las generaciones recientes desencadenan ahora sus consecuencias imprevistas para la vida y la sociedad

culturas y Evangelio. Es fácil olvidar que los votos forman sólo la *rúbrica* de la vida consagrada. La *nígrica* que los anima debe ser una caridad contagiosa que inspira fe y esperanza. Porque el verdadero amor no se centra en sí mismo sino se dirige hacia los demás, la práctica de los votos tampoco debe llevar al eclesiocentrismo sino al universalismo. Esto implica que la obediencia no es principalmente ser dócil a las decisiones decepcionantes de los superiores, sino responder a los llamados y desafíos de Dios discernibles en los "signos de los tiempos". Asimismo, la pobreza no consiste principalmente en adoptar un estilo de vida austero, sino en solidarizarse con los pobres en sus penas, luchas y victorias. Finalmente, lo más importante en la práctica de la castidad no es privarse libremente de los derechos a tener pareja y procrear. Consiste ante todo en una disponibilidad radical al servicio de los demás sin exigir reciprocidad.

### 1.3 Renovación de Guía

En su estudio de la ruptura generacional, la antropóloga Margaret Mead (1970:35) propone una triple tipología de culturas: *posfigurativa*, *cofigurativa*, y *prefigurativa*. (También se utilizan las etiquetas paralelas *premoderna*, *moderna* y *posmoderna*.) En culturas *posfigurativas*, los mayores actúan como guía colectivo de la juventud, y el pasado tradicional sirve como modelo de transcendencia para el presente. Cada vez que nace un niño en la familia, los padres y los abuelos pueden exclamar con gozo: "¡Yo era lo que tú eres y espero que tú seas lo que yo soy!"

La época moderna causó migraciones, encuentros y conquistas a nivel mundial entre pueblos de diversos modos de vida. Así surgieron culturas *cofigurativas*, en que la generación descendente busca modelos o asesores de vida ya no en sus padres -sino en sus pares-. Con el mito moderno de que el *progreso* sirve de luz, el futuro brilla ahora como el modelo de transcendencia para el presente. Luego, el deseo de los padres para el recién nacido de la familia es: "Respétanos y ámanos por lo que somos, pero ¡sigue adelante y sé lo que sueñas y haz lo que eres capaz de hacer!".

Mientras declina la época moderna, los cambios importantes y veloces no parecen parar. Al contrario, las revoluciones científicas y tecnológicas realizadas por las generaciones recientes desencadenan ahora sus consecuencias imprevistas para la vida y la sociedad

a un paso todavía más acelerado y a una escala más amplia. Por eso, Mead cree que está amaneciendo una nueva época cuya cultura caracteriza como *prefigurativa*. Puesto que tanto los mayores como los jóvenes se sienten perdidos y confusos en esta nueva era, no buscan guías ni en los padres ni en los pares --sino en los pioneros. Éstos son personas creativas, las cuales se adelantan a sus contemporáneos en busca de nuevos patrones de conducta. Esta vez, el modelo de transcendencia ya ha cambiado: en vez de esperar un porvenir risueño, se prefiere disfrutar el presente pasajero. El eslogan *prefigurativo*, según aduce Mead, es: "¡El Futuro es Hoy!".

La tipología de culturas propuesta por Mead se puede aplicar a la Iglesia y a las congregaciones religiosas. En la Iglesia preconciliar, los creyentes a través de los siglos respetaron a los guardas de la "tradición sagrada" (jerarquía eclesial o superiores religiosos) por su guía posfigurativa. Como decía un adagio latino: *Roma locuta, causa finita* (Roma habló, el asunto se resolvió). Sin embargo, el Concilio Vaticano II propuso un cambio radical hacia una dirección cofigurativa. Así surgieron nuevas jergas eclesiales como *colegialidad, principio de subsidiaridad, discernimiento comunitario*, etc. Sólo los futuros historiadores podrán juzgar si este "tránsito de paradigma" conciliar se habrá realizado o revocado en los tiempos posconciliares.

Mientras tanto, incluso las congregaciones religiosas que se esfuerzan por poner en práctica un liderazgo cofigurativo opinan que es deficiente. Se han organizado capítulos generales cuyas agendas fueron fruto de consultas desde la base y cuyos resultados se devolvieron también desde arriba -del generalato hacia zonas y provincias y distritos-. A pesar de estos esfuerzos crece un malestar entre congregaciones, mismo que se expresa en una pregunta: ¿por qué mucho de lo que entra en forma de reflexión comunitaria extensiva rinde poco fruto en forma de acción apostólica? Los tiempos posmodernos, entonces, postulan guías prefigurativas. En la historia del pueblo de Dios, ese fue el liderazgo que ofrecieron los profetas, hombres de profunda fe y radares finamente sensibles a cambios cruciales en sus contextos socioculturales (Brüggemann 1978: cap. 1).

Mientras las congregaciones misioneras parecen forcejear en el caos de hoy, Dios seguramente no cesa de formar y enviar profetas anónimos a nuestro medio. Pero el problema es el mismo desde el Antiguo Testamento: los reyes tienden a callar y encarcelar a los profetas, hasta decapitarlos o crucificarlos. El desafío de las con-

gregaciones religiosas es: ¿cómo hacer a “reyes” y “profetas” trabajar juntos para dar un liderazgo prefigurativo? Los “reyes” son gerentes eficientes que gobiernan con mapa “rubrical”. Los “profetas”, en cambio, son exploradores eficaces que dirigen con brújula “nigrical”. Como administradores, los “reyes” saben *cómo hacer las cosas correctamente*. Pero son los “profetas” como exploradores quienes señalan *cuáles son las cosas correctas que hay que hacer* (Covey 1989: 101-2). Lo que nutre el “sexto sentido” del liderazgo profético es el discernimiento devoto de la voluntad pionera de Dios donde conversan Evangelio y culturas.

## CONCLUSIÓN: LA PREGUNTA ES LA RESPUESTA

Déjenme concluir ahora resumiendo los puntos principales de mi reflexión. Vista como diálogo interreligioso, la misión kerigmática de la Iglesia desafía a las congregaciones misioneras a renovar el distinto *genio, grupo y guía* de cada uno. Primero: durante un cambio radical de épocas, ¿cómo se refunda *rúbricamente* el genio congregacional sin desviarse de su *nígrica* evangélica? Ser religiosos realza nuestro ser misioneros. Entonces, en segundo lugar: ¿cómo se puede dar testimonio de la vida consagrada en *grupos* pluriculturales, de modo que avive una esperanza *contracultural*? Ni tradición eclesial ni autoridad colegial nos están brindando hoy respuestas adecuadas a las dos preguntas previas. La esperanza está pues en el *guía* profético. Pero solemos elegir a gerentes como superiores y rechazar a los profetas como subversivos. Por lo tanto, el tercer reto para una conversión institucional se dirige especialmente a los superiores: dentro de las estructuras congregacionales, ¿cómo pueden crear y ofrecer espacio libre en el cual los miembros proféticos se animen a experimentar y a explorar nuevos caminos?

A estas preguntas, prefiero ofrecer una respuesta sumaria en forma de parábola. Una leyenda medieval inglesa cuenta que el Rey de Fisher -quien guardaba el secreto del Santo Grial- se enfermó misteriosamente. Se convocó a todos los médicos del reino para revisarlo, pero ninguno logró sanarlo. Al tiempo que empeoraba su salud, poco a poco también se desmoronaba su castillo, se secaban los ríos, y se marchitaban los bosques. Los caballeros de la Mesa Redonda llegaban uno tras otro alrededor del rey doliente, para cuidarlo por turno día y noche. El último en llegar fue un caballero rústico de nombre Parsifal. Sin buenos modales, entró en la cámara

real y le preguntó directo al moribundo: “¿Dónde está el Santo Grial?” Al oír la pregunta, el rey se levantó de golpe, rejuvenecido. Igualmente, el castillo recobró su esplendor, y el paisaje su verdor (Eliade 1961:55-56).

Este relato enseña que basta revivir una búsqueda aventurera (el Santo Grial) para que toda una generación (rey y reino) recupere su vigor juvenil. Asimismo, el diálogo entre Evangelio y culturas es la pregunta que es a la vez la respuesta a la búsqueda de renovación congregacional.

#### BIBLIOGRAFÍA

- AMALADOSS, M., *La misión en un mundo posmoderno: una llamada a ser contracultural*, SeIT 146 (1998) 106-112.
- ARBUCKLE, G. A., *Out of Chaos. Refounding Religious Congregation*, Paulist Press, New York 1988.
- BRÜGGEMANN, W., *La imaginación profética*, Sal Terrae, Santander 1978.
- COVEY, S., *The Seven Habits of Highly Effective People. Powerful Lessons in Personal Change*, Simon y Schuster, New York 1989.
- ELIADE, M., *Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism*, Sheed y Ward, New York 1961.
- MEAD, M., *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*, Gedisa, Barcelona 1970.
- PANNIKAR, R., *Worship and Modern Man*, Longman&Todd, Darton, London 1973.



# EL ESPÍRITU SANTO Y LA MISIÓN AD GENTES.

Jesús López-Gay, S.J.  
Pont. Univ. Gregoriana. Roma

*El Hijo de Dios, tuvo dos unciones históricas del Espíritu, gracias a la primera el Verbo se hizo hombre -"y fue concebido por obra del Espíritu Santo"-, ya tenemos a Jesús con nosotros, y gracias a la segunda que tuvo lugar en el momento del bautismo en el Jordán, donde fue reconocido como el "Cristo", "comenzó", dice san Lucas(3,23), su ministerio público, misionero, de anuncio. Toda la vida de Cristo misionero se desarrolla bajo la acción del Espíritu. Ya en el capítulo 3º de Juan, Cristo viene presentado dando testimonio, pues "lo que ha visto y oído, esto testifica... porque aquel a quien Dios envió habla las palabras de Dios porque Dios le ha dado el Espíritu sin medida" (vv.32.34). El contexto es misionero, "a quien Dios envió" (gr .apostello).*

*Por otra lado, sabemos que la Iglesia es "por su naturaleza misionera" (AG 2), es esencialmente misionera, y este hecho teológico se explica también por obra del Espíritu: "la misión de la Iglesia se cumple por la autoridad por la que, obedeciendo al mandato de Cristo y movida por la gracia y caridad del Espíritu Santo, se hace presente a todos los hombres", y como esta misión continúa en la historia la misión del propio Cristo, "impulsada por el Espíritu Santo debe avanzar por el mismo camino de Cristo" (AG 6).*

*En esta lógica, el mismo Espíritu nos encamina hacia los no-cristianos. En este sentido, la teología de la presencia y actividad del Espíritu Santo en los no-cristianos, ha adquirido especial resonancia en nuestro tiempo, sobre todo a partir del Sínodo del 1974, y una configuración teológica admirable en la última encíclica misionera. Pero enseguida, brota una pregunta: ¿qué sentido tienen las misiones "ad gentes" si el Espíritu está ya presente en los no cristianos?*

*¿Qué diferencia hay entre la presencia del Espíritu Santo en los no-cristianos y en los ya cristianos? A estas cuestiones cruciales se da una respuesta en este aporte.*

## INTRODUCCIÓN

**E**n los documentos misioneros del Magisterio anterior al Concilio Vaticano II no encontramos una teología de las relaciones del Espíritu Santo y la misión *ad gentes*. Y apenas si hay alguna alusión. En el Vaticano II y a partir del Vaticano encontramos los elementos suficientes para crear una teología centrada en este tema.

El decreto *ad gentes*, número 4, recuerda una ley misionera definitiva, llena de valor teológico y pastoral: *El mismo Señor Jesús, antes de dar voluntariamente su vida para salvar al mundo, de tal manera organizó el ministerio apostólico y prometió enviar el Espíritu Santo, que ambos están asociados en la realización de la obra de la salvación en todas partes y para siempre*<sup>1</sup>. Desde ahora la salvación siempre y en todas partes es fruto de una estrecha colaboración, la del Espíritu Santo y la del misionero. No sólo el Espíritu realiza la salvación sino también el misionero unido a Él. Esta *colaboración* nos recuerda la teología paulina de la *concelebración*, cuando nos presenta el trabajo misionero como un trabajo litúrgico que gracias al Espíritu Santo es eficaz<sup>2</sup>. Otros números del decreto conciliar sobre las misiones, que recordaremos más adelante, contienen también elementos profundos sobre la relación del Espíritu Santo y la actividad misionera.

En 1974 se celebró el Sínodo sobre la Evangelización, y como fruto encontramos la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, publicada un año más tarde<sup>3</sup>. El número 75 de este documento es una joya bíblica y teológica sobre las relaciones entre el Espíritu y la evangelización, en concreto misionera. Sólo después de recibir el Espíritu, *los apóstoles salen hacia todas las partes del mundo para comenzar la gran obra de evangelización de la Iglesia*. Volveremos constantemente a este número. Y recuerda el Papa, que *el Sínodo de los Obispos del 1974, insistiendo mucho sobre el puesto que ocupa el Espíritu Santo en la Evangelización, expresó asimismo el deseo de que Pastores y teólogos -y añadiríamos también los fieles marcados por el sello del Espíritu en el bautismo- estudien*

*profundamente la naturaleza y la forma de la acción del Espíritu Santo en la evangelización de hoy día.* Un eco de este deseo de los Padres sinodales y del mismo Papa resuena en el Documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunido en Puebla (Méx.), cuatro años más tarde, 1979, donde encontramos casi un centenar de veces citado el Espíritu Santo y su relación con la obra evangelizadora. En otros documentos del Magisterio, como en la exhortación *Christifideles laici*, del 1988, se deja sentir esta teología de la misión del Espíritu Santo, recordado 65 veces, y su unión con la Iglesia misionera<sup>4</sup>.

Y llegamos a la primera encíclica directamente misionera después del Concilio Vaticano II, la *Redemptoris Missio*, sobre la validez y urgencia del mandato misionero<sup>5</sup>. Será para nosotros una fuente constante de inspiración teológica sobre nuestro tema. Dedicó todo un capítulo, el III, al *Espíritu Santo, protagonista de la misión*, y explícitamente se dice que *el Espíritu Santo es en verdad el protagonista de toda la misión eclesial; [pero] su obra resplandece de modo eminente en la misión ad gentes* (n.21). El Papa ha subrayado cómo *la misión ad gentes conserva su valor hoy día* (n.33), o sea, la misión entre pueblos o grupos humanos donde Cristo y su evangelio no son conocidos. Es una tentación que la actividad de la Iglesia se limite sólo a la *nueva evangelización* (n.85). Y la teología del Espíritu Santo en relación con la misión está presente a lo largo de toda la encíclica<sup>6</sup>.

## 1. CRISTO MISIONERO BAJO LA UNCIÓN DEL ESPÍRITU

El Hijo de Dios, tuvo dos unciones históricas del Espíritu, gracias a la primera el Verbo se hizo hombre *-y fue concebido por obra del Espíritu Santo-*, ya tenemos a Jesús con nosotros, y gracias a la segunda, que tuvo lugar en el momento del bautismo en el Jordán, donde fue reconocido como el *Cristo, comenzó, dice san Lucas* (3,23); su ministerio público, misionero, de anuncio<sup>7</sup>. El bautismo en el Jordán fue la consagración oficial de Jesús para la misión. De hecho enseguida fue a la sinagoga de Nazaret, y leyó el texto del profeta Isaías, *El Espíritu del Señor sobre mí porque me ha ungido* (gr. *ejrisen*, de donde proviene Cristo), *para evangelizar* (gr. *eu-evangelizomai*) *a los pobres, me ha enviado* (gr. *apostello*, misión), *para pregonar* (gr. *kerysso*) *a los cautivos la remisión, para enviar con libertad a los oprimidos, para pregonar un año de gracia* (Lc 4,17-19).

Y después de haber leído este texto, públicamente declaró: *Hoy se ha cumplido esta escritura que acabáis de oír*. Jesús es por lo tanto el "Cristo" o ungido para anunciar el evangelio y realizar la salvación. Todos los verbos de la profecía que Jesús se aplica a sí mismo son misioneros: desde el "ser enviado"; como el "anuncio", los "signos" que lo confirman, etc. Y como raíz la unción del Espíritu. El Jordán ha sido la Pentecostés de Jesús<sup>8</sup>.

Podemos ahora recordar algunos textos del magisterio a los que hemos aludido. "Cristo fue concebido cuando el Espíritu Santo vino sobre María [primera unción], y Cristo fue impulsado a la obra de su ministerio cuando el mismo Espíritu Santo descendió sobre Él mientras oraba [segunda unción]" (AG 4)<sup>9</sup>. La tesis del número 75 de la *Evangelii Nuntiandi* es presentada en su primera línea: "No habrá nunca evangelización posible sin la acción del Espíritu Santo", y es probada con el ejemplo del primer misionero, "Sobre Jesús de Nazaret, el Espíritu descendió en el momento del bautismo cuando la voz del Padre... manifiesta su elección y su misión".

Esta unción del Espíritu sobre Jesús, no fue sólo una unción "profética", ya que desde ahora Jesucristo comenzó el anuncio del Evangelio, como lo hemos contemplado en Nazaret. Y sus *palabras estaban llenas de Espíritu y vida* (Jn 6,63), que podemos interpretar "mis palabras vivifican porque están llenas de Espíritu". La unción de Jesús en el Jordán fue también una unción "real", pues gracias al Espíritu comienza a manifestarse el nuevo Reino, enfrentándose y venciendo a Satanás. Por eso, ungido por el Espíritu marcha al desierto para luchar con el enemigo. La victoria de Cristo sobre los demonios es fruto del Espíritu que le acompaña, como Él mismo declara, *Si en virtud del Espíritu de Dios yo lanzo los demonios es señal que ha llegado a vosotros el Reino de Dios* (Mt 12,28; Lc 11,20). Finalmente fue una unción *sacerdotal*, propia del Siervo que sufrirá para dar la vida por los demás. En el bautismo fue presentado como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. En el prefacio de la fiesta litúrgica del Bautismo de Jesús se recuerda, *Tú que has consagrado tu Siervo con la unción sacerdotal, profética y real, para que los hombres reconociesen en Él al Mesías...*<sup>10</sup>. No podemos olvidar que ya en el Antiguo Testamento como figura o tipo del Mesías se hablaba de la unción sacerdotal, que comenzó con Aarón, y recibían luego los sumos sacerdotes, de la unción real que recibían todos los reyes de Israel desde Saúl y David<sup>11</sup>, y de la unción profética, como la de Eliseo (1 Re, 19, 16).

Estas unciones suponen una consagración por parte del Espíritu para una misión concreta, y vienen presentadas en una perspectiva mesiánica. Esta unción del Espíritu daba la capacidad para realizar la propia misión a los ungidos.

Desde el momento del bautismo, Jesús *está lleno del Espíritu Santo* (Lc 4,1). Y según el evangelio de Juan, el Espíritu *se posó*, mejor traducir el verbo gr. *menein* por *permanecer*, pues este verbo traduce una presencia constante, definitiva del Espíritu en Jesús; una presencia personal. Cuando Jesús habla de la unión del Padre en Él y de Él en el Padre utiliza este mismo verbo (Jn 14, 10)<sup>12</sup>. Desde este momento Jesús era *conducido* por el Espíritu (Lc 4, 1), y *volvió Jesús con la fuerza del Espíritu a Galilea* (Lc 4,14, no olvidemos este verbo gr. *en dunamei*, con la fuerza del Espíritu), así otro día Él enviará a los apóstoles a la misión universal con *la fuerza del Espíritu* (Hech 1,8).

Toda la vida de Cristo misionero se desarrolla bajo la acción del Espíritu. Ya en el capítulo 3º de Juan, Cristo viene presentado dando testimonio, pues *lo que ha visto y oído, esto testifica... porque aquel a quien Dios envió habla las palabras de Dios porque Dios le ha dado el Espíritu sin medida* (vv.32.34). El contexto es misionero, *a quien Dios envió* (gr. *apostello*). Su palabra no es una simple enseñanza sino un testimonio, pues habla de aquello que ha visto y oído en el seno de la Trinidad. Todo testimonio, como veremos, exige de nosotros una experiencia de Jesús y ésta la obtendremos gracias al Espíritu. El valor de las palabras de Jesús está precisamente en que ha recibido el Espíritu sin medida<sup>13</sup>.

En los momentos más cruciales de la vida de Cristo misionero, estaba presente el Espíritu Santo. Por ejemplo, en el momento de la muerte *cuánto más la sangre de Cristo, que por el Espíritu Eterno se ofreció a sí mismo inmaculado a Dios, purificará vuestras conciencias de obras impuras, para que rindáis culto al Dios viviente* (Heb 9,14). Por eso en la liturgia de la Misa repetimos, en el rito de la comunión, *Señor Jesucristo, Hijo de Dios vivo, que por voluntad del Padre, cooperando el Espíritu Santo, diste con tu muerte la vida al mundo...* Y el gran acontecimiento de la Resurrección fue obra del Espíritu, *Y si el Espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos vivificará también vuestros cuerpos mortales por obra de su Espíritu, que habita en vosotros* (Rom 8,11;1 Pe 3,18). Como conclusión dice la encíclica misionera: *Este Espíritu es el mismo que*

*se ha hecho presente en la encarnación, en la vida, en la muerte y resurrección de Jesús* (RMI,n.29). Y el mismo Pontífice en otra encíclica dedicada al Espíritu, afirma copiando un santo Padre de la Iglesia, que *toda la actividad de Jesús de Nazaret se desarrollará bajo la presencia activa del Espíritu Santo*<sup>14</sup>.

## 2. EL ESPÍRITU SANTO Y NOSOTROS MISIONEROS

Cuando hablamos de *nosotros* no nos referimos a cada uno individualmente sino a todos los misioneros como miembros de la Iglesia, y a la misma Iglesia. Sabemos que la Iglesia es "por su naturaleza misionera" (AG 2), es esencialmente misionera, y este hecho teológico se explica por el Espíritu, "la misión de la Iglesia se cumple por la autoridad por la que, obedeciendo al mandato de Cristo y movida por la gracia y caridad del Espíritu Santo, se hace presente a todos los hombres", y como esta misión continúa en la historia la misión del propio Cristo, *impulsada por el Espíritu Santo debe avanzar por el mismo camino de Cristo* (AG 6). Por este motivo, junto con el mandato misionero de ir al mundo entero y anunciar el evangelio, Cristo les impuso a los apóstoles otro mandato, esperar a *recibir la fuerza del Espíritu* (Hech 1,8). Sin el Espíritu es imposible ir al mundo entero<sup>15</sup>. *Las técnicas de evangelización son buenas, pero ni las más perfeccionadas podrían reemplazar la acción discreta del Espíritu. La preparación más refinada del evangelizador no consigue absolutamente nada sin Él* (EN 75). Este envío acontece en el Espíritu y con el Espíritu.

Cristo prometió a los apóstoles el Espíritu como *fuerza*, y hemos visto cómo la Iglesia es *movida, impulsada* por el Espíritu para salir a las misiones *ad gentes*. En la última encíclica misionera, constantemente se repite que es el Espíritu Santo quien desde Pentecostés infunde en los misioneros *una serena audacia que los impulsa a transmitir* el evangelio, la acción del Espíritu *se manifiesta de modo especial en el impulso dado a la misión, Pablo y Bernabé se sienten "empujados" por el Espíritu hacia los paganos* (textos de RMI 24). Pero el Espíritu no es una fuerza anónima, fue prometido y donado por Cristo como una Persona que nos acompaña, y los verbos que describen su acción en nosotros, como veremos, son verbos personales: *os recordará, os enseñará, os guiará...*<sup>16</sup>.

Y antes de seguir adelante, hay que afrontar un problema antiguo que algunos misionólogos han querido hacerlo de nuestros

días. Ha pasado, dicen, la época de Cristo, de sus enseñanzas y estructuras, y vivimos en la época del Espíritu Santo que substituye la época cristiana. El momento actual es momento de libertad no ligado tanto a los dogmas y fe en Cristo cuanto a la esperanza propia del Espíritu que sopla dónde quiere<sup>17</sup>. El Papa ha querido responder a esta objeción en la encíclica misionera: *Este Espíritu es el mismo que se ha hecho presente en la encarnación, en la vida, muerte y resurrección de Jesús y que actúa en la Iglesia. No es, por consiguiente, algo alternativo a Cristo, ni viene a llenar una especie de vacío... Todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones tiene un papel de preparación evangélica y no puede menos que referirse a Cristo, Verbo encarnado por obra del Espíritu... La acción universal del Espíritu no hay que separarla tampoco de la peculiar acción que despliega en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia* (RMi, 29). Todo lo que opera el Espíritu en el mundo está orientado a Cristo y a la Iglesia. De hecho, Cristo prometió darnos *su Espíritu*, el que le había ungido a Él como misionero. *El Señor Jesús, a quien el Padre santificó y envió al mundo, hace partícipe a todo su cuerpo místico de la unción del Espíritu con que fue Él ungido* (PO, 2).

En este contexto es importante comentar el texto del evangelio de San Juan (20,19-22), donde Cristo se presentó como fuente de *su misión y de su Espíritu*. Era *el primer día de la semana* después de la Resurrección, y Cristo se aparece a los apóstoles concediéndoles un don pascual, *la paz sea con vosotros*<sup>18</sup>. *Como el Padre me ha enviado así yo os envío*, nuestra misión es como la de Jesús, continuación de la de Jesús, participando en esa capacidad salvífica de la de Jesús. Y *soplando* (alitando) *sobre ellos, les dijo: Recibid el Espíritu Santo*. El verbo *soplar*, *alitar* (en gr. *emfusao*) subraya la comunicación de algo propio, íntimo. Es un *hapax legomenon*, o utilizado una sola vez en el Nuevo Testamento, y Juan se inspira en el texto griego del Antiguo Testamento, donde lo encontramos cuando Dios creó al hombre del polvo y *soplando* (Gn 2,7) le comunicó el aliento de vida. Aquí, Cristo con este gesto comunica algo propio y crea el cuerpo apostólico, una nueva creación en esta nueva economía.

No olvidemos que este don de Cristo, como luego en el día de Pentecostés, es un don de Cristo resucitado. Sólo a partir de la Resurrección, es cuando su humanidad se convierte no sólo en vivificada por el Espíritu sino en vivificante como fuente del

Espíritu. Ya lo había indicado el mismo evangelista en varias ocasiones, por ejemplo hablando del agua viva, *dijo esto a propósito del Espíritu que recibirían los que creyeran en Él; pues todavía no había sido dado el Espíritu porque Jesús no había sido glorificado* (Jn 7,39). El Papa actual ha subrayado especialmente este dato teológico, necesidad de la resurrección y de la *partida* del Señor, para que fuera dado su Espíritu, para que Él vuelva en su Espíritu. *Os conviene que yo me vaya; porque si no me voy no vendrá a vosotros el Paráclito, pero si me voy os lo enviaré* (Jn 16,7). *A la luz de este anuncio adquiere igualmente pleno significado lo que Jesús, durante la última Cena, dice a propósito de 'su nueva venida'. Es significativo que en el mismo discurso de despedida, anuncie no sólo su 'partida', sino también su nueva 'venida'. Dice textualmente 'no os dejaré huérfanos; volveré a vosotros'... Esta nueva venida se cumple por obra del Espíritu Santo*<sup>19</sup>. Cristo vivió como misionero físicamente entre nosotros durante su vida terrestre, desde la resurrección y la donación de su Espíritu vive como misionero en nosotros gracias a Su Espíritu. De esta forma se realiza la gran promesa del día del envío, *Yo estaré siempre con vosotros*. El Espíritu de Jesús estará siempre con nosotros, para que realicemos juntos la misión de Jesús.

Es el momento de asomarnos a esa colaboración íntima del Espíritu Santo y nosotros. Según las promesas de Jesús en la Última Cena, el Espíritu "enseñará a los apóstoles, *los guiará, les recordará*, será el nuevo *Paráclito, les dará testimonio de Jesús para que ellos sean sus verdaderos testigos*, etc. (ver Jn 14,25.26; 15,26.27; 16,13, etc.). Verbos que describen las relaciones íntimas del Espíritu con los misioneros. Comienza la actividad misionera, y es el Espíritu quien *guía* los apóstoles: a Pedro que se resistía ir a casa de Cornelio, pagano, *el Espíritu le dijo: levántate, baja, ve con ellos [los paganos enviados por Cornelio], pues yo los he enviado* (Hech 10,20). Son los imperativos misioneros del Espíritu. La comunidad de Jerusalén no vio con buenos ojos la ida de Pedro a casa de un pagano y el apóstol les explicó, *Díjome el Espíritu que fuese yo con ellos sin vacilar* (Hech 11,12). A Pablo y Timoteo el Espíritu Santo *les impidió* anunciar la palabra en Asia y en Misia (Hech 16,6.7). El mismo Pablo utiliza verbos más realistas para explicar esa guía del Espíritu, *ahora atado de pies y manos por el Espíritu, me dirijo a Jerusalén, sin saber lo que en ella me va a suceder, si no es que el Espíritu en cada ciudad me testimonia diciendo que me aguardan*



*prisiones y tribulaciones* (Hech 20,22.23). El Espíritu es quien enseña, revelando a los apóstoles, el misterio profundo del universalismo de la misión, los gentiles son llamados a la fe por la predicación del Evangelio, *este misterio en otras generaciones no fue dado a conocer a los hijos de los hombres, ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu* (Ef 3,5.6)<sup>20</sup>. Si a veces no comprendemos el sentido de las misiones es señal que estamos fuera de la luz del Espíritu. a oración acompaña la misión, y el Espíritu está unido a nosotros en esta oración misionera, *El Espíritu acude en socorro de nuestra flaqueza, no sabemos qué y cómo orar, pero el Espíritu en persona intercede a favor nuestro con gemidos inefables. Y el que sondea los corazones sabe a qué aspira el Espíritu, a interceder en favor de los santos* (Rom 8, 26.27; Gal 4,6). Y el nuevo Testamento se termina con una oración misionera, *Ven, Señor Jesús,* pronunciada juntamente por el *Espíritu y la Esposa [Iglesia]* (Ap 22,17.20).

El término Paráclito algunos lo traducen como consolador, otros como abogado, defensor, acusador o intercesor. Mejor es dejarlo en griego, con el significado de Alguien que intercede por nosotros; nos ayuda en nuestras dificultades misioneras, debilidades, en concreto ante los tribunales de este mundo, y ciertamente nos consuela. Cristo lo prometió para estos momentos, *seréis llevados a los tribunales... pero no temáis el Espíritu hablará en vosotros* (Mt 10, 17.20). Y de hecho, ante el tribunal del Sanedrín los apóstoles anuncian el evangelio de Jesús declarando, *nosotros somos testigos de estas cosas y lo es también el Espíritu Santo, que Dios da a los que obedecen* (Hech 5,32).

La primera consecuencia de la presencia del Espíritu Santo en el misionero, es la palabra, la proclamación. Sin el anuncio de la palabra no existe evangelización (EN 22). Jesús una vez ungido por el Espíritu *comenzó su ministerio de predicación, y los apóstoles en Pentecostés llenos del Espíritu Santo comenzaron a hablar según el Espíritu Santo les concedía expresarse* (Hech 2,4)<sup>21</sup>. Ya en la Trinidad, el Verbo y el Espíritu han estado unidos. En la historia los encontramos siempre unidos, desde la creación, el tiempo del profetismo, etc. Y a partir de Pentecostés es una realidad, *Pedro lleno de Espíritu Santo les dijo...* (Hech 4,8), *quedaron todos llenos de Espíritu Santo y hablaban la palabra de Dios con libertad* (v.3 l), *Pablo lleno de Espíritu Santo le dijo* (Hech 13,9.10), etc. Gracias al Espíritu la palabra del misionero llega a ser palabra de Dios. Los de

la sinagoga de los libertos *no podían resistir a la sabiduría y al Espíritu* con que hablaba Esteban, *hombre lleno de Espíritu Santo* (Hech 6,5.10). A partir de Pentecostés, el Espíritu Santo les *infunde a los apóstoles una serena audacia que les impulsa a transmitir a los demás su experiencia de Jesús y la esperanza que los anima. El Espíritu les da la capacidad de testimoniar a Jesús con 'toda libertad'* (RMi 24)<sup>22</sup>. Por una parte, gracias al Espíritu podemos anunciar a Cristo con entusiasmo, vigor, audacia. Segundo, el Espíritu nos da la capacidad de ser *testigos* de Jesús, o sea, nos da la experiencia de Jesús para hablar como contemporáneos de Él, junto con el Espíritu. Cristo siempre nos impuso el mandato misionero de ser *sus testigos*, no de ser sus doctores, ni sus profetas. Él se presentó siempre como testigo y dando testimonio y así los apóstoles. El testimonio supone una experiencia de Jesús, además el testimonio hay que darlo junto con otra persona (Jn 8,17.18), en nuestro caso con el Espíritu, y demostrarlo con pruebas<sup>23</sup>. *Lucas relaciona estrictamente el testimonio que los Apóstoles deberán dar de Cristo con la acción del Espíritu, que les hará capaces de llevar a cabo el mandato recibido* (RMi 22), *El Espíritu transformará los Apóstoles en testigos valientes de Cristo y preclaros anunciadores de su palabra: será el Espíritu quien los conducirá por los caminos arduos y nuevos de la misión* (RMi 87). Es verdad que la rica noción del *testimonio* no oscurece la denuncia profética que debemos dar ante los pecados y abusos de este mundo.

Es actual la tesis expuesta en la constitución conciliar sobre la Revelación, *así el Espíritu Santo por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia y por medio de ella en el mundo entero* (Dei Verbum, 8).

El Espíritu lleva al misionero a la proclamación de la palabra. Esta palabra puede instruir, pero no puede *convertir* o generar la fe si no está el Espíritu Santo en quien la escucha, y *abre su corazón* para que la acepte. En la Biblia se subraya este doble ritmo, *oír-aceptar*, no es suficiente *oír* la palabra sino aceptarla, recibirla (Sant 1,21; Jn 8,37.43; Mc 4,16ss.). Por este motivo *aceptar la palabra* es sinónimo en el Nuevo Testamento de *conversión*. *Los que aceptaron la palabra fueron bautizados y se agregaron unas tres mil almas* (Hech 2,41), *oyeron los hermanos de Judea que también los gentiles habían aceptado la palabra de Dios* (Hech 11, 1), *los judíos de Berea aceptaron la palabra con toda prontitud de ánimo* (Hech 17,11), etc. Es profundo el significado de este verbo *aceptar*

(en gr. *dejomai*)<sup>24</sup>. Tanto en la Biblia como en el Magisterio de la Iglesia se apropia al Espíritu esta acción de abrir el corazón de los oyentes, en concreto de los paganos, para que *acepten* la palabra. Ya aparece en la primera carta escrita por Pablo (1 Tes 1,5-6;2,13,etc.): Y del Magisterio recordemos algunos textos profundos: *Los Apóstoles predicando en todas partes el Evangelio, recibido por los oyentes bajo la acción del Espíritu Santo (LG 19), Donde quiera que Dios abre la puerta de la palabra para anunciar el misterio de Cristo a todos los hombres confiada y constantemente, hay que anunciar al Dios vivo y a Jesucristo, enviado por Él para salvar a todos, a fin de que los no cristianos, bajo la acción del Espíritu Santo, que abre sus corazones, creyendo se conviertan...* (AG 13). *El Espíritu Santo que llama a todos los hombres a Cristo por las semillas de la Palabra y la predicación del Evangelio y suscita en los corazones la adhesión a la fe...* (AG 15). La fe es fruto no sólo de la palabra si no también por las ayudas interiores del Espíritu Santo el cual mueve el corazón, lo convierte a Dios, abre los ojos de la mente... (DV 5)<sup>25</sup>. *El Espíritu Santo predispone también el alma del que escucha para hacerla abierta y acogedora de la Buena Nueva... Él es quien impulsa a cada uno a anunciar el Evangelio y quien en lo hondo de las conciencias hace aceptar y comprender la Palabra de salvación (EN 75), El Espíritu actúa por medio de los Apóstoles, pero al mismo tiempo actúa también en los oyentes: mediante su acción, la Buena Nueva toma cuerpo en las conciencias y en los corazones humanos y se difunde en la historia. En todo está el Espíritu Santo que da la vida (RMi 21)*<sup>26</sup>.

Además de la proclamación, el fin de la misión es *formar una Iglesia*. Según la voluntad salvífica, *Dios ha querido llamar a los hombres a participar de su vida no sólo individualmente, sin mutua conexión entre ellos, sino constituirlos en un pueblo en el que sus hijos dispersos se congreguen en unidad* (AG 2). Este nuevo pueblo es llamado Iglesia. La teología anterior al Concilio y del Concilio insistía en el término *plantar* la Iglesia (AG 6). La última encíclica misionera siguiendo los logros de la teología actual prefiere hablar de *formación de una Iglesia particular* (RMi 48,26), aunque no olvida el término *plantatio Ecclesiae* (RMi 49).

Una Iglesia particular es ante todo *comunidad*. Y *El Espíritu mueve al grupo de los creyentes a 'hacer comunidad', a ser Iglesia* (RMi 26). Sin el Espíritu tendríamos una unión de personas, quizás con un mismo ideal, pero no una *comunidad*, o unión de personas participando de la misma vida, de los mismos ideales, de

la misma actividad<sup>27</sup>. Gracias a la comunión, la única Iglesia que existe se hace presente en las Iglesias particulares, y todas éstas quedan unidas. De la Iglesia particular se pasa a la Iglesia universal y a la misión. El principio de la comunión es el Espíritu Santo. La Escritura recuerda la *comunión fruto del Espíritu* (p.e., 2 Cor 13,13; Fil 2,1; Ef 4,4.5, etc.). Y el Magisterio conciliar explica este hecho: *El Espíritu Santo unifica la Iglesia en la comunión* (LG 4:7.9). Todos los hombres están llamados a formar parte del nuevo pueblo de Dios y *para esto envió Dios el Espíritu de su Hijo, quien es para toda la Iglesia y para todos los creyentes el principio de unión y de unidad en la doctrina de los Apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan...* (LG 13), el Espíritu Santo *realiza esa admirable unión de los fieles y tan estrechamente une a todos en Cristo, que es el Principio de la unidad de la Iglesia* (UR 2).

¿Dónde está la raíz profunda que explica porqué el Espíritu es el *principio de comunión* eclesial? Ya en la vida trinitaria lo *propio del Espíritu* es unir las dos divinas Personas, el Padre y el Hijo que quedan unidas en el Espíritu. Dentro de la Trinidad es el amor, la unión, la comunión. Y cuando el Espíritu es enviado a la Iglesia actualiza lo que es propio suyo, crear la comunión<sup>28</sup>.

Algunos pastoralistas entusiasmados con la *comunión eclesial*, olvidan que no existe una verdadera comunión eclesial si no existen las *misiones 'ad gentes'*. El Papa lo afirma claramente, *La misión de la Iglesia es más vasta que la 'comunión entre las Iglesias': ésta, además de la ayuda para la nueva evangelización, debe tener sobre todo una orientación con miras a la específica índole misionera. Hago una llamada a todas las Iglesias, jóvenes y antiguas, para que compartan esta preocupación conmigo, favoreciendo el incremento de las vocaciones misioneras y tratando de superar las diversas dificultades* (RMi 64). El mismo Espíritu que crea la comunión es el Espíritu que abre al universalismo y empuja a la misión<sup>29</sup>.

### 3. EL ESPÍRITU SANTO EN LOS NO-CRISTIANOS Y LA MISIÓN AD GENTES

La teología de la presencia y actividad del Espíritu Santo en los no-cristianos, ha adquirido especial resonancia en nuestro tiempo, sobre todo a partir del Sínodo del 1974, y una configuración teológica admirable en la última encíclica misionera. Pero en-

seguida, brota una pregunta: ¿qué sentido tienen las misiones *ad gentes* si el Espíritu está ya presente en los no cristianos? ¿Qué diferencia hay entre la presencia del Espíritu Santo en los no-cristianos y en los ya cristianos? El tema es apasionante por su novedad<sup>30</sup>.

Las relaciones del Espíritu y los no-cristianos tienen fundamento bíblico. En un contexto misionero-universal, *Jesús se llenó de gozo en el Espíritu Santo* (Lc 10,21.22). Al dar el mandato misionero universal, id a todos los pueblos, impone una cláusula, *con la fuerza del Espíritu* (Hech 1,8). La conversión del primer pagano, Cornelio, que es una conversión *tipo* (de cómo serán las demás conversiones), se realiza bajo los imperativos del Espíritu: el Espíritu conduce los hombres paganos a Pedro, el mismo Pedro oye los mandatos del Espíritu -ve con ellos, soy yo quien los ha enviado-, y el Espíritu se da plenamente a quienes aceptaron la palabra del misionero (Hech cc.10.11). El Espíritu abre la comunidad de Antioquía a la misión universal (Hech 13), como ejemplo de lo que deberán ser las comunidades eclesiales. En el primer Concilio de la Iglesia, el de Jerusalén, Pedro expone cómo *Dios dio el Espíritu Santo a los gentiles lo mismo que a nosotros sin hacer ninguna distinción, purificando sus corazones por la fe* (Hech 15,9), y desde entonces cayeron las barreras teológicas y jurídicas que impedían el acceso de los gentiles al nuevo Pueblo. En conclusión, el Espíritu que *sopla donde quiere* (Jn 3,8) y cuando quiere, *nos lleva a abrir más nuestra mirada para considerar su acción presente en todo tiempo y lugar* (RMi 29).

Ante todo, el Espíritu ofrece al hombre como persona individual *su luz y su fuerza... a fin de que pueda responder a su máxima vocación* (RMi 28), éstas son las gracias actuales. La Iglesia sabe que *el hombre, atraído sin cesar por el Espíritu de Dios, nunca jamás será indiferente ante el problema religioso... El Espíritu está en el origen mismo de la pregunta existencial y religiosa del hombre*<sup>31</sup>.

Además de estas gracias actuales que solicitan y ayudan constantemente al hombre, al no cristiano, hay que admitir que el Espíritu es el mediador de la gracia salvífica o santificante por la cual cualquier hombre participa de los frutos de la redención, *debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma que sólo Dios conoce, se asocien a este misterio pascual* (GS 22, RMi 28). En el contexto se habla de los cristianos que se asocian al misterio pascual configurándose con Cristo muerto y resucitado, y de todos

*los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible*<sup>32</sup>.

Finalmente, en el Espíritu encontramos la fuente de la llamada *gracia de los dones*, entre los que sobresale la *oración, la meditación. El soplo de la vida divina, el Espíritu Santo, en su manera más simple y común, se manifiesta y se hace sentir en la oración. Es hermoso y saludable pensar que, en cualquier lugar del mundo donde se ora, allí está el Espíritu Santo, soplo vital de la oración. Es hermoso y saludable reconocer que si la oración está difundida en todo el orbe, en el pasado, en el presente y en el futuro, de igual modo está extendida la presencia y la acción del Espíritu Santo* (DV 65), y el encuentro interreligioso de Asís, nos confirma el Papa *ha querido reafirmar que toda auténtica plegaria está movida por el Espíritu Santo, que está presente en el corazón de cada persona* (RMi 29).

Una novedad en la que insiste la última encíclica misionera es que *la presencia y actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones*" (RMi 28). *En todo lo bueno que presentan las religiones está presente el Espíritu Santo. Lo mismo hay que decir de las culturas*<sup>33</sup>.

Esta presencia y actividad del Espíritu impone al misionero un sentido profundo de *respeto, estima y discernimiento* ante los no-cristianos y sus culturas y religiones. Antes que el misionero ha llegado el Espíritu y ha preparado el terreno. Es lo característico de la actividad misionera y del misionero<sup>34</sup>. Finalmente la presencia del Espíritu en los no cristianos es uno de los fundamentos del *diálogo interreligioso*<sup>35</sup>.

Entonces ¿para qué ir a misiones si ya está allí el Espíritu obrando la salvación? Esa presencia del Espíritu es un nuevo argumento en favor de las misiones. Vamos *ad gentes*, llamados por el Espíritu, Él nos llama desde la otra orilla. El Espíritu se somete a ese designio de Dios que quiere que la salvación sea obra del Espíritu y del misionero. Designio que se convirtió en plan definitivo de Cristo, *en todas partes y siempre la salvación es fruto de una estrecha colaboración la del Espíritu Santo y la del misionero* (AG 4). Es la vía ordinaria de salvación. Los hombres podrán salvarse por caminos *extraordinarios* donde no llega la predicación del misionero, *que es el camino ordinario de salvación-, pero, ¿podremos nosotros salvarnos si por negligencia, por miedo, por vergüenza o por ideas falsas omitimos anunciarlo? Porque eso significaría ser*

*infieles a la llamada de Dios...* (EN 80). No hay que pensar tanto en la posibilidad de salvación de los no-cristianos, cuanto en nuestra responsabilidad grave, que nos coloca en peligro de salvamos si no acudimos a la llamada del Espíritu.

No hay que olvidar la grande diferencia que existe entre la presencia del Espíritu Santo en los no-cristianos y en los cristianos: gracias al Espíritu, los no cristianos están *ordenados a la Iglesia* (LG 16), y gracias al Espíritu los cristianos son miembros reales de la Iglesia (LG 26). Sólo los cristianos por los sacramentos de iniciación *están sellados*, con un sello indeleble (en gr. *sfragis*, leer atentamente 2 Cor 1,21.22), del Espíritu. *Palabra-fe-sello del Espíritu* (Ef 1, 13; 4,30, etc). Finalmente, gracias al Espíritu Santo los ya cristianos participan al sacerdocio de Cristo, *consagrados por la regeneración y unción del Espíritu Santo como sacerdocio santo para que por medio de toda obra del hombre cristiano, ofrezcan sacrificios espirituales y anuncien el poder de Aquel que los llamó de las tinieblas a la luz* (LG 10)<sup>36</sup>.

En estas páginas hemos querido asomarnos a las riquezas de la teología del Espíritu Santo en la misionología actual. Terminó diciendo que la Iglesia misionera, a ejemplo de la Virgen y como Ella, *por la predicación y el bautismo engendra a una vida nueva a los hijos concebidos por obra del Espíritu Santo... y a imitación de la Madre de su Señor, por la virtud del Espíritu Santo, conserva virginalmente una fe íntegra, una esperanza sólida y una caridad sincera* (LG 64).

#### NOTAS:

1.- Los verbos del texto latino tienen mucha más fuerza: no se trata de una simple organización, sino que Cristo *instituit* la forma de "realizar" la salvación *semper et ubique* como fruto de una "colaboración", la del Espíritu y la del misionero.

2.- Por ejemplo, Rom 15,15-18, "Os recuerdo lo que ya sabéis, la gracia que me fue dada por Dios de ser agente (en gr. *leitourgos*) de Cristo Jesús ante los gentiles cumpliendo el sagrado oficio (en gr. *ierourgounta*, otro término litúrgico) del Evangelio de Dios a fin de que la oblación (en gr. *prosfora*, término litúrgico) de los gentiles sea aceptada y santificada (dos términos litúrgicos) por el Espíritu Santo". La oblación de los gentiles ha sido preparada por el Espíritu, llega el misionero como verdadero liturgo y esta oblación gracias al Espíritu y al misionero queda perfectamente santificada, aceptada. Los teólogos ortodoxos recogen esta teología.

3.- AAS 58 (1976) 5-76.

- 4.- AAS 81 (1989) 393-521. La orientación del documento es misionera, es el Espíritu quien manda a la Iglesia a anunciar el evangelio, quien constituye la comunión y reparte los carismas.
- 5.- AAS 83 (1991) 249-340.
- 6.- Una indicación bibliográfica, J. LÓPEZ-GAY, *El Espíritu Santo y la misión*, L'Ossevatore Romano (ed. española) 1163 (1991) 20. *El Espíritu Santo protagonista de la misión*, Haced discípulos a todas las gentes, Comentarios a la Redemptoris Missio, Valencia 1991, 163-182. TRIACCA, A. M., *Lo Spirito Santo protagonista della missione*, en: La Missione del Redentore. Studi sull'enciclica missionaria, Torino 1992, 43-63.
- 7.- Hemos hablado de dos unciones del Espíritu, "históricas", pues los más antiguos Santos Padres como Justino hablan de una unción "pre-histórica", dentro del seno de la Trinidad. Ver A. ORBE, *La Unción del Verbo*, Roma 1961, en concreto el cap. II.
- 8.- La Pentecostés de los apóstoles está significada (*praesignificatur*) en el Bautismo de Jesús, dice León XIII en la enc. *Divinum Illud Maximum*, AAS 29 (1897) 649.
- 9.- Todas las citas bíblicas de este texto conciliar se refieren explícitamente al bautismo de Cristo.
- 10.- En algunas traducciones castellanas se omite la alusión a la triple unción del Espíritu.
- 11.- "Samuel tomó el cuerno del óleo y le [David] ungió en medio de sus hermanos, y el Espíritu de Yahveh invadió a David desde aquel día en adelante", 1 Sam 16,13.
- 12.- San Ireneo, uno de los más antiguos Padres de la Iglesia, con un poder de síntesis teológica nos presenta así el bautismo: "Jesús fue ungido por el Padre con el Espíritu y así llegó a ser Cristo" (*Jesus unctus est a Patre Spiritu, Jesus Christus factus est*), leer el Adv. Haer. III, LV, 3. "El Padre le ungió, fue ungido el Hijo por el Espíritu que es la unción" (*Unxit Pater, unctus est Filius in Spiritu qui est unctio*), *Ibid.*, n. 18.
- 13.- Otros exégetas, como el P.I. de la POTTERIE, interpretan este texto siguiendo la antigua escuela de Alejandría, como si fuera Cristo quien habla las palabras de Dios y da el Espíritu sin medida; no es el Padre quien concede el Espíritu al Hijo para que transmita las palabras sin medida. Es el Hijo la fuente de la revelación, las palabras, y del Espíritu Santo plenamente, sin medida. Cualquiera de las dos interpretaciones nos ayudan a comprender la función de Cristo misionero.
- 14.- Encíclica *Dominum et Vivificantem*, n. 20. El texto de la encíclica en AAS 78 (1986) 809-900. Este documento quiere subrayar cómo la revelación del Espíritu en el Antiguo Testamento era la propia de un "don" para una persona enviada, en el Nuevo Testamento el Espíritu aparece como "Persona-don" para el enviado, por ejemplo, n. 22.
- 15.- Según estos textos son dos las raíces de la "misión", la presencia dinámica del Espíritu y el "mandato" de Cristo: la primera es más íntima y profunda, la segunda manifiesta esa naturaleza misionera de la Iglesia. El mandato subraya el valor misionero de la obediencia", presente en Cristo que vino a hacer la voluntad del quien le envió y ha quedado en el esquema misionero como la virtud "característica" del misionero, AG 24.25.
- 16.- Recordar lo dicho en la nota 14. Es lo propio de la revelación del Espíritu en el Nuevo Testamento.
- 17.- Ya en el siglo XII, el abad Joaquín de Fiore insistía en tres épocas del mundo, la primera bajo la ley pertenece al Padre; la segunda, bajo la gracia pertenece al Hijo; la tercera bajo una gracia más amplia, que nos hace más libres, pertenece al Espíritu. Si se interpretara de una "mera apropiación" no habría nada que objetar, pero los joaquinistas señalaron hasta el año exacto del comienzo de esta edad del Espíritu. El



influjo de esta visión de la acción trinitaria en la historia ha llegado a la misionología actual a través de las obras de Moltmann, Hoekendij, etc.

18.- Para la exégesis de este texto, ver D. MOLLAT, *L'apparition du Ressuscité et le don de l'Esprit*, Assemblées du Seigneur 30 (1970) 42-56. M. MÁRQUEZ, *El Espíritu Santo, principio de la nueva creación en función de la misión apostólica en Jn 20,21-22*, en: *Jalones de la Historia de la Salvación*, 11, Madrid 1969, 121-148.

19.- *Dominum et Vivificantem*, encíclica cit., n. 61. Otros textos muy explícitos en los nn. 62,63, 8 (al final), 14.

20.- Dos notas importantes de este texto bíblico son el "ahora", en oposición a las "edades anteriores"; y los "profetas", se refiere a los profetas del Nuevo Testamento, que más que una vocación de denuncia o de predecir el futuro, su carisma se caracterizaba por tener palabras de "consolación y de interpretación" en las comunidades cristianas, sobre todo ante los "infieles" que acudían a ellas, leer 1 Cor 14, 1ss., en concreto v. 23.24.

21.- En ambos casos se utiliza el mismo verbo, en gr. *arjomai*.

22.- En la nota de este texto pontificio se explica que "Este término -con toda libertad- corresponde al griego 'parresía', que significa también entusiasmo, vigor; cf. Hech 2,29; 4,13.29.31; 9,27.28; 13,46; 14,3; 18,26; 19, 27.28; 13,46; 14,3; 18,26; 19,8.26; 28,31".

23.- Los profetas, afirmó Jesús, llegaron hasta Juan el Bautista, "la Ley y los Profetas terminan en Juan", Lc 16,16. El profetismo en el Nuevo Testamento, como vimos (1 Cor 14) hay que colocarlo en la línea de intérpretes de los carismáticos. Aunque se pueda hablar de un verdadero profetismo actual, no hay que olvidar la función esencial del "testimonio" que hay que recuperar en nuestra teología misionera, J. LÓPEZ-GAY, *El Testimonio*, Omnis Terra 95 (1980) 182-192, con bibliografía.

24. W. GRUNDMANN hace un estudio exhaustivo de este término en el *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, II, Brescia 1966, 869-890. (Es la traducción del diccionario publicado bajo la dirección de G. Kittel).

25.- Esta teología ha sido definida en varios Concilios, algunos (no todos) recuerda este número 5 de la *Dei Verbum*, nota 5.

26.- Sería interesante buscar la raíz de esta "apropiación" -abrir el corazón para aceptar la palabra-, al Espíritu Santo. El acoger la palabra es un problema del corazón, y el Espíritu Santo tiene una relación especial con el corazón humano (Gal 4,6; Rom 5,5, ecc.). Pertenece también a la función de maestro interior propia del Espíritu. Los Padres y teólogos orientales consideran al Espíritu como huésped del alma, del corazón, que prepara la acogida de la Palabra. El pecado cierra el corazón, el Espíritu lo abre.

27.- Sobre el concepto de "comunidad eclesial", tenemos una grande bibliografía, comenzando con una de las primeras obras, J. HAMER, *L'Eglise est une communion*, Paris 1962 (traducida a las lenguas modernas); *Comunidad eclesial y misiones* (23a semana de Misionología), Burgos 1971; S. VERGES, *Espíritu y Comunidad*, Estudios Trinitarios 53 (1975) 1-22. Y las dos Cartas pastorales de la Conferencia Episcopal Italiana sobre este tema, 22.05.1983; 22.06.1986.

Este concepto de *koinonía* o "comunidad" ha logrado que podamos recuperar el verdadero concepto de "Iglesia", que pasó por unos momentos críticos cuando la Iglesia era concebida como una simple estructura.

28.- No entramos en el problema teológico si la comunidad eclesial es algo que se apropia al Espíritu o es algo "propio" suyo como defiende, H. MÜHLEN en sus libros, como *Una Mystica Persona*, München 1967 (traducido en las principales lenguas), o *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1998.

- 29.- LOPEZ-GAY, J., *Il rapporto tra la nuova evangelizzazione e la missione ad gentes secondo l'enciclica Redemptoris Missio*, Seminarium 31 (1991) 91-105.
- 30.- No entramos en el vasto tema de la salvación de los no cristianos. Lo más completo y sintético hasta ahora es la declaración de la Comisión Teológica Internacional, 1996, *El Cristianismo y las Religiones*, en DOCUMENTOS, 1969-1996, edición preparada por C. Pozo, BAC, Madrid 1998, 557-606.
- 31.- Textos de la RMI 28, tomados de la constitución *Guadium et Spes*, 41; *Dominum et Vivificantem*, 54.
- 32.- Antes, la teología discutió mucho sobre la "forma, el modo" cómo se salvan los no cristianos. Ahora prefiere aceptar la "posibilidad" de esa salvación, dejando la forma y el modo en el plan del misterio divino, "El Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma que sólo Dios conoce", se puedan salvar.
- 33.- Con grande discernimiento, el documento de Puebla recuerda: "El Espíritu, que llenó el orbe de la tierra, abarcó también lo que había de bueno en las culturas precolombinas; Él mismo les ayudó a recibir el evangelio; Él sigue hoy suscitando anhelos de salvación liberadora en nuestros pueblos. Se hace, por tanto, necesario descubrir su presencia auténtica en la historia de nuestro continente" (n. 201), toda esta sección desde 1.8 (n. 198), a 1.12 inclusive (n. 219) dedicados al Espíritu Santo son de una sorprendente riqueza teológica. En el *ad gentes*, se habla de cuanto de bueno se halla sembrado en el corazón de los hombres, en los ritos y culturas de los pueblos... pero esta presencia no se apropia al Espíritu Santo (AG 9).
- 34.- Es el tema del n. 12 de la primera encíclica del Papa, *Redemptor Hominis*, AAS 71 (1979) 258ss., el n. 12, pp. 278-281. Importante el tema del discernimiento, pues no todo lo que encontramos en las culturas es positivo. En todo el número se habla del trabajo del Espíritu.
- 35.- Ver los números 28-31 del Documento del Pontificio Consejo para el diálogo interreligioso y la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, *Diálogo y Anuncio*, del 19 mayo 1991, publicado en castellano, p.e., en *La Iglesia Misionera. Textos del Magisterio Pontificio*, editores J. Capmany-J. Esquerda, Bac minor, Madrid 1994, 555ss.
- 36.- En el párrafo segundo se habla del "sacerdocio ministerial o jerárquico", sus diferencias y relaciones.

# EL NICAN MOPOHUA. MAGISTRAL EJEMPLO DE INCULTURACIÓN

*Pbro. José Luis Guerrero Rosado*

*La narración de Nican Mopohua tiene características que la hacen tan singular que puede proponerse como un ejemplo insuperado de algo tan novedoso y actual como es la "inculturación".*

*En el siglo XVI nadie admitía, y ni siquiera concebía la inculturación, y menos que nadie los españoles. Para ellos evangelizar significaba igualar a todos con ellos, que todos los pueblos fuesen exacta y fielmente lo que eran ellos.*

*En este artículo se aclara lo que significan "las flores y el canto" para la cultura indígena náhuatl, especialmente en su relación con la revelación de Dios, lo cual resulta de suma importancia ya que las apariciones del Tepeyac se verifican con "flores y cantos".*

*Conviene tener en cuenta que para la cultura y tradiciones nahuas, era "metafísicamente" inconcebible la idea de una "nueva religión", pues nada que fuera nuevo podía ser verdadero, y tanto menos nada relacionado con la estabilidad por esencia, como es Dios.*

*Y sin embargo, pese a todas las dificultades, a partir de 1532 "algo" pasa que los indios, todos los indios, acuden de súbito y en masa al bautismo, y eso sin que ellos ni los españoles hubieran cambiado en nada: ni más comprensivos, ni más tolerantes... La historia, la maravillosa historia de ese "Gran Acontecimiento" la tenemos en este librito, el "Nican Mopohua", un ejemplo extraordinario de inculturación.*

**E**l *Nican Mopohua* es un escrito pequeño, prácticamente un folleto de pocas páginas, escrito en la antigua lengua de México, el náhuatl, que narra un acontecimiento sobrenatural acaecido a finales del año 1531. Un indio ya mayor,

de 57 años, bautizado apenas hacía siete años y de nombre Juan Diego, en una colina cercana a la ciudad de México, llamada Tepeyac, donde había existido antes un templo a la Madre de los dioses mexicanos, vio y habló por cuatro veces con una bellísima doncella, que se identificó como la Madre de Dios, pidiendo que ahí mismo se le erigiera un templo a su Hijo, pero exigiendo que esto se hiciera con la aprobación y colaboración del Obispo español. El Obispo rechazó inicialmente la petición, pero Ella ordenó al indio insistir; el Obispo lo sometió a duro examen doctrinal, lo hizo seguir, y exigió no sólo un mensaje verbal, sino pruebas objetivas y explícitas. Juan Diego finalmente lo convenció por haberse realizado la curación de un tío moribundo, haberle llevado unas flores nacidas sorprendentemente en el árido cerro y en pleno rigor del invierno, y entregarle una preciosa imagen de la doncella, impresa inexplicablemente en su propia capa, imagen que conservamos hasta el día de hoy.

Esa narración tiene todos los candorosos elementos de una bella y simple leyenda: Un buen hombre que entra en contacto con seres sobrenaturales; el encargo de edificar un templo para exaltar a la imagen que va a venerarse en él; inicial reticencia y luego plena colaboración de la jerarquía eclesiástica; fervor subsiguiente del pueblo fiel... Narraciones similares las hay por docenas en toda la geografía de los pueblos cristianos, especialmente durante el medioevo... Sin embargo, ante un examen crítico como el que hizo Roma con motivo del proceso de beatificación de ese vidente, ésta tiene características que la hacen tan singular que puede proponerse como un ejemplo insuperado de algo tan novedoso y actual como es la "inculturación".

## 1. LA HONESTIDAD DE LA ENCARNACIÓN

Si hablamos de inculturación, en el sentido de transmitir un mensaje adaptándose a la cultura de los destinatarios, que es lo que la Iglesia intenta hacer hoy en sus misiones<sup>1</sup>, tenemos que hablar de cuál era esa cultura a la que se pretendía adaptarse; pero para poder entender al México del siglo XVI hay que trasladarnos a la Palestina del siglo I, pues ahí y entonces *el Verbo se hizo carne y acampó entre nosotros* (Jn 1, 14). Esa frase, centro y pivote de toda la historia humana, entraña un problema tan hondo y paradójico que el hombre, ese ser de carne y sangre, a cuya semejanza y por

cuyo amor el Verbo eterno entró en nuestra historia, nunca lo acabará de entender, ni dejará de pasmarse, a todo lo largo de ella, al ir descubriendo sus siempre inesperadas implicaciones, una de las cuales, asombrosamente bella y, quizá, la más original y sorprendente, es ésta de la que hablamos: la evangelización de México.

Que Dios, el Dios real, infinito, increado, causa incausada, motor inmóvil, se haga realmente criatura, suena tan absurdo que, aunque excluyéramos el *escándalo de la cruz* (Gál 5, 11), sería más que suficiente para catalogarlo, con san Pablo, como *para los judíos un blasfemia, para los paganos una locura* (1 Cor 1, 23), ya que esto supone que Dios asume limitaciones que la razón humana reputaría incompatibles con Él, como que el Creador se haga criatura, pasible el Inmutable, mortal el Inmortal, tenga Madre el Increado, sea débil el Omnipotente, ignorante el Omnisciente... pero, con todo y todo, esa es la verdad fundamental de nuestra fe: *...a pesar de su condición divina, no se aferró a sus prerrogativas de Dios; al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, haciéndose uno de tantos...* (Flp 2, 6-7).

Una de estas impensables limitaciones, la que más nos importa ahora, es que el Omnipresente se torna local y el Eterno temporal e histórico, despojándose de su facultad natural de estar en todas partes y en todos los tiempos. Jesús, Verbo encarnado, como hombre, fue "honestamente" hombre: un judío del siglo primero, nacido en Palestina, de la que poco salió. Además su permanencia en ese olvidado rincón fue corta y truncada prematuramente; muriendo aún joven, lo que interrumpió sus proyectos, grandiosamente ambiciosos, de superar todo confin de tiempo y espacio, llegando a *todos los pueblos y hasta el fin de los tiempos* (Mt 28, 19).

## 2. SUCESOES Y DELEGADOS

Un ser humano real que desee llegar a todas partes y alcanzar todas las épocas, no puede lograrlo personalmente, sino ha de mandar delegados y nombrar sucesores; pero quienquiera que lo haga responsablemente, debe asumir las consecuencias, es decir, por una parte, investirlos de plenos poderes, aceptando y respetando sus capacidades y limitaciones, y, por la otra, responsabilizarse de sus actuaciones, enfrentando y subsanando cuantas fallas y errores pudieran cometer.

Y eso, exactamente, hizo Jesús, Verbo encarnado: Preparó y formó a sus representantes, tanto cuanto se lo permitieron las muchas limitaciones de éstos: *Les he dado ejemplo, para que hagan ustedes lo mismo que yo he hecho* (Jn 13, 15), *...les he comunicado todo lo que he oído a mi Padre* (Jn 15, 15); los constituyó sus plenipotenciarios: *Como el Padre me envió, así yo los envío a ustedes* (Jn 20, 21); *Quien los escucha a ustedes, me escucha a mí; quien los rechaza a ustedes, me rechaza a mí; y quien me rechaza a mí, rechaza al que me ha enviado* (Lc 10, 16). *Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Vayan, pues, y hagan discípulos a todos los pueblos...* (Mt 28, 19), proporcionándoles todos los auxilios posibles: *Recibirán una fuerza, el Espíritu Santo, que descenderá sobre ustedes, para ser testigos míos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria y hasta los confines de la tierra* (Hch 1, 8), sin omitir subrayar que asumía toda la responsabilidad que eso implicaba: *[Cuando les pidan cuentas de su fe] no se preocupen por lo que van a decir o por cómo lo dirán; porque no serán ustedes los que hablen, sino el Espíritu de su Padre quien hable por su medio* (Mt 10, 19); *miren que yo estoy con ustedes, todos los días, hasta el fin del mundo* (Mt 28, 19).

### 3. UNAS POCAS PÁGINAS ESCRITAS EN NÁHUATL

Muy lejos de Él, en tiempo y espacio -a quince siglos y a un océano de distancia- se hallaba lo que después sería México: un pueblo innumerable que el Jesús Hombre nunca conoció, mas que el Verbo Eterno de siempre amaba y preparaba, y en el que había prodigado las *semillas de su Palabra*, hasta llevarlo a la *plenitud del tiempo... para recibir la condición de hijos* (Gal 4, 4-6), "plenitud" que, en criterios de su Providencia, se alcanzó precisamente a principios del siglo XVI, y Él se hizo presente, pero presente en honesta fidelidad a la verdad histórica de su encarnación, o sea: a través de sus enviados y sucesores, aceptando plenamente su capacidad y límites, y la capacidad y límites de los evangelizandos... y el resultado final, la plena incorporación de los indios a la fe, es uno de los episodios más bellos en toda la historia de la salvación, cuyo núcleo está expresado en unas pocas páginas escritas en mexicano, que conocemos como *Nican Mopohua*, y que es el documento que intentaremos solamente presentar, ya que carecemos de tiempo para poderlo examinar; mas, para poder comprenderlo, es indispensable que reexaminemos a sus protagonistas.

#### 4. UN PUEBLO EXCEPCIONAL

Cristo, al sujetarse a los límites del hombre y de su historia, hubo de aceptar la realidad de su Iglesia de ese tiempo, principios del siglo XVI: Débil, dividida, corrupta... con una corrupción que alcanzaba al papado. En ese momento, todas las naciones cristianas luchaban, (y aparentemente sin esperanza), no sólo por sobrevivir a esa corrupción, sino ante el demoleedor antagonismo del Islam; ninguna, salvo España, contaba con recursos morales y materiales para emprender una empresa misional de gran envergadura.

El entonces sucesor del sucesor de Cristo, León X, no fue ciertamente el peor de los Papas, pero, embargado en cacerías y boatos, mal podía esperarse de él que corriera los riesgos y los gastos de evangelizar a esas innumerables multitudes, lejanas, hostiles y peligrosas. La única Iglesia católica lo suficientemente generosa y ambiciosa para aceptar asumirse esa tarea era la iglesia española, es decir, la continuación histórica de la encarnación de Cristo en un pueblo concreto: la España del siglo XVI... Un pueblo excepcional por mil motivos, y que, pese a cualesquiera deficiencias que se le pudieran reprochar, la implementó a conciencia en un tiempo récord.

Ahora bien, esta hazaña sorprendente sorprende tanto más, porque, si la examinamos a fondo, hallamos que ese pueblo, tan apto para las empresas de inmensa envergadura que realizó, *para la tarea concreta de evangelizar a los mexicanos resultaba el más inepto*, e inepto no por los motivos que podrían creerse y han tremolado siempre sus enemigos, como rapacidad y crueldad, -que todos los humanos tenemos- sino por lo que podría considerarse inmejorable título de aptitud: su vivísima religiosidad, ya que su lucha secular contra el Islam había llegado a hacer que su nota más distintiva fuese la intolerancia, el total y militante rechazo a todo lo que no se ajustara a su ortodoxia religiosa, la cual, a su vez, se había convertido en "judaicamente" estrecha, al mismo tiempo que, paradójicamente, había sido tan influenciado por el propio Islam, que aceptaba y profesaba entusiastamente la doctrina mahometana de la conversión por la violencia<sup>2</sup>.

Lo de "judaicamente estrecha" puede sonar raro, pero es descarada verdad, pues estamos en la época más activa de la Inquisición. Por supuesto que los judíos no organizaron la Inquisición, pero ésta responde tan exactamente al ideal de ellos, que nada tiene de raro que se les atribuya<sup>3</sup>. La Inquisición en España<sup>4</sup> fue un manipuleo

político que la Iglesia sufrió, -bien que con gustosa colaboración de muchos de sus miembros- para dar a sus reyes control sobre las conciencias de sus súbditos, un poder que Cristo había independizado del fuero civil<sup>5</sup>; ni más ni menos que un paso atrás al ideal judío de absolutismo teocrático, tal como lo fija el Deuteronomio: *...primero investiga, examina, interroga cuidadosamente, y si resulta que realmente se ha cometido esa abominación entre los tuyos, pasarás a cuchillo a los vecinos, dedicarás al exterminio la ciudad con todo lo que hay dentro...* (Dt 13, 16-17)<sup>6</sup>.

## 5. LA PRIMERA CRISIS

Es muy duro, quizá lo más duro que puede pedirse a un humano, alterar todo su sistema de valores, así sea para mejorarlos, y por eso el cristianismo ha tenido y tiene que capear terribles crisis. Una de éstas, durísima, la conoció la Iglesia en sus mismos albores, cuando era totalmente judía, y hubo de plantearse el reto de evangelizar al mundo greco-romano. El problema no era simple: Nadie discutía que debía llevar su mensaje *a todas las naciones* (Mt 28, 19), pero todos, con la excepción de un último llegado, Pablo de Tarso, estaban tan errónea cuanto firmemente convencidos que ésto quería decir incorporar al Judaísmo, *a la cultura judía*, a todos los otros pueblos, puesto que el cristianismo no era sino su coronamiento. Hubo grandes disputas, años de luchas y amarguras<sup>7</sup>, pero al fin quedó claro y aceptado que el Evangelio no estaba vinculado a cultura alguna, por rica y venerable que ésta fuese, y que se podía ser cristiano siendo judío, griego, romano o bárbaro<sup>8</sup>.

No faltaron, por supuesto, terribles dificultades: la Iglesia hubo de enfrentar un mundo, en muchos aspectos corrupto y degenerado, e innumerables mártires rubricaron con su sangre la demanda de algo totalmente nuevo entonces: la libertad de conciencia, de aceptar sin ambages todos los deberes cívicos de lealtad al estado, pero no la exigencia oficial de idolatría y culto al emperador. Los cristianos, por tanto, fueron objetos de mil incomprensiones y aún calumnias, tildándolos igual de inmorales que de tontos; pero, todo eso no obstante, de hecho la superación de la cultura judía y la subsiguiente inculturación de la Iglesia en el mundo greco-romano<sup>9</sup> acabaron teniendo un éxito tan completo, que la Iglesia acabó hasta olvidándose de que era judía, y se injertó tan exitosamente en la cultura greco-latina, que *acabó por ser la misma*



*cosa en el concepto de muchos cristianos.* Ciertamente que el prestigio de esta cultura era justamente inmenso, y naciones enteras, -todos los pueblos eslavos y nórdicos- salvo pocos casos de imposición, en general la aceptaron gustosas como su "inculturación" cristiana, pero, insensiblemente, se llegó al exceso de realmente identificarlas, al grado de que ni siquiera se pensó en otras alternativas cuando se presentó el caso de incorporar a la Iglesia de Cristo a nuestros pueblos americanos, e incluso, -paradoja de paradojas- se llegó a rechazar su raíz misma, pues, revertiendo al radicalismo judío, se llegó a considerar reo de muerte a quienquiera que pretendiese ser lo que fue el propio Cristo, María Santísima y todos los Apóstoles, es decir: *cristiano-judío*. En otras palabras, en el siglo XVI nadie admitía, y ni siquiera concebía la inculturación, y menos que nadie los españoles. Para ellos evangelizar significaba igualar a todos con ellos, que todos los pueblos fuesen exacta y fielmente lo que eran ellos.

## 6. LA CULTURA INDIA

Ahora bien, ese pueblo, cuya cultura era, en ese momento, inquebrantablemente reacia a toda adaptación, era quien debía traer el Evangelio a otra cultura perfectamente diferente y no menos reacia al cambio. En forma genérica, se puede decir que la cultura europea y la cultura india diferían -y difieren- en que la primera asigna gran importancia al tener, mientras que la segunda enfatiza el ser; en que la primera privilegia el actuar, el lograr, y hace del conocimiento un medio para eso, y la segunda privilegia al pensamiento mismo, su meta es la sabiduría: el pensar, el profundizar; en que la primera pretende dominar y explotar a la naturaleza, mientras la segunda busca la armonía e identificación con ella...

La cultura india fue original y brillante, diferente en muchas cosas y superior en algunas a la europea. Quien mida la grandeza de una civilización por el número de máquinas que envenenan su ambiente, calificaría a los mexicanos de salvajes, pues en cuestión de técnica nunca pasaron de la era neolítica, no llegaron a construir ni un aparato tan sencillo como un carro, pues no les hubiera servido de nada al no disponer de animales de tiro. Pero no pensemos que no fueron geniales, aún desde el punto de vista de la técnica, pues el mundo les es deudor de plantas comestibles fabulosamente pródigas, sin las cuales la misma Europa, con todos sus avances, nunca habría superado el problema del hambre. Para

poner sólo un ejemplo, el maíz (*Zea mais*), no es, como el trigo o el arroz, una planta silvestre domesticada, sino una creación artificial, "científica", lograda en México desde tiempos prehistóricos.

Tuvieron grandes avances en astronomía, un calendario exactísimo, avanzadas matemáticas, un arte original y bello y, -lo más asombroso- una profunda y sólida filosofía, con un sistema cosmológico al menos tan original como el pitagórico o ptolemaico, y una pasmosa teodicea, con geniales intuiciones sobre la naturaleza de Dios y del hombre, que es lo que más nos importa para entender el Acontecimiento Guadalupano.

## 7. EL PROBLEMA CRÍTICO Y EL PROBLEMA ONTOLÓGICO EN MÉXICO

Todos los seres pensantes hemos debido enfrentarnos explícita o implícitamente tanto al problema de la mutabilidad de las cosas que nos rodean como al de nuestra capacidad humana para conocerlas. Si veo, por ejemplo, que el día se torna noche y la noche día, ¿qué es lo verdadero? ¿Es la noche un paréntesis al día, o es el día un paréntesis a la noche? ¿O ni lo uno ni lo otro, sino soy yo quien me imagino, falsamente, que hay noche y que hay día? Todas las filosofías han tenido que responder en alguna forma a esos dos problemas basilares, que técnicamente llamamos el problema ontológico y el problema crítico.

En nuestra cultura occidental Platón puso la realidad y la verdad fuera del hombre, en un mundo de ideas subsistentes. Aristóteles las puso en las cosas y en el hombre: las cosas cambian porque no son completamente lo que nos parecen, pues son en potencia algo distinto o contrario de lo que son en acto. Platón sentenció que el hombre en este mundo sólo percibe falacias, salvo cuando entra en sí y, por un difuso recuerdo, revive jirones de la verdad que conoció antes en el mundo de las ideas. Aristóteles enseñó que parte de la verdad está en la mente, cuando se adecúa a las cosas como son en sí, y la verdad absoluta está en la mente del Ser Absoluto, porque él es acto puro, sin mezcla de potencia o imperfección alguna.

## 8. ¿QUÉ PENSABAN LOS MEXICANOS?

¿Qué pensaban los antiguos mexicanos? ¿Cómo resolvió su cultura esos problemas?<sup>10</sup> Muy en síntesis, hay que anotar que captaron como

nadie la paradoja de que el mundo esté constituido de dualidades o pluralidades de elementos que, pareciendo antagónicos, son de hecho complementarios, como la vida y la muerte, luz y tinieblas, masculino y femenino. Razonaron, pues, que más allá de esas apariencias tenía que existir una realidad más profunda, en sí misma única y armónica, una Verdad y Realidad con mayúscula: un ser único y perfecto a quien dieron el nombre, impecablemente adecuado, de *Ometéotl*<sup>11</sup>: Dios del dos o Dios de la dualidad, es decir, el que domina y unifica la dualidad, el que es simple y no múltiple, armónico y no antagónico. Si el hombre, por ejemplo, ve como incompatiblemente antagónicas la vida y la muerte, eso es sólo una percepción suya subjetiva y falaz, porque en *Ometéotl* -y solamente en él- son lo que de veras son, es decir, unidad y armonía. Por eso *Ometéotl* es el único ser a quien compete del todo el título de verdadero, y todo lo demás sólo puede serlo en tanto que se funde en él, y nada fuera de él puede ser o existir, pues él es “creador de sí mismo y de todos los seres”: *Moyocoyani-Teyocoyani-Tlayocoyani* (nombres que enseguida explicaremos).

## 9. IN XÓCHITL IN CUÍCATL

¿Puede el hombre, limitado como es, conocer la verdadera realidad, conocer a *Ometéotl*? Sí, contestaban sus *tlamatinime* (sabios), puede conocerlo parcialmente a través de “las flores y los cantos”. Para nuestra mente occidental es fácil entender por qué “los cantos”, dado que éstos son sinónimo de poesía; pero ¿qué tienen que ver “las flores”? ¿En qué pueden contribuir a interiorizar el pensamiento humano?

En el idioma náhuatl y, por consiguiente, en la mente india, se echa mano de elementos botánicos para expresar el concepto de “verdad”, que en náhuatl se dice *nelliliztli* y “verdadero” es *nelli*, que viene siendo: “lo que tiene raíz”, “lo que está sólidamente fundamentado”. Ahora bien, siendo las flores la parte más bella y visible de una planta, no pudiendo producirlas sino la que tuviere una sana raíz, y siendo Dios la raíz última y definitiva de toda verdad, de toda solidez, las flores son por ello su manifestación, constituyen, en este mundo, la más delicada evidencia de su belleza y de su amor a nosotros los hombres, ya que nos deleita a través de ellas, dándonos un atisbo de su propio esplendor. Como, además, algunas flores y plantas tienen propiedades enteógenas<sup>12</sup>, es decir, que, a juicio de ellos, capacitaban a la mente humana para trascender los límites materiales, es evidente que Dios quiso poner en ellas una vía para pudiéramos los humanos llegar a percibirlo.

Por eso, pues, *flor y canto* es todo aquello que puede hacer que el pensamiento humano se eleve, se eleve hasta Dios, superando nuestra radical limitación: estudio, meditación, comunión del “corazón y cuerpo de Dios” que son las flores mismas, contemplando su belleza, inhalando su perfume, ingiriendo aquellas que pueden ayudarlo a superar sus límites y captar las intuiciones místico-poéticas-analógicas que le dan vislumbres de su inaccesible plenitud. A ese esfuerzo, parcial y deficiente, pero capaz de penetrar, así sea fugazmente, la de otro modo impenetrable transcendencia divina, era lo que ellos llamaban así: “Flor y Canto”, *In Xóchitl in Cuicatl*, o, con una sola palabra: *Xochicuicatl*.

Ejemplo de esto son los muchos nombres que le dieron, todos breves síntesis de su naturaleza, tal como la concebían sus sacerdotes-filósofos, por ejemplo: *Chalchiuhtlatonac*: El que hace brillar las cosas como jade. (El jade es símbolo de la belleza y de la vida. Sin metáfora, pues, quiere decir: Causa de toda vida.); *Citlallatonac - Citlalinícue*: Astro que hace brillar - La de la falda de estrellas (Dueño del día y de la noche); pero los que más nos importan, por haberlos mencionado la Señora del Tepeyac, son: *In Tloque in Nahuaque*: Señor del cerca y del junto, *Ipalnemohuani*: Causante de toda vida, *Moyocoyani Teyocoyani*: Creador de sí y de todos, y *Totecuiyo in Ilhuicahua in Tlaltipaque in Mictlāne*: Nuestro Señor, dueño del Cielo, de la Tierra y del Infierno.

Un análisis atento de estos nombres en sus raíces etimológicas revela una pasmosa profundidad metafísica: *In tloque in Nahuaque* expresa gráficamente lo que nosotros llamamos inmanencia y transcendencia de Dios<sup>13</sup>; *Ipalnemohuani* equivale a “vivificador”, pero es mucho más expresivo<sup>14</sup>; *Moyocoyani Teyocoyani*, nombres a los que la mente náhuatl asociaba siempre también *Tlayocoyani*, son un elocuente trifrasis para decir “creador”, pero con mucho más énfasis y exactitud<sup>15</sup>. El último nombre: *Totecuiyo in Ilhuicahua in Tlaltipaque in Mictlāne*, no hace falta sino traducirlo, pues habla por sí solo: *Nuestro Señor, dueño del Cielo, de la Tierra y del Infierno*. La traducción es literal y como comentario basta confrontarlo con Flp 2, 10<sup>16</sup>.

## 10. MUCHOS DIOS POPULARES

Si hay un solo Dios, ¿quiénes son los demás “dioses”? Son sólo “flor y canto” que utiliza el hombre para comprender la infinitud de *Ometéotl*: ellos salieron de *Ometéotl*, es decir, no de Él, de su

substancia, sino de la mente humana cuando lo considera tratando de entender su ininteligible grandeza y armonía. Son “flor y canto”, por ser atisbo que logra el hombre de su naturaleza divina, y, siendo en parte burdamente falsos, son, al propio tiempo, sólidamente “arraigada” verdad: *Nelliliztli*. Si hubiéramos podido pedirles que nos “tradujeran” eso a nuestra mente occidental, los *tlamatinime* (sabios), haciendo uso de la analogía filosófica y de la iluminación místico-poética, podrían habernos contestado: *-Ya sabemos que Ometéotl es uno y único, ya sabemos que no puede ser ni masculino ni femenino, pues esas limitaciones duales en Él son unidad; pero nosotros, torpes como somos, sólo entendemos y apreciamos esa unidad concibiéndola dualmente, fragmentándola en diversidades, viéndolo no como el Perfecto Uno que es, sino como si fuera Ometecutli Omecíhuatl: “Señor del dos, Señora del dos”, como in Tonan in Tota: “Nuestra Madre, Nuestro Padre”, como “padre y madre” de los “cuatro Tezcatlipocas”, como “abuelo y abuela” de los “hijos” de estos... y así, hasta este mundo cambiante, mutable y confuso que es el nuestro, donde todo parece estar dividido en antagonismos. Pero, mil y mil “dioses” que pudiera haber, y mil y mil conflictos que pudieran existir entre ellos, ni unos ni otros son reales sino para nosotros, son sólo parcializaciones que crea nuestra pobre mente, incapaz de entender la maravillosa Unidad y Armonía de Ometéotl, pero deseosa siempre de al menos captarle un aspecto. Los dioses eran divisibles y reincorporables. Su sustancia se dividía, permitiendo su ubicuidad. En sentido opuesto, las partes dispersas de su sustancia podían reincorporarse. Fisibles y fusibles. Eran seres complejos que podían separar sus diferentes aspectos -por ejemplo, el masculino del femenino- o descomponerse en varias personas divinas diferentes. De manera concomitante, dos o más dioses podían formar una sola divinidad, con personalidad o atributos compuestos. Esta última propiedad culminaba en la integración del Dios Supremo<sup>17</sup>. En palabras más simples, los mexicanos no eran politeístas, sino monistas, o sea, adoraban a un único y verdadero Dios a través de muchos aspectos de él; pero todos eran el mismo y único Ometéotl<sup>18</sup>.*

## 11. LAS FLORES DE DIOS

Aunque todos los “dioses” son el mismo y único *Ometéotl*, se ven tan diversos porque el mundo humano, el *Tlaltípac*, (Lo que está sobre

la Tierra) está a 13 "cielos" de distancia de su mundo, el *Omeyocan*, (donde está la Dualidad), lo que equivale a decir que cuanto el hombre percibe está deformado a la treceava potencia, así que no es estrictamente falso, pero sí falseado y engañoso. Para que algo sea auténticamente "verdadero" tiene que venir "del interior del cielo", del *Omeyocan*, pues sólo *Ometéotl* es base firme para que algo en verdad pueda arraigar total y eternamente, tiene que ser una "flor" con raíces en el cielo, una flor de *Ometéotl*. Es conmovedor el patetismo con que los bardos-filósofos nahuas disertaban de la engañosidad de este mundo, y su anhelo de la *Nelliliztli*, de la verdad auténticamente "enraizada", de las "flores y los cantos de *Ometéotl*":

*Sólo te busco a tí, Padre Nuestro, Dador de la vida [...]*

*Busco el deleite de tus flores,  
la alegría de tus cantos, tu riqueza*<sup>19</sup>.

*Flores con ansia mi corazón desea,*

*sufro con el canto, y sólo ensayo cantos en la tierra,*

*quiero flores que duren en mis manos [...]*

*¿Yo dónde tomaré flores hermosas, hermosos cantos?*

*Jamás las produce aquí la primavera...*<sup>20</sup>

*Sacerdotes, yo os pregunto: ¿De dónde vienen las flores..?*

*¿El canto que embriaga, el hermoso canto?*

*Sólo provienen de su casa, del interior del cielo,*

*sólo de allá provienen las variadas flores...*<sup>21</sup>

*¿Quién no anhela tus flores, oh Dador de la Vida?*

*[...] bañadas están de sol tus múltiples flores:*

*Son tu corazón, son tu cuerpo, ¡¡oh Dador de la Vida!!*<sup>22</sup>.

Dios es dueño de todo y está junto a todo, pero el hombre no tiene la capacidad de captarlo, como anhelara, sino a través de esas metáforas, de esas intuiciones místico-filosóficas que son "las flores"... Pero esas "flores" humanas son frágiles y ambiguas, meras analogías que para nada sacian su sed de infinito, antes excitan un anhelo nunca satisfecho de verdad y de felicidad; quisiera no esas flores propias, humanas, que le dejan apenas entrever a Dios, sino las flores de Él, las flores divinas, que fuera Dios quien viniera al encuentro del hombre... mas eso es un imposible absoluto; el hombre no puede jamás alcanzar el *Omeyocan*, si acaso percibirlo por un "brevísimo instante":

*... tú compadeces y haces gracia a los hombres*

*por brevísimo instante a tu lado.*

*Brotan cual esmeraldas,*

*tus flores, oh Dador de la Vida:  
cual flores se robustecen,  
cual flores rojas abren la corola,  
por brevísimo instante a tu lado*<sup>23</sup>.

Decididamente, esas “flores que duren en mis manos, jamás las produce aquí la primavera”. Ya podemos desde aquí ir notando el portento de “inculturación”, la magistral adaptación a la mente india que implica el que precisamente con “flores y cantos” se verifique la aparición del Tepeyac.

## 12. MERECIDOS POR LA “PENITENCIA”

La palabra “Penitencia” traduce muy mal el concepto indio de *macehualiztli*, pues penitencia implica un autocastigo por algo que se hizo mal, mientras que el verbo *macehua* no implica nada negativo, sino algo profundamente positivo: la total entrega, merecer algo dando cuanto se tiene, aún la sangre o la vida. Es un concepto afín al del tesoro escondido o la perla preciosa del Evangelio, (Mt 13, 44-46), o al del amor de Dios al mundo *que le entregó a su Hijo único* (Jn 3, 16).

Tomando eso en cuenta, si nos preguntamos ¿qué lugar ocupaba el Hombre en esa concepción de *Ometéotl* y su obra?, podemos contestarnos que era *macehualiztli* de Dios a través de los “dioses”, íntimamente cercano y familiar con ellos. El lugar del hombre en el pensamiento náhuatl hemos de buscarlo entre mitos confusos y variados, pero coincidentes todos en asignarle un lugar nobilísimo: familiar y colaborador de los “dioses”: *...sus ídolos los honraban tanto que los hacían sus semejanzas y hermanos...*<sup>24</sup>. Según ellos, el mundo y el hombre actuales no eran los primeros, pues antes había habido otros cuatro, terminados en desastre por injuria de sus habitantes. Este “Quinto Sol”, y el hombre que vive en él, no sólo existe también por obra y voluntad de los dioses, sino porque éstos se sacrificaron para darle su vida, su sangre, y todo lo necesario para su sustento:

*Decían [nuestros progenitores]  
que ellos, los dioses, son por quien se vive,  
que ellos nos merecieron [con su sangre]  
[...] Y decían [nuestros ancestros]  
que ellos [los dioses] nos dan  
nuestro sustento, nuestro alimento,  
todo cuanto se bebe y come...*<sup>25</sup>.

Condensando el mito más importante, "Leitmotiv" de la mística guerrera de los aztecas, en un principio el mundo era estable, pues sólo existían la Tierra, "Coatlicue", el Cielo, "Ilhuícatl", y sus hijos, la Luna y las Estrellas, *Coyolxauhqui* y los *Centzonhuiznahua*<sup>26</sup>. Esa estabilidad se alteró al concebir la Tierra un nuevo hijo sin intervención de su esposo; la Luna y las Estrellas, indignados, quisieron vengar la afrenta hecha a su padre matando a su madre, pero al intentarlo nació el hermanastro, que era el Sol<sup>27</sup>, y los mató a todos ellos, inaugurando un orden nuevo también estable: Tierra, Cielo y Sol, sin Luna ni Estrellas, y creó a los hombres, robando para ello huesos al Señor del Averno, *Mictlantecutli*, y dándoles vida con su propia sangre. El nuevo orden, sin embargo, quedó nuevamente roto al recuperarse la Luna y las Estrellas y matar al Sol, quien pudo resucitar gracias a que sus hijos los hombres, le dieron su sangre, que era la misma de él, capacitándolo así para iniciar el ciclo de lucha sin cuartel que es este "Quinto Sol", en el que la sangre es esencial<sup>28</sup>.

Los mexicanos estaban perfectamente conscientes de que su existencia dependía de que ese conflicto se mantuviese exactamente como estaba, pues no podrían sobrevivir si el mundo fuese sólo día o solo noche, y menos aun si todo el "Quinto Sol" se despedazaba, cosa angustiosamente fácil, pues a este nivel de lejanía de la estabilidad del *Omeyocan*, cuanto existe es mero equilibrio provisional de fuerzas antagónicas, por lo cual con que una cualquiera se debilitase o prevaleciese sobre las demás, todo se desplomaría, como ya había sucedido con los 4 Soles anteriores. Dios, *Ometéotl*, estaba empíreamente por encima de esas insignificancias: mil mundos o mil dioses que fueran o vinieran, a Él nada lo afectaban... pero ciertamente no era ese el caso del hombre, para quien la más leve alteración de su mundo sería su fin. La sangre, por tanto, el "Agua Divina", era una necesidad tan imprescindible como el alimento y el aire, y debía procurarla a los dioses por un doble motivo; primero, porque "nobleza obliga", ya que de ellos la recibió: ... *los dioses se mataron a sí mismos [en favor del hombre] por el pecho, que de aquí les quedó la costumbre que después usaron de matar los hombres que sacrificaban, abriéndoles el pecho con un pedernal, y sacándoles el corazón para ofrecérselo a sus dioses...*<sup>29</sup>, y, segundo, por elemental conveniencia propia, para defender el precario equilibrio de este "Quinto Sol".

Detrás de esos mitos había una lógica impecable; para los indios la vida era el movimiento -cosa en la que estamos enteramente de



acuerdo- y “movimiento” se dice *ollin*. El abstracto de esa palabra es *óllotl* o *yóllotl*, que equivale a “movilidad”. Ahora bien, la cosa más en movimiento que ellos conocían en toda la creación era el corazón, y, precisamente, *yóllotl* es el nombre de “corazón” en la lengua náhuatl, y “vida” se dice *yolliliztli* que equivaldría a *corazonizar*, “la acción de dar corazón”. ¿Cómo llega el movimiento del corazón a todas las partes del organismo? A través de la sangre, *yeztli*, que tiene la misma raíz, de modo que para que el mundo viva, hay que brindarle el corazón y la sangre...

### 13. MÁS ALLÁ DE LA MUERTE

Además, para ellos la vida ultraterrena no dependía de la conducta moral observada en ésta, sino del tipo de muerte con que los dioses les hubiesen concedido salir de este mundo. Quien moría de muerte natural iba a una especie de Hades, el *Mictlán*, nada agradable; los niños pequeños, a una especie de limbo, el *Chichihuacualco* (“donde está el árbol nodriza”); los muertos por algo que tuviese que ver con el agua, como ahogados o hidrópicos, al *Tlalocan* (“donde está Tláloc”, el dios del agua), paraíso lleno de flores y arroyuelos; pero los afortunados eran los que morían en guerra o en sacrificio, o mujeres muertas de parto, pues se convertían en águilas y colibríes, podían libar las flores y participar con el Sol en su diaria lucha victoriosa; todo lo cual, para su mentalidad místico-guerrera, era el *summum* concebible de gloria y felicidad<sup>30</sup>. Era lógico, pues, que no viesen el sacrificio como un asesinato, sino como privilegio: un favor de parte de quien lo ejecutaba, que venía siendo un bienhechor insigne, y una gracia para quien lo recibía.

Situándose en esa “Weltanschauung” india, ni el politeísmo era tal, ni los sacrificios humanos un culto diabólico incompatible con la rectitud moral. Uno y otros era expresiones -todo lo erradas que se quiera, pero coherentes y válidas en su buena fe- de su incondicional entrega a Dios, que fue eso: absoluta, incondicional, desbordante, quizá el caso más completo que conoce la historia de un pueblo todo entero que se entrega tan por entero al servicio de Dios.

### 14. PUEBLO “SANTO”

En base a los datos que poseemos, no es aventurado calificar a los indios mexicanos de “un pueblo santo”. Desde luego que no santo

en el sentido total que da hoy la Iglesia a esa palabra, pues no puede serlo quien viola -aunque sea de buena fe- preceptos básicos de la Ley Natural, sino entendiendo por "santidad" el heroísmo en aplicar a todos los aspectos de la vida, nacional e individual, una absoluta entrega a Dios dentro de los lineamientos de su cultura<sup>31</sup>. Y no se trata de idealizaciones poéticas: eran tan humanos y tan pecadores como todos; su virtud era, en gran parte, represión, como lo testimonia el desenfreno en que cayeron apenas ésta cesó; pero eso no obsta a que, como pueblo, descuellen entre todos por su heroica fidelidad. Nos lo certifican las declaraciones de los conquistadores y misioneros, tanto más irrecusables cuanto que las más no son homenajes, sino acusaciones, pues al considerarlos servidores del Demonio, para ellos era más pecadores entre más devotos<sup>32</sup>.

## 15. CRITERIO CONFIABLE

El celo religioso de un estado no es índice del todo fiable de la santidad de su pueblo, pues bien sabemos que puede ser un disfraz de manipulaciones políticas y económicas, pero sí que lo es el número de las "vocaciones religiosas", sobre todo cuando se abraza una vida auténticamente dura, y, en este sentido, la entrega de México no podía ser más desbordante: el "Código Ramírez" habla hasta de un 20% de la población masculina<sup>33</sup>. Y eran sacerdotes rigurosamente célibes, dedicados desde su infancia a una vida de austeridad y virtud, pues lo que más se esperaba de ellos era el ejemplo moral, la auténtica santidad de vida. Los misioneros, con tanta hostilidad como admiración, nos certificaron que ésta era grande: *Verdugos de sí mismos*, los llama Motolinía<sup>34</sup>, frase que es todo un reluctante homenaje. Cortés, en una carta al Emperador pidiéndole que *sólo mande religiosos, y no Obispos*, justifica su pretensión asegurando que los indios no soportarían el escándalo de un clero corrupto, habiendo tenido ellos sacerdotes intachables: *...los naturales destas partes tenían en sus tiempos personas religiosas que entendían en sus ritos y ceremonias, y estos eran tan recogidos, así en honestidad como en castidad, que si alguna cosa fuera desto a alguno se le sentía, era punido con pena de muerte...*<sup>35</sup>.

## 16. EL PEOR PROBLEMA

Fue esa desbordante piedad y su búsqueda de seguridad cósmico-metafísica, lo que los llevó a un culto tan sangriento que horrorizó

a los nada delicados españoles, convenciéndoles de que estaban ante la posesión diabólica colectiva más abominable de la historia, lo que hizo abortar, antes siquiera de haberla intentado, toda posibilidad de comprensión o diálogo. Veamos que ya eso creaba un problema insoluble para la evangelización, pues se trataba de dos pueblos totalmente en buena fe y decididos a ser fieles a sus principios hasta la muerte, problema que, sin embargo, no era el peor. El peor era que los mexicanos estaban aun más convencidos de su verdad que los españoles de la suya, puesto que no sólo eran del todo coherentes con sus principios, (mientras que hay que ser retorcidamente incoherentes para aunar cristiandad y asesinatos), sino que su fidelidad iba más allá de una resolución firme de la voluntad: era su modo de pensar, su forma de ser y ubicarse en su universo.

## 17. "TODOS TUS MANDATOS SON ESTABLES"

Ya aludíamos a que en náhuatl "verdadero" es sinónimo de "estable", de "arraigado". Esto va más allá de la metáfora: es una etimología que llega al concepto, pues "verdadero" se dice *nelli*, y "verdad" *Nelliliztli*, ambos derivados del verbo *nelhuayoa*, que significa "echar raíces", "afianzarse", "consolidarse" ("cimiento", "fundamento" se dice *nelhuáyotl* que literalmente sería algo así como "la cualidad de tener raíz", el "enraizamiento"), de modo que, en la mente india, nada que no sea estable puede ser verdadero, y toda verdad tiene que ser estable y permanente, "arraigada", "enraizada", y lo mismo vale de toda ley moral: los mexicanos podían recitar de corazón el salmo 118: *Tu, Señor, estás cerca, y todos tus mandatos son estables; hace tiempo comprendí que tus preceptos los fundaste para siempre* (Ps 118, 152). Por ello, vayamos ya notando, que era "metafísicamente" inconcebible la idea de una "nueva religión", pues nada que fuera nuevo podía ser verdadero, y tanto menos nada relacionado con la estabilidad por esencia, como es Dios.

Y esto, por supuesto, se extendía al plano moral. Si la verdad es sinónimo de estabilidad, nada cambiante puede ser verdadero, ni tampoco bueno, puesto que la estabilidad es también la suprema garantía de toda ley moral<sup>36</sup>, por lo que la *Huehuetlamaniliztli*; "La Regla de Vida de los Ancianos" era intocable<sup>37</sup>, no sólo porque ellos hubiesen decidido no cambiarla, sino porque así lo era esencialmente. Lo tradicional, lo conforme a lo que siempre se ha enseñado y se ha hecho, era lo único cierto y lo único correcto.

*Yançuic*, "Nuevo", venía a ser sinónimo no sólo de "falso", sino de "inmoral", y por tanto, el propio concepto de "*nueva*" religión era para ellos, también en ese sentido, contradictorio en sus mismos términos.

Lo que salvaba al pensamiento indio de un inmovilismo rígido y fosilizado, era su convicción de que, aunque todo lo divino era absolutamente estable, todo lo humano es parcial e incompleto. Esto permitía una actitud religiosa análoga a la de nosotros los católicos, que, al igual que ellos, contamos con seguridades irremovibles en Dogma y Moral, por ser Palabra de Dios, pero aceptamos que nuestra inteligencia humana nunca podrá comprenderlas del todo, y siempre deberemos estar revisando y readaptando nuestra peculiar forma de explicárnoslas y de aplicárnoslas en la conducta cotidiana. Los antiguos mexicanos estaban dispuestísimos a mejorar su religión, -y lo hicieron muchas veces, aún a costa de los mayores sacrificios- pero a cambiarla jamás: *...en lo que toca a nuestros dioses antes moriremos que dejar su servicio y adoración*<sup>38</sup>.

Esto, pues, planteaba un problema de veras insoluble a la evangelización, ya que ningún misionero español del siglo XVI, cuya ortodoxia amartelada no se detenía ni ante los peores extremos inquisitoriales, habría aceptado jamás proponer el cristianismo sino como algo radicalmente nuevo, diverso y opuesto a la *diabólica* cultura de ellos, y ese planteamiento era inaceptable no sólo al sentimiento, sino a la propia mente india. Este problema hoy lo vemos clarísimo; entonces nadie lo veía, o siquiera lo imaginaba; pero no por ello no existía y no influía, pues, entonces como ahora, -y como siempre- era y es totalmente real, pues, como ha dicho muy bien Juan Pablo II, no puede haber una verdadera evangelización si no se evangeliza la cultura<sup>39</sup>.

## 18. ¿OTRO RECURSO?

El inextricable nudo gordiano de la incomprensión mutua puede, a veces, cortarlo el testimonio de la verdadera caridad; aunque no se entiendan las razones, la bondad manifiesta de alguien puede ser suficiente argumento para comprender que la religión que motiva esa bondad tiene que ser buena. En el caso de México, sin embargo, la cosa era exactamente al revés, y los mismos misioneros contemporáneos lo entendieron: *Si a éstos llamáis cristianos, viviendo como viven y haciendo lo que hacen, yo me quiero ser indio como me llamáis, y no quiero ser cristiano*<sup>40</sup>.

Cierto que había cristianos ejemplares, también entre los laicos y aún entre los gobernantes; pero no eran sino la excepción que confirmaba la regla del antitestimonio general. Y este problema tampoco es superficial; toca las bases mismas de la credibilidad humana, y mucho más de la eclesial: demasiado nos consta en México, por desgracia, que lo que provoca un demagogo que desmiente sus palabras con sus hechos, es repulsión y desprecio; pero, aún en el caso de que la vida de un predicador sea irreprochablemente coherente con lo que proclama, si vemos que los que se presentan como sus seguidores viven en sistemática violación de su doctrina, es inevitable que, consciente o inconscientemente, concluyamos que ésta es ineficaz, si no es que hipócrita.

Por tanto, en rigor histórico y teológico, la conversión de los indios también por este motivo era imposible. En pocas palabras, podríamos resumir que la evangelización, vivida en perspectiva india, venía a ser algo absolutamente inicuo e inaceptable, porque de parte de los cristianos laicos, que los atacaban y explotaban, era un genocidio, y de parte de los misioneros, que los defendían y amparaban, pero que pretendían despojarlos de toda su cultura, un etnocidio. Y, si recordamos que *La síntesis entre cultura y fe no es sólo una exigencia de la cultura, sino también de la fe... que una fe que se situase al margen de lo humano y, por tanto, de la cultura, sería una fe infiel a la plenitud de cuanto la palabra de Dios manifiesta y revela...*<sup>41</sup>, podríamos preguntarnos *¿cómo iba ser posible la evangelización “más radical, global y profunda” de un pueblo, absolutamente inculturado con su religión, a través de otro que ni comprendía ni podía comprender esa cultura, y que para nada aspiraba a entenderla, sino a destruirla*<sup>42</sup>?

Y sin embargo, pese a todas esas insuperables dificultades, a partir de 1532 “algo” pasa que los indios, todos los indios, acuden de súbito y en masa al bautismo, y eso sin que ellos ni los españoles hubieran cambiado en nada: ni más comprensivos, ni más tolerantes... La historia, la maravillosa historia de ese “Gran Acontecimiento” la tenemos en este librito, el *Nican Mopohua*. No tenemos tiempo aquí para leerlo, y menos aún para explicarlo, de modo que terminemos dando sólo un fugaz vistazo.

## 19. LA MADRE DEL ARRAIGADÍSIMO DIOS

Lo primero que en él se nos dice es que “sojuzgado México, yacía por tierra la flecha y el escudo...”, o sea que ya no había guerra. Eso

suena bien, pero no lo era para los mexicanos, para quienes la guerra no era algo malo, sino la vida misma. En la primera página del Códice Mendocino podemos ver que "la flecha y el escudo" sirven de base a un piedra, que sustenta un nopal con tunas, una de las cuales es comida por un águila. El águila es el Sol, dador de vida al mundo, la tuna es el corazón que lo alimenta; pero sin "la flecha y el escudo" ya nada de eso puede haber... sin ellos el mundo indio está muerto. Sin embargo, también se nos dice que aún entonces, pese a esa desolación general, "ya macolla, ya revienta sus yemas la adquisición de la verdad, el conocimiento de Quien es causa de toda vida: el verdadero Dios".

¿Cómo era esto posible, que despuntase la vida en medio de la muerte? La razón es que, aunque repitamos que los indios no podían convertirse al Cristianismo que les predicaban los misioneros españoles, el Evangelio es demasiado bello, claro y atrayente para que podamos echarlo a perder por completo a pesar de los peores predicadores, y Dios puede dar a algunos elegidos una gracia excepcional para aceptarlo aún a través de la más deficiente presentación. Consta que hubo indios que así lo recibieron<sup>43</sup>, y uno de éstos es el Juan Diegó de quien habla el *Nican Mopohua*. Entre las averiguaciones que, siglos más tarde, se tuvieron que hacer para el proceso de su beatificación se vino a descubrir, con gran sorpresa, que, aunque era de veras pobre en ese entonces, no siempre lo había sido, pues se trataba de un príncipe de la casa real de Texcoco, de nombre *Cuauhtlatatzin*, que había ayudado a los españoles combatiendo contra México, pero que éstos, en vez de premiarlo, lo habían dejado prácticamente en la miseria; no obstante lo cual había aceptado renunciar a lo que más amaba; su religión, porque había tenido y aceptado la gracia de confiar en que, con el bautismo recibía algo mucho mejor. Era tan sinceramente piadoso que ese día, sábado 9, iba a oír la Misa de la Santísima Virgen, aunque no era día de obligación.

Cuando se aproximaba el solsticio de invierno, -el día del "sol invicto"- fecha de enorme importancia para adoradores del sol, y que astronómicamente coincidía con el 12 de diciembre, (el calendario europeo estaba entonces, antes de la reforma gregoriana, atrasado 10 días). Al pasar por el Tepeyac, pese a ser de madrugada y pleno invierno, oyó un gorjeo de pájaros, (que en su cultura eran voz de Dios), tan maravilloso que sobrepasaba a todo lo de este mundo, y una voz dulcísima dirigiéndose a él por su nombre

cristiano; pero en respetuoso náhuatl: -¡*Juantzin!* ¡*Juandiegotzin!* Consciente de que se trataba de algo sobrenatural, pues no oponía sino unía su ancestral alma india con su religión cristiana, sin ningún temor, como era típico de su raza, subió y encontró a una doncella que enseguida reconoció como divina, por los símbolos que en su cultura identificaban a Dios, como “hacer que las cosas brillaran como jade, como el arco iris en la niebla, como turquesa, como oro...”. Además, ella se presentó enseguida, confiándole que era nada menos que la Madre del Verdaderísimo Dios, (expresión que en náhuatl: *in huel nelli Téotl*, suena a “del arraigadísimo Dios”), o sea del único y eterno, del que sus antepasados habían siempre adorado a través de los otros. Y para que no le quedase la menor duda, le enlistó los cuatro nombres que ya vimos, con que ellos siempre lo habían venerado: *Ipálnemohuani*, (Aquel por quien se vive), de *Teyocoyani* (Creador de las personas), *Tloque Nahuaque* (Dueño del estar junto a todo y del abarcarlo todo), *Ilhuicahua Tlaltipaque* (Amo del cielo y de la tierra), nombres que, repitamos, siendo inequívocos para todos los indios, pero que podían sonar a inocentes epítetos a oídos españoles.

## 20. UNA NUEVA NACIÓN

Es exquisitamente indio, exquisitamente *inculturante* el detalle de que no sea Cristo en persona quien se aparece, sino su Madre Santísima, porque en la sociedad mexicana, por su continuo guerrear, había muchas más mujeres que hombres y el niño crecía identificando, tanto el amor, como autoridad, con la figura materna<sup>44</sup>.

Para mayor sorpresa y dicha de Juan Diego le comunicó enseguida: -*Mucho quiero, ardo en deseos de que aquí tengan la bondad de construirme un templo, pero un templo no para Ella, sino Él, para su Hijo, porque allí lo mostraré, lo engrandeceré, lo entregaré a Él, a Quien es todo mi amor, mi mirada compasiva, mi auxilio, mi salvación.* Eso ya sería maravilloso para cualquier cristiano que lo oyera, pero muchísimo más para un cristiano indio, pues en su cultura el templo era el estado, la nación, (como puede verse también en el Códice Mendocino), y si la Madre de Dios lo estaba pidiendo, eso significaba que “ardía en deseos” de que renaciera el estado mexicano<sup>45</sup>.

Sin embargo, ese nuevo estado iba a ser muy diferente y superior, por encima de lo tribal o lo político, porque iba a estar formado

por la familia completa de los hijos de Ella, pues paladinamente le declaró que, además de ser Madre de Dios, también *en verdad yo me honro en ser vuestra madre compasiva, tuya y de todas las gentes que aquí en esta tierra estáis en uno, y de los demás variados linajes de hombres, mis amadores, los que a mí clamen, los que me busquen, los que me honren confiando en mi intercesión*. Eso significaba que no sólo españoles e indios eran hijos de una misma madre, y por tanto hermanos, sino también todos los hombres, sin más condición que la de amarla, o, mejor dicho, de aceptar su amor. Esto era muy bello, pero muy duro, porque implicaba aceptar como hermanos a quienes se veía como enemigos.

Ella no prometía quitar penas ni problemas, puesto que éstos no perjudican, sino templan al hombre, tanto que la cruz es condición para seguir a su Hijo, pero sí, igual que Él, prometía que *allí estaré siempre dispuesta a escuchar su llanto, su tristeza, para purificar, para curar todas sus diferentes miserias, sus penas, sus dolores*. Sin embargo, Ella también dejó claro que, con todo y ser Madre de Dios, era criatura, sierva de su Hijo, y que por ello no aceptaría que se hiciera nada sin el permiso y conocimiento de quien lo representaba entonces en nuestra tierra: *Y para realizar con toda certeza lo que pretende Él, mi mirada misericordiosa, ojalá aceptes ir a la casa palacial del Obispo de México, y le narres cómo nada menos que yo te envío de embajador para que le manifiestes cuán grande y ardiente deseo tengo de que aquí me provea de una casa, de que me levante en el llano mi templo. Absolutamente todo, con todos sus detalles, le contarás: cuánto has visto y admirado, y lo que has oído*.

## 21. JUAN DE ZUMÁRRAGA

Juan Diego fue de inmediato; con dificultad consiguió ver al Obispo, Fray Juan de Zumárraga, pero éste no se dejó convencer y lo despachó. Volvió triste a dar cuentas de su fracaso, teniendo la exquisita cortesía de explicarle que no era culpa del Obispo, sino de él, por no ser un mensajero digno: *Me di perfecta cuenta, por cómo me contestó, que piensa que el templo que Tú te dignas concedernos el privilegio de edificarte aquí, quizá es mera invención mía, que tal vez no es de tus venerados labios. Por lo cual, mucho te ruego, Señora mía, mi Reina, mi Virgencita que ojalá a alguno de los ilustres nobles, que sea conocido, respetado, honrado, a él le concedas que se haga cargo de tu venerable aliento, de tu preciosa*



*palabra para que sea creído. Porque en verdad soy un pobre diablo, soy mecapal, soy cacaxtle, soy cola, soy ala, sometido a hombros y a cargo ajeno, no es mi paradero ni mi paso allá donde te dignas enviarme, Virgencita mía, Hijita mía la más amada, Señora, Reina. Eso podría sonarnos a que Juan Diego estaba profundamente acomplejado, pero así hablaban siempre los príncipes indios cuando recibían un cargo honroso<sup>46</sup>, y sólo lo aceptaban cuando se les insistía, como lo hizo la Virgen: Escucha, hijito mío el más pequeño, ten por seguro que no son pocos mis servidores, mis embajadores mensajeros a quienes podría confiar que llevaran mi aliento, mi palabra, que ejecutaran mi voluntad. Mas es indispensable que seas precisamente tú quien negocie y gestione, que sea totalmente por tu intervención que se verifique, que se lleve a cabo mi voluntad, mi deseo.*

Ante eso Juan Diego obedeció sin chistar, y con mil trabajos al día siguiente, domingo 10, después de oír Misa, logró hablar de nuevo con el Obispo, que lo interrogó dura y exhaustivamente, pero tampoco se convenció, antes le pidió una señal y lo hizo seguir por sus criados, los cuales, quizá por descuido, lo perdieron de vista, pese a lo cual le informaron que era un mentiroso que merecía ser castigado. La Virgen, en cambio, aceptó sin el menor reparo proporcionar la señal solicitada y citó a Juan Diego para el día siguiente.

## 22. EL TÍO MORIBUNDO.

Pero al día siguiente, lunes 11, él no pudo acudir, pues su tío paterno -que entre los indios era como su padre- cayó súbita y mortalmente enfermo, por la epidemia de sarampión que sabemos se desató precisamente en esa época<sup>47</sup>, y Juan Diego se pasó el día tratando de salvarlo por medio de los médicos y las medicinas indias. Cuando el propio tío, Juan Bernardino, también sincero cristiano, se dio cuenta de que iba a morir, pidió a su sobrino que intentase traerle un sacerdote. Partió Juan Diego a media noche, y con gran cortesía dio un rodeo para que la Señora entendiese que no podía en ese momento atenderla, pero Ella le salió al encuentro y lo consoló con palabras de infinita ternura: *¿Acaso no estoy yo aquí, yo que tengo el honor de ser tu madre? ¿Acaso no estás bajo mi sombra, bajo mi amparo? ¿Acaso no soy yo la fuente de tu alegría? ¿Qué no estás en mi regazo, en el cruce de mis brazos? ¿Por ventura aun tienes necesidad de cosa otra alguna?* Esas palabras son tan tiernas que hacen asomar las lágrimas a los ojos, pero para un indio también

significaban exigencia, pues tanto las madres como los jefes que hablaban así<sup>48</sup> también demandaban obediencia y esfuerzo, que es lo que hizo Ella, pues le pidió fe en creer que su tío moribundo ya estaba sano. Juan Diego lo aceptó al instante, y solicitó él mismo que le confiara la señal que debía llevar. Ella le ordenó subir al cerrito y cortar las flores que encontrara en su cumbre, donde nunca las había y menos en ese momento de intenso frío y sequedad.

### 23. LAS FLORES DE DIOS QUE PINTAN LA IMAGEN

Juan Diego obedeció y se llevó la sorpresa de ver que el Tepeyac se había convertido en el *Xochitlalpan*: "el paraíso", cosa que para un indio era ya un portentoso regalo de Dios: ¡Habían nacido sus flores, las flores divinas, en el mundo del hombre! Las cortó prontamente, la Señora *con sus manecitas las tomó* y le encargó que las llevara en su nombre al Obispo, (y hay que notar, que dentro de la etiqueta india, entregar flores a nombre de alguien era el máximo honor que se podía brindar)<sup>49</sup>, pero también advirtiéndole que a nadie más que a él debía entregárselas.

Tras muchas esperas consiguió verlo, después de que los criados intentaron quitarle sus preciosas flores, pero el mismo Juan Diego y después todos los indios se dieron cuenta de que Dios no quería que nadie las tomase antes del Obispo, pues los criados no pudieron ni tocarlas. Cuando pasó ante el Obispo, le resumió todo lo que le había acontecido, desde la primera aparición, le refirió que la Virgen le había asegurado que su tío moribundo ya estaba sano, y que esas flores eran la señal que el había exigido. Al desplegar su tilma, apareció en ella la imagen dulcísima que aun tenemos.

### 24. TEOMANA Y AMOXHUA

Eso es muy bello, hermosísimo; pero lo fue mucho más para los indios, puesto que ellos consideraban tanto a la imagen como a la tilma símbolos de la persona, por lo que entregar la Reina del Cielo su propia imagen en la tilma de uno de ellos, constituía la máxima muestra de predilección que se les pudiera brindar<sup>50</sup>. Además, eso resolvía un problema de otro modo insoluble: los misioneros, aunque amaban intensamente a los indios y por ellos habían dejado patria, bienes y todo, por los prejuicios de la época, los amaban como a niños pequeños a quienes nunca querían dejar crecer, pues

afirmaban textualmente que eran inmejorables, pero que tenían que ser “para siempre súbditos y discípulos”, cosa contraria a lo que Dios quiere de sus hijos: En un estado tiránico puede haber amos y criados, pero en la Iglesia de Cristo, que es “Comunión de Caridad”, no, porque en ella todos somos iguales y hermanos, y, quien manda, es sólo porque, como Él, es el servidor. De modo que si en la *Iglesia* a la que los misioneros españoles los querían incorporar, iban a ser siempre inferiores, ésta nunca iba a ser de veras Iglesia.

¿Cómo explicar eso a los indios? ¿Cómo convencerlos de que ellos, que habían sido colaboradores de sus dioses alimentando al mundo con su sangre, ganaban ahora aceptando ser nada más que “súbditos y discípulos” de gentes que los amaban, pero no los comprendían? Humanamente era imposible, pero Dios supo hacerlo con claridad inequívoca. Y la forma fue ésta:

Para ellos la máxima autoridad moral no eran los generales ni los emperadores, sino los sabios, los *tlamatinime*, los sacerdotes guardianes de la tradición<sup>51</sup>, y entre estos los más respetados eran el *teomama* y el *amoxhua*. *Teomama* significa “el que lleva a Dios”, porque, en efecto, toda empresa importante, toda campaña o toda peregrinación iba presidida por los sacerdotes que cargaban la imagen, y eran por ello tan venerados que se les llamaba *padres y madres de Dios*<sup>52</sup>. *Amoxhua* significa “el dueño del *amoxtli*”, o sea del “códice”, del lienzo o libro donde se dibujaban las pinturas que plasmaban y preservaban la sabiduría de la tradición<sup>53</sup>.

Al darles el inesperado don de la Imagen de la Virgen, que a ojos indios es un auténtico códice estampado en la tilma de uno de ellos, Dios hizo de Juan Diego su *Teomama*, pero al indicar la Virgen Santísima que esa señal era exclusiva pertenencia del Obispo español, hacía de éste su *Amoxhua*, igualándolos a ambos en aprecio y dignidad. Ante eso ya desaparecían todas las dificultades: los indios nunca habían temido a la muerte ni a los más penosos sacrificios, siempre habían sabido esperar siglos sin desconfiar de que Dios les cumpliría sus promesas; ya con eso, no importaba que Zumárraga y los suyos en ese momento histórico no los comprendiesen, que les pidiesen cosas muy duras, porque ya todo tenía sentido para ellos.

Vemos, pues, que María, al mandar con tan inequívoca y repetida claridad que sólo al Obispo se le entregase su mensaje y su señal, le confirió todo el inmenso prestigio y autoridad, puesto que lo convirtió en “dueño de su Imagen”, en “su *Amoxhua*” = “Dueño del Códice” del pueblo mexicano. Era una forma clarísima de

prescribir a los mexicanos y en mexicano lo mismo que a los servidores en Caná de Galilea: *¡Hagan lo que él les diga!* (Jn 2, 5). Es decir, aunque no todo lo entiendan, aunque algunas cosas les resulten difíciles y penosas, todo lo que él diga es mi palabra. ¡Él es más que mi "imagen", porque él es mi *Amoxhua*, el Dueño de mi Imagen! Y, subordinado a él, también exaltó a Juan Diego, a quien constituyó su *Teomama* = "Portador de Dios" del nuevo Reino. Y siendo Juan Diego, por nacimiento o por empobrecimiento, un *macehual*, un hombre del pueblo, quedaba claro que su ejemplo era accesible a todos, no sólo a algunos pocos refinados poetas. Distinguir en esa forma, conjunta y solidariamente, a un español y a un indio, y a ese español, la máxima autoridad religiosa, y a ese indio, uno de la base, uno como todos, "inculturó" a perfección el ya no más *judío ni griego, esclavo ni libre, varón y hembra, pues ustedes hacen todos uno, mediante el Mesías Jesús...* (Gal 3, 28).

## 25. LA SEÑAL ESPAÑOLA

Todo eso, sin embargo, tan claro para los indios, era imperceptible para los españoles; a Zumárraga no podían convencerlo unas flores y ni siquiera una imagen, por bella que fuese... pero recibió también una señal para él inequívoca: un milagro, la curación instantánea de un moribundo. Con mucha deferencia, pero con riguroso cuidado, controló si era verdad que el tío Juan Bernardino había estado en agonía y había ya sanado, quiso incluso hablar personalmente con él, y no sólo constató la curación, sino que también él había visto a la Señora del Cielo y le había dicho Ella que venía a unir a los dos pueblos, pues quería que su imagen, tan manifiestamente india, llevase un nombre totalmente español: Santa María de Guadalupe.

## 26. LA MADRE DE DIOS QUE RUEGA SERLO NUESTRA

Zumárraga puso la imagen en su oratorio, y luego en la "Iglesia Mayor" a donde acudió a verla todo el mundo, asombrándose y arrobándose, sobre todo los indios, al descubrir su belleza y su mensaje, pues en ella podían ver a un nuevo sol que viene "entre nubes y entre nieblas"; hijo de una "niña" mestiza a la que nimban en perfecta paz el propio sol, la luna y las estrellas; que vestía la *Xiuhtilmatli*, la "tilma de turquesa", propia sólo de los emperadores, que era también el cielo nocturno con las constelaciones en

el momento del solsticio de invierno; que su túnica era una tierra de montañas floridas; que se posaba “en el centro de la luna”, o sea “en México”, y que estaba sostenida, como presentada o “enraizada”, por un joven indio alado que con sus brazos extendidos unía al cielo con la tierra... y otros signos más que su cultura podía “leer” y que les confirmaban lo que Ella antes había dicho: que era la Madre del verdaderísimo Dios y que venía a rogarnos que le permitiéramos serlo también nuestra.

Por eso el mundo indio se convirtió al instante, corrió en avalancha a pedir el bautismo, y por eso nacimos de ahí los mexicanos, llevando en las venas la gloria de ambas sangres.

Eso fue un gran milagro, pero no fue una magia; disipó todas las dudas de los indios y los reconcilió con los españoles, pero no convirtió a ninguno de los dos, ni a nosotros sus descendientes, en santos ni en sabios de la Nueva Ley, porque eso hemos de lograrlo poco a poco, con nuestro esfuerzo y nuestra entrega; tampoco nos autoriza a jactarnos de ser favoritos de Dios, antes muy al contrario, nos compromete a compartir ese tesoro con todos los hombres, nuestros hermanos, tarea que hasta ahora poco y mal hemos cumplido.

Con esta mínima introducción, pues, se puede leer con más fruto la crónica india de ese milagro, que es ese librito que llamamos el *Nican Mopohua*.

#### NOTAS:

1. Cfr. el Decreto del Vaticano II, *Ad gentes*, sobre la actividad misionera de la Iglesia.
2. El Corán exhorta al *Al-Jihad*, término que nuestra época ha tenido la desgracia de conocer tanto a través del terrorismo, es la “Guerra Santa”, que ningún español de la época dudó fuese por antonomasia su vocación divina. Aunque primariamente significa una lucha interna por ser mejores: *Combate en la senda de Dios y no impongas cargas difíciles a nadie más que a ti mismo*. (Corán, Sura IV, versículo 86), no hace falta ninguna exégesis extensiva para aplicarlo a la guerra material, pues el mismo Corán se muestra explícita y reiteradamente belicoso. V. gr. en la Sura 47 (4-9; 37) exhorta: *Cuando encontréis infieles, matadles hasta el punto de hacer con ellos una carnicería, y estrechad firmemente las trabas de los cautivos. Luego ponédlos en libertad o entregadlos mediante un rescate, cuando la guerra haya cesado. Obrad así. Si Dios quisiese, triunfaría de ellos por sí mismo; los exterminaría, pero os hace luchar para probaros a unos por otros. Los que hayan sucumbido en el camino de Dios, Dios no hará perecer sus obras. Los dirigirá y*

el momento del solsticio de invierno; que su túnica era una tierra de montañas floridas; que se posaba “en el centro de la luna”, o sea “en México”, y que estaba sostenida, como presentada o “enraizada”, por un joven indio alado que con sus brazos extendidos unía al cielo con la tierra... y otros signos más que su cultura podía “leer” y que les confirmaban lo que Ella antes había dicho: que era la Madre del verdaderísimo Dios y que venía a rogarnos que le permitiéramos serlo también nuestra.

Por eso el mundo indio se convirtió al instante, corrió en avalancha a pedir el bautismo, y por eso nacimos de ahí los mexicanos, llevando en las venas la gloria de ambas sangres.

Eso fue un gran milagro, pero no fue una magia; disipó todas las dudas de los indios y los reconcilió con los españoles, pero no convirtió a ninguno de los dos, ni a nosotros sus descendientes, en santos ni en sabios de la Nueva Ley, porque eso hemos de lograrlo poco a poco, con nuestro esfuerzo y nuestra entrega; tampoco nos autoriza a jactarnos de ser favoritos de Dios, antes muy al contrario, nos compromete a compartir ese tesoro con todos los hombres, nuestros hermanos, tarea que hasta ahora poco y mal hemos cumplido.

Con esta mínima introducción, pues, se puede leer con más fruto la crónica india de ese milagro, que es ese librito que llamamos el *Nican Mopohua*.

#### NOTAS:

1. Cfr. el Decreto del Vaticano II, *Ad gentes*, sobre la actividad misionera de la Iglesia.
2. El Corán exhorta al *Al-Jihad*, término que nuestra época ha tenido la desgracia de conocer tanto a través del terrorismo, es la “Guerra Santa”, que ningún español de la época dudó fuese por antonomasia su vocación divina. Aunque primariamente significa una lucha interna por ser mejores: *Combate en la senda de Dios y no impongas cargas difíciles a nadie más que a ti mismo*. (Corán, Sura IV, versículo 86), no hace falta ninguna exégesis extensiva para aplicarlo a la guerra material, pues el mismo Corán se muestra explícita y reiteradamente belicoso. V. gr. en la Sura 47 (4-9; 37) exhorta: *Cuando encontréis infieles, matadles hasta el punto de hacer con ellos una carnicería, y estrechad firmemente las trabas de los cautivos. Luego ponédlos en libertad o entregadlos mediante un rescate, cuando la guerra haya cesado. Obrad así. Si Dios quisiese, triunfaría de ellos por sí mismo; los exterminaría, pero os hace luchar para probaros a unos por otros. Los que hayan sucumbido en el camino de Dios, Dios no hará perecer sus obras. Los dirigirá y*

torturar y matar, tiene y tendrá siempre un toque de horror y de morbo tan atractivo y repelente que resulta inagotable y difícil de abordar con serenidad y objetividad. De él ya se ha hablado y escrito durante siglos; (Cfr. v. gr., PÉREZ VILLANUEVA, J., *La Historiografía de la Inquisición Española*, en: Historia de La Inquisición en España y América, Obra dirigida por él y por ESCANDELL BONET, B., B.A.C., Madrid 1984. Este es un muy buen y amplio estudio. Otras dos obras fundamentales que pueden recomendarse son LEA, Ch., *Historia de la Inquisición española*, (Traducción del original Inglés: *A history of the spanish inquisition*, Nueva York 1906-1907), tres tomos, Fundación Universitaria Española, Madrid 1983, y KAMEN, H., *La inquisición española*, en su última y más actualizada Coedición: Dirección General de Publicaciones para la Cultura y las Artes y Editorial Grijalbo, México 1990.

5. Jesús fue el primero en toda la historia en separar a César de Dios (Mt 22, 21; Mc 12, 17; Lc 20, 25), superando una tendencia, siempre presente en nuestra naturaleza, de abusar del poder, de divinizar al mando. También fue el primero en sostener la absoluta igualdad humana (Mt. 23, 23, 8-10), y que ningún hombre tiene derecho de mandar a otro hombre, si no es por servirlo. (Mt 20, 26; 23, 11; Mc 9, 34; 10, 43; Jn 13, 13-15).

6. Conviene transcribir el texto completo: *Si entre los tuyos aparece un profeta o vidente de sueños y, anunciando un signo o prodigio, te propone: "Vamos a seguir a dioses extranjeros y a darles culto"; aunque se cumpla el signo o prodigio, no le hagas caso a ese profeta o vidente de sueños. Pues se trata de una prueba del Señor tu Dios, para ver si aman al Señor, su Dios, con todo el corazón y con toda el alma... Y ese profeta o vidente de sueños será ejecutado... Así extirparás de tí la maldad. Si un familiar tuyo de padre o de madre, o tu hijo, o tu hija, o la mujer que duerme en tus brazos, o tu amigo del alma te incitan a escondidas proponiéndote: "Vamos a dar culto a dioses extranjeros, desconocidos para tí y para tus padres" ... no le harás caso ni le escucharás, no te apiadarás de él ni le tendrás compasión ni lo encubrirás. Antes le darás muerte; tu mano será la primera en la ejecución... Así todo Israel al enterarse, escarmentará, y no volverá a cometerse entre los tuyos maldad semejante. Si te enteras que en una la de las ciudades que el Señor te da para habitar han salido canallas que extravían a los vecinos, proponiéndoles: "Vamos a dar culto a dioses extranjeros y desconocidos", primero investiga, examina, interroga cuidadosamente, y si resulta que realmente se ha cometido esa abominación entre los tuyos, pasarás a cuchillo a los vecinos, dedicarás al exterminio la ciudad con todo lo que hay dentro... (Dt 13, 2-17).*

7. Cfr. Hech 10, 11 y 15; Rom 1-11; 1 Cor 1, 10-17, 8-10; 2 Cor 10-14; toda la Carta a los Gálatas, en especial el capítulo segundo; Fil 3, 2-21.

8. Cfr. Col 2, 16-23, 3, 1-11, es especial éste último versículo: *...no hay más griego ni judío, circunciso ni incircunciso, extranjero, bárbaro, esclavo ni libre: no, lo es todo y para todos Cristo.*

9. NOTA IMPORTANTE: El neologismo antropológico *INCULTURACIÓN*, estrictamente hablando, tiene sentido reflexivo: de una acción que recae en el mismo que la realiza. Es decir, *incultura* quien incorpora y asimila elementos nuevos en su cultura propia. Cuando dos o más adoptan mutuamente elementos de sus culturas respectivas, se habla de *aculturación*. Aquí usaremos los términos *INCULTURAR*, *INCULTURACIÓN* también en su sentido más amplio, de quien se esfuerza por *hacerse todo para todos* (1 Cor, 9,22), o sea adaptarse y adaptar su mensaje a la cultura de los otros.

10. Para una información por extenso de esto, Cfr. LEÓN PORTILLA, M., *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus Fuentes*, U.N.A.M., Instituto de Investigaciones Históricas, México 1974, especialmente los capítulos III y IV: Ideas metafísicas y teológicas de los nahuas, El pensamiento náhuatl acerca del hombre, 129-203.

11. La misma palabra TEOTL es significativamente adecuada para designar a Dios, pues etimológicamente *Te - otl* significa *Personalidad*, concepto que a nadie compete mejor que a Quien es la Persona por antonomasia.

12. Todos los seres humanos, todas las culturas, han conocido y usado estas sustancias, que hoy llevan el nombre -bastante derogatorio- de "drogas". En cuanto al neologismo *enteógeno*, WASSON lo describe y justifica así: *Enteógeno, neologismo: "Dios dentro de nosotros", las sustancias vegetales que, al ingerirse, dan una experiencia divina, antes llamadas comúnmente "alucinógenos", "psicodélicos", "psicomiméticos", etc., a cada uno de los cuales términos pueden hacerse serias objeciones. Un grupo encabezado por el sabio griego CARL A. P. RUCK propone enteógeno como perfectamente adecuado; al captar perfectamente las ricas resonancias culturales evocadas por las sustancias, muchas de ellas fúngicas, a lo largo de vastas áreas del globo en la proto- y prehistoria. Cfr. Journal of Psychedelic Drugs Vol. 11, 1-2 (1979). Nosotros apoyamos la adopción de esa palabra. El hombre primigenio, a lo largo de gran parte de Eurasia y las Américas, descubrió las propiedades de esas sustancias y las miró con profundo respeto y hasta miedo, rodeándolas con barreras de reserva. Ahora estamos redescubriendo el secreto y debemos tratar a los "enteógenos" con el respeto al que están copiosamente acreditados... WASSON., The Wondrous Mushroom, XIV.*

13. Citamos al Dr. LEÓN PORTILLA, que explica muy bien estos nombres: Comenzando por el difrasismo "*in Tloque in Nahuaque*" diremos que es una sustantivación de las dos formas adverbiales *tloc* y *náhuac*. La primera (*tloc*) significa cerca... El segundo término (*náhuac*) quiere decir literalmente en el circuito de, o, si se prefiere, en el anillo.. Sobre la base de estos elementos añadiremos ahora el sufijo posesivo personal -e, que se agrega a ambas fórmulas adverbiales *Tloqu(e)* y *Nahuaqu(e)*, dan ambos términos la connotación de que el estar cerca, así como en el circuito son "de él". Podría, pues, traducirse *in tloque in nahuaque* como "el dueño de lo que está cerca y lo que está en el anillo o circuito". Fr. Alonso de Molina vierte este difrasismo náhuatl, que es auténtica "flor y canto", en la siguiente forma: "cabe quien está el ser de todas las cosas, conservándolas y sustentándolas". Clavijero, por su parte; al tratar en su *Historia de la idea que tenían los mexicanos acerca del Ser Supremo*, traduce *Tloque Nahuaque* como "aquel que tiene todo en sí". Y Garibay, a su vez, poniendo el pensamiento náhuatl en términos cercanos a nuestra mentalidad, traduce: "el que está junto a todo y junto al cual está todo... (LEÓN PORTILLA, M., *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus Fuentes*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México 1974, 167).

14. *Ipalnemohuani*, *Causante de toda vida*: Así como *in Tloque in Nahuaque* apunta a la soberanía y a la acción sustentadora de *Ometéotl*, así *Ipalnemohuani* se refiere a lo que llamaríamos su función vivificante, de "principio vital". EL análisis de los varios elementos de este título del dios dual pondrá de manifiesto su significado. *Ipalnemohuani* es, del punto de vista de nuestras gramáticas indo-europeas, una forma participial de un verbo impersonal: *nemohua* (o *nemoa*), se vive, todos viven. A dicha forma se le antepone un prefijo que connota causa: *ipal-* por él o mediante él. Finalmente al verbo *nemohua* (se vive) se le añade el sufijo participial -ni, con lo que el compuesto resultante *ipal-nemohua-ni* significa literalmente "aquel por quien se vive". (LEÓN PORTILLA, M., loc. cit).

15. Esos nombres son igualmente participios de presente del verbo *yucuya* o *yocoya*: *idear*, forjar con el pensamiento. El primero con el sufijo reflexivo *mo-* (se, a sí mismo), y el segundo con el transitivo personal *te-* (a los otros, a la gente. *Tla-* significa a las cosas) Su traducción, pues, sería: *El que, pensando, se da el ser a sí mismo y a todos los demás.*

16. El trozo completo, un precioso himno que trae san Pablo, es: *Entre ustedes tengan la misma actitud del Mesías Jesús:*

Él, a pesar de su condición divina,



no se aferró a su categoría de Dios;  
 al contrario, se despojó de su rango  
 y tomó la condición de esclavo,  
 haciéndose uno de tantos.  
 Así, mostrándose como simple hombre,  
 se abajó, obediente hasta la muerte,  
 y muerte en cruz.  
 Por eso Dios lo encumbró sobre todo  
 y le concedió el título que sobrepasa todo título  
 de modo que a ese título de Jesús  
 toda rodilla se doble  
 -en el cielo, en la tierra, en el abismo-  
 y toda boca proclame:  
 que Jesús, el Mesías, es Señor  
 para gloria de Dios Padre.

17. LÓPEZ AUSTIN, A., *Los rostros de los dioses mesoamericanos*, Artículo publicado en la Revista ARQUEOLOGÍA MEXICANA, 20, Raíces, INAH, México 1996, 19.

18. *Monismo* aquí significa creer en un sólo Dios, pero con muchos aspectos, como hemos dicho. Esto, por supuesto, no sólo hay que afirmarlo, sino probarlo: Es poco conocido que el *paganismo* prehispánico no existió, pero es la estricta verdad. Además de que es una conclusión lógica de lo dicho, lo consignan expresamente los contemporáneos. Sahagún, por ejemplo, en una *carta inédita* escrita a San Pío V el 25 de diciembre de 1570, que se encuentra en el Archivo Secreto Vaticano, lo escribe con palabras textuales: *Entre los philosophos antiguos unos dixeron que ninun dios avia y desta opinion fueron muchos: Ximocrates dixo que avia ocho dioses y nomas. Antistenes dixo que avia muchos dioses populares, pero solo un todo poderoso criador y governador de todas las cosas. Esta opinion o creencia es la que e hallado en toda esta nueva españa. Tienen que ay un Dios que es puro espíritu, todopoderoso, criador y governador de todas las cosas. [...] A este atribuyan toda sabiduria y hermosura y bienaventuranza...*, ARCHIVO SECRETO VATICANO, A.A. Arm., I - XVIII, 1816, Cartaceo, Folios 3 y 3v).

También Diego Muñoz Camargo, un mestizo tlaxcalteca, consigna: *Antes de que prosigamos más adelante, será razón que tratemos del conocimiento que tuvieron de un solo Dios y una sola causa, que fue aquel decir que era substancia y principio de todas las cosas; y es así, que como todos los dioses que adoraban, eran los dioses de las fuentes, ríos, campos y otros dioses de engaños, concluían con decir: Oh Dios en quien están todas las cosas, que es decir el Teotloquenahuaque, como si dijéramos agora, aquella persona en quien asisten todas las cosas acompañadas, que es sólo una esencia. Finalmente este rastro tuvieron, de que había un solo Dios, que era sobre todos los dioses.* (MUÑOZ CAMARGO, D., *Historia de Tlaxcala*, Anotada por Alfredo Chavero, Innovación, México 1978, Libro I, 129-30).

Tiempo después, un mestizo por tres cuartos español, pero descendiente del rey de Tezcoco Netzahualcóyotl, Fernando de Alva Ixtlixóchitl, queriendo al mismo tiempo exaltar a su antepasado y denostar a México, adscribió ese mérito sólo a él, *que fue hombre sabio y por su mucho saber declaró estas palabras que se siguen, que el divino Platón y otros grandes filósofos no declararon más, que fue decir: [...] "después de nueve andadas está el criador del cielo y de la tierra, por quien viven las criaturas, y un sólo dios que crió las cosas visibles e invisibles" [...] muchas veces dijo que Huitzilopuchtli, dios de los mexicanos, y los ídolos eran demonios que les traían engañados...* (IXTLIXÓCHITL, F. de A., *Obras Históricas*, UNAM., Instituto de Investigaciones Históricas, México 1975, Tomo I,

*Relación Sucinta en forma de Memorial*, relación 11, 404-5), pero, para su mala suerte, un bisnieto del propio Netzahualcóyotl, también mestizo, Juan Bautista Pomar, contestando a Felipe II, que había ordenado una encuesta, no sólo confirma el monismo de sus antepasados, sino que explicita que no se trataba de un conocimiento reservado a cultos y escasos filósofos, sino patrimonio general: "...*aunque tenían muchos ídolos que representaban diferentes dioses, nunca, cuando se ofrecía a tratar los nombraban a todos en general ni en particular a cada uno, sino que decían en su lengua in Tloque in Nahuatlque [..]: señal evidentiísima de que tuvieron por cierto no haber más de uno; y esto no sólo los más prudentes y discretos, pero aun la gente común...* (En POMAR Y ZURITA., *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, Chávez Hayhoe, México 1941, Relación de Texcoco, 24. Subrayados míos).

19. Este verso y los siguientes son fragmentos de poemas prehispánicos. *Manuscrito Cantares Mexicanos*, fol. 23v, lin. 8ss. Apud., GARIBAY, A. M., *Historia de la Literatura Náhuatl*, Tomo 1, 192.

20. *Ibíd.*

21. *Ibíd.*, 177.

22. *Ibíd.*

23. *Ibíd.*, 178.

24. La frase es del P. Juan Tovar S.J., lamentando el descuido en que tenían a los fieles indios los sacerdotes españoles, y apunta que no poco debe influirles verse tan despreciados, siendo *que en su gentilidad eran señores, sacerdotes y reyes, y sus ídolos los honraban tanto que los hacían sus semejanzas y hermanos...* TOVAR, J., *Códice Ramírez*, 65.

25. LEÓN PORTILLA, M., *Coloquios y Doctrina Cristiana*, Los diálogos de 1534 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus Colaboradores Indígenas, Edición facsimilar del manuscrito original. Paleografía, versión del náhuatl, estudio y notas de, UNAM, Fundación de Investigaciones Sociales A.C., México 1986, 151.

26. *Coatlícue* significa: *Falda de Serpientes*; *Ilhuicatl*: *Fiesta Perenne*; *Coyolxauhqui*: *La adornada con cascabeles* y *Centzonhuiznáhua*: Los cuatrocientos [infinitos] surianos, nombre frecuentemente pareado a: *Centzonmimixcoa*, *Las cuatrocientas Serpiente de Nube*, para expresar también las estrellas del norte.

27. El nombre del Sol es *Tonatiuh*, pero, con la lógica de una mente *monista*, era constantemente identificado con otros dioses, como *Quetzalcóatl* o *Huitzilopochtli*, o tomado como símbolo genérico de la divinidad.

28. Sangre en náhuatl se dice *Yeztli*, pero lo usual era nombrarla con respetuosas metáforas, como *Teóatl*, *Agua de Dios*, *Xochiatl*, *Agua de Flor* y, sobre todo, *Chalchihuatl*, *Agua de Jade*, es decir, *Joya líquida*, *Agua de Vida*.

29. MENDIETA, *Historia Eclesiástica...*, libro 2, 8.

30. Para las ideas de los indios de la vida ultraterrena, cfr, por ejemplo, SAHAGÚN, *Historia General...*, libro 3, Apéndice, 205-208.

31. GARIBAY, A. M., citando a Alfonso Caso, comenta: *Con lapidaria precisión resume un conocedor eximio de la cultura antigua de México el significado y trascendencia de la religión en todos los aspectos de la vida, tanto personal como social. Pláceme trasladar aquí sus palabras, que me tomo la licencia de destacar así en principios:*

I. Tan grande era la importancia que tenía la religión para el pueblo azteca, que podemos decir sin exageración, que su existencia giraba totalmente alrededor de la religión.

II. No había un solo acto, de la vida pública y privada, que no estuviera teñido por el sentimiento religioso.

III. La religión era el factor preponderante e intervenía como causa hasta en aquellas actividades que nos parecen a nosotros más ajenas al sentimiento religioso, como los deportes, los juegos y la guerra.

IV. Regulaba el comercio, la política, la conquista.

V. Intervenía en todos los actos del individuo, desde que nacía hasta que los sacerdotes quemaban su cadáver y enterraban sus cenizas.

VI. Era la suprema razón de las acciones individuales y la razón de estado fundamental. (GARIBAY, A. M., *Historia de la Literatura Náhuatl*, Porrúa, México 1971, vol. 1, 107).

32. *En lo que toca a la religión y cultura de sus dioses* -reconoce Sahagún, el máximo conocedor de la cultura india- *no creo que ha habido en el mundo idólatras tan reverenciadores de sus dioses, ni tan a su costa, como éstos de la Nueva España; ni los judíos, ni ninguna otra nación tuvo un yugo tan pesado y de tantas ceremonias como le han tomado estos naturales por espacio de muchos años...* (SAHAGÚN, B., *Historia General...*, Prólogo, 19-20.). López de Gómara, "ghostwriter" de Cortés, denuncia: *Creuyendo pues estos indios al diablo, habían llegado a la cumbre de la crueldad, so color de religiosos y devotos; y éranlo tanto, que antes de comenzar a comer, tomaban un poquillo, y lo ofrecían a la tierra o al sol; de lo que bebían, derramaban algunas gotas para dios, como quien hace salva; si cogían grano, frutas o rosas, quitábanle alguna hojuela antes de olerla, para ofrenda; el que no guardaba estas y semejantes cosillas, no tenía a dios en su corazón, y como ellos dicen, era mal criado con los dioses.* (LÓPEZ DE GÓMARA, F., *Historia de la Conquista de México*, Biblioteca Ayacucho, Caracas 1979, 350). Durán interroga retóricamente: *Pues, si descendemos a lo que toca a su religión falsa que tenían, ¿qué gente ha habido en el mundo que así guardase su ley y preceptos de ella y sus ritos y ceremonias como ésta?* (DURÁN., *Historia...*; tomo 1, cap. 21, no. 4, 188). Mendieta se autoreprocha: *...el demonio estaba de ellos tan apoderado y hecho tan señor, cual pluguiera a Cristo que su Divina Majestad lo estuviera de todas sus racionales creaturas, o siquiera de los que indignamente usurpamos el nombre de cristianos: y digo que lo usurpamos, pues no queremos hacer por amor de Cristo la centésima parte de lo que estos hacían por mandato del demonio y de sus ministros...* (MENDIETA., *Historia...*, libro 1, 36), etc.

33. *...había tantos ministros supremos y ínfimos que me certifica que venía a tal menudencia que para cinco personas había uno, que los industriaba en su ley y culto de sus dioses.* TOVAR, J. De., *Código Ramírez*, (Llamado así por su primer editor), en *Crónica Mexicana*, Porrúa, México 1975, 65.

34. MOTOLINÍA, *Memoriales...*, 1ª. Parte, 71.

35. Apud, CUEVAS, M., *Historia de la Iglesia en México*, v. I, 297.

36. Oigámos a este respecto a León Portilla: *... ¿en qué está la bondad o maldad de nuestros actos? A la antigua regla de vida, en función de la cuál podía hablarse de maldad o bondad, llamaron sus sabios: Tlamaniliztli, interesante palabra formada de los siguientes elementos: tla- cosas y mani- "permanecen o están permanentemente". Añadiendo a dichos elementos el sufijo propio de los substantivos abstractos: -liztli, todo el conjunto tla-mani-ti-liztli viene a significar "conjunto de cosas que deben permanecer" o como traduce Molina en su diccionario: "uso o costumbre del pueblo, o ordenanzas que en él se guardan". Era, pues, la TLA-MANITILIZTLI el supremo criterio para juzgar la maldad o bondad de un acto* (LEÓN PORTILLA, M., *Filosofía Náhuatl...*, 234-5).

37. *No hay gente en el mundo, ni la ha habido, que con más temor y reverencia honrase a sus mayores que ésta, y así a los que irreverenciaban a los viejos, padres y madres, les costaba la vida. Y así lo que más esta gente encargaba a sus hijos y les enseñaba era reverenciar a los ancianos de todo género, dignidad y condición que fuesen.* (DURÁN, *Historia...*, libro 1, 36).

38. "Coloquios y doctrina cristiana". *Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*, Edición Facsimilar del Manuscrito Original, Paleografía, Versión del Náhuatl, Estudio y Notas de Miguel León Portilla, UNAM, Fundación de Investigaciones Sociales A.C., México 1986, Paleografía del Texto en Castellano, cap. 6, G, 89.

39. En julio de 1986 decía: *La cultura, exigencia típicamente humana, es uno de los elementos fundamentales que constituyen la identidad de un pueblo. Ella es la expresión completa de su realidad vital y la abarca en su totalidad: valores, estructuras, personas. Por ello la evangelización de la cultura es la forma más radical, global y profunda de evangelizar a un pueblo... [...].*

*La cultura supone y exige una "visión integral del hombre" entendido en la totalidad de sus capacidades morales y espirituales, en la plenitud de su vocación. Aquí es donde radica el nexo profundo, "la relación orgánica y constructiva", que une entre sí a la cultura humana y a la cultura cristiana; la fe ofrece la visión profunda del hombre que la cultura necesita; más aun, solamente en ella puede encontrar alimento e inspiración definitiva.*

*Pero la conexión entre fe y cultura actúa también en dirección diversa. La fe no es una realidad etérea y externa a la historia, que, en un acto de pura liberalidad, ofrezca su luz a la cultura, quedándose indiferente ante ella. Al contrario, la fe se vive en la realidad concreta y toma cuerpo en ella y a través de ella. La síntesis entre cultura y fe no es sólo una exigencia de la cultura, sino también de la fe... Una fe que no se hace cultura es una fe no acogida plenamente, no pesada por entero, no fielmente vivida. La fe compromete al hombre en la totalidad de su ser y de sus aspiraciones. Una fe que se sitúe al margen de lo humano y, por tanto, de la cultura, sería una fe infiel a la plenitud de cuanto la palabra de Dios manifiesta y revela, una fe decapitada, más aun, una fe en proceso de disolución. La fe, aun cuando trascienda la cultura y por el hecho mismo de trascenderla y revelar el destino eterno del hombre, crea y genera cultura.* (Juan Pablo II al Mundo Intelectual y Cultural Católico, Julio 1986, en FUNDICE, (México), Órgano informativo de la fundación pro difusión cultural del medio milenio en América A. C., 2 (1987) 3).

40. MENDIETA., *Historia...*, libro 4, 506.

41. Palabras de S. S. Juan Pablo II en julio de 1986. (Cfr. Nota 39).

42. Recordemos, a guisa de ejemplo entre mil, lo que proclaman paladinamente Durán y Sahagún como finalidad de sus escritos: *Hame movido, cristiano lector, a tomar esta ocupación de poner y contar por escrito las idolatrías antiguas y religión falsa con que el demonio era servido, antes de que llegase a estas partes la predicación del santo Evangelio, el haber entendido que los que nos ocupamos en la doctrina de los indios nunca acabaremos de enseñarles a conocer al verdadero Dios, "si primero no fueran raídas y borradas totalmente de su memoria las supersticiones, ceremonias y cultos falsos de los falsos dioses que adoraban", de la suerte que no es posible darse bien la sementera del trigo y los frutales en la tierra montuosa y llena de breñas y maleza, si no estuvieran primero gastadas todas las raíces y cepas que ella de su natural producía. [...] Jamás podremos hacerles conocer de veras a Dios, "mientras de raíz no les hubiéremos tirado todo lo que huele a la vieja religión de sus antepasados".* (DURÁN., *Historia...*, Tomo 1, Prólogo, nn. 1 y 12, 3 y 5). Y llega a más, pues adelante afirma: *Y si los españoles, entre las grandes crueldades y atroces que hicieron en matar hombres y mujeres y niños, mataran cuantos viejos y viejas hallaran, "para que los nacidos después acá no tuvieran noticia de lo antiguo, fuera quizá, haciéndolo con celo de Dios, pecado y crueldad más remisible..."* (Ibid., 79).

El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo (sin) que primero conozca de qué humor, o de qué causa proceda la enfermedad [...] Los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas no son aun perdidos del todo. "Para predicar contra estas

cosas, y aun para saber si las hay, menester es saber cómo las usaban en tiempos de su idolatría.." (SAHAGÚN, B. de., *Historia General...*, Prólogo, 17).

43. Por ejemplo, desde recién llegados los misioneros, un Señor indio *envió a buscar a los frailes por dos o tres veces, y allegados, nunca se apartaba de ellos, más antes estuvo gran parte de la noche preguntándoles cosas que deseaba saber de nuestra fe. Otro día de mañana ayuntada la gente después de oír misa y sermón, y bautizados muchos niños, de los cuales los más eran hijos y sobrinos y parientes de este buen hombre que digo; y acabados de bautizar, rogó mucho aquel indio a Fray Martín que le bautizase, y vista su santa importunación y manera de hombre de muy buena razón, fue bautizado y llamado Don Francisco...* (MOTOLINÍA., *Historia...*, Trat. 2, 79-80).

44. Esto por motivo de que *el varón, el Padre*, era una figura *muy venerada en la familia mexicana, pero lejana*, por las sistemáticas ausencias de guerras y campañas, ausencias que, con frecuencia desoladora, eran definitivas. Pronto, además, el niño era entregado a los severos maestros de los colegios *Tepochcalli* o *Calmécac*, de manera que la imagen más integrada como arquetipo de *ternura y protección -y por tanto de autoridad y gobierno- era la materna*: aun a los gobernantes varones se les compara continuamente con una *madre* y el lenguaje que adoptan ellos es netamente materno. No obstante eso, no dejemos de subrayar que *la Señora del Tepeyac* para nada pretende establecer un matriarcado: Como se ha visto en el análisis, en todo momento *Ella habla y centra todo en su Hijo*. (Y no está de más también observar de pasada cuán original, y cuán revolucionariamente adelantada a las ideas de principios del siglo XVI, es la idea de poner a una mujer -Así fuera la Madre de Dios- y a un laico recién converso, como evangelizadores: Otra prueba más de que *el libretista* no fue una mente humana de esa época).

45. Que para los mexicanos fundar una nación era construir su templo podemos verlo en cómo empezó Tenochtitlan: *...tomaron piedra y madera, aquella pequeñita y ésta delgadita; y al punto cimentaron con ellas, [...] pusieron así la raíz del poblado aquel: la casa y el templo de Huitzilopochtli, y el oratorio aquel era bien pequeñito...* (ALVARADO T, F., *Crónica Mexicáyotl* 102 (México 1975) 73). Lo mismo se expresa siempre en los códices: la ciudad y el estado empiezan a existir cuando se levante su templo, así como el templo en llamas significa su caída y destrucción (Cfr. Códice Mendocino): *... dada por tomada y vencida la ciudad, lo cual se demostraba y era señal de ello el quemar el templo, porque hasta llegar allí, aun no se daban los de las ciudades por vencidos...* (DURÁN: *Historia...*, Tomo 2, 129). Cortés mismo, a través de Gómara, consigna el drama que esto suponía: *Dicen que les dolía mucho la destrucción de sus templos grandes, perdiendo esperanza de poderlos rehacer, y como eran religiosísimos y oraban mucho en el templo, no se hallaban sin casa de oración y sacrificios...* (LÓPEZ DE GÓMARA, F., *Historia de la Conquista de México*, 363). Más aún, la ausencia o ruina del templo equivalía a la inexistencia o desaparición del estado: *¿Por ventura habéis determinado de desamparar del todo a vuestro pueblo y a vuestra gente? ¿Es verdad que habéis determinado que perezca totalmente y no haya más memoria de él en el mundo [...]?* Por ventura los templos, oratorios y altares, y lugares dedicados a vuestro servicio, *¿habéis de permitir que se destruyan y asuelen y no haya más memoria de ellos..?* (SAHAGÚN, *Historia General...*, libro 6, 300).

46. Un indio, por muy indignado o aterrado que estuviese, siempre trataría de ocultarlo, precisamente porque esa era la máxima derrota y la única de veras humillante: perder la compostura, alterar su *rostro sabio y su corazón de roca: ixtlamati, yollótefl*, antes su suprema victoria era demostrar superioridad manteniéndose imperturbable ante la adversidad. Así mismo, el confesarse indigno e inepto para cualquier

cargo honroso era, como iremos viendo, típico, y hasta "obligatorio", en todo mexicano bien educado. El *Tlatoani* (Emperador), recién electo así hablaba: *...Por ventura no conocéis quién soy yo, y después que me conociéreis quien soy yo, buscaréis a otro [...] muy amigo y conocido vuestro...* (SAHAGÚN, *Historia...*, lib. 6, 320). El *mecapal* y el *cacaxtle* eran -y son- enseres de carga. *... los mecapales con que se cargan, y los cacaxtles, que son unas tablas atravesadas pequeñas, metidas en unos palos, donde atan la carga. ..* (DURÁN, Tomo I, 260). *Cuitlapilli, atlapalli = Cola y ala, significa "hombre vulgar", "grosero", "inculto" o, simplemente, "pueblo", "vasallos": cuitlapilli y atlapalli. Esta letra quiere decir, alas de ave y cola de ave. Y por metáfora dize, Ay gente popular y república.* (DIBBLE, Ch., y ANDERSON, A., "*Florentine Codex*", The School of American Research and the University of Utah, Santa Fe, New Mexico 1969, Book 6, 244.). Además, *cola y ala*, también tiene sentido positivo: *Cujtlapille atlapalle. Esta letra qujere dezir. Aue que tiene alas y tiene cola. Y por metáfora se dize. El Señor o gobernador o rey que rige la república.* (*Florentine Codex, Ibidem*, 244-245). *Ser conducido, ser llevado a cuestras*, era otra de las frases de rigor en la toma de posesión del *Tlatoani*: *¿Cómo tengo de llevar esta carga del regimiento de la gente popular, que soy ciego y sordo, que aun a mí no me sé conocer ni regir, [...]. Lo que yo merezco, señor, es ceguera de los ojos y tullimiento y pudrimiento de los miembros; andar vestido de un andrújo, y de una manta rota: este es mi merecido y lo que se me debía dar, y yo soy el que tengo necesidad de ser regido y de ser traído a cuestras, pues que tenéis muchos amigos y conocidos a quien podéis encomendarle cargo.* (SAHAGÚN, libro 6, 319-20).

47. Sabemos por Mendieta que en ese año 31, la segunda pestilencia les vino también de nuevo por parte de los españoles, once años después de las viruelas [Antes dijo que éstas fueron en 1520, al llegar Narváez], y ésta fue de sarampión, que trajo un español, y de él saltó en los indios, de que murieron muchos, aunque no tantos como de las viruelas [...] A este sarampión llamaron ellos "*tepiton zahuatl*", que quiere decir pequeña lepra... (MENDIETA, *Historia...*, libro 4, 514).

48. Para el indio el gobernante era padre y el padre o madre gobernante, lo que implicaba cariño y amparo, pero también exigencia y rigor: *...tened por cierto, y no dudéis, que es verdadera madre y vuestro verdadero padre; la madre que os parió, y el padre que os engendró no son tan verdadera madre y verdadero padre como él lo es. Tu verdadero padre es el que te da doctrina y lumbré cómo vivas, cómo te valgas, y no es el que nunca tal beneficio te hizo. Has venido aquí a conocer a tu verdadero padre y a tu verdadera madre...* (SAHAGÚN; libro 6, 338-339). *... En el hueco de mi mantó, en el cruce de mis brazos. = Nocuixanco, nomamalhuazco (No-cuexantli-co; No-mamalhuaztli-co).* *Cuexantli* o *Cuixantli* es la concavidad que se forma en una vestidura -rebozo, enagua, delantal, ayate, etc. para cargar algo: de ahí la idea e imagen del gremio materno, regazo, intimidad, cercanía, protección, amparo *...Empieza a descoger la manta para tomar a cuestras a tus hijos, que son los pobres y la gente popular, que están confiando en la sombra de tu mando y en el frescor de tu benignidad...* (DURÁN: *Historia...*, Tomo 2, 74). *... Es una sábana [el reino] en que envuelvas la carga que te es dada y te la echas a cuestras y la sepas cargar y traer...* (Ibidem, 317). *Vos, señor, por algunos años los habéis de sustentar y regalar como a niños que están en la cuna. Vos habéis de poner en vuestro regazo y en vuestros brazos a la gente popular; vos los habéis de halagar, y hacerles el son para que duerman el tiempo que viviéredes en este mundo.* (SAHAGÚN, *Historia General...*, libro 6, 323).

49. Entregar flores, hoy, puede hacerlo cualquier criado, o hasta un perfecto desconocido, empleado de la florería... pero eso no era así antes entre los mexicanos; era todo lo contrario, pues era un gran honor reservado a *personas muy avisadas y cuerdas, y prudentes y diligentes; y bien criados y bien hablados, y recios y bien dispuestos y de buena*

*apariencia, no cobardes ni temerosos, hombres hábiles de buen entendimiento, no se buscaba gente baja para este servicio, sino gente noble y cortesana, los cuales habían de dispensar y distribuir y repartir las flores...* (Manuscrito, Códice Florentino, Tomo II, libro VII, folio 28 r y v). A Juan Diego, pues, le estaba ya diciendo ese gesto lo mismo que luego le dirá la Señora: *Y tú... tú que eres mi mensajero... en tí absolutamente se deposita la confianza.*

50. La palabra náhuatl: *ixiptatl*, significa no un mero retrato, sino un *verdadero representante*. Su raíz, el verbo *ixiptatli*, es, en el Diccionario de Molina: *Asistir en lugar de otro, o representar persona en farsa; ixiptlayotia, Hazer algo a su imagen y semejanza, delegar o sustituir a otro en su lugar.* (MOLINA, Fray A. de., *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, Primera Edición México 1571, Facsímile, Porrúa, México 1970, 45 v). Entendiendo el concepto náhuatl de *imagen*, podemos vislumbrar el impacto que causó que la *Reina del Cielo* dejara la suya en la *tilma* de un mexicano. y pensemos que esa *imagen de la Madre de Dios* se le envía a un pueblo acostumbrado a comunicarse con imágenes, tanto que los mismos misioneros lo captaron pronto, y evangelizar con imágenes, fue para ellos perfectamente normal: *...hemos visto por experiencia, que adonde así se les ha predicado la doctrina cristiana por pinturas, tienen los indios de aquellos pueblos más entendidas las cosas de nuestra santa fe católica y están más arraigados en ella.* (Códice Franciscano, 59). Además, también entre ellos la *tilma* simbolizaba a la persona, tanto que el Matrimonio se efectuaba precisamente anudando la *tilma* del varón con el *huipil* de la mujer (... *Hecho esto las casamenteras ataban la manta del novio con el huipilli de la novia[...]* y luego a ambos juntos los metían en una cámara y las casamenteras los echaban en la cama, y cerraban las puertas y dejábanlos a ambos solos. (SAHAGÚN., *Historial General...*, libro 6, 365). *Casamiento [...]* en frente de la chimenea o fogón, que en lo principal de la casa había, y allí sentaban a los novios, atando uno con otro los vestidos de entrambos, y estando de esta manera llegaban los principales de su reino a darles el parabién, y que Dios les diese hijos... (POMAR., *Relación de Texcoco*, 24). Tomando, pues, todo esto en cuenta, siendo ambas, *imagen* y *tilma*, cual *sacramentos* de la persona, la originalísima idea de fusionar las dos constituía una adaptación magistral a la cultura india, tan o más clara y elocuente que lo que fue la otra que anunció a otro *pueblo de Dios*, de ascendencia nómada y pastoril, amantísimo de la Palabra: *La Palabra se hizo carne, y puso su tienda entre nosotros* (Jn 1, 14).

51. Los gobernantes civiles declararon a los primeros frailes que no era a ellos a quienes debían dirigirse, sino a una autoridad mayor, *de quien ellos dependían*: *los sabios en las cosas de Dios: ...están los que aun son nuestros guías, ellos nos llevan a cuestras, nos gobiernan, en relación al servicio de los que son nuestros dioses [...]* se llaman *quequetzalcoa*. *Sabios de la palabra [...]* los que miran, los que se afanan con el curso y el proceder ordenado del cielo, cómo se divide la noche. Los que están mirando ["leyendo" las pictografías de los códices] los que cuentan [refieren lo que "leen"], los que despliegan [las hojas de] los libros, la tinta negra, la tinta rojas [la sabiduría], los que tienen a su cargo las pinturas [la cultura]. Ellos nos llevan, nos guían, nos dicen el camino [...] de ellos es el encargo, la encomienda, su carga: la palabra divina. Y nosotros, sólo es nuestro oficio lo que se llama el agua divina, el fuego [Atl Tlachinolli = la guerra], y también de esto tratamos, nos encargamos de los tributos... (Coloquios..., 139-41).

52. Cfr. TEZOZOMOC, A., *Crónica Mexicayotl* 77, 55.

53. Sin ellos, sin los dueños del código, no se concebía ni aun posible la existencia. Decía un antiguo poema: *¿Brillará el sol, amanecerá? ¿Cómo irán, cómo se establecerán los macehuales (el pueblo)? Porque se han ido, se han llevado la tinta negra y la roja [La sabiduría]. ¿Cómo existirán los macehuales? ¿Cómo permanecerá la tierra, la ciudad? ¿Cómo*

*habrá estabilidad? ¿Qué es lo que va a gobernarnos? ¿Qué es lo que nos guiará? ¿Qué es lo que nos mostrará el camino? [...] ¿Qué podrá llegar a ser la tea y la luz? (Apud., LEÓN, PORTILLA, M., Los Antiguos Mexicanos a través de sus Crónicas y Cantares, Fondo de Cultura Económica, México 1983, 50-53).*



# LA DIMENSIÓN MISIONERA DEL NICAN MOPOHUA

*Mtro. Sergio César Espinosa G., MG*

*Este texto aborda primero algunos aspectos de la teología de la misión, después ofrece algunas reflexiones sobre la dimensión misionera del Nican Mopohua y termina con unas breves conclusiones.*

*Después de ver brevemente, y por lo mismo de manera fragmentaria e incompleta, lo que es la misión evangelizadora de la Iglesia, su objetivo, sus elementos y sus responsables, según nos lo presentan tanto los documentos del Magisterio como la misionología, trata de ver qué aportes o precisiones dimanar para la teología de la misión del Nican Mopohua; el relato de las apariciones de la Santísima Virgen María a Juan Diego y a la Iglesia naciente en México.*

*Es posible distinguir en el Nican Mopohua cuatro finalidades distintas, aunque complementarias, de la misión, correspondientes a cada uno de los cuatro protagonistas del relato (María, Juan Diego, El Obispo Zumárraga y Juan Bernardino). Podríamos decir que el objeto de la misión se diversifica y se enriquece en la interacción de quienes toman parte en el anuncio de la buena noticia.*

*En cada uno de los protagonistas del relato encontramos características que debemos asumir los que de una u otra manera estamos llamados a vivir y a anunciar el Evangelio. Por supuesto María, nuestra madre, es un modelo de evangelizadora, pero también lo son Juan Diego, Juan Bernardino y Juan de Zumárraga en sus diversos ministerios. Cada uno de los protagonistas nos muestra que la misión es compleja ya que comienza por ir transformando a los mensajeros y estos son personas históricamente condicionadas y viviendo en contextos no siempre suficientemente comprendidos.*

**A**gradezco la invitación a participar en este Seminario de Estudios Guadalupanos, organizado por los Misioneros de Guadalupe como parte de la celebración de las Bodas de Oro de la fundación de su seminario.

Me corresponde proponer algunas consideraciones sobre la dimensión misionera del Nican Mopohua. Inicialmente se había pensado estudiar la dimensión misionera del acontecimiento guadalupano, pero éste abarca demasiados aspectos que difícilmente se pueden tratar en una sola conferencia. Por lo mismo el tema ha quedado circunscrito a la dimensión misionera del relato de las apariciones de la Virgen de Guadalupe.

No está a discusión en esta charla ni la autenticidad de las apariciones, ni la antigüedad o la veracidad del relato llamado Nican Mopohua. Tomamos este relato como ha llegado hasta nosotros y trataremos de leerlo, exclusivamente, desde la teología de la misión, dejando a los expertos muchos otros aspectos por demás interesantes e importantes del mismo.

No soy especialista en Misionología y tampoco lo soy en Guadalupaniismo, sin embargo como misionero de Guadalupe me he interesado por estudiar las relaciones entre la teología de la misión y el acontecimiento guadalupano.

Las ideas que a continuación voy a compartir con ustedes quisiera que las recibieran como venidas de un hermano que quiere ser misionero al estilo de Guadalupe y no como venidas de un experto que quiere decir la palabra nueva o la última sobre el tema.

Abordaré primero algunos aspectos de la teología de la misión, después ofreceré algunas reflexiones sobre la dimensión misionera del Nican Mopohua y terminaré con unas breves conclusiones.

## **1. LA TEOLOGÍA DE LA MISIÓN.**

Con una variada terminología se ha tratado de describir en el estudio sistemático, una realidad que es tan antigua como la existencia misma de la Iglesia: Los verdaderos discípulos tienen que anunciar la Buena Nueva, más aún, los verdaderos discípulos son sólo los que anuncian el evangelio, con sus palabras y el testimonio de su vida.

Sin duda los primeros discípulos y discípulas tras los acontecimientos pascuales hicieron eso, primero al interior de la

comunidad de creyentes, y después, saliendo del círculo de los amigos de Jesús, se dirigieron a parientes y conocidos, a vecinos y a judíos de la diáspora y posteriormente a muchas otras personas de buena voluntad en diferentes sitios del mundo grecorromano.

La misión de la Iglesia comenzó a tomar forma y se fue desarrollando a lo largo y ancho del mundo a través de los siglos, adoptando modalidades muy diversas, antes de que se hiciera una reflexión sistemática sobre la misma. Los primeros intentos de una reflexión sobre la misión datan del siglo XIV con Raimundo Lulio, aunque no fue sino hasta el siglo XIX cuando nace propiamente la ciencia misionológica.

### 1.1 La misión como *missio Dei*

La misionología tiene como objeto primario las llamadas “misiones trinitarias” que surgen de la iniciativa divina: el Padre quiere la salvación del mundo e interviene definitivamente enviando a su Hijo a quien constituye como ‘Señor’ (*Kyrios*) de todo lo creado. Para llevar a cabo interiormente la obra salvífica e impulsar a la Iglesia a ir más allá de sus fronteras visibles, Cristo envía de parte del Padre al Espíritu Santo<sup>1</sup>.

El Padre lleva adelante su plan para la salvación del mundo mediante el testimonio y la proclamación de la Buena Nueva de aquellos que han sido congregados en la Iglesia, haciendo así entrar en vigor el reinado de Cristo por la gracia. La Iglesia no tiene una misión distinta de la de Cristo, sino que continúa y desarrolla en la historia la misión de Cristo, a impulsos del Espíritu Santo<sup>2</sup>.

Si la totalidad de la iniciativa misionera es divina, con justicia habrá que llamarla *missio Dei* misión que, por lo mismo, sobrepasa con mucho los límites de sus realizaciones en el tiempo y en la historia.

Toda nuestra reflexión en torno a la misión tendrá que hacer necesariamente referencia a Dios, pero no por eso toda teología es misionología. Ésta se ocupa de la *missio Dei* y de sus concreciones en el espacio y en el tiempo teniendo que echar mano de diversas disciplinas teológicas y de otras ciencias sociales. En cierta forma la dimensión misionera del trabajo de la Iglesia debe estar presente en la orientación y en los contenidos de toda teología, ya que Dios es siempre un Dios que envía y la Iglesia es por naturaleza misionera<sup>3</sup>, es decir, no tiene otra manera de subsistir sino como enviada.

La Iglesia lleva a cabo la *missio Dei* cuando asume su responsabilidad evangelizadora frente al mundo, en donde además detecta y potencia las semillas del Verbo. Actualmente nos es manifiesta la atención que la Iglesia debe prestar a la relación con las religiones no cristianas (diálogo interreligioso), a la cultura de los diversos pueblos (la inculturación o contextualización del mensaje) y a la colaboración en el desarrollo humano (trabajos por la justicia y la paz, opción preferencial por los pobres, promoción humana, etc.). Estos son aspectos imprescindibles de la responsabilidad misionera de la Iglesia<sup>4</sup>.

## 1.2 Algunos elementos esenciales de la teología de la misión

Podemos ahora intentar resumir algunos elementos esenciales de la Teología de la misión en las siguientes afirmaciones:

- La misión tiene su fundamento en la Trinidad de Dios, es ante todo *missio Dei*.
- En la misión se trata de la salvación de la humanidad.
- La misión busca la salvación integral del ser humano.
- La misión mira también a crear la comunión de los fieles entre sí, extendiendo así la Iglesia, la familia de Dios.
- La misión como expresión de la voluntad salvífica universal de Dios, tiene como interlocutor al mundo entero, sin antagonismos aunque haya tensiones y conflictos.
- La misión se preocupa ante todo de quienes aún no son cristianos<sup>5</sup>, es la proyección de la Iglesia hacia el exterior, tratando de rebasar sus fronteras; con todo hay que dejar claro que la misión no es un concepto geográfico sino un concepto teológico, por lo que el misionero no es el que sale de su patria sino el que realiza labor de misión<sup>6</sup>.

## 1.3 Los caminos de la misión

La obra misionera requiere ante todo de un constante testimonio cristiano, testimonio de caridad y servicio que se ofrece tanto en la vida como en el diálogo con los no creyentes. Es bueno recordar aquí las elocuentes palabras del Papa Pablo VI en su alocución a los padres conciliares<sup>7</sup>, palabras que fueron retomadas en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia: [*La Iglesia*] *no reivindica para sí otra autoridad que la de servir, con el favor de Dios, a los hombres (sic) con amor y fidelidad*<sup>8</sup>.

Para llevar adelante la obra misionera es preciso anunciar el Evangelio de manera explícita, invitando a la conversión. Aquellos que perciben la bondad del anuncio son admitidos al catecumenado y se van iniciando en los misterios de la salvación, tanto por sus conocimientos como por el ejercicio de la vida cristiana<sup>9</sup>.

Tras el bautismo los nuevos cristianos entran en plena comunión con la comunidad cristiana y expresan así la presencia de Dios en el mundo. Los misioneros cooperan así con Dios en la creación de su familia<sup>10</sup>.

#### **1.4. Los responsables de la misión**

La misión es responsabilidad de toda la Iglesia, como lo ha enseñado repetidamente el magisterio<sup>11</sup>.

Esta tarea se lleva a cabo en primer lugar mediante el testimonio de las iglesias locales y se vuelve palabra en la proclamación explícita de esos hombres y mujeres a quienes solemos llamar "misioneros", por haber sido enviados por la autoridad apostólica para llevar el anuncio del Evangelio a los que aún no son cristianos.

La Iglesia y sus misioneros:

- deben detectar las semillas del Verbo presentes en los diferentes pueblos y particularmente en las tradiciones religiosas de los mismos,
- deben ser capaces de dialogar con las demás culturas desde su propia convicción de que el nombre de Jesús debe ser anunciado a todos,
- deben dar un testimonio eficaz del amor de Dios por cada uno de sus hijos e hijas, testimonio que se vuelve servicio, ayuda, trabajo por la justicia y la paz, colaboración en el desarrollo social, etc.,
- deben proclamar explícitamente el Evangelio de manera que inviten a todos a la conversión y al bautismo,
- y deben congregar a los nuevos creyentes como miembros del pueblo de Dios, llevándolos a formar una comunidad con sus diversos ministerios.

## **2. APORTES DEL NICAN MOPOHUA A LA TEOLOGÍA DE LA MISIÓN**

Después de haber visto brevemente, y por lo mismo de manera fragmentaria e incompleta, lo que es la misión evangelizadora de

la Iglesia, su objetivo, sus elementos y sus responsables, según nos lo presentan tanto los documentos del Magisterio como la misionología, trataremos ahora de ver qué aportes o precisiones dimanan del Nican Mopohua, el relato de las apariciones de la Santísima Virgen María a Juan Diego y a la Iglesia naciente en México. Para los efectos de este estudio emplearemos usualmente la versión bilingüe hecha por el P. Mario Rojas S.<sup>12</sup>, y nos referiremos a los diversos párrafos siguiendo la numeración que se ofrece en esta versión. Para la traducción de algunas expresiones nos serviremos de la versión del P. José Luis Guerrero R.<sup>13</sup> quien sigue la misma numeración de los párrafos.

## 2.1 La *missio Dei*

Sin duda alguna el personaje central del relato es Dios mismo, Él es el que toma la iniciativa del envío y del encuentro. Su presencia es expresada en cantos<sup>14</sup> y en flor<sup>15</sup> y engloba toda la narración. Él, el sol, reviste a María y transforma su entorno<sup>16</sup>, mientras que ella se define por su relación con Dios: *Yo soy la perfecta siempre virgen santa María, madre del verdaderísimo Dios por quien se vive, el creador de las personas, el dueño de la cercanía y de la inmediatez, el dueño del cielo, el dueño de la tierra*<sup>17</sup>. Podríamos decir que Dios se “disfraza” de María, rompiendo las imágenes previas de los dioses del panteón azteca y de la tradición española. En efecto en María Dios se hace asequible, sencillo y amoroso, se hace mestizo, adopta un rostro materno y solícito. María transparenta a Dios, en ella Dios sale al encuentro de su pueblo, Él es el dueño de la mirada compasiva de quien todo lo mira<sup>18</sup>. En todo el relato destacará el deseo de Dios de hacer algo por nosotros, más que cualquier exigencia de hacer nosotros algo por Él. Aunque no puedo detenerme en este punto me parece interesante notar que el Nican Mopohua es totalmente anuncio de buenas noticias, en donde la dimensión ética está prácticamente ausente o quizás a lo más levemente insinuada: no se indica qué hay que hacer, simplemente se anuncia que hay que dejarse querer.

## 2.2 Los protagonistas

El dueño de toda la iniciativa es Dios, sin embargo el relato se desenvuelve mediante la interacción de cuatro personajes princi-

pales; a saber: María, Juan Diego, Juan de Zumárraga y el tío Juan Bernardino.

### 2.2.1 *María*

Desde la introducción del relato se nos presenta a "Sancta Maria", así en latín, como la siempre Virgen, la Madre de Dios, nuestra Reina. Por supuesto, estos son nombres que le da el narrador, quien a lo largo del relato se referirá repetidamente a ella como *Ilhuicac cihuapilli*<sup>19</sup> (la doncella del cielo<sup>20</sup>). Hay otros nombres con los que el narrador hace referencia a María, algunos aparecen una sola vez como *Mahuizichpochtziñtli*<sup>21</sup> (Venerable<sup>22</sup> gloriosa virgen) o *Cemicac Ichpochtziñtli*<sup>23</sup> (Por siempre venerable virgen) o los más grandiosos títulos como *Yehuatzin iz Cenquizca Ichpochtziñtli in Itlazomahuiznantzin in Totemaquixticatzin Totecuiyo Jesucristo*<sup>24</sup> (Venerable gloriosa y preciosa Madre de Él, nuestro venerable salvador de las personas, nuestro Señor Jesucristo), o bien *Teotl Dios Inantzin*<sup>25</sup> (Madre de Dios Teotl) o por último el de *Tlatoca Cihuapilli*<sup>26</sup> (doncella celestial).

Como es evidente, para el narrador no cabe duda de quién es la que sale al encuentro de Juan Diego en la colina del Tepéyac: es la siempre Virgen María, la Madre de Dios, la que es enviada de parte de Dios para transmitir el mensaje divino.

Por supuesto para Juan Diego esto no es tan evidente ya que se dirige a ella con las expresiones usuales en una relación que es a la vez respetuosa y afectuosa. Aparecen en orden decreciente de frecuencia las siguientes: *Cihuapillé* (Doncella, reina)<sup>27</sup>, *Nochpochtziñé* (Virgencita mía)<sup>28</sup>, *Notecuiyoé* (Mi gran Señora)<sup>29</sup>, *Tlactlé* (Señora)<sup>30</sup>, *Noxocoyohué* (Mi fructificación, mi hija menor)<sup>31</sup> y *Nopiltziñtziñé* (Hijita adorada)<sup>32</sup>. A veces estos nombres van yuxtapuestos uno al otro, como puede constatarse por los números de los párrafos citados al pie de la página. Solamente cuando Juan Diego habla al obispo se referirá a María como la *Ilhuicac Cihuapilli* (Reina del cielo)<sup>33</sup> y en el mismo contexto como *Teotl Dios Itlazonantzin* (Venerada preciosa madre de Dios Teotl)<sup>34</sup>.

Por el contrario, María sí se presenta ante Juan Diego como *la perfecta por siempre Virgen Santa María Madre del Verdaderísimo Dios por quien se vive, el creador de las personas, el dueño de la cercanía y de la inmediatez, el dueño del cielo, el dueño de la tierra*<sup>35</sup>; también se refiere a sí misma como "Vuestra venerable

madre compasiva" (*Namoicnohuacanantzin*)<sup>36</sup> y "tu venerable madre" (*Nimonantzin*)<sup>37</sup>, también como "la siempre Virgen" (*Nicemicac Ichpochtli*)<sup>38</sup> y "la Madre de Dios" (*Niinantzin Teotl Dios*)<sup>39</sup>.

No deja de llamar la atención la precisión del relato en este triple acercamiento a la persona de María: hay una clara distinción en la manera como se presenta María, quien conoce su propia identidad, y la manera como se dirige a ella Juan Diego, quien irá descubriendo poco a poco la identidad de la "celestial doncella". El tercer modo de referirse a María, es el del narrador quien, desde su punto de ventaja, conoce toda la historia.

También llama la atención el que nunca se ponga en labios de Juan Diego o de Juan Bernardino la conocida expresión *Tonantzin*, aunque ésta será empleada por generaciones posteriores para referirse a María.

### 2.2.2 Juan Diego

El segundo protagonista del relato es Juan Diego. El narrador nos lo presenta como un indio, campesino, pobre pero digno<sup>40</sup>, de nombre Juan Diego, vecino de Cuautitlán<sup>41</sup>. No se nos ofrecen muchos datos más desde la perspectiva del narrador. El nombre es cristiano, por lo que tenemos que asumir que se trata de uno de los bautizados en los primeros años de la colonia.

Juan Diego se identifica a sí mismo ante María como su "pobre servidor" (*Nimocnomacehual*)<sup>42</sup> y con un buen número de calificativos expresa su ánimo quebrantado ante la encomienda que se le presenta: *soy un hombre de campo, soy cordel, soy parihuela, soy cola, soy ala (Ca nel nicnotlapaltzintli, ca nimecapalli, ca nicacaxtli, ca nicuitlapilli, ca natlapalli)*<sup>43</sup> y por lo mismo se considera en necesidad de ser conducido y llevado a cuestras, sabiendo que el palacio del obispo no es su lugar, ya que él no sabe andar ni detenerse en el lugar a donde María lo envía (*Ca nitco ca nimamaloni, como nonenemian, como nonequetzayan in ompa tinechmihualia*)<sup>44</sup>.

Sin embargo para María aquel indio es digno de todo respeto y afecto, es *Juantzin, Juan Diegotzin*<sup>45</sup>. Le llama "hijo mío" (*Nopiltzé*)<sup>46</sup>, "mi muchachito" (*Notelpotzin*)<sup>47</sup>, "mi mensajero" (*Tinotitlan*)<sup>48</sup> y sobre todo "mi fructificación, mi hijo menor" (*Noxocoyouh, ¡diez veces!*)<sup>49</sup>.

Así pues, el narrador no gasta muchas palabras para describir al interlocutor directo de María, deja más bien que sea el relato



mismo el que nos permita entrever la personalidad de Juan Diego. Aunque los adjetivos que el mismo Juan Diego se atribuye parezcan derogativos es claro que se trata de una persona de gran calidad humana, profundamente inmersa en su pueblo y en su cultura y abierta, simultáneamente, al mensaje del Evangelio y a la estructura misma de la Iglesia que empieza a arraigar en México. Este “hijo menor” o “hijo querido” de María es el mensajero de la buena noticia que Dios se escoge como portavoz de los nuevos pueblos, para complementar y profundizar el mensaje anunciado por los misioneros venidos de ultramar.

### 2.2.3 *El obispo, Fray Juan de Zumárraga*

El siguiente protagonista en el Nican Mopohua es el obispo, Don Fray Juan de Zumárraga. Con diversas expresiones aparece aquel que es el destinatario de la misión de Juan Diego: se trata a veces simplemente del obispo<sup>50</sup>, otras veces se le llama *teopixcatlatoani* (gobernante sacerdote)<sup>51</sup>, *san Francisco teopixqui* (sacerdote de san Francisco)<sup>52</sup>, *tlatoani obispo* o *tlatohuani obispo* (señor obispo)<sup>53</sup>, también es llamado *huey teopixcatlatoani* (gran jefe sacerdote)<sup>54</sup> y *tlatocateopixqui* (gran señor sacerdote)<sup>55</sup>. Juan Diego se dirigirá a él diciéndole ¡*Tlacatlé tlatoanié!* (¡señor gobernante!)<sup>56</sup> y después, ¡*Notecuiyoé tlatoanié!* “¡mi señor gobernante!”<sup>57</sup>.

Son mencionados también en el relato los sacerdotes, aunque no juegan un papel tan importante en el desarrollo de la acción<sup>58</sup>.

Aparecen al lado del obispo sus servidores, la gente de la casa, los domésticos o criados<sup>59</sup> que intervienen para obstaculizar, espiar, calumniar e instigar contra Juan Diego y ser vencidos, al fin, por la señal que él trae de parte de la Virgen.

A pesar de poner de relieve la incredulidad inicial del obispo, el Nican Mopohua no desprecia la figura de la jerarquía, sino que, al contrario, considera al obispo, y en menor medida a los sacerdotes, como elementos indispensables para llevar a cabo la misión que Dios encomendó a María.

### 2.2.4 *Juan Bernardino*

El tío (*Itla, itlatzin*)<sup>60</sup> juega también un papel muy importante en este relato. No sólo por la relación tan cercana que toda persona del pueblo azteca tiene con su tío como transmisor de la tradición, sino

porque en este contexto el tío representa al pueblo a quien María quiere mostrar y dar la compasión divina.

El tío enfermo de una enfermedad traída por los extranjeros, es el símbolo de un pueblo que yace “enfermo”, oprimido, moribundo. Él es el primer recipiente de la salvación de Dios anunciada por María. Recuperar la salud es para Juan Bernardino y para el pueblo la señal de que Dios no los ha abandonado, sino que está de su parte como “Dios que salva”.

Veremos ahora cómo se traban las relaciones entre los cuatro protagonistas del relato, poniendo especial atención a aquellos elementos que nos ayuden a comprender mejor la misión de Dios y su realización en la historia de su pueblo.

### 2.3 El contexto

Nuestro relato da una importancia capital a la descripción de las coordenadas espacio - temporales en las que se juega la acción evangelizadora de María.

En la introducción y en los siete primeros párrafos el narrador nos indica el sitio en que tiene lugar la acción, el Tepeyac, el tiempo, diez años después de la conquista de la Ciudad de México, el año 1531 a los pocos días del mes de diciembre, y sobre todo el ambiente predominante: *cuando ya estaban depuestas las flechas y los escudos, cuando por todas partes había paz en los pueblos*<sup>61</sup>. Se describe, pues, la situación de un fin de lucha que acabó en derrota, de una paz que sumió a los pueblos en la oscuridad. Aquel sábado, cuando aún era de noche comienza el camino del encuentro, que tendrá lugar al llegar al cerrito, precisamente cuando empieza a amanecer<sup>62</sup>. El contraste no puede ser más claro.

La manifestación divina no prescinde de la situación histórica de los destinatarios. El tiempo y el espacio en el que se mueven los pueblos condicionan sin duda el accionar divino y por lo mismo la transmisión de su mensaje.

María, la misionera, anunciará el mensaje compasivo de Dios a un pueblo que yace en la oscuridad de la derrota, que ha sido herido, que ha sido contagiado por la enfermedad, que no acaba de ver la luz de un nuevo día.

Leyendo el Nican Mopohua comprendemos la necesidad que tiene la Iglesia de tomar seriamente en cuenta el lugar, el tiempo y el ambiente prevalente de los pueblos a quienes lleva el anuncio

del Evangelio. Se trata del marco histórico en el que se realiza la misión: no es lo mismo evangelizar en Asia, que en América Latina o en África, no es lo mismo evangelizar en el siglo XIX, que en el XX o en el XXI, no es lo mismo evangelizar a la clase dominante, a la clase media o a los empobrecidos, no es lo mismo evangelizar en situaciones en donde prevalecen la justicia y la paz que en situaciones de lucha o en donde ya han sido “depuestos las flechas y los escudos”.

## 2.4 La finalidad

Creo que es posible distinguir en el Nican Mopohua cuatro finalidades distintas, aunque complementarias, de la misión, correspondientes a cada uno de los cuatro protagonistas del relato. Podríamos decir que el objeto de la misión se diversifica y se enriquece en la interacción de quienes toman parte en el anuncio de la buena noticia.

### 2.4.1 *Marta y la misión como anuncio del deseo de Dios de sanar a todos*

María aparece como la mensajera de Dios, la enviada, la misionera que se hace capaz de hablar en la lengua de su interlocutor, con las características verbales y actitudinales del pueblo azteca, pero sabiéndose portadora de un mensaje que va más allá de la simple asimilación con el evangelizado. Ella tiene una tarea que cumplir, la de comunicar la compasión divina a Juan Diego y a toda la gente que está en esta tierra y a todos los que la amen, los que la invoquen, los que la busquen, los que en ella confíen<sup>63</sup>.

Me parece claro que la finalidad de la misión de María es poner en juego a los diversos actores humanos para que creen las condiciones necesarias para experimentar la salvación integral que Dios quiere para sus hijos e hijas. María se identifica como enviada de Dios (flor y canto, sol, transformación del entorno, etc.), y sabe que el mensaje no es originariamente suyo, aunque se lo haya apropiado: el mensaje es divino pero María lo hace suyo, ella quiere mostrar ensalzar, manifestar y dar el amor personal de Dios<sup>64</sup>. Por lo mismo puede anunciar que este amor personal ha de llegar a todos los pueblos a través de su mirada compasiva, de su auxilio y de su salvación. Ella está dispuesta a escuchar el llanto y la tristeza de los oprimidos para remediar y curar sus desventuras<sup>65</sup>.

Quiero hacer notar ahora que ya aparece en el Nican Mopohua una confirmación de que la misión es ante todo *missio Dei* y que busca la salvación integral, particularmente de aquellos que se saben quebrantados. La misión es en primera instancia anuncio de salvación, anuncio de compasión.

Esta iniciativa divina de salvación que encuentra en María su misionera, requerirá de la colaboración humana en diversos aspectos. Si por una parte podemos hablar de María como misionera de Dios, podemos por otra parte reconocer en los otros tres protagonistas otros tantos "misioneros de Guadalupe".

#### **2.4.2 Juan Diego y la misión como anuncio al interior de la Iglesia**

Juan Diego es el primer misionero de la Virgen de Guadalupe. De hecho ella sale a su encuentro en medio de los signos de la manifestación de lo divino, para encomendarle una misión, una tarea: que él vaya al palacio del obispo a descubrirle el deseo de que se le construya un templo<sup>66</sup>. Juan Diego tiene la misión de ser testigo del plan de Dios manifestado a través de María (*le contarás todo cuanto has visto y admirado y lo que has oído*<sup>67</sup>), y es alentado a llevar a cabo su misión con la seguridad de que María le agradecerá, le pagará, lo enriquecerá y glorificará<sup>68</sup> por *tu cansancio, tu servicio con que vas a solicitar el asunto al que te envió*<sup>69</sup>.

Podría parecer que la misión del testigo es fácil, a fin de cuentas sólo se trata de transmitir lo recibido, sin embargo hay toda una serie de factores que dificultan la tarea: lo inusual del mensaje, lo inexplicable de la revelación, la dignidad del destinatario, el sentido de la propia inadecuación, etc. Aún después de aceptar la encomienda no deja de haber obstáculos en el ejercicio concreto de la misión: distancias, esperas, desconfianza, rechazos y, para colmo, problemas domésticos.

Aparece aquí un segundo objeto de la misión: llevar el mensaje de parte de Dios a los responsables de la comunidad. No se trata en sentido estricto de una misión *ad gentes*, sino al interno de la comunidad, aunque la finalidad última es el bien *de todos los hombres que en esta tierra estáis en uno, y de las demás variadas estirpes de hombres, mis amadores, los que a mi clamen, los que me busque, los que confíen en mi*<sup>70</sup>.

### ***2.4.3 El Obispo y la misión como construcción de espacios de encuentro entre Dios y su pueblo***

El obispo tiene una misión importante. Por una parte debe ser capaz de acoger el mensaje que le es traído por Juan Diego, el embajador de María, y por otra de ejecutar las órdenes divinas en el sentido de construir "el templo", la casita sagrada en donde María mostrará la salvación divina a toda la gente.

Como dijimos más arriba no se nota en el relato ningún menosprecio a la autoridad de los jerarcas, al contrario, tanto Juan Diego quien acude a ellos por instrucción y auxilio espiritual, como María que pide la colaboración del obispo para la ejecución de su plan, dan por sentado que la jerarquía tiene un papel importante en la realización de la misión salvífica.

Las dudas y reticencias del obispo son del todo explicables, no así las mentiras de su gente de confianza (singular paradoja del relato en donde "los de confianza" dicen mentiras, mientras que aquel del que se desconfía, es el trae la verdad). El obispo requiere una señal, no de parte de María, sino de Juan Diego para probar su veracidad. María se pondrá del lado de su mensajero, y ella facilitará la señal requerida, para que el obispo llegue a ser también su mensajero, su misionero.

Una vez que el obispo se rinde a la evidencia tiene que llevar adelante su misión: construir el espacio de encuentro entre Dios y su pueblo.

Aquí descubrimos otra dimensión de la misión. Por la proclamación del evangelio y por el testimonio de su vida, los misioneros quieren llevar adelante su tarea, sin embargo es parte de la misión la construcción de espacios de encuentro entre el pueblo que requiere la salvación y el Dios que la ofrece y la da.

Evidentemente no se trata sólo de espacios físicos, sino del ambiente que favorece el diálogo humano - divino. Después de todo ya había algunos templos construidos antes de 1531, aunque quizás el pueblo no encontraba en ellos el espacio necesario para experimentar la compasión de Dios.

Como sabemos no es difícil hacer de nuestros templos sitios de dominación, de control y aún de exclusión. María quiere un espacio profundamente incluyente en donde los hombres y mujeres puedan experimentar la mirada compasiva del Dios maternal que los pone bajo su sombra y resguardo, que es la fuente

de su alegría, que los coloca en el hueco de su manto y en el cruce de sus brazos<sup>71</sup>.

#### **2.4.4 Juan Bernardino y la misión como testimonio y anuncio de la gracia recibida**

El cuarto objeto de la misión lo encuentro en la personalidad colectiva del tío, Juan Bernardino. Quizás puede aparecer Juan Bernardino (el pueblo) sólo como recipiente del favor divino, sin embargo también él tiene una misión: él también es enviado a México a ver al obispo<sup>72</sup> para descubrir y comentar lo que había visto<sup>73</sup> y la manera maravillosa en que María lo había sanado<sup>74</sup>. Juan Bernardino (el pueblo) restaurado a la salud se convierte en testigo por su mera presencia y también por sus palabras<sup>75</sup>.

Además es Juan Bernardino (el pueblo) quien nombra a la mensajera divina como *la perfecta Virgen Santa María de Guadalupe*<sup>76</sup>. Es decir que el pueblo, dando nombre a lo ocurrido, comienza la tarea teológica de interpretar la experiencia poniéndola en palabras.

Igualmente Juan Bernardino (el pueblo) que ha recuperado la salud y ha dado testimonio del don de Dios encuentra, junto con su sobrino, un lugar en la casa del obispo<sup>77</sup>, expresándose así la construcción de la familia de Dios en la que, bajo un mismo techo, conviven el pueblo (destinatario de la misión y a su vez enviado a dar testimonio), la jerarquía (enviada a construir el espacio de encuentro) y el mensajero (enviado como mediador entre Dios y el pueblo con sus representantes).

Resumiendo lo dicho en este apartado, la finalidad de la misión aparece en el Nican Mopohua bajo cuatro formas:

El anuncio del plan de Dios a sus mensajeros (María).

- La misión como anuncio al interior de la Iglesia (Juan Diego).
- La misión como construcción de espacios de encuentro entre Dios y su pueblo (el obispo).
- La misión como proclamación de la gracia recibida mediante el testimonio de vida y las palabras (Juan Bernardino).

## **2.5 El lenguaje**

Al hablar del lenguaje quiero comprender las palabras, símbolos y actitudes que se emplean en la comunicación de Dios con su pueblo.

Si bien la iniciativa es divina se establece un verdadero diálogo entre Dios y sus mensajeros que provoca además una interacción entre los diversos agentes humanos de esta historia de salvación.

### 2.5.1 *El lenguaje de Dios*

Desde el inicio de la narración, la presencia de Dios, quien se esconde y se revela en María, transforma el entorno del encuentro. Dios se expresa en los cantos que hacen pensar a Juan Diego que se halla *en la tierra de las flores, en la tierra del maíz, de nuestra carne, de nuestro sustento, en la tierra celestial*<sup>78</sup>. La tierra, las piedras y la magra vegetación del lugar han sido transformadas por la presencia de lo divino, no cabe duda que Dios ha pronunciado su palabra creadora y re - creadora.

Al canto inicial corresponden las flores de fines del relato. La flor y el canto son el lenguaje divino en las culturas mesoamericanas. Dios se está comunicando y para hacerlo emplea el lenguaje de sus interlocutores.

De la misma manera que las creaturas inanimadas son transformadas por la presencia de Dios, así también los seres humanos experimentarán una recreación en su contacto con Dios.

Juan Diego irá descubriendo que su dignidad humana no la perdió con la derrota de su pueblo, que es valioso a los ojos de Dios, que puede ser su mensajero *muy digno de confianza*<sup>79</sup>, que Dios sale garante de su veracidad ofreciendo Él mismo la señal pedida por el obispo, que Dios lo carga y lo lleva a donde su misión le exige ir, que también para él hay un lugar en la casa de la Iglesia<sup>80</sup>.

El obispo también es recreado en su encuentro con Dios. De la cautela inicial<sup>81</sup> a la admiración final<sup>82</sup>, de la exigencia de pruebas<sup>83</sup> a la tristeza y aflicción por las dudas<sup>84</sup>, de la resistencia a escuchar<sup>85</sup> a la petición de perdón por no haber realizado pronto la voluntad divina<sup>86</sup>, de la espera en el palacio<sup>87</sup> a la acción para edificar la casita de Dios<sup>88</sup>.

Por su parte Juan Bernardino, símbolo del pueblo, es restablecido a la salud de modo que puede abandonar su lecho y su casa para anunciar la salud recibida y proclamar el nombre de aquella por cuyo medio recibió el favor de Dios. El enfermo fue sanado, el que esperaba la muerte es ahora testigo de la vida, el que no podía dejar su casa en la periferia tiene que dar testimonio de

la obra de Dios en el centro, lo que recibió en secreto lo debe anunciar para bien de toda la gente.

Los actores principales de este drama, tocados por las palabras y las acciones de Dios, han sido transformados. Es el principio de una nueva creación.

María ha sido el vehículo del lenguaje de Dios, en ella Dios revela mucho de sí mismo. En las palabras, actitudes y signos que emplea María, Dios deja ver el respeto, el amor y la preocupación por los suyos.

Dios no tiene miedo de usar los nombres divinos de los aztecas, reclamándolos para sí mismo. Su lenguaje emplea los patrones culturales del pueblo y de la época. Su comunicación restablece la dignidad y la salud de un pueblo que sufre. No podemos menos que ver en este lenguaje divino un reclamo a una iglesia que rehuye el diálogo con otras religiones, que excluye los valores de otras culturas y que se desentiende de los problemas sociales del pueblo a quien pretende anunciar el Evangelio.

### ***2.5.2 El lenguaje de los enviados***

Al lenguaje divino corresponde un lenguaje humano.

Ya hablábamos de la transformación de los interlocutores de Dios en este relato. Juan Diego, que siente estar “en la tierra celestial”, no pierde la paz, al contrario se llena de alegría y paulatinamente podrá ir actuando con la seguridad de quien se sabe hijo amado y mensajero de confianza.

Peró no por esto la misión se vuelve fácil ni el éxito seguro. Juan Diego siente la impotencia y vislumbra el fracaso; en sus palabras expresa que se siente inadecuado, que necesita “ser conducido”, “ser llevado a cuestras”. Hay obstáculos de dentro y de fuera, pero en sus diálogos con María Juan Diego saldrá fortalecido para llevar adelante su misión desde la obediencia en la fe, con verdadera *parresía* apostólica.

De la misma manera que María hace suyo el mensaje de Dios, así Juan Diego hace suyo el mensaje de María: La palabra de Dios se reviste del lenguaje humano.

El obispo no escucha a Dios ni a María, sino a Juan Diego. Su resistencia es explicable y es el mensajero el que tiene que aportar señales de su autenticidad.

Se establece así una relación estrecha entre dos aspectos del lenguaje: las palabras y los signos. Dios ha empleado ambos y es



indispensable que los mensajeros sean capaces de dar pruebas de la veracidad de lo que anuncian. La palabra debe ser confirmada por el signo, la palabra necesita hacerse "carne".

En el relato parece que la señal requerida son las flores, pero la imagen en el ayate se convierte también en señal poderosa. Con todo, por encima de ambas aparece Juan Diego (y Juan Bernardino) como la señal definitiva: Dios no ofrece sólo flores o imágenes, sino personas vivas que han experimentado su compasión (salvación).

Juan Diego, quien se sabe macehual, quien se describe como un "pobre hombrecillo", "mecapal" y "cacaxtle", Juan Diego, quien sabe que necesita ser conducido y cargado a costas, es fortalecido con las palabras de María: *¿no estoy aquí yo, que soy tu madre? ¿no estás bajo mi sombra y resguardo? ¿no soy yo la fuente de tu alegría? ¿no estás en el hueco de mi manto, en el cruce de mis brazos? ¿tienes necesidad de alguna otra cosa?*<sup>89</sup>

María invita a Juan Diego: *'hijo mío el menor', ya has oído mi aliento, mi palabra; anda, haz lo que esté de tu parte*<sup>90</sup>, le dice también: *mucho te ruego, 'hijo mío el menor'... que otra vez vayas mañana a ver al obispo*<sup>91</sup> y más adelante: *'hijo mío el menor', sube a la cumbre del cerrillo...*<sup>92</sup>. Así Juan Diego al saberse hijo es capaz de ser testigo. Él, que es el mensajero digno de toda la confianza, contará todo lo que ha visto y admirado y dará pruebas de la autenticidad de su mensaje<sup>93</sup>.

Con todo me parece que la prueba más sólida de la autenticidad de Juan Diego como mensajero de Dios, es lo que podríamos llamar "el lunes de Juan Diego": sus dos primeras visitas al obispo han acabado en fracaso, su veracidad es puesta en duda, María le pide ser insistente, el obispo quiere una señal, pero *al día siguiente, lunes, cuando debía llevar Juan Diego alguna señal para ser creído, ya no volvió, porque cuando llegó a su casa, a un tío suyo, de nombre Juan Bernardino se le había asentado la enfermedad, estaba muy grave. Aún fue a llamarle al médico, aún hizo por él, pero ya no era tiempo, ya estaba muy grave*<sup>94</sup>. ¡El enviado descubre que la urgencia de la caridad es más grande que la necesidad de probar su veracidad! Para mí, aquí Juan Diego dio la prueba de haber sido tocado por Dios.

Juan Diego se convierte así en lenguaje de Dios porque se ha dejado transformar por la promesa de salvación. No hay nada más importante en la misión que el amor salvífico expresado en lo concreto: así es como habla Dios, así es como hablan los hijos y las hijas de Dios.

La palabra creadora y recreadora actúa primero en el mensajero y empieza a cumplirse en su pueblo (su tío).

No es de extrañar que después de una experiencia tan íntima de Dios en este encuentro con María, el enviado vaya a cumplir su misión *contento...sosegado su corazón... sabiendo que todo saldrá bien... cuidando lo que está en el hueco de su vestidura... disfrutando del aroma de las diversas preciosas flores*<sup>95</sup>.

El lenguaje evangelizador, el de Dios y el de sus mensajeros, abarca las palabras, las actitudes y los signos. El Dios del amor, de la salud y del gozo necesita hacerse oír en el estilo de vida, amoroso, salutífero y gozoso, de los misioneros. Para el mundo el lenguaje de Dios es audible en el lenguaje de los hombres y mujeres enviados a anunciar la buena nueva.

## 2.6 Las consecuencias<sup>96</sup>

### 2.6.1 Una nueva manera de ser Iglesia

El modelo "español", clerical y centralizado no es rechazado, pero sí es superado. En el Nican Mopohua el evangelizado también evangeliza. Se establece una interacción evangelizadora, el obispo y los sacerdotes deben ir del centro hacia fuera, pero también aquellos que están en la periferia, en la orilla, en el margen, deben anunciar la buena nueva que han experimentado a través de "la mirada compasiva de Dios".

Guadalupe no condena la cultura indígena, pero tampoco se detiene impávida ante el dolor y la muerte, ensalzados en la religiosidad oficial de los aztecas y también de los españoles. Guadalupe es portadora de vida, dadora de luz y esperanza, comunicadora de salud, remedio del dolor. En el anuncio de la buena nueva según el Nican Mopohua, como también según las Sagradas Escrituras, no se trata de ayudar a esperar una buena muerte, sino de crear una buena vida.

En el modelo de Iglesia propuesto por el Nican Mopohua se implica una iglesia que salga de su centro de seguridad y se aventure más allá de sus fronteras, que sepa dar continuidad a lo mejor de la religión indígena, rescatando sus valores y dejándose cuestionar por ella, que facilite la inserción del mensaje en la cultura local, hablando en la lengua del pueblo y usando sus símbolos, que sea capaz de mostrar un rostro compasivo ante el

pueblo sufriente, que se preocupe por restablecer la dignidad pisoteada de los oprimidos, que apoye el desarrollo integral, que sane las heridas y que no “canonice” el dolor y la muerte, sino que ofrezca salud y vida, en definitiva que acepte no sólo la realidad de lo que es, sino la utopía de lo que debe ser.

### **2.6.2 Una nueva manera de ser ministro**

El Nican Mopohua es respetuoso de la estructura ministerial existente, pero habría que preguntarse qué es lo que María espera de los ministros oficiales de la Iglesia, pues obviamente su mensaje implica un crecimiento para el mismo obispo.

Hay además otros ministerios o servicios que se han de desarrollar. El ministerio de los laicos y laicas, especialmente de los pobres, oprimidos e ignorantes, que sin embargo desean conocer más a Dios, creen y confían en Él, son constantes, humildes, audaces, fieles y pacientes, como Juan Diego. Ellos y ellas, con los pies muy puestos en la tierra, disfrutaban su encuentro con Dios y con María y llevan las señales divinas a quienes necesitan escuchar la buena noticia. El ministerio laical es una invitación constante a no reducir la misión al trabajo de los ministros ordenados.

Se apunta también el ministerio de la mujer (María) quien es enviada a cumplir un servicio insustituible. Y podríamos igualmente hablar del ministerio testimonial del enfermo que recupera la salud, y aún del ministerio de la colaboración honesta de las personas cercanas a la jerarquía.

Los servidores del mensaje en el Nican Mopohua imprimen un estilo peculiar a su servicio, éste se realiza más desde el diálogo que desde el poder, consiste más en proclamar que en moralizar, se preocupa más por invitar que por coaccionar, sabe que hay que reconocerse y sentirse hijos e hijas de Dios para poder vivir como tales.

Por otra parte hay que notar que el acontecimiento evangelizador trasciende a los ministros. Juan Diego aparece por última vez en el relato, en casa del obispo, junto con su tío, *por unos cuantos días*<sup>97</sup>, ya no se nos dice qué pasó después con él, cuántos años vivió, a qué se dedicó o cuándo murió. Es claro que para el Nican Mopohua no importa el éxito del mensajero, sino el del mensaje. Sin duda comprender bien esto afecta considerablemente nuestra manera de ser ministros en la Iglesia.

### 2.6.3 *Un nuevo espacio de encuentro*

Santa María de Guadalupe pide una casita sagrada, un nuevo templo en el cerro del Tepeyac. ¿Para qué otro templo? ¿Por qué ahí?

No nos queda sino tratar de arriesgar la respuesta a estas interrogantes, ¿por qué en el Tepeyac? Quizás para marcar una continuidad con el lugar de culto de *Tonantzin*, "Nuestra madre-cita", o quizás para pedir a la Iglesia salir del centro e ir a la orilla.

¿Para qué otro templo? Quizás para dar inicio a una nueva etapa, la del quinto sol, o quizás porque el pueblo no había podido encontrar en los templos construidos por los españoles los espacios necesarios para experimentar la compasión divina. O quizás María quisiera una casa porque es ahí donde reina la madre, es el lugar de la confianza, de la ternura, de la seguridad y del afecto que se vuelve conversación, cuidado, comida y sonrisa. No se trata de la calle, ni del mercado u otro lugar de negocios, pues ahí privan la competencia, la apariencia, el poder, la lucha y la inseguridad.

María quiere que el templo sea una casa, un lugar para la familia, en donde los hombres y mujeres puedan realmente sentirse hijos e hijas de un Dios poderoso en misericordia y deseoso de escuchar y remediar todos los males de los suyos.

## 3. CONCLUSIÓN

El Nican Mopohua tiene una profunda dimensión misionera. Dios anuncia y regala su salvación a todos sus hijos e hijas. No lo hace desde la distancia y el poder, sino desde la cercanía y el amor.

En cada uno de los protagonistas del relato encontramos características que debemos asumir los que de una u otra manera estamos llamados a vivir y a anunciar el Evangelio. Por supuesto María, nuestra madre, es un modelo de evangelizadora, pero también lo son Juan Diego, Juan Bernardino y Juan de Zumárraga en sus diversos ministerios. Cada uno de los protagonistas nos muestra que la misión es compleja ya que comienza por ir transformando a los mensajeros y estos son personas históricamente condicionadas y viviendo en contextos no siempre suficientemente comprendidos.

La finalidad de la tarea evangelizadora, de la misión, se diversifica, según los distintos agentes, pero converge en la finalidad última que es la salvación que Dios nos otorga a través de su mirada

compasiva. Juan Diego tiene como misión llevar el mensaje de María al obispo, éste tiene como misión construir los espacios de encuentro salvador entre Dios y la gente, el pueblo tiene como misión dar testimonio de la salud recibida y poner en palabras su experiencia de fe, pero todas estas "misiones" tienen como finalidad última el que Dios sea mostrado, engrandecido y entregado a su pueblo, Él que es el amor, la mirada compasiva, el auxilio y la salvación hechos persona<sup>98</sup>.

De esta comprensión de la misión se deduce una nueva comprensión de la Iglesia, de los ministerios y de los ámbitos de encuentro entre Dios y su pueblo.

Me parece que el acontecimiento guadalupano tiene un valor teológico que trasciende tanto los límites regionales de México y Latinoamérica, como los límites autoimpuestos de unos misioneros y misioneras que temen ofender la susceptibilidad de los pueblos que evangelizan más allá de los confines continentales.

El acontecimiento guadalupano, al menos en lo que se contiene en el relato del Nican Mopohua, tiene alcances universales, no porque deba imponerse como una devoción, sino porque debe proponerse como modelo de evangelización<sup>99</sup>.

#### NOTAS:

1. Cfr. *Ad Gentes*, 4.
2. Cfr. *Ad Gentes*, 5.
3. Cfr. *Ad Gentes*, 2 y *Lumen Gentium*, 1.
4. Cfr. MÜLLER, K., *Teología de la Misión*, EVD, Estella 1988, 27ss.
5. Es difícil precisar el sentido de la expresión "misión ad gentes": ¿Quiénes son esas "gentes"? ¿Los que no conocen el Evangelio? ¿Hasta dónde tiene que llegar el conocimiento o la vivencia del Evangelio para ser de veras cristiano? ¿Es indispensable estar bautizado para ser cristiano? ¿Basta estar bautizado para ser cristiano? ¿Es cristiano quien conoce el Evangelio pero no lo lleva a la práctica? ¿Quiénes son en definitiva los "no-cristianos", las "gentes"?
6. Cfr. *Idem.*, 51ss.
7. Alocución de Pablo VI al Concilio, 21 de noviembre de 1964. AAS 56 (1964) 1013.
8. *Ad Gentes*, 12.
9. Cfr. *Ad Gentes*, 13-14.
10. Cfr. *Ad Gentes*, 15-18.
11. Cfr. *Ad Gentes*, 35-41, *Evangelii Nuntiandi*, 59-73, *Redemptoris Missio*, 61-76.
12. ROJAS S, M., *Nican Mopohua* (Aquí se narra), Centro de Estudios Guadalupanos, AC, México, (s.f).

13. GUERRERO R, J. L., *El Nican Mopohua, un intento de exégesis*, Universidad Pontificia de México, México, 1996. La traducción literal del texto y su interpretación apareció primero en VOCES, Revista de Teología Misionera de la Universidad Intercontinental, 6 (1995).

14. *Nican Mopohua* (N.M.), 8-11.

15. N.M., 126-182.

16. Idem, 17-21.

17. Idem, 26.

18. Idem, 104, donde María aparece como "la que perfectamente a todas partes está mirando".

19. Idem, 14, 43, 48, 72, 78, 103, 122, 124, 134, 143, 189, 192, 194, 195, 200.

20. La traducción de las expresiones originales la tomamos usualmente de la versión literal del P. José Luis G. Guerrero, op. cit. Hay que hacer notar que ni el P. Guerrero ni el P. Rojas son constantes en la traducción de algunas expresiones en los diversos pasajes en donde aparecen.

21. N.M., 57.

22. El sufijo náhuatl "tzin" que denota cariño y respeto simultáneamente es traducido con frecuencia por "venerable", palabra que no expresa del todo esos mismos sentimientos, las personas de lengua náhuatl que hablan castellano, por su parte, usan simplemente el diminutivo para sus expresiones en "tzin" (Diosito, Virgencita, los santitos, el padrecito, etc.).

23. N.M., 88.

24. Idem., 75.

25. Idem., 183.

26. Idem., 211.

27. Idem., 14, 24, 38, 50, 54, 55, 63, 66, 101, 110 (diez veces)

28. Idem., 24, 50, 54, 55, 63, 66, 110, 111, 115 (nueve veces)

29. Idem., 24, 38, 50, 54, 56, 63, 110, 165 (ocho veces)

30. Idem., 50, 55, 56, 66, 115, 165 (seis veces)

31. Idem., 50, 55, 66, 110, 116 (cinco veces)

32. Idem., 110, 116 (dos veces)

33. Idem., 80, 165.

34. Idem., 165.

35. Idem., 26.

36. Idem., 29.

37. Idem., 119.

38. Idem., 62.

39. Ibidem.

40. Idem., 3.

41. Idem., 4.

42. Idem., 38.

43. Idem., 55.

44. Ibidem.

45. Idem., 12.

46. Idem., 45.

47. Idem., 93.

48. Idem., 139.

49. Idem., 23, 26, 37, 58, 60, 92, 107, 118, 125, 137

50. Idem., 33, 60, 79, 81, 137, 140, 147, 191, 205, 210.
51. Idem., 40, 50, 65, 85, 101, 142.
52. Idem., 40.
53. Idem., 70, 74, 86, 123, 158, 160, 185, 187, 201, 209, 212.
54. Idem., 88, 90.
55. Idem., 147.
56. Idem., 80.
57. Idem., 164.
58. Idem., 24, 97, 99, 102, 113, 195, 200
59. Idem., 82 a 87 y 147 a 159
60. Idem., 95, 102, 111, 120, 121, 195
61. Idem., 1.
62. Idem., 6-7.
63. Idem., 26-32.
64. Idem., 27-28.
65. Idem., 29-32.
66. Idem., 33.
67. Ibidem.
68. Idem., 34-35.
69. Idem., 36.
70. Idem., 30-31.
71. Idem., 119.
72. Idem., 205.
73. Idem., 206.
74. Idem., 207.
75. Idem., 209.
76. Idem., 208.
77. Idem., 210.
78. Idem., 10.
79. Idem., 139.
80. Idem., 191 y 210.
81. Idem., 44-45.
82. Idem., 185.
83. Idem., 77-78.
84. Idem., 186.
85. Idem., 77-78.
86. Idem., 187.
87. Idem., 81-82.
88. Idem., 192.
89. Idem., 119.
90. Idem., 37.
91. Idem., 60.
92. Idem., 125.
93. Idem., 137-142.
94. Idem., 94-96.
95. Idem., 143-146.

96. Para esta sección soy deudor de algunas de las intuiciones plasmadas por el Mtro. Luis Eugenio Espinosa G., en su artículo, *Guadalupe: cinco lecciones sobre actividad ministerial*, aparecido en Voces 7 (1995).

97. N.M., 210.

98. Idem., 27-28.

99. Cfr. *Doc. de Sto. Domingo*, 15 y *Ecclesia in America*, 11.



# LA IDENTIDAD CULTURAL Y LA RESISTENCIA: Una interpretación del sincretismo en el catolicismo popular latinoamericano<sup>1</sup>

José Luis González M<sup>2</sup>

*Entre otras cosas, la historia del cristianismo popular es la historia del despojo de las responsabilidades de los laicos y de la concentración del poder religioso en manos de una élite excluyente y exclusiva. En este sentido, podemos decir que una buena parte de los elementos de la religión popular se configuran como reacción contra el supuesto poder absoluto del clero en la gestión de los bienes de salvación.*

*La cristalización de lo religioso que tiene lugar en América después de la conquista europea, queda marcado **constitutivamente** por las relaciones de violencia abierta en que las tres culturas se encontraron, en un principio, y por las relaciones de violencia estructural en que se reacomodaron y convivieron posteriormente. Lo que pretendemos decir es mucho más que un reconocimiento del proceso de aculturación (hispanización y cristianización) que sufrieron las poblaciones india y negra en América, estamos afirmando que de ese enfrentamiento nadie salió culturalmente ileso o incontaminado, que los dioses se mezclaron, que las religiones se transformaron y que los tres aspectos resultaron ser factores de configuración de la síntesis sincrética de la América Latina posterior. Hay constancia de que el sincretismo aparece, a modo de "reflejo cultural de sobrevivencia", desde los primeros momentos, de que la iniciativa sincrética viene de abajo, de los vencidos por las armas que, a fin de cuentas, resultarán vencedores sobre las pretensiones de pureza y exclusividad, de la religión de los vencedores.*

*En América Latina, los procesos sincréticos, en su gran mayoría, han tenido lugar como resultado de un encuentro violento de religiones y culturas.*

*Los grandes fenómenos del catolicismo popular con sus expresiones sincréticas, no sólo hablan de una ruta marginal al catolicismo oficial sino de una memoria e interpretación marginales de la historia, muy distinta a aquélla de los cronistas oficiales.*

**E**n este ensayo utilizaremos indistintamente las expresiones catolicismo y cristianismo popular. En ambos casos nos referimos a las "versiones" populares del cristianismo en cuanto fenómeno sociocultural. Estas versiones, hasta donde llegan nuestros conocimientos, por diferentes motivos, no se han desarrollado significativamente en el ámbito protestante aunque sí se han conservado entre los cristianos anglicanos y ortodoxos. No obstante, nuestro marco de referencia será exclusivamente el medio católico<sup>3</sup>.

En nuestro ejercicio, intentaremos aproximarnos a la comprensión del catolicismo popular, tal como se ha configurado en América Latina, desde el seguimiento de profundos procesos sincréticos. Como se verá, entendemos el sincretismo como un fenómeno complejo que tiene elementos de creatividad cultural, de estratagema de resistencia y de identidad colectiva sistematizada en relaciones culturales asimétricas y violentas.

## **1. EL CATOLICISMO POPULAR: LÓGICA Y DINÁMICA**

Aquí entendemos por "catolicismo popular" el conjunto de sistematizaciones de lo cristiano elaboradas desde las culturas marginales y desde la práctica social de los desposeídos.

En cuanto producido desde las culturas marginales, este catolicismo se configura a partir de parámetros culturales y códigos de significación distintos, y a veces claramente contrapuestos, a los de la cultura dominante. Desde un punto de vista de la historia institucional del cristianismo, la cultura dominante ha sido la grecolatina de élite (que durante mucho tiempo fue privilegio exclusivo de los clérigos) dado que desde ella se han definido tanto la ideología (teología, rituales, organización, espiritualidad, etc.) como la práctica (ética, conducción cotidiana de la vida, etc.). Desde la perspectiva de las modernas relaciones interculturales, ila-

mamos cultura dominante a la cultura de grupos o clases hegemónicas. Esta cultura mantiene con las culturas dominadas o subalternas relaciones asimétricas (de superior a inferior)<sup>4</sup>. Aplicada esta asimetría al campo religioso, la cultura dominante elabora e impone a las demás culturas presentes en el campo religioso, los paradigmas o modelos de comportamiento, determina lo correcto o incorrecto, lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo apetecible y lo desdeñable, lo plenamente humano y lo salvaje.

Por consiguiente, el catolicismo popular nace y se desarrolla en medio de esta dialéctica que se genera entre la cultura de la élite clerical (teólogos y sacerdotes de diferente rango) y las culturas marginales, todo dentro de la institución eclesiástica tomada en el sentido más amplio y real. Aun reconociendo que los actores de una y otra cultura pueden estar unidos por ciertos lazos simbólicos (religiosos) que se derivan del hecho de compartir esa amplia y, a veces imprecisa, realidad que llamamos catolicismo, las experiencias cristianas de la élite y del pueblo son profundamente diferentes.

Desde un punto de vista antropológico, debemos aceptar que los pescadores griegos que se aventuraban en el mar Egeo mientras Aristóteles componía su *Metafísica*, eran parte de la cultura griega del siglo IV a.C. Pero, en las noches de insomnio en que la pesca se les mostraba esquiva, con toda seguridad no platicaban sobre los grandes conceptos metafísicos del filósofo. Sólo con muchas precisiones podríamos afirmar que los esquemas mentales de aquellos hombres devinieron en matriz de la cultura occidental. Cuando, en los primeros concilios de la Iglesia, se formularon los densos conceptos de la temprana teología cristiana, las categorías desde las cuales se precisaron no pertenecían a la "doxa" (opiniones sencillas con las que el pueblo se explicaba las cosas) sino a la exigente "episteme" (o conocimiento riguroso y metódico exclusivo de la élite intelectual). Esta brecha epistemológica que, primero distingue y luego simplemente separa a la élite y al pueblo dentro del desarrollo histórico del cristianismo, se convierte en "clave cultural" para entender la heterogeneidad de experiencias y sistematizaciones en que cristaliza la singular "unidad institucional" católica. En la encrucijada de estas dos perspectivas queda, como dilema no resuelto por el "catolicismo culto" y como una especie de *extravagancia* profética, la sentencia de Jesús de Nazareth: *Te bendigo Padre. Señor del Cielo... porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y se las has revelado a los pequeños* (Mt 11,25). Hoy, tal

parece que los sabios y los pequeños están dentro de la Iglesia. Cada uno ha entendido "estas cosas" desde su cultura y posición social; pero, en el límite de la paradoja, el *estilo* de *sabios* resulta lejano, incomprensible y disfuncional para los *pequeños*. Esta es la heterogeneidad católica que hace muy difícil comprender que sean parte de una misma identidad católica, por ejemplo, el cardenal Ratzinger, centinela de la ortodoxia teológica, y un campesino mixe que ayer, ya en el siglo XXI, pudo estar haciendo su ofrenda a la Madre Tierra en una cueva próxima a Tamazulapan (Oaxaca)<sup>5</sup>.

Pero, además, existe una brecha social. Las fuentes que nos hablan de los inicios del cristianismo nos dan elementos para pensar que la fuerza mística y profética de la nueva religión rescataba a sus miembros de las diversas posiciones sociales que ocupaban y los reintegraba en una comunidad fraterna e igualitaria. Esa era la época en que, a los conversos cristianos, si querían recibir el bautismo se les imponía la obligación de dar la libertad a sus esclavos. Postulamos que así como hay una sociología del conocimiento que, entre otras cosas, condiciona el ejercicio del conocimiento según la posición que el sujeto cognoscente ocupa en la estructura social, se da una sociología de la experiencia religiosa que produce una "reelaboración" de aquella misma experiencia desde la posición social del creyente. Si esto es verdad, significa que, más allá de las fórmulas y las declaraciones de la teología oficial, la categoría "Dios" tiene una significación distinta para un rico y para un pobre, de la misma manera que el Dios cristiano tenía una significación radicalmente distinta para el conquistador, para el misionero y para los vencidos forzados a bautizarse. Federico Engels fue uno de los que con mayor agudeza contrastó las instituciones eclesiásticas de su tiempo cooptadas por una mentalidad burguesa con aquella primera utopía que él llamó los "principios del cristianismo" estrechamente relacionados con los desheredados.

Históricamente, la élite eclesial, además de ser una élite cultural por el refinamiento de sus conocimientos y de sus categorías conceptuales, perteneció siempre (al menos desde que el cristianismo pasó a ser religión imperial con Teodosio, en 380 d.C) a la élite social, económica y política. Por esta razón el catolicismo popular se configura dialécticamente como el modo de ser cristiano de los pueblos, clases e individuos culturalmente marginados y socialmente oprimidos. El catolicismo popular no se entiende en su justas

dimensiones históricas y sociales si se deja de lado este referente dialéctico desde el que nace y se sistematiza

Con esta visión queremos dejar en claro que, aunque el catolicismo popular, históricamente, se configura en relación dialéctica con la religión de la élite, su ser constitutivo no se define por "deficiencias" respecto a una supuesta plenitud de la experiencia de la élite, sino en virtud de sus propios parámetros teórico-prácticos que provienen tanto de su cultura como de su práctica social. Esa es la razón por la que, al interior del desarrollo histórico del catolicismo popular, están presentes dos proyectos alternativos.

### **1.1 Proyecto sociocultural**

Proyecto sociocultural como alternativo al proyecto social de la clase hegemónica (los señores en la Edad Media o la burguesía moderna), por el que se expresan las aspiraciones de los pobres a una sociedad en la que tengan un espacio de realización humana y de construcción cultural. A la vigencia de este proyecto latente o patente, implícito o explícito, ofensivo o defensivo, militante o resistente, hay que atribuir la presencia de lo religioso en muchos movimientos sociopolíticos de la Edad Media y de tiempos recientes. Y también deben endosarse a esta dimensión de "utopía social" que está presente en el catolicismo popular, la crítica "simbólica" (expresada en categorías que frecuentemente están más allá de la racionalidad convencional) con la que la teología oral y narrativa de estos medios expresa su desencanto o franca disconformidad con el presente. Definitivamente, el pobre no está enamorado de la sociedad que genera su pobreza, y los códigos simbólicos del folklore o de la religión han sido siempre un instrumento privilegiado para expresar emocionalmente y ocultar tácticamente los sentimientos de los sectores populares y de las culturas marginales sin exponerse a la represión.

### **1.2 Proyecto religioso**

Además de todos los componentes que inciden en el complejo fenómeno del catolicismo popular, éste lleva en sí un proceso de polarización institucional. Entre otras cosas, la historia del cristianismo popular es la historia del despojo de las responsabilidades de los laicos y de la concentración del poder religioso en manos de

una élite excluyente y exclusiva. En este sentido, podemos decir que una buena parte de los elementos de la religión popular se configuran como reacción contra el supuesto poder absoluto del clero en la gestión de los bienes de salvación. Que ocasionalmente se acuda a los funcionarios institucionalmente establecidos como ministros (sacerdotes), no invalida el carácter constitutivamente laico de todas las formas del cristianismo popular. Lo que decimos será perfectamente comprensible para quienes estén familiarizados con los rituales populares mexicanos de las fiestas patronales, sistema de mayordomías, funcionamiento de las cofradías, peregrinaciones y santuarios, rituales familiares cotidianos, rituales fúnebres populares, etc. En todas estas instancias, el pueblo (por consiguiente, los laicos) es el organizador y conductor de su experiencia religiosa y el administrador de los bienes simbólicos. Aquí la participación del clero es muy escasa, controlada y delimitada. Se trata del espacio de la religión popular.

Desde el momento que admitimos que el catolicismo popular funciona como un sistema cultural<sup>6</sup> y que, por consiguiente, ofrece a sus usuarios una cosmovisión y un ethos característicos, nos vemos obligados a admitir que también ofrece una "teoría social". La diferencia de esta teoría en relación con las abundantes y variadas concepciones sociales que ha producido occidente en los últimos siglos, no radica, a nuestro juicio, en el grado de racionalidad sino en los diferentes parámetros desde los que se crea y se expresa. Las coordenadas desde las cuales se teje la conciencia social en las culturas no occidentales (no se olvide que la mayoría de los católicos ya no son europeos y, muy pronto, tampoco serán occidentales)<sup>7</sup>, son las relaciones con la naturaleza y el juego de las relaciones sociales. La cultura occidental, habiendo cosificado y mercantilizado hasta el extremo la naturaleza, apenas la tiene en cuenta como referencia para su autoconciencia social. Las teorías sociales, por lo general se han elaborado desde los condicionamientos de las aglomeraciones urbanas donde los problemas sociales o son más agudos o, al menos, se ven más de cerca. En los ámbitos del catolicismo popular (especialmente entre las culturas indígenas y campesinas) la relación con la naturaleza es fundamental. En tales casos, la "conciencia social" no es solo la concepción en torno al ser y al funcionamiento del grupo social "*en sí*" sino "*en la naturaleza*".

Además de la naturaleza y el grupo social como elementos de referencia en la elaboración de la conciencia social, en las culturas

indígenas y campesinas se debe añadir otro elemento: las relaciones asimétricas con la cultura dominante. En México, y en América Latina en general, la conciencia social de los grupos marginales tiene inevitablemente un componente dialéctico en relación a la cultura dominante. Lo que estas sociedades son actualmente y aquello a lo que aspiran a ser, pasa inexorablemente por la presencia de la cultura occidental y del hombre blanco en América desde hace 500 años. Este elemento que no es tan evidente en los grupos urbano-marginales por el proceso de occidentalización que ya han experimentado, es persistente en las expresiones de crítica del presente y de proyección del futuro que logran formularse en los medios indígenas.

## 2.- EL SINCRETISMO Y LA IDENTIDAD RECONSTRUIDA

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

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

Por parte de la cultura de los vencedores, hay una actitud paradigmática que se plasmó en dos gestos de idéntica significación en Nueva España y en el Perú: la destrucción solemne de los dioses principales; Huitzilopochtli y Pachacamac. Francisco López de Gómara y Cieza de León dan cuenta del drama y de su densidad

significativa<sup>8</sup>, pero también dejan constancia, quizás involuntaria: a.- de que el sincretismo aparece, a modo de "reflejo cultural de sobrevivencia", desde los primeros momentos; b.- de que la iniciativa sincrética viene de abajo, de los vencidos por las armas que, a fin de cuentas, resultarán vencedores sobre las pretensiones de pureza y exclusividad, de la religión de los vencedores.

Moctezuma y los suyos prometieron no matar a nadie en sacrificio, y tener la cruz e imagen de nuestra Señora, si les dejaban los ídolos de sus dioses que aún no estaban derribados, en pie; y así lo hizo él, y lo cumplieron ellos, porque nunca más después, sacrificaron hombre alguno, al menos en público ni de manera que los españoles lo supiesen; y pusieron cruces e imágenes de nuestra Señora y de otros santos entre sus ídolos. Pero les quedó un odio y rencor mortal hacia ellos por esto, que no pudieron disimular en mucho tiempo. Más honra y prez ganó Cortés con esta hazaña cristiana que si los hubiese vencido en batalla<sup>9</sup>.

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

Algunos indios dicen que en lugares secretos habla con los más viejos este malvado demonio Pachacamac; el cual, como ve que ha perdido crédito y autoridad, y que muchos de los que le solían servir tienen ya opinión contraria, conociendo su error, les dice que el Dios que los cristianos predicán y él son una cosa, y otras palabras dichas de tal adversario; y con engaños y falsas apariencias procura estorbar que no reciban agua del bautismo....<sup>10</sup>

Los dos textos citados tienen una significación especial por referirse, ambos, al momento de enfrentamiento de los tres dioses imperiales: el Dios cristiano, Huitzilopochtli y Pachacamac. En ambos pasajes, desde los primeros días de la conquista, quedan debidamente asentadas tanto la violencia que presidió el encuentro de los dioses como la temprana actitud sincrética y la flexible sabiduría de los vencidos. En Tenochtitlan, los dioses aztecas aceptan en su templo a los símbolos cristianos, en el Perú, la teología que circula desde el centro ceremonial de Pachacamac, habla tempranamente de la identidad funcional del dios cristiano y el dios andino<sup>11</sup>. De esta forma, el inicio del sincretismo no era un pacto sino un modo de sistematizar simbólicamente la dialéctica



de la conquista. El texto de López de Gómara lo expresa con claridad al reconocer que, no obstante que los dioses de ambos bandos durmiesen bajo el mismo techo, a los indios *les quedó un odio y rencor mortal hacia ellos por esto*. El proceso sincrético que se iniciaba no era un desfile triunfal, era una batalla entre las intenciones de los vencedores y la resistencia de los vencidos.

El estupor e impotencia de muchos *ministros de indios* que constataban que los vencidos se las habían arreglado para conservar sus religiones autóctonas, no obstante que habían aceptado el bautismo y practicaban el cristianismo, queda bien reflejado en este texto de Jacinto de la Serna en el México de 1630<sup>12</sup>:

...(los indios)... obran oy con mas malicia, pues pretenden mezclar sus supersticiones con los preceptos eclesiásticos y ceremonias de la Iglesia que les enseñaron...

Estos tales son estos miserables indios idolatras, que son de tan gran ignorancia y simplicidad y tan faciles a persuadirse en sus engaños, que les parece que se puede conservar la ley de Dios y los Misterios de nuestra sancta feé con el conocimiento de sus antiguos, y falsos dioses: el sol, la Luna, el fuego, las aguas, los animales terrestres y volatiles, las piedras y los arboles, dandoles credito y teniendolos en su coraçon y haziendo memoria de ellos en sus trabajos y necesidades y menesteres de la vida humana, porque como los misterios que se les enseñan y predicán no los ven, ni tocan con las manos, porque an de obrar en esto, mediante la dirección de la Feé infusa, que reciuieron en el sancto Baptismo; y por otra parte ven estos viles y materiales ídolos suyos, facilmente se conuierten a llamarlos é invocarlos, pareciendoles que tienen mas seguro el favor con el falso dios que ven y tocan con las manos que con el Dios verdadero que adoran con la feé ... y de esta manera mezclan las cosas diuinas, y de nuestra sagrada Religión con los abusos y torpezas de sus idolatrias, teniendo por cierto que vno y otro se puede vsar y vno y otro es necesario<sup>13</sup>.

Sin permiso de los evangelizadores, las religiones indígenas persistían y tenía lugar un intenso proceso de fusión sincrética. Por los mismos años, la sociedad colonial peruana también era sacudida por este fenómeno y se emprendían, con el mismo fervor, campañas de extirpación de la idolatría (1608-1660). Nos encontramos en los momentos decisivos de cristalización de las estructuras religiosas latinoamericanas que acompañarán a las nuevas identidades resultantes. Este proceso de cristalización parece haber alcanzado su

consumación hacia mediados del siglo XVII según Kubler, Duviols y Marzal, entre otros<sup>14</sup>.

Y en este proceso, el fenómeno del sincretismo fue un factor primordial.

Entendemos por sincretismo religioso (puede haber otros tipos) el proceso que lleva a una nueva síntesis simbólica funcional, dentro de una religión, a partir de la fusión de elementos provenientes de dos sistemas religiosos distintos y previos. En algunos casos, para poder hablar de sincretismo, los autores se muestran más exigentes y lo ven como *la coexistencia ambigua y temporal, dentro de un coherente patrón religioso, de elementos provenientes de religiones y contextos diversos*<sup>15</sup>. El mismo autor prevé tres posibles desenlaces de esa "temporalidad" del sincretismo: eliminación, disolución o creación de una nueva síntesis resultante que, al superar la ambigüedad, deja de ser sincretismo, desbordando el rasgo de precariedad inicial. En América Latina, los procesos sincréticos, en su gran mayoría, han tenido lugar como resultado de un encuentro violento de religiones y culturas. Y se han constituido en síntesis funcionales para responder a los desafíos implícitos en el hecho de tener que convivir con los dioses de los conquistadores o de los amos. El sincretismo latinoamericano, en sus dos frentes<sup>16</sup> no puede desligarse de la situación límite de la conquista y de la opresión colonial.

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

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

experiencia latinoamericana. Por ejemplo: según nuestra lectura particular del fenómeno Guadalupe, en cuanto hecho sociocultural, podemos detectar en él algo así como múltiples estratos de "arqueología sociocultural": a.- En el nivel más profundo encontramos una referencia a Tonanzin diosa madre ambivalente mesoamericana, como evocación, nostalgia, memoria, etc. de otro tiempo, otro espacio y otros hombres. b.- En un segundo piso encontramos un gran intento de apropiación indígena de la Virgen María, en cuanto elemento del sistema religioso de los conquistadores, pero funcionalmente emparentada con Tonanzin. Esta relación sincrética entre Tonanzin y Guadalupe ha sido ampliamente señalada por múltiples autores y trabajos. Desde los inicios de la tradición guadalupana, Bernardino de Sahagún se opuso a ella precisamente por esa trampa sincrética que él detectaba y que le obliga a calificarla, nada menos, que de *invención satánica para paliar la idolatría*<sup>17</sup>. Lo que ocurre es que, lo que para la ortodoxia fue satánico, casi siempre para los vencidos (indios o esclavos) fue instrumento de sobrevivencia cultural. Por eso, no sería extraño que (también aquí como en otro tiempo los teóricos de Quetzalcóatl) el empalme sincrético fuese resultado de una nueva teología o recomposición del mundo sagrado indispensable para el nuevo tiempo y el nuevo cosmos que llegaron con la conquista europea. En esa nueva teología intuimos las manos de sacerdotes indígenas que, como líderes intelectuales del viejo orden, eran los únicos que podían emprender la urgente tarea de reconstrucción del sentido en los caóticos tiempos de la postconquista. c.- Un tercer nivel de significación en el fenómeno es resultado del gran esfuerzo de reelaboración criolla de la Guadalupe como "símbolo nacional" de la nueva nación independiente que empieza a gestarse en el s. XVIII; d.- Un símbolo mayor de referencia e identidad de la sociedad católica mexicana contemporánea, ocasionalmente cooptado por los poderes de turno, tanto del campo político como de la versión hegemónica del campo religioso (catolicismo), en su necesidad de legitimación ideológica ante la sociedad.

Estos diversos pisos de significación condensada, no se sucedieron en el tiempo de modo que, el último ocultase a los anteriores; más bien se acumularon a modo de "precipitación" de significados sobre un mismo símbolo. Todos siguen presentes en una funcionalidad operante y observable. Quien presencie, hoy día, las danzas indígenas en torno a la Basílica y algunos rituales que

acompañan a muchas peregrinaciones, constatará que la referencia prehispánica sigue viva. El malestar de cierta pastoral católica que no acepta que la práctica religiosa de muchos católicos (con una gran dosis de independencia respecto a las intenciones de sus pastores) gire más en torno a la Basílica que en torno a sus parroquias, sigue dando razón de una intención de apropiación autónoma de los bienes simbólicos cristianos por parte de los sectores populares. El guadalupanismo religioso o "laico" de muchos intelectuales mexicanos, a la hora de interpretar los procesos nacionalistas, permite suponer que la apropiación criolla de lo guadalupano (no necesariamente de lo cristiano) no ha terminado. La inquietud con que, en algunos medios oficiales (políticos y eclesiásticos) se observa la reconfiguración religiosa de la sociedad mexicana de los últimos años (crecimiento de otras confesiones y nuevos movimientos religiosos), nos permite comprender la dificultad de muchos para entenderse a sí mismos como parte de una sociedad mexicana no mayoritariamente católica. Lo mismo puede afirmarse de la recomposición que están experimentando sociedades como la brasileña, la centroamericana, peruana, etc. Por lo demás, estos diversos nichos de significación característicos de todo símbolo religioso, tienen una expresión, particularmente aparente en los procesos sincréticos.

Todo símbolo, si lo es de verdad, debe tener, en opinión de C. Geertz, la doble dimensión de "modelo de" y "modelo para". En el caso de los símbolos religiosos, éstos deben ser un reflejo del (modelo del) orden sobrenatural que rige en la metahistoria o *tiempo* de los dioses, imagen del orden eterno. Pero también, en cuanto "modelo para", debe indicar la ruta por la que el mundo de los hombres debe configurarse a imagen del mundo de los dioses<sup>18</sup>. De este modo, todo símbolo religioso contiene una dinámica configuradora de la vida cotidiana y del orden social, basándose en su pretendida densidad ontológica que lo hace "modelo de" lo divino y de lo trascendente. Dentro de esta perspectiva teórica, la "invención" de Guadalupe<sup>19</sup> parece expresar: a.- Como "modelo de", lo sagrado indígena vigente y persistente (Tonanzin) y lo sagrado cristiano fundando los derechos de los vencidos (la Virgen María, Guadalupe);

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

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

Si en México, la significación inicial del fenómeno devocional de Guadalupe queda distorsionada si se desliga a éste de la opresión colonial que sufrían los indios a los que la Virgen de Guadalupe se les *aparece*, en el resto de América pasa algo similar. La misma diversidad de niveles de significación que remiten a la historia (una historia de relaciones interculturales violentas) puede detectarse en fenómenos peruanos como la devoción al Señor de Qoyllur Riti como tradición indígena del Cuzco<sup>20</sup>, no obstante su inicio tardío (1780), el Señor de los Milagros<sup>21</sup> como devoción que proviene del medio de la esclavitud de los negros angolas, en las proximidades de Lima, iniciada hacia 1651. Los grandes fenómenos del catolicismo popular con sus expresiones sincréticas, no sólo hablan de una ruta marginal al catolicismo oficial sino de una memoria e interpretación marginales de la historia, muy distinta a aquella de los cronistas oficiales.

Observando el dinamismo de las relaciones interculturales desde una perspectiva política, en la abundante y variada literatura en torno al tema del sincretismo destacan dos enfoques radicalmente diferentes ante los cuales tenemos que definirnos antes de seguir más adelante. Para la ortodoxia de la religión dominante, el sincretismo es la degeneración del "modelo" a causa de las impurezas que las religiones subalternas le añaden. Es una visión "eclesiástica" pero, tratándose del cristianismo, de una iglesia que perdió la audacia de los primeros años del cristianismo en los que Pablo ganó la libertad de que la experiencia cristiana no fuese dominada ni siquiera por la cultura judía. En síntesis: el sincretismo es un accidente degradante del cristianismo. El otro enfoque, antropológico e histórico, ve el sincretismo, no desde una ortodoxia predeterminada sino desde el dinamismo de los procesos socioculturales. Así el sincretismo, en la experiencia latinoamericana, es un juego de cesiones e intransigencias, de sometimiento y de rebeldía, de cambio y de resistencia, de conversión y de contumacia que da como resultado una posibilidad de sobrevivir en el presente violento y enfrentar la incertidumbre de un futuro que los nuevos amos han comenzado. Si el primer enfoque examina el sincretismo a la luz del pasado (la tradición doctrinal), el segundo lo analiza en lo que tiene de opción para sobrevivir en el presente y poder enfrentar el futuro. Y todo esto en un contexto sistemati-

zación de lo *fundamental cristiano* desde diferentes parámetros culturales y sociales.

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

Como lo ha trabajado con reconocida autoridad R. Bastide, las religiones afrobrasileras y antillanas son un código de sobrevivencia ante el laberinto de la opresión. Como en muchos casos de las comunidades indígenas de México y Perú, los esclavos negros descubrieron rápidamente algunos *puentes sincréticos* o similitudes funcionales entre elementos del sistema religioso de los amos y el suyo propio. En Brasil los Orixás se acomodaron bien con varios elementos del santoral cristiano. Incluso en la etapa del "cristianismo guerrero", los negros que trabajaban en los ingenios de la costa ya transformaban sus orixás en dioses guerreros vengativos.:

El negro esclavo no podía defenderse materialmente contra un régimen donde todos los derechos pertenecían a los amos; por eso planteó su batalla en el plano simbólico cuyos valores eran los únicos que no le podían arrebatarse. Y, como lo señala, Hoornaert, fue en este plano simbólico y en ese contexto de violencia que, por razones de sobrevivencia en las relaciones interculturales asinétricas se produjo la transformación de los dioses agrícolas y pastoriles de África en dioses violentos, vengativos y maléficos de los esclavos brasileños. Ogún se hizo competente en cuestiones de guerra; Xangó fue dios de la justicia interracial y Exú fue reconocido como el dios de la venganza. Logrado esto, los esclavos ya no estaban

desamparados. Algo más: al lograr que alguno de estos orixás fuese relacionado, por los amos, con el diablo de la teología cristiana, el sincretismo alcanzaba a la *esfera del miedo* inserta en la tradición cristiana en relación con el Príncipe del Mal. Por muy esclavo que fuera un sujeto, si se le atribuía ser entendido en cosas diabólicas, el sentido común aconsejaba a cualquier cristiano tratarle, al menos, con precaución. La ambivalencia de algunos orixás permitía esta flexibilidad adaptativa.

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

De alguna forma, el mundo latinoamericano llega al presente por el camino de sucesivos repartos geopolíticos y, particularmente los pueblos indígenas latinoamericanos aún pugnan por niveles de autonomía que les permitan romper el cerco de las diversas formas de "repartimientos" en que todavía viven. De cualquier forma y cualquiera sea el alcance que se esté dispuesto a conceder a aquellos acontecimientos políticos en la formación posterior de la cultura latinoamericana, en lo que concierne a la sistematización religiosa posterior en la que interactúan las tres grandes raíces étnicas que confluyeron en la sociedad colonial, aquellos hechos fueron determinantes. No se entiende el mundo de las religiones afroamericanas sin tener en cuenta que son una apropiación y reinterpretación de la religión de los amos; no se entienden muchas de las construcciones simbólicas de la religión popular indígena si no se parte del hecho de que es una apropiación y una reinterpretación de la religión de los conquistadores. Estamos hablando de síntesis laboriosas, enigmáticas para los cancerberos de la ortodoxia, pero en las que se tuvo que poner en juego toda la fuerza disponible proveniente del deseo de sobrevivir. Un ejemplo de como estas síntesis y sus actores llegan a la memoria colectiva de nues-

tros días, nos lo ofreció el relato de un anciano indio guayacondo de Ayacucho. Preguntado por el santo patrón de su comunidad, en 1981, nos dijo:

*Es el Niño de la Natividad... dice lo trajeron unos españoles. ¿Hace cuántos años será ya, pues... Dice que fueron abusivos con nosotros y nos quitaron nuestra tierra, un pedazo grande, dice... Y ganamos el juicio y entonces se tuvieron que ir corriendo porque, dice, los nuestros estaban de cólera.... Y dice que encontraron al Niño de esos señores que les sonreía.... Parece que no le gustaba al Niño estar con esos señores blancos de afuera y que quería quedarse con los indios guayacondos de nuestro pueblo... Así, dice, ya teníamos patroncito. Ese fue, ese milagro pues... Le ganaron el juicio y el Niño ya sabía que iba a ser nuestro patrón... La gente de esa época no lo conocía todavía, pero ya les hacía su milagro<sup>22</sup>.*

Por consiguiente no deberá olvidarse, al pretender encontrar claves para la comprensión de la identidad religiosa de América Latina, que este gran frente sincrético de lo afrocristianoamericano, se engendró en la esclavitud y sobre relaciones interculturales asimétricas.

En esta situación poblacional mayoritariamente negra en que se estructura el sistema colonial lusitano es como los esclavos son cristianizados, según la fe de los amos. En realidad lo que ocurrió fue algo muy distinto a las primeras intenciones de los evangelizadores y de los colonos blancos. La propuesta cristiana y su aceptación *sui generis* por parte de los esclavos, quedaron mediadas por el gran peso que tenía la institución de la esclavitud. África seguía viva y la esclavitud no resultó el mejor método para matar la añoranza de la tierra y la pasión por la conservación de una identidad fragmentada. El sincretismo de lo que se podría llamar el catolicismo afrobrasileño se formó teniendo como ingredientes la explotación de la esclavitud, el dios de los amos y la pasión por una memoria que amenazaba borrarse y, no obstante, les evocaba las fuerzas y los espíritus de la lejana África.

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



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

En la perspectiva de la relación entre esclavitud y religión, el caso de las religiones afrobrasileras constituye un fenómeno de importancia singular. Roger Bastide, en su larga trayectoria de observación de las múltiples facetas de estos fenómenos ha dejado pistas importantes de comprensión e interpretación. Pero la literatura es abundante y el fenómeno, en nuestros días, se encuentra en una efervescencia renovada que alcanza a Brasil y el mundo caribeño dentro del cual no es el caso menos significativo el auge de la santería cubana. En justicia con la dimensión del fenómeno y por tener rasgos compartidos con otras latitudes (religión afroperuana, por ejemplo) debemos detenernos en él.

Tanto de la historia como de la etnografía de la negritud en Brasil, se desprende, como lo señala Bastide, que esta "subcultura de grupo" se va a encontrar presente y se va a expresar en la lucha de clases que, en este caso, no será más que el dramático esfuerzo del esclavo por escapar de un estado de subordinación económico y social. La variedad de manifestaciones fue casi innumerable: el asesinato del amo, el suicidio del esclavo, la huida del ingenio, el movimiento colectivo organizado, el levantamiento en armas, la formación de los quilombos a modo de "repúblicas de negros", etc.

Los quilombos, junto con las rebeliones, fueron las formas directas de rechazo del orden de los amos. Sin duda, los primeros constituyen el fenómeno más original de la resistencia y de la

contraofensiva de los esclavos brasileños. Un quilombo es el intento de recrear África (ecológica y culturalmente) en la tierra de esclavitud. Los quilombos de Palmarés, (en el norteno estado de Alagoas) fueron los más famosos. Cuando se envía la primera expedición militar (1645) contra los rebeldes que se han apartado de la sociedad esclavista colonial, la crónica de un capitán resume así lo que encontró:

*Las casas eran en número de 220 y en medio de ellas se erguía una iglesia, cuatro forjas y una gran casa de consejo; había entre los habitantes toda especie de artífices y el rey los gobernaba con severa justicia no permitiendo hechicero entre su gente, y cuando algunos negros huían les mandaba criollos tras sus huellas y, una vez alcanzados, eran muertos, de suerte que entre ellos reinaba el terror, principalmente entre los negros de Angola. El rey también tenía una casa de campo a dos illas de ahí, con tierras abundantes<sup>23</sup>.*

No debe perderse de vista que es la crónica de los vencedores. Sin embargo, el quilombo reconstruido con el nombre de Macaco alcanzaba 1,500 viviendas y otra crónica, esta vez anónima, habla también de una capilla donde se encontraron las imágenes del Niño Jesús, de San Blas y de Nuestra Señora de la Concepción. Es interesante, desde la perspectiva de nuestro ensayo, el hecho de que la ruptura con la cultura de los blancos, en el caso del movimiento quilombo, no implica una ruptura con el cristianismo aunque seguramente experimentó una profunda reinterpretación sincrética tanto en sus contenidos ideológicos y rituales como, sobre todo, organizativos. Sin embargo hay abundante documentación que permite saber que no en todos los poblados del quilombo las cosas ocurrieron del mismo modo; las diferentes culturas de origen (bantúes, guineos, angoleños, etc.), según la fuerza previa de su tradición religiosa de origen, reorganizaron su universo religioso de modo distinto. Pero, el quilombo, siempre fue un retorno a la tradición cultural africana: *una reconstrucción de sus antiguas organizaciones bantúes... frente a la disgregación cultural de sus costumbres en contacto con los blancos<sup>24</sup>.*

Desde el punto de vista religioso, el fenómeno quilombo bien puede verse como uno paradigmas de lo que fueron los procesos sincréticos por los que fue tomando forma la cultura latinoamericana dentro de ese contexto de relaciones interculturales violentas en que se enfrentaron los grupos provenientes de las tres raíces

culturales matrices. No podemos olvidar que el movimiento quilombo se expandió, sobre todo en la zona controlada por los holandeses en el norte del Brasil; y los holandeses (protestantes) no eran buenos observadores de los fenómenos religiosos si se trataba de diferenciar al catolicismo portugués de otros rituales ya sincretizados... Lo que parece cierto (y el hecho no es exclusivo del quilombo) es que *los bantúes, que tenían una mitología bastante pobre, identificaron sus espíritus con los santos católicos, y las imágenes descubiertas por los conquistadores eran, por tanto, representaciones de esos espíritus adorados por ellos. La prohibición del fetichismo puede explicarse sea por la reacción de los bantúes contra los orixás (otros espíritus africanos) de los primeros fugitivos guineanos o bien por la rivalidad entre sacerdotes y hechiceros...*<sup>25</sup>. Todo esto nos lleva a una comprensión en la debida profundidad de lo que fue la resistencia negra a la evangelización blanca y a lo que fue la sistematización del peculiar cristianismo sincretico afrobrasileño como fenómeno de resistencia; porque, ésta, como concluye Bastide, fue realmente *una resistencia religiosa y social*. En el tiempo, esta resistencia, tejida en torno al movimiento quilombo, se extendió hasta 1810 (Sao Paulo) y 1820 (Minas), fechas y lugares en donde se documentan los últimos quilombos que llegan a los tiempos de la independencia de América.

No obstante su diversidad aparente, en las formas de resistencia y rechazo de los esclavos frente a los amos, a su cultura e, incluso, a su religión (en cuanto manipulación despótica del cristianismo), se pueden apreciar tres componentes que, con amplia variedad etnográfica, reaparecen y se repiten con suficiente consistencia: a.- el odio al amo; b.- la creciente conciencia de una misma condición inhumana compartida y c.- la elección de la religión como instrumento de sistematización de la subcultura naciente, especialmente en las formas colectivas de rechazo.

Los dos primeros componentes tuvieron su reflejo, en el lado de los amos, en el "miedo que el blanco fue teniendo hacia el negro". Bastide subraya este aspecto en varias direcciones<sup>26</sup>. La desproporción aplastante de la población negra en los ingenios, unida a las cotidianas razones de odio que el trato de los capataces les inculcaba, eran motivos suficientes como para que el más audaz tuviese miedo a las múltiples formas de venganza que un negro podía tener a su alcance viviendo siempre en la propiedad del amo. Pero hay un camino del sincretismo y del folklore que refleja una

sagacidad de resistencia cultural sorprendente: el negro cristianizado fue instruido, por razones de control social desde las creencias religiosas, más sobre el diablo como Príncipe de la Tinieblas que sobre Cristo Salvador y Redentor. Y también aprendió que, al diablo, hasta el amo le tenía miedo. Esa catequesis (muy a pesar de los blancos ya que, al fin y al cabo, el sincretismo casi nunca viene de arriba) le abrió la posibilidad de un campo de poder insospechado: se especializó en lo diabólico y dejó que ese *mensaje* fuese suficientemente captado por los amos de muchas formas. En unos lugares representaba a Judas como un hombre *blanco* atormentado por un *diablo negro* por su traición a Jesús y, de ese modo, instrumento de la justicia divina contra el blanco pecador. Otras veces, la ambivalencia de las divinidades africanas ofrecieron a los negros la posibilidad de desarrollar el lado maligno de esos seres sobrenaturales que, naturalmente, los blancos identificaban con el demonio. En el medio afrobrasileño, como en los Andes y en Mesoamérica, las creencias prehispánicas en las que se apoyaban las identidades sometidas (mas no destruidas), supieron echar mano de la superposición cristiana, al menos en la primera etapa de confrontación, para pasar, con el tiempo a verdaderas creaciones sincréticas mediante nuevas síntesis de significación funcional a la nueva situación. La lista de estas superposiciones se extiende por todo América: en México, Tonanzin-Guadalupe y Quetzalcoátl-Santo Tomás; en Perú, Illapa-Santiago, Pachamama-Virgen María, Huanca-Cruz; En Brasil y las Antillas, el enrevesado mundo de los orixás fue encontrado acomodado en el santoral cristiano y, hasta el día de hoy, templos y terreiros son lugares de encuentro de la simbólica cristiana y africana. Muchos historiadores y antropólogos se conformaron con registrar etnográficamente la persistencia de esta convivencia de prácticas y creencias distintivas y desafiantes en relación con el culto hegemónico. Nuestra hipótesis central implica algo más: esta composición sincrética latinoamericana, constitutiva de su identidad y de su originalidad, se refleja en un modo singular de convivencia de las diferencias, por un lado, y, por otro, en una forma peculiar de relaciones interculturales en las cuales puede apreciarse que las diversas identidades son verdaderas encrucijadas de pertenencias, adhesiones y compromisos distintos, integrados funcionalmente en la vida cotidiana.

Brasil y el mundo caribeño sigue siendo la manifestación más exuberante de todo esto. Las razones ya las hemos mencionado. Abguar Bastos resume en estos términos el panorama:

*El sincretismo entre el santoral católico y el magma fetichista, en la medida de la popularidad de los santos de la iglesia romana en nuestro país y que correspondían con (las funciones) de determinados orixás, permitió que éstos creciesen en importancia y garantizaran mayor proyección de sus altares.... El principal atractivo es el poder de curación de los espíritus, el recetario sencillo (hierbas, generalmente) y la propia cirugía fluídica que alivian las dificultades económicas de los consultantes. En los patios de posesión, el espectador es envuelto por el ceremonial de presencia de las deidades o de los espíritus. Es como si el devoto se sentase a la mesa de los poderosos señores del espacio, recibiendo de ellos, en el momento, el remedio, el pase, la orientación y la fuerza<sup>27</sup>.*

Para nosotros el problema no es meramente anecdótico. Creemos que, uno de los rasgos más característicos y determinantes de la configuración religiosa moderna de lo que hoy reconocemos como América Latina, lo constituye la paradoja radical de *la cristianización de los indios conquistados y los negros esclavizados*. Ahí se esconde la clave de la marca sincrética de las religiones latinoamericanas<sup>28</sup>.

### 3.- CONSTANTES Y RUPTURAS

Por la pretensión totalizante inherente a la religión y a la política, estas dos dimensiones de la actividad humana, sistematizadas cada una en un peculiar tejido institucional, han pugnado frecuentemente por el control hegemónico de la vida social. Y, sin duda, ha sido también esa intención de posesión y de dominio, lo que, unas veces las ha enfrentado, otras la ha hecho aliadas y otras las ha hecho mostrarse como mutuamente desconfiadas y recíprocamente al acecho. Este fenómeno de competencia por la hegemonía en el control de la vida ha sido mucho más evidente en contextos socioculturales en los que han predominado alguna de las religiones "históricas" como el judaísmo, el cristianismo y el Islam. Su origen profético, las ubica, históricamente, como irrupciones de lo sagrado en cuanto fuerza cuestionadora y subversiva del orden social y de las relaciones humanas imperantes. La conservación en su interior del carisma profético, sin duda con altibajos históricos en su intensidad, las hace mantenerse como potenciales fuerzas subversivas y cuestionadoras del *statu quo*. La historia demuestra que ese potencial profético puede manifestarse en términos tan dispares como Francisco de Asís y la violencia de los valdenses, como Luther King

o el fundamentalismo islámico, un joven israelita partidario de la paz con los palestinos y el asesino judío de Izahk Rabin. En lo que respecta a América Latina, solo la modalidad *católica* del cristianismo ha tenido la experiencia y ha sufrido las consecuencias de haber sido Religión de Estado.

Una de las muchas distinciones que se pueden hacer entre las religiones tanto del presente como del pasado es aquella que toma como criterio el "sujeto de mediación" entre el grupo social y lo sagrado: la naturaleza, la iglesia o el estado.

Sin olvidar que toda tipología deja muchos intersticios y puntos intermedios, es claro que el Tláloc de Mesoamérica y la Pachamama del área andina, por ejemplo, representan a sistemas religiosos en los que lo sagrado se manifiesta mediante la fuerza y el enigma de los elementos de la naturaleza. En muchos casos, los primeros indicios temporales de estas manifestaciones pueden detectarse desde el paleolítico y en la vida sedentaria de las primeras comunidades aldeanas del neolítico. Desde el punto de vista de la división del trabajo, se trata de horizontes culturales en los que todavía no existe ni el estado ni el sacerdocio, entendiéndose a ambos como la centralización monopólica del poder competente en cada uno de los campos. Este es el primer nivel de "religión" entendiéndola, en términos de P. Berger, como *la empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido* aun cuando *el cosmos postulado por la religión incluye y a la vez trasciende al hombre*<sup>29</sup>. Quizás sea por esta estrecha relación entre religión y ordenamiento humano del cosmos, por lo que Durkheim no sólo veía en la distinción sagrado-profano el ordenamiento más elemental y primario del mundo, sino atribuía el origen de categorías tan fundamentales como tiempo, espacio, género, etc. a contextos religiosos, llegando al extremo de afirmar que tales *nociones... aunque religiosas por sus orígenes, debían permanecer sin embargo en la base de la mentalidad humana*<sup>30</sup>. De cualquier manera, parece muy probable que los inicios del ordenamiento religioso de la naturaleza y de la cultura, corresponden a momentos de muy escasa división del trabajo social en los que el anciano jefe de la familia o de la tribu es también el que conduce los rituales y conserva la tradición mítica. Estos dioses o espíritus ancestrales de los primeros asentamientos aldeanos que domesticaron plantas y animales, es decir los dioses de la agricultura y la ganadería, fueron los más resistentes a la sucesión interminable de conquistas

y a la imposición de los dioses imperiales. Como lo señala Mircea Eliade: *La religión de la tierra no muere fácilmente. Una vez consolidada en las estructuras, los milenios pasan sobre ella*<sup>31</sup>.

El neolítico no sólo trajo la agricultura y una considerable mejora en la producción de recursos indispensables; también hizo posible la producción de excedentes de los cuales vivieron los especialistas de la política (el Estado), de la religión (el sacerdocio), de la guerra (el ejército) y del arte y de la ciencia. En el esquema de V. G. Childe, estamos hablando del paso a la etapa de la "civilización"<sup>32</sup> caracterizada entre otras cosas por la aparición de las ciudades, la alta división del trabajo social, la concentración del poder político y económico, el desarrollo de un sistema simbólico de comunicación, etc. Eric Wolf sitúa en esta misma etapa la transición de agricultores a campesinos, incluyendo en este concepto una relación de *dependencia*, por parte de quienes antes eran simples agricultores (y por tanto *autónomos*), respecto de los poderes que se han concentrado en las ciudades. Los estados militaristas que se expanden por la conquista de territorios y por el sometimiento de nuevos pueblos bajo su control, lo hacen, simultáneamente, por la fuerza de las armas y por la imposición sobre las culturas conquistadas de la racionalidad religiosa que los sustenta. Los dioses de los imperios se imponen sobre los de la aldea; los dioses del Estado campean sobre los de la naturaleza. En este sentido, el caso de los aztecas tiene cierto paralelismo con el de los incas de los Andes. Al menos si nos atenemos al modo como, a posteriori, reconstruyeron su tradición en los momentos de esplendor, los aztecas ya salen del mítico Aztlán movidos por una misión y marcados por una elección divina que los va a guiar hasta el Anáhuac: el poder de Huitzilopochtli es la fuerza que guía su destino. Establecidos como poder hegemónico de un amplio territorio, lo menos que podían hacer era imponer a su dios, clave de su ascenso y fundamento religioso de su poder, sobre los pueblos conquistados. También Tláloc, el dios de la agricultura y de las aldeas, tuvo que pagar un tributo de supeditación racional ante el dios de la guerra. Lo mismo ocurrió con Inti el dios de las tribus cuzqueñas que configuran el inmenso imperio del Tawantinsuyo en el corto periodo que va desde comienzos del s. XV a la muerte de Atahualpa, el último Inca, ocurrida en julio de 1533<sup>33</sup>. El panteón cuzqueño se extendió por medio de la expansión militar, desde el Cuzco, el sur del Perú, hasta el norte de Chile y Argentina, por el sur, y, hacia el norte,

hasta el sur de Colombia, incluyendo a los actuales Perú, Bolivia y Ecuador.

Pero los dioses imperiales se van con los imperios. Parece que su funcionalidad religiosa está condicionada por la duración de la estructura política a la cual deben su llegada. Después se esfuman. Al menos tal parece que ocurrió con los principales dioses imperiales de América. La etnografía actual nos proporciona pocos datos que atestigüen la persistencia de los panteones imperiales; en cambio perduran hasta nuestros días dioses y ritos que tienen que ver con la religión agrícola y con las relaciones del hombre con la naturaleza religiosamente "ordenadas", muchos siglos antes<sup>34</sup>. La lógica en nuestros dos casos parece haber sido muy similar. Si bien es cierto que tanto en Tenochtitlan como en Pachacamac (en la vecindad de Lima) se realizaron actos paradigmáticos de la destrucción de los dioses imperiales, la verdadera destrucción religiosa ocurrió cuando, por la conquista, el orden y cosmos que presidían esos dioses quedaron destruidos y campeó el caos<sup>35</sup>. Cieza de León cuenta en forma lacónica este proceso en relación con la destrucción y saqueo del templo imperial de Pachacamac por parte de Hernando Pizarro:

Desde el tiempo en que Hernando Pizarro y los otros cristianos entraron en este templo, se perdió y el demonio tuvo poco poder, y los ídolos que tenía fueron destruidos, y los edificios y templo del sol por el consiguiente se perdió, y aun la misma gente falta; tanto que muy pocos indios han quedado en él<sup>36</sup>.

No es difícil suponer que la experiencia de cataclismo cultural no fue vivida de igual manera por "la sociedad imperial" (mexicas en México y cuzqueños-incas en el Perú) que por los pueblos conquistados por las armas, sometidos a tributación o, incluso, en guerra con el imperio (tlaxcaltecas en México y Huancas en el Perú). En tales circunstancias la dialéctica entre dioses de la comunidad y religión imperial producía un rompimiento en favor de la religión agraria preimperial. En algunos casos, a juzgar por las alianzas logradas por los invasores, el fin del poder imperial era visto como liberación del enemigo, aunque pronto descubrirían el dudoso significado de esa liberación.

W. Madsen<sup>37</sup>, en un estudio clásico sobre el proceso de sincretismo que tuvo lugar en Mesoamérica a raíz de la Conquista, sostiene que el fin de Huitzilopoztli se debió al hecho de que, perseguidos los sacrificios humanos, ya no salía a la guerra....



Mientras tanto, Tláloc seguía lloviendo. Creemos que el hecho debe ser situado en un proceso de más larga duración y remitirlo a la tensión permanente entre los dioses de la agricultura y los del imperio (y la ciudad). La coyuntura, en lo que tenía de destrucción, hacía insignificantes a unos dioses imperiales sin imperio y la misma coyuntura, en lo que tenía de imposición de un nuevo orden por la violencia, exigía un repliegue a las raíces más profundas de la identidad amenazada. Probablemente sea esa la razón preponderante del hecho de que hoy, a fines del s. XX, los elementos esenciales de la religión agraria siguen vigentes en amplios sectores campesinos e indígenas de América Latina.

No habrá que olvidar esta persistencia de lo indígena acosado y de su religión vigente, con su cosmovisión alternativa, con su diferente concepción del tiempo y del espacio, con su naturaleza todavía "encantada", con su sacralidad disonante en tiempos de posmodernidad... como otra de las *claves* para una historia de América Latina. En lo que se refiere a nuestro tema del seguimiento del catolicismo popular desde sus raíces culturales sincréticas, y desde la posición social de los grupos marginados ante el orden político y eclesiástico, esta es la clave fundamental de interpretación. Las religiones populares no son mera expresión folklórica de la irracionalidad premoderna. Son grandes encrucijadas de caminos de significación. En esta "cruz de los caminos" se encuentra todo: identidad, memoria histórica, dominación, resistencia, síntesis del sentido de la vida y de la muerte, rituales en los que se integran naturaleza, cultura y metafísica, autonomía popular y dependencia clerical, etc. Pero, por encima de todo, se rescata un universo de sentido construido en mil batallas y escaramuzas sostenidas entre dioses y entre hombres.

#### NOTAS:

1. Este texto corresponde a la Ponencia presentada en el Primer Congreso Internacional sobre MEXICANIDAD: HISTORIA, CULTURA Y RELIGIONES. México, 5 de marzo de 1998. Universidad ANÁHUAC DEL SUR.
2. El autor es catedrático en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y tiene a su cargo el Taller de religiones Mesoamericanas y andinas. También es profesor del Departamento de Estudios Generales del Instituto Tecnológico de México

(ITAM) en donde, además, imparte el módulo de Cristianismo en el Diplomado de Religiones en el Mundo. Su E-Mail: jlgm@servidor.unam.mx

3. Quizás nuestra afirmación demasiado categórica sobre este punto se deba a la ausencia de estudios sobre ese tema (o a la escasa difusión de los mismos en nuestro medio) más que a la ausencia de fenómeno en los medios protestantes. Algo de esto me hizo sospechar el hecho de que un pastor luterano de Finlandia, después de escuchar mi ponencia en la Conferencia de la Sociedad Internacional de Sociología de la Religión en Quebec (1995), me comentaba el hecho que enfrentaban en su medio: una sociedad luterana que prescinde de los templos.

4. GRAMSCI, A., *Introducción a la filosofía de la praxis*. Península, Barcelona 1972. "La religión popular es crasamente materialista, pero la religión de los intelectuales intenta impedir que se formen dos religiones distintas, dos estratos separados, para no alejarse de las masas, para no convertirse oficialmente en lo que ya es realmente: una ideología de grupos reducidos" p. 116.

5. BOURGOIN ARGÜELLO, A., *Tiempo y espacio en la cultura mixe: su rol articulador de la identidad cultural en la comunidad de Tamazulapan*, (Tesis de Licenciatura), ENAH, México 1991, 154-155.

6. GEERTZ, C., *La Religión como sistema cultural*, Gedisa, México 1987, 87 ss.

7. Metz, J. B., *Hacia una Iglesia universal culturalmente policéntrica*, PÁGINAS 92 (1988) 44-45.

8. LÓPEZ DE GÓMARA, F., *La Conquista de México*, (Col. Crónicas de América), Historia 16, Madrid 1987, 197-199. P. CIEZA DE LEÓN., *La Crónica del Perú*, BAE, Madrid 1947, 421-423.

9. LÓPEZ DE GÓMARA, F., op. cit. 200.

10. CIEZA DE LEÓN, P., op. cit., 422.

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

12. Colegial del Colegio Mayor de Santa María de Todos Santos, Doctor en Teología y Rector por tres periodos de la Universidad de México. También fue cura de Tenancingo, de Xalatlaco y del Sagrario de la Catedral Metropolitana de México. Fue visitador general del Arzobispado de México por encargo de los Sres. Arzobispos Manzo y Mañozca. Murió el 17 de abril de 1681.

13. DE LASERNA, J., *Manual de ministros para conocer y extirpar las idolatrías de los indios (1630)*, en: FRANCISCO DEL PASO Y TRONCOSO, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Fuente Cultural, México. Reimpresión tomada de la primera edición de 1892, 58.81.

14. KUBLER, G., *The Quechua in the Colonial World*, en: STEWARD, J., *Handbook of South American Indians*, Cooper Square Publisher, Washington 1946. DUVIOLS, P., *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou Colonial*, Institut Français d'Études Andines, Lima 1971. MARZAL, M., *La transformación religiosa peruana*, PUC, Lima 1983.

15. PYE, M., *Syncretism and Ambiguity*, Numen 18 (1971), citado por ANDRÉ DROOGERS en: Jerald Gort et Al, Ed.), *Dialogue and Syncretisme. An Interdisciplinary Approach*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1989, 93. Este ensayo constituye, hasta donde llegan nuestros conocimientos, el intento más

reciente de balance sobre el panorama actual de los estudios entorno al fenómeno del sincretismo.

16. MARZAL, M., *El sincretismo iberoamericano*, PUC, Lima 1985, 175-185. En una perspectiva más descriptiva, plantea que el sincretismo es una de las posibles salidas que se pueden derivar del encuentro de dos sistemas religiosos distintos: síntesis y nueva religión; yuxtaposición y coexistencia, e integración sincrética en una nueva funcionalidad.

17. DE SAHAGÚN, B., *Historia General de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México 1982, 704-706. También puede verse: LAFAYE, J., *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, FCE, México 1977, 295-318. Un excelente estudio del fenómeno en sus primeros momentos, se puede encontrar en la reciente publicación de NÓGUEZ, X., *Documentos Guadalupeños. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las marifanías en el Tepeyac*, FCE, México 1994, 94-96.

18. GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México 1991, 91-92.

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

20. MARZAL, M., *El mundo religioso de Urcos*, IPA, Cuzco 1971; *La transformación religiosa peruana*, PUC, Lima 1983, 231.

21. BANCHERO CASTELLANO, R., *La Verdadera Historia del Señor de los Milagros*, Inti-Sol, Lima 1976, 10.

22. GONZÁLEZ M, J. L., *La religión popular en el Perú: Informe y diagnóstico*, IPA, Cuzco 1987, 91.

23. Crónica del capitán Jean Blaer, citado por Bastide, pág. 121.

24. BASTIDE, op. cit., 129.

25. Ibid., 130.

26. bid., 114 ss.

27. BASTOS, A., *Os cultos mágico-religiosos no Brasil*, Huicitec, Sao Paulo 1979, 65.

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

29. BERGER, P., *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona 1967, 47-48.

30. DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Schapire, Buenos Aires 1968, 13.20.23.

31. ELIADE, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, Era. México 1991 (1964), 320-321.

32. CHILDE, V.G., *La evolución de la sociedad*, Ciencia Nueva, Madrid 1965, 161 ss.

33. ROSTWOROWSKI DE DÍEZ CANSECO, M., *Historia del Tahuantinsuyo*, IEP, Lima 1988. La autora, después de analizar los datos de sus fuentes, concluye: "por lo expresado hasta aquí, parece lógico suponer que la muerte de Atahualpa ocurriera después del 8 y antes del 29 de julio de 1533" (p. 177).

34. Es realmente muy abundante la bibliografía en torno a la persistencia de los sistemas religiosos prehispánicos y preimperiales en México y en el Área Andina. Para el caso mexicano las abundantes y ya clásicas etnografías del INI, los abundantes materiales publicados en colecciones y revistas especializadas constituyen un innumerable registro de datos en torno a estos temas. Entre las obras más recientes que siguen consignado esta persistencia tenemos, por ejemplo: REIFLER BRICKER, V., *El Cristo Indígena, Rey Nativo*, FCE, México 1989. BOEGE, E., *Los mazatecos ante la nación*, Siglo XXI, México 1988. SIGNORINI-LUPO, I. y A., *Los tres ejes de la vida*, U. Veracruzana, Xalapa 1989. FIGUEROA, A., *Por la tierra y los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*, CONACULTA, México 1994. Para el Área Andina y, específicamente, para el caso del Perú, también es abundante el testimonio bibliográfico. En 1984 terminábamos el seguimiento del proceso sincrético producido entre el Huanca (divinidad agraria preincaica) y la Cruz cristiana. Representaciones del Huanca los encontramos desde Puno hasta Cajamarca. Los resultados quedaron presentados en la obra *El Huanca y la Cruz. Creatividad y autonomía de la religión popular*, IDEA-Tarea, Lima 1989. Toda la colección de la revista *Allpanchis Puthuringa* (IPA, Cuzco), entre otras publicaciones especializadas constituye una abundante fuente de información de este estilo. También los numerosos trabajos de Manuel Marzal continúan una larga trayectoria del seguimiento de esta persistencia de las "religiones de la tierra".
35. La literatura sobre este proceso de desestructuración cultural provocado por la conquista militar y religiosa, es muy abundante. Pueden verse, entre muchos otros: PEASE, F., *Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú*, IEP, Lima 1978. WACHTEL, N., *Los vencidos: Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Alianza Editorial, Madrid 1976. ESPINOZA, W., *La destrucción del imperio de los Incas*, Retablo de Papel, Lima 1973. ROSTWOROWSKI, M., *Historia del Tahuantinsuyu*, IEP, Lima 1988. MARZAL, M., *La transformación religiosa peruana*, PUC, Lima 1983. IRARRÁZAVAL, D., *Tradición y Porvenir Andino*, IDEA-TAREA, Lima 1992. Del lado mexicano, algunas de las publicaciones que analizaron, desde diversos ángulos, el mismo proceso son las siguientes: LAFAYE, J., *Quetzalcóatl y Guadalupe: La formación de la conciencia nacional mexicana*, FCE, México 1977. FLORESCANO, E., *Memoria Mexicana*, Mortiz, México 1987. BAUDOT, G., y TODOROV, T., *Relatos aztecas de la Conquista*, Grijalbo, México 1990. GRUZINSKI, S., *La colonización de lo imaginario*, FCE, México 1991. *De la idolatría*, FCE, México 1992. FUENTES, C., *El espejo enterrado*, FCE, México 1992.
36. DE CIEZA DE LEÓN, P., *La crónica del Perú*, en: *Historiadores Primitivos de las Indias*. Tomo II, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1947, 422.
37. MADSEN, W., *Religious Syncretism*, en: *Handbook Middle American Indians*, Vol. 6, Social Anthropology, Texas University, Austin 1967, 371-372.

# TEOLOGÍA PROGRESISTA E INCULTURACIÓN DE LA LITURGIA

Valeer Neckebrouck

*Es preferible dejar de estar tenso en cuanto a la obsesión de vislumbrar solamente en la vida de la Iglesia en el Tercer Mundo síntomas del imperialismo cultural occidental. Es indispensable despojarnos del velo progresista que nos tapa la vista para liberar nuestra mirada y volverla receptiva a la realidad del cristianismo en los países no occidentales tal y como se presenta ante un observador desprevenido. Es decir: como una religión cristiana que no pudo sustraerse a la mediación de la cultura local y que, bajo el efecto de su acción transformadora, sufrió una primera inculturación profunda. Es un dato irrefutable que, cuando se transmitió el mensaje cristiano al Tercer Mundo, ciertas estructuras y símbolos determinados históricamente y culturalmente, sobre todo occidentales, se exportaron hacia estos países. Si bien la liturgia occidental se ha entendido, interpretado, practicado y vivido de manera distinta en cada cultura no occidental, no deja de ser la liturgia occidental la que se entiende, se interpreta, se practica y se vive de manera distinta. Los modelos culturales occidentales del cristianismo fueron embarcados hacia el Tercer Mundo como muchas otras vacas sagradas intocables e introducidos allá como indisolublemente ligados al Evangelio.*

## 1. TIROS A LA PROA

**E**s lógico que la problemática de la inculturación constituya el terreno sobre el cual los responsables pastorales y los teólogos se verán más propensos a pedir consejo al antropólogo. Tanto porque 'inculturación' nos remite directamente a 'cultura'<sup>1</sup>, objeto de estudio específico del antropólogo, como por el hecho de que ésta se considera como uno de los más grandes desafíos frente a los cuales se encuentran actualmente la Iglesia y la teología<sup>2</sup>. No faltan de ningún modo definiciones de la inculturación, ni tampoco discusiones sobre estas definiciones<sup>3</sup>. Éste no es ni el lugar ni el momento para empezar una. Para nuestro propósito basta resaltar un elemento que todas las definiciones o paráfrasis parecen tener en común. Es evidente que siempre, de una manera o de otra, se trata de la tensión que resulta de la doble necesidad a la que está sometida una religión misionera: por un lado, el deber de expandirse a través del mundo entero y, por consiguiente, de adaptarse al hecho irrefutable de la diversidad cultural, y por otro lado, el de quedarse apegado a un núcleo esencial y permanente que constituye su razón de ser y el motivo mismo de su movimiento de expansión universal. Si el término es de fecha relativamente reciente<sup>4</sup>, el fenómeno en sí resulta ser tan antiguo como el cristianismo<sup>5</sup>. Efectivamente, el anuncio, la recepción y la experiencia vivida de un mensaje no se sitúan en un vacío cultural. Los llevan seres humanos cuya inteligencia, voluntad, sensibilidad y práctica están formadas y transformadas por conceptos, representaciones, valores, actitudes, aspiraciones, mitos y símbolos legados por una cultura determinada.

Es imposible describir aquí un fenómeno tan complejo como la inculturación en todas sus dimensiones, ni siquiera limitándonos deliberadamente a los aspectos antropológicos de la cuestión. Al compilar el material que se prestaba para figurar en esta contribución, lo que más seguro me pareció fue no aventurarme más allá de la presentación de una serie de reflexiones al azar, de algunas glosas o notas marginales. Frente al hecho de no encontrar más que pocas cosas sistemáticas o nada en una sucesión de anotaciones libres no ordenadas, al lector no le quedará más que resignarse. No obstante, al observar mejor, cierto hilo conductor parece no estar totalmente ausente del conjunto de los datos seleccionados. Me parece sobre todo que al tomar en consideración consecuentemente los hechos y los datos que al antropólogo<sup>6</sup> le

parecen pertinentes para la discusión, lo conducen constantemente más allá de las oposiciones que, en este campo como en otros, se dan entre los teólogos contemporáneos y que generalmente se caracterizan por los términos de conservadurismo y de progresismo<sup>7</sup>. Por lo demás, es conveniente darse cuenta de que, en lo referente a nuestro tema, el contenido que abarcan estos términos se ha modificado radicalmente en el curso de los últimos decenios. Por ejemplo, hasta aproximadamente el principio de los años 60 el adjetivo progresista se aplicaba a los cristianos del Tercer Mundo que se esforzaban por borrar de su memoria incluso el recuerdo de su propia cultura, que abrazaban con afán la civilización europea y se entregaban con entusiasmo a la occidentalización de su pueblo. Se consideraban conservadores aquellos que se comprometían en la vía opuesta y resistían frente a la europeización creciente, que se esforzaban por conservar en la medida de lo posible la herencia tradicional con el fin de preservar su propia identidad cultural. En el curso de los años 60 la corriente cambió. El conservador es ahora el cristiano que no ve ninguna salvación en el mantenimiento o la restauración del patrimonio tradicional y sigue sacando su pan teológico de los hornos occidentales, mientras que el progresista se asocia con las ideas de resistencia a lo que se llama el imperialismo teológico de las Iglesias euroamericanas y con las de lucha por la rehabilitación de la cultura tradicional<sup>8</sup>. Lo que quiere decir que al cristiano africano que lucha, por ejemplo, por la integración del culto de sus antepasados en la práctica litúrgica de la Iglesia, se le tachará de conservador o de progresista ya sea que se le apliquen las normas que estaban en uso en la época colonial o las que prevalecen hoy en día. De entrada tocamos un aspecto crucial de la cuestión. Los criterios cambiantes basándose en los cuales se clasifica a alguien entre los progresistas o los conservadores no han sido proclamados desde el Cielo. Proviene de la cocina de la teología occidental quien prepara ella misma sus recetas y las vuelve a escribir bajo la influencia de desarrollos sociales e ideológicos más amplios al interior de su propia cultura. Por lo demás, en la literatura teológica moderna, las denominaciones progresista y conservador no se utilizan como etiquetas neutras o sin connotación discriminatoria. En la teología que va de acuerdo con el clima teológico que domina en el mundo occidental actual, la primera denominación posee de hecho una resonancia positiva, mientras que la segunda lleva consigo una connotación claramente negativa.

En la corriente alternativa, mucho menos popular en este momento, se efectúa la evaluación exactamente opuesta. Así como las normas según las cuales algunos están registrados como progresistas y otros como conservadores, tampoco los criterios que se utilizan para hacer un juicio de valor acerca de estas denominaciones son mandatos divinos. Estos tienen su origen y encuentran un terreno fértil en las ortodoxias ideológicas sucesivas o coexistentes de la civilización occidental<sup>9</sup>.

El hecho de que la lealtad del antropólogo se sitúe lejos tanto de una tendencia teológica como de otra o de una cultura occidental de lo cual esas tendencias reflejen los límites, las fluctuaciones y las contradicciones internas, constituye la fuente principal de la fecundidad de la intervención antropológica<sup>10</sup> para la reflexión en torno al tema de la inculturación y de su práctica. Dado que su formación específica y su experiencia, más que las de cualquier otro, le enseñaron a arrancarse en cierta medida de las opresiones de esta traba, el antropólogo vislumbra el conjunto del campo con más distancia y puede permitirse tirar algunas salvas a la proa<sup>11</sup>. En realidad, como sabemos, semejantes golpes no tienen en ningún caso la intención de provocar daños a nadie. Son señales de advertencia, señales que invitan a los navíos a tener cuidado de las imprudencias y a hacer marcha atrás. Mi intención inicial era descargar tanto en la dirección de los navíos que llevan el estandarte conservador como en la de los que llevan el progresista, mientras que con otras le apuntaré a los dos. Al saber que el inflexible padre Cronos puso un alto ahí a la duración de mi sesión de tiro, me veo obligado a conservar la pólvora que estaba destinada a la proa conservadora para otra ocasión. Incluso para ir totalmente a la carga contra la proa progresista me falta tiempo. Hay que esperar que uno o dos golpes de frente serán suficientes para mostrar el tono en el que se podría emprender un comentario antropológico más completo sobre la práctica actual de la inculturación.

## 2. DIAGNÓSTICOS DIVERGENTES

Es impresionante constatar que teólogos y antropólogos contemporáneos proveen en general unos análisis opuestos de la situación cultural de las comunidades cristianas no occidentales. En particular en lo que se refiere al nivel al que la inculturación ha llegado o no, se percibe una visión muy distinta a medida que se acerca la



lupa a unos o a otros. El discurso del teólogo es, de una manera preponderante, negativo, triste, acusador, vengativo, lleno de resentimiento. Esto vale tanto para la argumentación del teólogo conservador como para la del progresista, aunque, evidentemente, los dos presentan como causa de su dolor razones distintas. Como ya dijimos, aquí sólo nos queremos ocupar del último nombrado.

El teólogo progresista sólo observa por todo el Tercer Mundo una copia, detestable a sus ojos, del cristianismo occidental. Según él, una manera única de ser cristiano se exportó hacia todas las partes del mundo y se impuso a las poblaciones que ahí vivían. El cristianismo, con todo lo que comprendía, fue transplantado de Europa o de América del Norte hacia África, Asia, América Latina u Oceanía, de la misma manera en que los ricos norteamericanos transportan castillos medievales piedra por piedra para que brillen con su resplandor original galo o germánico en las orillas del Potomac. La liturgia, la teología, la espiritualidad, las instituciones, las estructuras y la disciplina eclesiales, la arquitectura religiosa, el arte y los métodos de socialización, todo le parece en todos lados igualmente uniforme, todo igualmente occidental, todo igualmente romano. La evangelización pasó por el paisaje cultural de estos lugares como una demoledora que nivela sin piedad toda diferencia, toda originalidad cultural. Sobre las ruinas causadas por esta tempestad iconoclasta despiadada se elevó después una fotocopiadora para proveer las copias necesarias de los modelos romanos como las piedras de construcción para las iglesias locales. Claro está que el teólogo progresista conoce los documentos eclesiásticos oficiales que, a partir del concilio de Jerusalén acerca del que las Actas de los Apóstoles (15, 1-29) nos proporcionan datos y hasta la última encíclica misionera del papa Juan Pablo II, proponen con énfasis una manera distinta de ver las culturas humanas en el proceso de evangelización. Sin embargo, él es de la opinión que estas declaraciones solemnes se quedaron en el pasado como letra muerta, mientras que en el presente su puesta en práctica se enfrenta al rechazo de cínicas instancias centrales de autoridad, para quienes la adhesión exclusivamente verbal parece ser la única forma aceptable de promover el desarrollo de la inculturación. A parte de algunas concesiones mínimas en campos marginales, entre las cuales la introducción de la lengua vulgar a la liturgia constituye probablemente una de las más ambiciosas, todo quedó igual incluso después del concilio Vaticano II. Desengañado, el teólogo

progresista se ve incluso obligado a constatar que la apertura a una inculturación concreta está más en descenso que en aumento en las altas esferas de los responsables eclesiásticos.

Del lado del antropólogo ya es otro cantar. El contraste es tan impresionante que uno se pregunta a veces si él y el teólogo progresista trabajan sobre la misma realidad. Lo que llama la atención del antropólogo que se dedica al estudio del cristianismo, es la enorme diversidad de formas culturales que reviste este fenómeno religioso. Llega a esta conclusión ya sea que considera esta religión en su desarrollo histórico o en la amplitud de su difusión geográfica y cultural. Términos como catolicismo o cristianismo llegan al antropólogo por medio de la literatura teológica. Tiene la impresión de que los fenómenos que estos vocablos designan son tratados en estos escritos como entidades que se encuentran por encima y por fuera de las estructuras sociales y culturales de las poblaciones que los llevan en su seno. Esta literatura siempre considera *el* cristianismo o *el* catolicismo. Por experiencia, el antropólogo sabe que, fuera de esta literatura, *el* cristianismo o *el* catolicismo no existen. En la realidad el cristianismo sólo se presenta encarnado en grupos particulares que se llaman a sí mismos cristianos y que se esfuerzan por vivir más o menos cristianamente. Todos estos grupos poseen su historia y su cultura particulares a partir de las cuales entienden y viven el cristianismo. Dicho de otra manera, *el* cristianismo es un concepto, una construcción teológica. Lo que el antropólogo estudia, según el método empírico, es la manera en la que este concepto se comprende concretamente en realidad. Esta comprensión del cristianismo depende de la manera propia, que cambia sin cesar, según la cual cada grupo específico que se adhiere a él lo asimila, lo integra y lo vive.

La fisiología y la psicología modernas nos enseñan que las percepciones visuales del hombre no las determinan en primer lugar las imágenes que él recibe en la retina, sino, y en un grado mucho mayor, las experiencias anteriores, el dispositivo mental que ya se encuentra y las expectativas específicas. Lo que consideramos 'imágenes' en la retina, no lo captan las extremidades nerviosas más que como una suma de puntos. Considerar que estos puntos son algo tan simple como, por ejemplo, una 'línea', ya constituye el fruto de una interpretación<sup>12</sup>. Ver algo - y esto es válido cuando se escucha o se resiente algo en general - es por lo tanto inevitablemente ver, escuchar o resentir algo 'como'. En otras palabras:

observar y experimentar implican un momento de interpretación. La fase interpretativa, que está implicada en toda observación, explica entre otras cosas las disonancias entre las percepciones de una misma realidad que tienen personas diferentes, así como el fenómeno de ilusión o de errores visuales: por ejemplo el tronco de un árbol que le provoca miedo a alguien que está paseando porque, desde cierta distancia y con la caída de la noche, este toma la forma de un animal peligroso. La aplicabilidad y el éxito del famoso test de Rorschach son tributarios de la exactitud de esas ideas fisiológico-psicológicas, así como los problemas hermenéuticos con los que las ciencias humanas forcejean, constituyen su continuación lógica.

Sin embargo, ahora no son tanto las consecuencias intraculturales de estos datos epistemológicos las que nos interesan en primer lugar. Las implicaciones interculturales nos conciernen mucho más. En efecto, estas últimas hacen que, en cada percepción, el papel de la cultura sea el centro de la discusión. El dispositivo cognitivo, la experiencia y las expectativas, de los que decimos que condicionan nuestra percepción, no son creaciones *ex nihilo* del individuo independiente y soberano. Toman sus raíces de la cultura del grupo al que pertenece el sujeto. En la línea del empirismo de alguien como William James, por ejemplo, algunos tienen dudas en lo que se refiere a la determinación cultural de nuestras experiencias. Uno olvida entonces que una experiencia no es nunca dissociable de una interpretación y que esta última no puede construirse más que con la ayuda de elementos que están disponibles en la cultura. ¿Por ejemplo, cómo podrían unos místicos, que se reclaman haber tenido una experiencia de Dios, indicar el objeto de su experiencia como siendo Dios si no poseyeran de antemano una idea, un concepto, una imagen de Dios que tomaron de su cultura?<sup>13</sup> El discurso cultural, el arsenal de conocimientos, de aspiraciones y de símbolos que el hombre tiene a su disposición precede la experiencia significativa, vuelve posible su articulación, la estructura y la condiciona. En resumen, si 'ver' es inevitablemente 'ver como', es decir que supone siempre una elección, una interpretación, una apuesta para hablar con Gombrich<sup>14</sup>, entonces estas elecciones, estas interpretaciones y estas apuestas se vuelven posibles, pero al mismo tiempo limitadas, en pocas palabras determinadas, por las presuposiciones colectivas, los modelos y los símbolos de los cuales dispone cierta sociedad y que el individuo recibe de ella en el transcurso del proceso de socialización. Notamos

cosas distintas que los miembros de otras sociedades, y al igual ellos notan cosas distintas que nosotros, porque realizamos elecciones diferentes y tenemos interpretaciones divergentes con motivo y en función de nuestras representaciones colectivas específicas.

Los pueblos, al estar en contacto con innovaciones culturales, no las acomodan en una cinta magnética virgen como una grabadora recibiría un texto o una pieza musical. Esta cinta no es una página en blanco. La manufacturaron en el taller de una cultura particular que determinó y limitó su capacidad y su modo de recepción específicos. La cultura constituye la herramienta mental por medio de la cual los datos inéditos van a ser recibidos, analizados, filtrados e interpretados. Funciona como un prisma que hasta cierto punto deforma y por medio del cual percibimos, escuchamos, aprehendemos y comprendemos 'como', todo lo que encontramos y todo lo que nos pasa. Siempre examinamos las cosas nuevas a la luz del equipaje cognitivo y simbólico del cual ya disponemos. Así como nuestras reacciones frente a nuevas situaciones están inspiradas y alimentadas invariablemente por nuestras experiencias anteriores. La mente humana sólo recibe lo que es capaz de relacionar de una manera o de otra con lo que ya conoce, de tal suerte que siempre nos representamos lo nuevo o lo desconocido bajo la forma de lo conocido. Es el sentido del 'principio de familiaridad', que Fontenelle ya había formulado en el siglo XVII<sup>15</sup>. El pensamiento humano es perezoso, dice J. Schlanger. Este toma de preferencia caminos ya construidos y sólo acepta la innovación a condición de reconocerla en lo que ya decía<sup>16</sup>. Lo nuevo nunca se ve o se escucha simplemente, pero siempre se ve o se escucha 'como'. Lo que este 'como' implica exactamente depende de lo antiguo, del repertorio del que ya dispone la cultura. Una alteración, transformación, reinterpretación o recuperación de lo asimilado, a veces burda, a veces sutil, forma una parte intrínseca del proceso mismo de asimilación, porque éste siempre se produce con el trasfondo del horizonte ya valorizado de la cultura, que marca inevitablemente la innovación aceptada. Puesto que lo nuevo no se puede sustraer a la mediación de lo antiguo, la contaminación de lo primero por lo segundo es inevitable. Acerca de este punto se puede comparar, *mutatis mutandis*, la actividad de la cultura con la del estómago que sólo asimila los alimentos que recibe transformándolos.

El antropólogo ve que estas impresiones se confirman cuando estudia el cristianismo. Si ésta es la manera según la cual se

incorporan nuevos datos a una cultura que existe, y si las culturas humanas son divergentes entre sí, la integración del cristianismo se desarrollará de una manera específica en cada cultura, y el cristianismo, en cada uno de los diversos medios culturales en los cuales lo implantan y lo reciben, tendrá rasgos propios, netamente caracterizados, idiosincrásicos, provenientes de la cultura que lo asume. En otras palabras, en cada una de las formas históricas del cristianismo, en lo referente a la comprensión existencial de las representaciones y de las prácticas religiosas, de su interiorización individual y colectiva y de su práctica concreta<sup>17</sup> el antropólogo descubre una religión ya inculturada en esencia. Ésta última emerge en cuanto el mensaje cristiano se anuncia a un grupo determinado y que este grupo decide aceptarlo<sup>18</sup>. En lugar de la uniformidad y de la monotonía que el teólogo progresista, para su gran disgusto, cree vislumbrar invariablemente, el antropólogo se ve enfrentado a una indescriptible cantidad de encarnaciones siempre diferentes y originales de un sistema religioso, a las cuales muy a menudo lo único que les otorga cierta unidad y comunidad de sentido es la denominación. Difícilmente entiende que uno no note en que medida el cristianismo, por ejemplo el de los tai de Bangkok, difiere del de los nuer de Sudán, quién a su vez no tiene más que un parecido mínimo con el de los indios aymara de los Andes o con el de los trabajadores de Birmingham o el de los pescadores de Sri Lanka. Constata que independientemente del énfasis con el cual el cristianismo se quiere perfilar como una fe religiosa que no bebe más que de una sola fuente común, el dinamismo que asegura su expansión geográfica y sociológica a través del mundo, funciona en la práctica más como un factor de diversificación que como un elemento de homogeneización. Mientras que los teólogos y los misionólogos repiten hasta el cansancio que el cristianismo, en el dominio de la apertura y de la flexibilidad frente a otras culturas, tiene mucho que aprender del Islam, L. Sanneh nota que la tendencia a la diversificación está mucho más acentuada en el primero que en el segundo<sup>19</sup>. Donde los teólogos progresistas deploran una falta de creatividad de las Iglesias no occidentales en el dominio de la inculturación<sup>20</sup>, los antropólogos (y los historiadores cada vez más) discernen, al contrario, en el poder creador casi irresistible que demuestran en la apropiación cultural de la fe cristiana, el aspecto característico por excelencia de estas Iglesias. El problema para el antropólogo no consiste de ninguna manera en que las

formas autóctonas originales del cristianismo tengan que buscarse con una lupa. Al contrario, se tropieza con éstas todo el tiempo. Su problema es que le es difícil identificar entre la multiplicidad y la diversidad de los contextos locales, el elemento o los elementos que justificarían el empleo del denominador común 'cristianismo'. Si le parecen que casi no se pueden realizar estudios interculturales del cristianismo es porque ha sido prácticamente imposible aislar un especie de núcleo invariable del cristianismo, una 'esencia' que seguiría intacta a través de las innumerables transformaciones culturales que ha sufrido en el curso de su expansión en el tiempo y en el espacio. Incluso un elemento esencial como, por ejemplo, el monoteísmo aparece más como una tendencia que como una realidad adquirida en el cristianismo considerado a escala mundial<sup>21</sup>. Incluso al interior de una misma sociedad, el cristianismo nunca se presenta como una entidad con un significado único, e inmutable<sup>22</sup>. Cuando, por lo demás, se pone a viajar por los continentes y las culturas, se vuelve casi irreconocible<sup>23</sup>. Algunos incluso proponen que se aparte el término cristianismo del vocabulario científico<sup>24</sup>, precisamente porque el abigarramiento cultural extremo y cargado de consecuencias de los fenómenos a los cuales se aplica, vuelve su uso problemático. La manera en la que los misioneros trataron las diferencias culturales, la flexibilidad y el equilibrio con el que las manejaron dio lugar, según L. Sanneh, *al nacimiento de un movimiento pluralista de dimensiones planetarias, que se caracteriza por las fuerzas de pluralismo radical y la que quita los estigmas sociales*<sup>25</sup>. La Iglesia católica en particular, escribe M.D. Murphy, se ha mostrado *capaz de perspicacia cultural y de flexibilidad organizadora*. Estos dones hicieron de ésta *en términos de longevidad, de escala y de posibilidades, el logro corporativo más grande de la historia de la humanidad*<sup>26</sup>. Algunas apreciaciones de situaciones locales concretas confirman estas evaluaciones generales. Siguiendo este pensamiento, el investigador británico I. Linden escribe: *Si el éxito se evalúa según el grado de integración, de encarnación, que una religión occidental universal ha logrado tener en las sociedades africanas, entonces son numerosas las **success stories***<sup>27</sup>. Y el antropólogo holandés J. Van Kessel se expresa en estos términos: *Al observar quinientos años de cristianismo en América Latina, notamos que uno de sus principales logros es la andinización del cristianismo, la inculturación del Evangelio, el sincretismo indio como creación de las poblaciones*

*andinas*<sup>28</sup>. Si tales declaraciones deben tomarse en serio, las protestas y las lamentaciones de los teólogos toman un aire casi patético<sup>29</sup>.

### 3. FELIX CULPA

Aquí no podemos extendernos en los caminos que este pluralismo cultural radical toma para realizarse ni en los mecanismos y procesos subyacentes de los cuales constituye el resultado<sup>30</sup>. Indicamos que ver, escuchar y aprehender llevan consigo fatalmente un momento de interpretación que abre, entre otras cosas, la vía a equivocaciones y errores. Estas 'equivocaciones' jugaron un papel crucial en la transmisión del cristianismo a las poblaciones no occidentales, así como éstas habían acompañado antes la recepción de dicha religión de Medio Oriente en Europa. El desfase cultural que existe entre los que anuncian el evangelio y los que lo reciben constituye la grieta en la que se desarrolla el malentendido congénito. ¡*Felix culpa!* deberían de gritar de alegría los que están a favor de la inculturación. Ya que esta equivocación constituye el suelo en el que pueden crecer y volverse prosperas las formulaciones diferentes y de entrada inculturadas, la originalidad y la identidad propia, del cristianismo no europeo. En su descripción de la primera evangelización de México, S. Gruzinski anota: *Los malentendidos se acumulan. Todo llevaba a la confusión y al malentendido*<sup>31</sup>. Estas palabras se pueden aplicar a toda predicación misionera y a su recepción. *Humanamente hablando*, escribe B. Sundkler *el nuevo mensaje sólo podía entenderse al revés*<sup>32</sup>. En efecto, precisamente porque éste se interiorizó en referencia a las maneras de pensar y de expresarse de la cultura tradicional. Es como si las representaciones religiosas, la práctica ritual, las prescripciones étnicas y disciplinarias escaparan a los mensajeros, se sustrajeran a la jurisdicción de su espíritu, para tener vida propia y dirigirse directamente a las impresiones múltiples y variadas, a las necesidades y expectativas de los que lo reciben, cada uno comprendiéndolo en su propia lengua como cuando el primer Pentecostés (Actas 2,6). *Omnis comparatio claudicat*. No impide que las imágenes y las comparaciones son a veces más elocuentes que las formulaciones exactas pero abstractas; G. Welch describe de la siguiente manera la recepción del cristianismo en África: *Cuando vino el cristianismo, África lo acogió con un entusiasmo casi alboro-*

*tador, un poco como un perro exuberante que gruñe de placer cuando encuentra a su amo, que le salta encima para manifestar su afecto y así lo desgrena y le rasga la ropa*<sup>33</sup>. Las expresiones 'desgrenar' y "le rasga la ropa" proveen una presentación casi visual de lo que sucede con el cristianismo occidental cada vez que penetra en una cultura no occidental. Por mi parte, yo recurro con gusto a una anécdota, que cuenta un antropólogo norteamericano en su estudio sobre los yanomamö o yanomami, y que concierne también a la ropa. Estos amerindios viven en la selva de Venezuela y de Brasil. Unos misioneros habían distribuido ropa occidental a ciertos miembros de este grupo. Los beneficiarios del regalo se veían particularmente satisfechos con esta novedad, ya que les permitía protegerse de una manera más eficaz de los piquetes de insecto. Un poco más tarde, una pareja de Yanomami fue a visitar a los misioneros. La estupefacción y la indignación de los misioneros al ver al Indio y a su compañera fueron indescriptibles. El esposo le había recortado la bragueta al pantalón y el incómodo cierre. Había levantado su pene con un cordoncillo como debe hacerlo un verdadero yanomami. En cuanto a la mujer, le había quitado la parte superior a su vestido, que normalmente tenía que cubrirle los senos, con el fin de salvaguardarle a su bebé un acceso rápido y cómodo a la fuente de alimento<sup>34</sup>. La 'equivocación' es la consecuencia ineluctable, sí, la forma misma de expresión de la discrepancia cultural<sup>35</sup>. A medida que se agranda la distancia cultural entre la instancia evangelizadora y el público al que se dirige, también aumenta la posibilidad de que los elementos transmitidos se alejen cada vez más de su significado original. En todos los grupos culturales en los que la semilla cristiana se siembra, emergen nuevas y originales encarnaciones de un movimiento religioso judío de dos mil años, bajo la presión inherente a las culturas particulares, y sin prestar atención a las lamentaciones de los teólogos de izquierda y a las recriminaciones de sus colegas de derecha.

#### **4. UNA CARACTERÍSTICA DISTINTIVA**

El pluralismo cultural al interior del cristianismo se manifiesta en todos los niveles, desde los conceptos teológicos más elevados hasta las ceremonias más banales. Y aquí nos metemos en la liturgia. Como este es el tema que me pidieron que tratara, tomaré los ejemplos para ilustrar la pluriformidad susodicha de este sector de



la vida cristiana. Empiezo por un hecho sumamente sencillo, que a penas está señalado en las olas de literatura sobre la inculturación. Lo que es una lástima, pues si le prestáramos más atención, se nos abrirían los ojos en lo que concierne a los puntos importantes que revela. En su estudio acerca del cristianismo en Freetown, la capital de Sierra Leona en África occidental, E. Fashole-Luke escribe:

*Si tanto las autoridades que deciden la marcha de los asuntos en las Iglesias como los miembros de ésta sean africanos, es absurdo sugerir que las Iglesias de Freetown no sean Iglesias autóctonas. Incluso los oficios litúrgicos supuestamente occidentales poseen aquí un carácter propio, distintivo, que no fue importado de Europa*<sup>36</sup>.

El ilustrar las transformaciones que se operaron en la práctica ritual cristiana occidental en las culturas no occidentales cuenta con tal apoyo de ejemplos verdaderamente espectaculares, que no exigiría un esfuerzo sobrehumano. En este caso no seguiremos esta vía. Entonces, no voy a ocuparme con la fusión de la liturgia occidental, de la cultura fang y del consumo del alucinógeno éboga en Gabón<sup>37</sup>, ni con la celebración de la Fiesta-Dios en el ambiente alucinante de la peregrinación del Señor de Qoyllur Rit'i en el Perú meridional<sup>38</sup>, para demostrar que estos pueblos son cristianos de una manera distinta a la nuestra. No hablaré tampoco de la comprensión del rito de la comunión como una nueva variante de las ordalías tradicionales con los bakongo<sup>39</sup> o del rito católico de la ordenación sacerdotal, que en ciertas diócesis de Zaire se asemeja a la entronización de un jefe tradicional<sup>40</sup>. Tampoco se tratará de la manera bastante espectacular en la que el antiguo arzobispo de Lusaka desempeña su función del sacerdocio católico<sup>41</sup>. En el sentido del interés creciente que muestra la antropología contemporánea en lo referente a lo común, a lo cotidiano, me limitaré a ilustraciones menos vistosas, que apenas llamen la atención. Si incluso estas manifiestan la particularidad cultural de la liturgia cristiana, mi argumentación se verá reforzada.

Asistir a una misa 'romana' en una abadía suiza, con los pigmeos en el bosque del Ituri, con los pentecostistas católicos negros de Brasil, con los amerindios en la selva Amazónica o en un *ashram* católico en las Indias, es cada vez una experiencia no sólo espiritualmente e intelectualmente, sino también emocional e incluso físicamente diferente. En cada uno de los casos se reza de manera distinta, se siente distinto, piensa uno en cosas distintas y se comporta uno en forma distinta, aunque este 'distinto' no es siem-

pre fácil de especificar. Con el riesgo de volver banal o incluso ridículo el fenómeno sobre el que se quiere llamar atención, me gustaría citar un fragmento acerca de la celebración de la misa, sacado de un libro en el que un misionero francés hecha un vistazo a su vida pasada y a su apostolado con los esquimales:

*Durante el sermón y durante la misa mi ojo percibe escenas que son difíciles de imaginar. Por aquí una mujer alimenta a dos o tres niños a la vez; por acá otra sostiene un pequeño recipiente de hierro blanco, en el cual su progenitura descarga por turnos sus orines en forma musical. Allá una mujer sigue con la mirada mis acciones en el altar, mientras que la otra mira de reojo el hormigueo de bichitos que caza metódicamente sobre la cabeza de su hijo, masticando a la presa entre sus dientes - cuyo ruido agudo me parece oír una y otra vez<sup>42</sup>.*

Ya oigo al lector escéptico murmurar que constataciones tan insignificantes, comunes y corrientes no constituyen de ninguna manera el tipo de material con el que se tejen los grandes vestidos antropológicos o teológicos. Yo pretendo lo contrario. En efecto, la experiencia me enseñó que las diferencias de ambiente, de estilo y de actitud que se observan durante las celebraciones eucarísticas en diversos contextos culturales, son sólo la cima del iceberg. En su aparente trivialidad, revelan representaciones culturales subyacentes muy divergentes que tienen un alcance cognitivo y axiológico. Implican concepciones diferentes de lo que conviene entender por una actitud apropiada en un *setting* religioso, de lo que significa realmente rezar y de lo que quiere decir exactamente celebrar una misa o asistir a una, del lugar que ocupa esta misa en el conjunto de la vida religiosa o de la parte y el papel respectivos del celebrante y de los que asisten al ritual. Remiten a interpretaciones alternativas de la relación entre la experiencia de lo sagrado por una parte, y a ciertas actitudes mentales y expresiones corporales por otra. Detrás de todo esto se perfilan otras representaciones colectivas, relativas, por ejemplo, al concepto de Dios, o a la relación entre el universo sobrenatural y el mundo de la experiencia cotidiana. Concepciones y representaciones que, a su vez, no están nada aisladas de las estructuras económicas y sociales de la sociedad. Bueno, estos hechos, actitudes y comportamientos comunes, insignificantes a primera vista, reflejan el carácter propio del conjunto de una cultura. Aunque la literatura existente no nos informa de manera alguna sobre este tema, en el terreno y en la práctica, los conflictos que conciernen la inculturación en la liturgia

se cristalizan al menos tan seguido alrededor de la actitud y del comportamiento de los participantes, como alrededor del núcleo, de la substancia y de la forma del acontecimiento ritual en sí<sup>43</sup>. Si mi análisis es exacto, cuando se dan estos conflictos, no se trata de fenómenos periféricos y de pequeñeces, sino de confrontaciones directas con la identidad de culturas enteras. Saber descubrir esta identidad constituye a pesar de todo una de las condiciones para hablar de inculturación de una manera responsable<sup>44</sup>. No ridiculizar estos hechos supuestamente insignificantes, pero abrirnos a su significado, no es una pérdida de tiempo. Otro ejemplo hará esto más evidente.

Una queja que expresan a menudo los misioneros occidentales y los sacerdotes que están activos en ciertas regiones rurales alejadas de América Latina concierne a sus esfuerzos, siempre frustrados, por lograr que sus auditores participen realmente en las celebraciones litúrgicas. Ahora es la preocupación continua de los fieles por cosas que no pueden más que distraer su atención de lo que está pasando en el altar -el texto citado anteriormente acerca de los esquimales es un buen ejemplo que les hace perder los ánimos; ahora es el silencio glacial y la ausencia de toda señal exterior de participación-, fuera de la presencia física claro que los lleva a desesperarse. Muchas veces he sido testigo de estas dos situaciones en comunidades cristianas cuya cultura tradicional está marcada por el chamanismo. Ciertas celebraciones eucarísticas se convertían en coloquios tan ruidosos y alborotados que la voz del celebrante no podía elevarse más que el tumulto general. En otras circunstancias, por el contrario, los gestos del celebrante eran el único movimiento que se podía percibir en el edificio de iglesia, su voz era el único sonido audible. Incluso en el deseo frecuentemente repetido de "El Señor esté contigo", así como después de la serie de exhortaciones que preceden al Sanctus, el celebrante tenía que responder por sí solo. El que el oficio se celebrara en lengua vernácula no parecía tener aquí ninguna consecuencia. Los sacerdotes de parroquia atribuían este mal a, tomando las palabras de uno de ellos, "este abracadabra romano que en su cultura rima como alabarda y misericordia". De entrada esta explicación aparentemente evidente me parecía poco convincente. En efecto, si el ritual les parece tan tonto y carente de significación como lo pensaba su cura, ¿por qué seguían, entonces, y esto durante más de cinco siglos, pidiendo esta representación inepta? Además, este 'abracadabra

romano' no es para los indios tan extraño o culturalmente *out of place* como lo pretendía este pastor de parroquia. Al contrario, algunos investigadores están sorprendidos por el parecido que existe entre ciertos comportamientos rituales de los chamanes sudamericanos y las ceremonias cristianas. Por ejemplo, notan las concordancias entre la misa católica y los ritos chamanísticos de curación en el Amazonas occidental<sup>45</sup>. A veces los mismos chamanes se muestran claramente conscientes de estas similitudes<sup>46</sup>. Como en las culturas tradicionales de estos pueblos el chamán figura como el experto religioso por excelencia, parece adecuado detenernos algunos instantes en lo que concierne la actitud que tradicionalmente adopta la clientela hacia este personaje durante el ejercicio de su función.

El término chamán entró en el vocabulario de los pueblos occidentales vía la lengua de los tungús, un pueblo de Siberia Oriental. No existe unanimidad sobre la explicación etimológica del término<sup>47</sup>. Una de la hipótesis sostiene que viene del verbo *sa*, que significa saber. El parentesco con las lenguas indoeuropeas es evidente. Volvemos a encontrar el término, entre otros, en el francés *savoir* y el español *saber*. En varias culturas más, el término local para chamán remite etimológicamente también al verbo saber. La etimología no nos importaría, si en este caso no remitiera directamente a un elemento que no está nada privado de interés para la comprensión de lo que queremos esclarecer. Siguiendo su vocación, el chamán, bajo la conducción y con la ayuda de sus espíritus auxiliares, exploró las regiones de lo sobrenatural. Contempló ahí cosas que el común de los mortales nunca tiene la oportunidad de ver. Esto le permitió adquirir conocimientos inaccesibles para los demás. El conocimiento adquirido se convierte a su vez en la base del poder y del arte del chamán, que lo ponen en estado de lograr cosas maravillosas que sobrepasan las posibilidades de los otros humanos. Así ver lleva a saber, y saber a poder<sup>48</sup>. Esta imagen de trasfondo místico de la carrera y de las capacidades del chamán determina a la vez las disposiciones y la actitud de su clientela durante las sesiones. Gracias a sus contactos con los seres sobrenaturales, a sus viajes extáticos por regiones extraterrestres, el chamán obtuvo una profunda comprensión de los trasfondos y de los diferentes aspectos de los problemas de su cliente, así como de los medios apropiados para utilizar los procedimientos a seguir para encontrarles una buena solución. Dispone para esto del poder

y de la capacidad necesarios. Sus asistentes y el propio interesado no tienen nada que agregar a esto ni nada que sustraerle. Resulta que su papel se reducirá tanto a lo más mínimo que, según nuestras normas, uno apenas puede todavía hablar de participación. Hay un ejemplo elocuente de esto en la relación que proporciona M. Guevara-Berger de un ritual de curación de los bribri de Costa Rica. El chamán se las arregla para que los textos que lee los que están presentes los entiendan muy poco o nada de tal suerte que tengan la impresión que él salmodia sus letanías en una lengua extranjera<sup>49</sup>. Durante ciertas fases del ritual, el paciente, que sin embargo es el centro del acontecimiento, se abandona sencillamente al sueño. En otros momentos, el asistente mismo del chamán se deja caer en los brazos de Morfeo<sup>50</sup>. La pasividad y la toma de distancia mental y corporal no adoptan en todos lados formas tan extremas, pero estos ejemplos ilustran bien el tono fundamental. Es cierto también que durante otras sesiones chamanísticas latinoamericanas, se solicita más la participación del público. Sin embargo, en general ésta siempre se sitúa al margen del acontecimiento ritual, en lugar de formar parte de su núcleo. De esta manera se solicita a menudo una cuota material para cubrir los gastos de la operación. De la misma manera, una comida comunitaria, precedida de un eventual baile, se desarrollan después del cumplimiento del ritual propiamente dicho. A propósito de esto, hay por lo demás que notar que estos elementos tampoco faltan en el ritual de la misa en los *pueblos* latinoamericanos en cuestión. La colecta durante la misa puede considerarse como el equivalente del primer elemento mientras que, cuando se trata de una misa a la memoria de un difunto, los miembros de la familia y los conocidos del difunto se juntan normalmente, después del servicio, para una comida de amistosa acompañada o no de música y de baile.

Según esta lectura de los hechos, la actitud del indio hacia el experto religioso tradicional determina su actitud frente al sacerdote católico y su comportamiento durante la celebración de las ceremonias cristianas reproduce su comportamiento durante los rituales chamanísticos. Lo que significa que una concepción amerindia en cuanto al tema de los expertos rituales y de su función en lo que se refiere al tema de la naturaleza de la actividad ritual, del lugar y de la actitud de los creyentes con respecto a estos, fue introducida en el cristianismo. En otras palabras, nos encontramos

aquí frente a una expresión y una experiencia de la liturgia cristiana que no son occidentales, sino auténticamente locales.

## 5. TEOLOGÍA ESCONDIDA

En el ejemplo descrito más arriba, los elementos que le confieren un carácter autóctono a la celebración eucarística están perfectamente al descubierto, ya sea que trate de la agitación febril de las mujeres esquimales o de las bocas herméticamente cerradas de los indios de los Andes. Sólo la percepción del trasfondo explicativo y de la significación de estos comportamientos en un contexto ritual suponen un conocimiento más profundo de la cultura y de la sociedad en la que se producen. En el ejemplo siguiente la situación es distinta, menos transparente. El que por accidente entra en una iglesia en uno de los pueblos de los Garifuna, al lo largo de la costa septentrional de Honduras<sup>51</sup>, en el momento en el que se está celebrando ahí una misa para un difunto no notará ninguna diferencia notable con la celebración del mismo ritual en un pueblo español o francés. El teólogo progresista vuelve a animarse: siente que va a tener razón. Los misioneros ibéricos y de América Central, trabajadores afanosos y apóstoles motivados, que desde hace casi treinta años están activos en la región, no están conscientes tampoco de que haya alguna diferencia entre el concepto y la práctica de la misa tal y como la propagan y la practican, y la manera en la que los cristianos garifuna interiorizaron esta concepción y esta práctica. Solamente una larga investigación, paciente y concienzuda revela desviación entre las dos y la teología escondida de los garifuna que se expresa aquí.

En los países occidentales una misa para un difunto se celebra cuando una persona, en general un pariente cercano, un amigo o alguien que se conoce bien, se lo pide al cura o al secretario parroquial. Con los garifuna la cosa no es diferente. Sin embargo, algo viene antes. Una misa no se pide a la autoridad parroquial más que cuando el propio difunto la solicitó expresamente. Este último da a conocer su deseo de ver celebrada una misa en su intención en un sueño o provocando algún acontecimiento poco habitual, generalmente desagradable, en el seno de su familia, acontecimiento cuyo significado lo interpreta un chamán como una petición de celebración eucarística. Siempre y cuando tal petición no le haya llegado a la familia por medio de las vías ya mencionadas,

la celebración de una misa para el difunto se considera indeseable, inútil y, de hecho, fuera de lugar. Esto constituye una primera diferencia notoria en cuanto a la práctica occidental. Pero aún hay más. La petición de una misa no es un hecho aislado, sin relación con toda una serie de acontecimientos más. En la práctica, ésta no constituye más que una parte de un conjunto más vasto de exigencias que el difunto viene a reclamar progresivamente a sus descendientes con el curso de los años. En muchos casos, forma la primera petición, pero en la mayoría de los casos la segunda. Generalmente algunos meses después de su fallecimiento, el difunto empieza a pedir un 'baño', 'un baño del alma', un ritual íntimo que se desarrolla en el seno de la familia a una hora matutina y que no debe ser descrito con más detalle aquí. La segunda petición concierne, como ya se ha dicho, a la celebración de una misa. En esta celebración participan en general, además del celebrante, evidentemente, exclusivamente miembros de la familia y, eventualmente, amigos del difunto invitados por la familia. La presencia de otras personas no es en realidad deseada e incluso en ciertos casos se ve con desconfianza. La tercera intervención del difunto busca la obtención de un *mesa* o *chugu*, un ritual tradicional que generalmente se prolonga durante todo el día, que supone numerosas ofrendas, junto a cantos, bailes, música y una comida comunitaria. La serie de peticiones del difunto culmina, a menudo muchos años después del fallecimiento, con la petición de un *dugu*, el más importante y más costoso de todos los rituales colectivos garifuna. Éste exige largos meses de preparación, comprende varios ritos preliminares y se prolonga durante varios días y varias noches. En el transcurso de los meses siguientes sigue recibiendo algunos complementos. Negarse a seguir las exigencias del difunto trae inevitablemente sanciones como la enfermedad, la muerte u otras desgracias. Todo esto es para decir que la misa para el difunto está integrada en el sistema simbólico local. Ésta se convirtió en una parte constitutiva de un ciclo ritual tradicional, que para los garifuna regula las relaciones entre el difunto y su familia. Un análisis más avanzado, que no puedo desarrollar aquí, mostraría como este ciclo se sitúa en el conjunto de la cosmología del garifuna y como hace un todo con su historia, su medio ecológico, sus estructuras sociales y su situación económica, en pocas palabras con la totalidad de su cultura. Pero incluso faltando esta demostración; es más que evidente que nos enfrentamos aquí a una

teología, a una práctica y a una experiencia originales de la misa católica para los difuntos. Muy recientemente se han puesto a reflexionar sobre los medios para arraigar más la celebración eucarística de los garífuna en la cultura local, para 'inculturarla'. Con este propósito se busca introducir la lengua garífuna (en lugar del español), la utilización de melodías y de textos garífuna, de instrumentos musicales locales y la celebración de bailes tradicionales. No hay que reprochar nada a estas iniciativas. Lo que sí es lamentable es que mientras tanto una inculturación ya existente, que es la consecuencia espontánea y automática de la incorporación de la fe cristiana en el contexto garífuna, escape por completo a la atención. Sin embargo, ésta es mucho más profunda que las medidas que se han propuesto las cuales, por más legítimas que sean, en realidad se contentan de hacer pasar la misa muy latina por un baño de cosméticos tradicionales. Pero ya es tiempo de establecer un balance.

## 6. ALGUNAS CONCLUSIONES

1. Una primera implicación de lo que acabamos de decir es que es preferible dejar de estar tenso en cuanto a la obsesión de vislumbrar solamente en la vida de la Iglesia en el Tercer Mundo síntomas del imperialismo cultural occidental. Es indispensable despojarnos del velo progresista que nos tapa la vista para liberar nuestra mirada y volverla receptiva a la realidad del cristianismo en los países no occidentales tal y como se presenta ante un observador desprevenido. Es decir: como una religión cristiana que no pudo sustraerse a la mediación de la cultura local y que, bajo el efecto de su acción transformadora, sufrió una primera inculturación profunda.

2. Hipnotizarse sobre lo que se considera erróneamente una simple copia del cristianismo occidental, no constituye solamente una distorsión de la verdad antropológica. La exposición insuficiente de la coloración y la calidad autóctonas del cristianismo indígena, que caracteriza esta actitud, es por lo demás ofensivo para los cristianos no occidentales. Corresponde a una sobreestimación injustificada del papel y de la importancia del hombre blanco y a un desconocimiento, grosero también, de la creatividad manifestada por los cristianos no occidentales al recibir e integrar formas importadas del cristianismo en su propia cultura. Refuerza el mito paternalista de la pasividad congénita del hombre no occidental que no es capaz de otra cosa que de tragarse lo que el



amo europeo se digne a darle en la boca. Únicamente el reconocimiento del fenómeno de la inculturación espontánea es capaz de poner fin a esta imagen falaz que presenta a los cristianos del Tercer Mundo como pizarrones vírgenes e indefensos sobre los que el hombre blanco escribe lo que se le antoja<sup>52</sup>. El diagnóstico progresista de la situación cultural de la Iglesia del Tercer Mundo no es en el fondo, y paradójicamente, ni más ni menos que una forma de continuar o de retomar del antiguo prejuicio occidental que considera que estos pueblos no tienen cultura. Efectivamente, al estar convencidos de lo contrario, tendrían que reconocer a la vez la influencia transformadora ejercida por esta cultura al darse la apropiación de la herencia cristiana occidental.

3. Si todo cristianismo existente es un cristianismo inculturado, los términos característicos comunes en los cuales teólogos y misionólogos discuten acerca de la inculturación resultan no ser los más apropiados. Me refiero a este lenguaje que parece que sólo puede hablar de inculturación en términos de una labor que hay que realizar, de una misión que hay que llevar a cabo, de un problema que hay que resolver. Sin embargo, 'el montaje' cultural del cristianismo se presenta en primer lugar como un proceso espontáneo, automático e inevitable, más que como un problema que se tiene que resolver mediante una estrategia que haya que elaborar y seguir. En este sentido, tomar en cuenta los resultados de la investigación antropológica lleva a "des-dramatizar" el discurso teológico común sobre la inculturación. ¿Es realmente necesario hacer tanto ruido teológico, producir tantos clamores misionológicos a favor de una tarea de la cual la lógica antropológica y el dinamismo creador de las comunidades creyentes se satisfacen en todo caso? Si hay algún problema, parece paradójicamente que proviene más bien del exceso de éxito de la inculturación. Nos enfrentamos entonces a lo que llamaré 'sobreadaptación' o 'sobreinculturación'<sup>53</sup>. Lo que llamo así son las manifestaciones espontáneas de un cristianismo autóctono que resulta de una apreciación de la nueva religión por los no occidentales que parece teológicamente contestable. No por haber permanecido demasiado occidentales, sino al contrario, por haber dejado que las estructuras, los modelos de comportamiento o los valores de la tradición local influyeran en ellos demasiado fácilmente, demasiado profundamente o sin el discernimiento necesario. Las consecuencias de esto son que el elemento dinámico, crítico y renovador del mensaje

Cristiano se limita o se elimina durante el proceso de asimilación. Nos enfrentamos entonces al fenómeno muy discutido del sincretismo, fuente de inquietud sobre todo para los teólogos conservadores. Como lo prometí no voy a ocuparme de ellos ahora, dejaré esta cuestión en suspenso.

4. Otra conclusión, a mi parecer muy importante, es que, si queremos a toda costa sostener un discurso acerca de la inculturación o trabajar para que se ponga en práctica, el punto de partida de esta reflexión o de esta práctica debería ser de todas maneras el cristianismo inculturado que efectivamente existe. De otro modo se habla en el vacío, se quiere nadar sin agua y volar sin alas. El precio de la utilidad y de la fecundidad del discurso teológico acerca de la inculturación es el conocimiento etnográfico circunstanciado, detallado y profundizado de cierto lugar, que se obtiene a cambio de mucha paciencia. Hoy en día bastantes tesis de licenciatura y de doctorado tienen como objetivo el estudio de la inculturación de la fe en una o en otra cultura. Cada vez me veo obligado a volver a constatar que demasiado seguido la aportación de estos textos académicos elevados es mínima. Se utiliza una descripción de una cultura tradicional determinada, tal y como la fijaron en las monografías antropológicas, sociológicas o históricas, para enfrentarla luego con lo que se considera el mensaje cristiano. La pertinencia pastoral de dicho ejercicio es nula. Los estudios sobre la inculturación sólo adquieren una utilidad pastoral en la medida en que aceptan tomar como punto de partida lo que una sociedad determinada ya ha hecho del cristianismo y lo que el cristianismo, a su vez, ya ha hecho de esta sociedad. El resultado de esta interacción recíproca es efectivamente la única cultura verdadera, es decir realmente existente, de esta sociedad. ¿Si no estudiamos la cultura que existe realmente, qué estudiamos entonces? Algo que no existe. ¿En que consiste entonces el interés teológico o pastoral de semejante objetivo?

No se trata únicamente de tesis de licenciatura o de doctorado. Una parte considerable de la literatura publicada sobre este tema está contagiada de la misma enfermedad. Me limitaré a un ejemplo que concierne a la liturgia. "¿Cómo puede expresar el importante símbolo del bautizo la purificación y admisión en la comunidad, cuando en la cultura de los maasai de África, el verter agua en la cabeza de una mujer es un ritual que la condena a la esterilidad?" De esta manera se expresa con un tono indignado y triunfal Robert

Schreiter, un teólogo progresista, especialista de la inculturación, mientras que su colega Stephen Bevans asiente con la cabeza<sup>54</sup>. Si se hubieran molestado en informarse acerca de lo que realmente pasa con los maasai, se hubieran podido ahorrar la efusión enfática. Habrían sabido que, entre otras cosas, entre este pueblo, que desde hace más de un siglo se opone con la misma tenacidad al cristianismo y a la cultura occidental<sup>55</sup>, explotó últimamente una verdadera epidemia de posesiones por espíritus que atacan sobre todo a las *mujeres* haciendo que se enfermen, y que estas víctimas no encuentran alivio más que dejando que un sacerdote católico les vierta agua en la cabeza<sup>56</sup>.

5. Una de las consecuencias de lo que se llama iniciación antropológica -una investigación lograda en medio de una civilización extranjera- es que una vez de vuelta en su propia cultura, el antropólogo la considere desde una perspectiva distinta. Una mutación o conversión (*metanoia*) semejante se da en el que se ocupa de la inculturación bajo la perspectiva desarrollada aquí. Finalmente, éste tiene que volver a su propia práctica cristiana que ve a partir de este momento bajo una nueva luz. En especial, la percibe mucho menos evidente o 'natural', mucho más dependiente del sistema de socialización al que está sometido de lo que él suponía<sup>57</sup>. Las presuposiciones escondidas de su cultura, que determinan su discurso acerca de la inculturación, salen a la luz y la pureza de sus intenciones se pone en tela de juicio. Para no ir más allá de uno de los ejemplos expuestos antes, el antropólogo se interroga sobre la obsesión del teólogo occidental o del misionero que buscan remediar a toda costa lo que llaman la 'falta de participación' en la liturgia de ciertos pueblos entre los cuales trabajan. ¿Nuestra fuerte propensión a llevar a otros lados la participación, en la forma en que nosotros la cultivamos, es acaso la consecuencia de nuestro apego al Evangelio y de nuestro afán pastoral, o es más bien la proyección de nuestra propia manera de ver y de nuestras propias aspiraciones en el espíritu de otros pueblos? En concreto, ¿nuestro esfuerzo no es acaso una tentativa inconsciente y sutilmente enmascarada de vender, o incluso imponer, el activismo occidental, la necesidad occidental de inspiración y de expresión personales, el individualismo occidental, a las poblaciones no occidentales como la única forma de participación en la práctica ritual cristiana válida? En la imagen que cultiva la teología progresista contemporánea de la participación en la liturgia, podemos distinguir

diversos aspectos. No se pueden examinar todos aquí. Me concentro en dos de éstos, que describo como 'hacer' y 'decir'. En un artículo acerca de 'la inculturación y el futuro de la liturgia', el profesor Lukken escribe: *Ahora ha llegado el tiempo en el que se hace el énfasis en la fe como libre expresión del sujeto*<sup>58</sup>. Si entiendo bien esto, aplicándolo a la liturgia, significa que el individuo debe tener, en la medida de lo posible, la posibilidad de *hacer y decir* lo que considera como la expresión libre y auténtica de su identidad personal. En otros términos, la liturgia debería deshacerse, en la medida de lo posible, de todo lo que tenga que ver con las normas, con las reglas, con las prescripciones con las que el sujeto es incapaz de identificarse o en la que sólo reconoce imperfectamente sus aspiraciones personales<sup>59</sup>. Me pregunto en qué medida una actitud semejante favorece la fe y la liturgia, incluso en la cultura occidental moderna, pero esto no entra aquí. En todo caso, es de esa manera que entiendo los ensayos para volver la liturgia aceptable y atractiva a los ojos de los niños y de los jóvenes occidentales, para asociarlos con el acontecimiento de una manera activa, para hacerlos 'participar'. Concretamente, se esfuerzan por realizar este objetivo dándoles, lo más que se pueda, voz en el capítulo, es decir dejarles *hacer y decir* por sí mismos las cosas ¡y esto en la manera que ellos deseen decirlo y hacerlo! Cuanto más se logra introducir semejante exhibicionismo en la celebración litúrgica, más se cree estar en derecho de hablar de una participación lograda. Sin decirlo con tantas palabras, y probablemente en forma inconsciente, se compara esta participación ideal con su ausencia total, que uno cree deber constatar en las sociedades no occidentales de las cuales hablamos, un mal que creemos estar obligados a remediar.

Ahora, el concepto mismo de inculturación implica como mínimo que se acepte tomar en cuenta la posibilidad de que los diferentes cargadores de culturas diferentes reaccionen de manera diferente, a partir de otras necesidades y visiones. Llego al hecho. Como la mayoría de los antropólogos, a menudo me ha sorprendido el comportamiento diferencial de los niños en las distintas culturas. El investigador holandés Van Baal escribe que el hecho se le impuso con una nitidez particular cuando estaba una vez contemplando a unos niños que provenían de diferentes lugares y estaban reunidos en un mismo barco. Después de medio día de explorar su nuevo entorno, los niños occidentales invariablemente empiezan a insistir sobre lo que tienen que *hacer* ahora. Por el contrario, los niños no

occidentales, sin importunar a nadie, observan tranquilamente lo que está pasando y se ocupan de las necesidades inmediatas de su hermanito o hermanita. Van Baal señala con razón que esta diferencia debe relacionarse con los diferentes métodos de socialización, estructuras sociales, condiciones económicas y costumbres<sup>60</sup>. Según nosotros, occidentales, los niños tienen que *hacer* algo desde que nacen. El *bibelot* ya está en la cuna antes de que las mamás del niño sean capaces de tocarlo. Más tarde viene toda una gama de cubos y cajas de construcción y de tejidos y de trenes a escala y sólo Dios sabe cuánta cosa más. Y cuando, a pesar de todo, el niño viene a lloriquear diciendo que se aburre, la mamá se apura para imaginar una nueva ocupación ya que “los niños tienen que *hacer* algo”. Al mismo tiempo, en las escuelas, los métodos educativos buscan actualmente hacer que el niño exprese lo que se llama “una opinión propia”, e inculcarle que considere como normativa “la experiencia propia”. No es nada sorprendente que esto se refleje en el deseo de orientar la acción litúrgica en este sentido. Lo que a mí me parece importante notar es que en los dos tipos de niños ya se vislumbran dos tipos de jóvenes y de adultos. De un lado está el occidental, que estima que tiene que realizarse absolutamente por medio de su activismo, de su *hacer*, y de la fuerza de su labia, su voz en el capítulo, su *decir*. Lo que está teológicamente racionalizado, o mejor dicho canonizado, como ‘participación activa en la liturgia’. Por otro lado está el no occidental, que se siente mucho menos propenso a perfilar su individualidad por medio de semejantes ‘hacer’ y ‘decir’ personalizados. No tengo que hacer aquí juicio de valor alguno. Me basta con hacer entender que detrás de la pastoral de la participación, así como se difunde en la teología occidental, se esconde una ideología culturalmente determinada, y que no es evidente inmediatamente que, del punto de vista evangélico, haya que atribuirle a esta última un valor superior a la de los esquimales o a la de los indios que encontramos en nuestros ejemplos. A partir de este momento ya no es para nada seguro que el misionero o el responsable pastoral tengan que intervenir absolutamente en las actitudes y los comportamientos de estos cristianos con la intención de modificarlos. Tal vez haya llegado el tiempo de atestiguar efectivamente de este respeto por las otras culturas de las cuales hacemos profesión pública desde hace decenas de años. Por lo demás, es bueno no olvidar que la mujer esquimal que está ocupada en capturar los piojos de su hijo durante

la misa, que el indio que se queda en un silencio imperturbable, mirando fijamente de frente, al igual que de sus amigos que están jugando dominó o cartas en el fondo de la iglesia, a veces recorrieron decenas de kilómetros para 'participar'. Claro, a su manera.

### UNA PREGUNTA PARA TERMINAR

Estoy seguro de que desde hace un buen tiempo una pregunta fundamental le quema los labios a muchos lectores. En efecto, uno se puede preguntar con toda razón si no hice que la tarea fuera demasiado fácil. Pues, es un dato irrefutable que; cuando se transmitió el mensaje cristiano al Tercer Mundo, ciertas estructuras y símbolos determinados históricamente y culturalmente, sobre todo occidentales, se exportaron hacia estos países. Si bien la liturgia occidental se ha entendido, interpretado, practicado y vivido de manera distinta en cada cultura no occidental, no deja de ser la liturgia occidental la que se entiende, se interpreta, se practica y se vive de manera distinta. Los modelos culturales occidentales del cristianismo fueron embarcados hacia el Tercer Mundo como muchas otras vacas sagradas intocables e introducidos allá como indisolublemente ligados al Evangelio. ¿Era necesario y legítimo? ¿Tiene que seguir siendo así? ¿No hay que cambiar nada? En pocas palabras, quien ríe al último ríe mejor: ¿tiene finalmente razón a pesar de todo el teólogo progresista? Me queda justo el tiempo para responder con la fórmula consagrada que aparecía antes abajo de la entrega cotidiana de las novelas de episodios en los periódicos: 'continuará'.

#### NOTAS:

1. SCHEUER À, J., *Propos de l'inculturation*, en *Telema* (1985) 2, 21: "Decir 'inculturación', es hablar de 'cultura'".
2. Para una selección de declaraciones significativas del magisterio de la Iglesia y de los teólogos en este sentido, ver NECKEBROUCK, V., *Fe y Cultura. Voces del Tercer Mundo*, México 1996, 14; 103-105.
3. A pesar de ser muy reciente, el término y su significado ya tienen historia. Para algunos datos esquemáticos sobre este tema, ver ROEST CROLLIUS, A., *What Is So New About Inculturation?*, en *Gregorianum* (1978) 19; JOLY, R., *Inculturation et vie de foi*, en *Spiritus* (1985).
4. En general se admite que el primero en utilizarlo fue CHARLES, P., *Missiologie et acculturation*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1953, 19. Sin embargo, el misionólogo

belga – a menudo presentado como francés – no utiliza la palabra en el sentido que se le da hoy en día, sino como un sinónimo de enculturación, un término antropológico que indica el proceso de socialización en las sociedades humanas. Para la más antigua mención del término con su significado actual se refiere a MASSON, J., *L'Église ouverte sur le monde*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1962, 1038. (Ver, por ejemplo, ROEST CROLLIUS, H., *a.c.*, 722.) Sin haber investigado acerca de este tema, soy capaz sin embargo de decir que la palabra en el sentido en cuestión se usaba por lo menos tres años antes: SEGURA, R. P., *L'initiation, valeur permanente en vue de l'inculturation*, en MASSON, J., (ed.), *Mission et cultures non-chrétiennes*, Brujas, 1959; SOHIER, A., *Inculturation dans le monde chinois*, en *Ibidem*. Según Y. CONGAR, *Christianisme comme foi et comme culture*, en *Evangelizzazione e Culture*, Atti del Congresso internazionale Scientifico di Missiologia (Roma 1975), Vol. 1, Roma, 1976, 100, el término apareció en Japón como una variante de aculturación. No obstante, el autor omite toda referencia a fuentes japonesas.

5. JUAN PABLO II, *Address to the Members of the Pontifical Biblical Commission* (26-4.1979), en ROEST CROLLIUS, A., (ed.), *Bible and Inculturation*, Roma, 1983, xi: *Tal vez el término 'aculturación', o 'inculturación', sea un neologismo, sin embargo expresa muy bien uno de los elementos del gran misterio de la encarnación.*

6. La expresión 'el antropólogo' que utilizaré varias veces, no se refiere a otra persona más que a mí mismo. En efecto, no puedo garantizar que los puntos de vista aquí expuestos los compartan todos los antropólogos. Dado que para ciertas posiciones seguramente no es el caso. En una ocasión mencionaré en una nota una divergencia de este tipo.

7. En efecto, no más que en otros campos, las declaraciones del segundo concilio del Vaticano II acerca de la actitud de la Iglesia con otras culturas no lograron calmar las controversias de los teólogos. Particularmente en lo que se refiere a la inculturación en el dominio de la liturgia, LUKKEN, G., *Inculturation et avenir de la liturgie*, en *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy*, 1994, 118, escribe: *En Europa occidental, se ha manifestado una fuerte polarización entre defensores y adversarios de la inculturación.* La situación en otros continentes no es esencialmente diferente.

8. Describo tendencias generales. Las excepciones no hacen más que confirmar la regla. El cambio descrito rápidamente aquí se sitúa en el marco más amplio de una visión cambiante de relaciones políticas, económicas, sociales y culturales equitativas entre el mundo occidental y el resto del mundo. Ver POIRIER, J., *Aliénation culturelle et hétéroculture*, en G. Michaud (ed.), *Identités culturelles et relations inter-culturelles*, Bruselas-París, 1987, 47.

9. El origen occidental de las categorías y de los criterios utilizados tiene como consecuencia que ciertos datos y ciertas situaciones en la cristiandad no occidental no se dejen o se dejen incluir poco en éstos. Esto se manifiesta, entre otras cosas, en el hecho de que clérigos occidentales, a pesar de pertenecer a la misma tendencia teológica, sin embargo se pronuncian en sentidos diversos sobre un mismo fenómeno de la Iglesia del Tercer Mundo. Así, SCHOFFELEERS, M., *Christ as the Medecine-Man and the Medecine-Man as Christ. A Tentative History of African Christological Thought*, en *Man and Life* (1982) 22-23, interpreta el modelo africano original del ministerio sacerdotal que vivió Monseñor Milingo como un ejemplo positivo de una inculturación lograda y que está orientada hacia el futuro, mientras que SHORTER, A., *Jesus and the Witchdoctor. An Approach to Healing and Wholeness*, Londres, 1985, 190, rechaza los puntos de vista del antiguo arzobispo de Lusaka considerándolos como

típicas muestras de una demonología fundamentalista que se parece más al *Malleus Maleficarum* europeo del siglo quince que a las cosmologías africanas.

10. Se habla de *intervención* en antropología cuando el conocimiento de esta disciplina se utiliza para resolver un problema o para responder a las necesidades de una comunidad. Ver TREMBLAY, M. A., *Interventions de l'anthropologie*, en P. BONTE-M. IZARD (eds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, París, 1991, 385-386.

11. LECLERC, G., *Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme*, París, 1972, 95: *El antropólogo es un privilegiado. En cuanto a que él es detentor de un saber, en cuanto a que, entre todos los demás 'administradores' y 'especialistas', él es el único que conoce todas las dimensiones (si no es que todos los datos) del problema (no sólo el lado europeo, sino también el 'indígena'), él exige que su saber se reconozca en sus potencialidades prácticas.* Cfr. BOROFSKI, R., *Making History: Pukapukan and Anthropological Constructions of Knowledge*, Cambridge, 1987, 154.

12. R. Arnheim, *Visual Thinking*, Berkeley, 1969, 27: *La percepción consiste en proveer los estímulos materiales de modelos.* Ver también OATLEY, K., *Perceptions and Representations. The Theoretical Bases of Brain Research and Psychology*, Nueva York, 1978; CHALMERS, A. F., *What Is This Thing Called Science? An Assessment of the Nature and Status of Science and Its Methods*, Santa Lucía, 2ª ed., 1982, cap. 3; ARBIB, M. A.,-A.R. HANSON, *Vision, Brain and Cooperative Computation. An Overview*, en Ibid. (eds.), *Vision, Brain and Cooperative Computation*, Cambridge, 1987; TRIN XUAN THUAN, *La mélodie secrète*, París 1991, 332.

13. MACINTYRE, A., *Visions*, en FLEW, A.,-A. MACINTYRE (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, Londres, 1955, 256.

14. GOMBRICH, E. H., *Illusion and Art*, en GREGORY, R. L.,-E.H. GOMBRICH (eds.), *Illusion in Nature and Art*, Londres, 1973, describe ver como 'apostar'.

15. FONTENELLE, B., *De l'origine des fables*, París, 1932, 17. Esta obra publicada hacia 1725 fue escrita mucho antes, al parecer al principio de los años ochenta del siglo diecisiete. Ver CARRÉ, J. R., *La philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison*, París, 1932, 117-118; NIDERTS, A., *Fontenelle à la recherche de lui-même*, París, 1972, 220-221. Se podría también aplicar la antigua fórmula tomista *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* al impacto aquí descrito que ejerce la cultura.

16. SCHLANGER, J., *Métaphore et invention*, en Diogène (1970) 26. HORTON, R., *Conversion: Impact versus Innovation*, Paper read at the Liverpool African Studies Association Conference, 1974, 3, habla de un principio de la economía del esfuerzo intelectual.

17. Efectivamente estos niveles son los que conviene analizar cuando se quiere descubrir la fisionomía del cristianismo que realmente existe, y no los ideales ni los objetivos que inspiraban la estrategia de los misioneros de antaño, ni los prejuicios que dominan el discurso teológico y académico actual. NECKEBROUCK, V., *Paradoxes de l'inculturation. Les nouveaux habits des Yanomami*, Louvain, 1994, 109: *Si la imagen de una reproducción fiel del cristianismo occidental describe correctamente, tal vez, la intención que anima a ciertos misioneros europeos, es totalmente inadecuada para traducir el resultado real de la actividad misionera, sobre todo la experiencia vivida de los cristianos del Tercer Mundo.* Cfr. Ibid, 100.

18. MULAGO, V., *Évangélisation et authenticité dans l'enseignement du Magistère*, en *Cahiers des Religions Africaines* (1980) 43: *Ya sea que el cristianismo haya sido introducido al principio de nuestra era, ya sea que lo hayan predicado desde el siglo pasado o que yo lo acepte en el curso del presente año 1980, lo indigenizo en mí. Siendo totalmente africano, con*



mi pensamiento, con mis reacciones íntimas, con mis convicciones, con el sentimiento de que mi nueva religión llena en mi personalidad lo que considero un vacío, ¿cómo quieren que mi religión siga siendo extranjera, que se quede ligada a una religión extranjera, mientras que la integro en mi propia civilización? Cfr. MBEFO, L., *Theology and Inculturation: The Nigerian Experience*, en *Cross Currents* (1988) 402.

19. SANNEH, L., *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll, 1989, 234: *Los musulmanes de todas las culturas y naciones exhiben una unidad de fe y de práctica mucho mayor que los cristianos.*

20. Ver por ejemplo: BÜHLMANN, W., *The Church of the Future*, Maryknoll, 1986, 148; WANTATAH, V., *Emancipation in African Theology. An Inquiry on the Relevance of Latin American Liberation Theology to Africa*, Nueva York, 1989, 157.

21. Ver a propósito JAMES, W.,-D.H. JOHNSON, *On 'Native' Christianity*, en *Ibid.* (eds.), *Vernacular Christianity. Essays in the Social Anthropology of Religion Presented to Godfrey Lienhardt*, Oxford, 1988; SAUNDERS, G., *Introduction*, en *Ibid.* (ed.), *Culture and Christianity. The Dialectics of Transformation*, Nueva York-Londres, 1988; FIRTH, R., *Religion. A Humanist Interpretation*, Londres-Nueva York, 1996, 73.

22. LAPOINTE, R., *Socio-anthropologie du religieux. La religion populaire au péril de la modernité*, Ginebra-París, 1988, 154-158; VAN DER VEN, J. A., *Katholieke Kerk en katholicisme in historisch en empirisch perspectief*, en PETERS, J. (ed.), *Kerk op de helling*, Kampen, 1993; VAN DER VEN, J. A., *Religieuze individualisering*, en *Idem* (ed.), *Individualisering en religie*, Baarn, 1994, 73.

23. GRAY, R., *Black Christianity and White Missionaries*, New Haven-Londres, 1990, 1: *Cuando la fe se transmite a través de los continentes y de las culturas, a veces parece a primera vista casi irreconocible.*

24. SMITH, W. C., *The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, Nueva York, 1963.

25. SANNEH, L., op. cit., 234. En itálicas en el texto. Ver también SANNEH, L., *Encountering the West. Christianity and the Global Cultural Process*, Maryknoll, 1993, 173, donde menciona *el aumento de la cristiandad mundial y su carácter increíblemente pluralista.*

26. MURPHY, M. D., *The Culture of Spontaneity and the Politics of Enthusiasm: Catholic Pentecostalism in a California Parish*, en SAUNDERS, G. R., (ed.), op. cit., 158.

27. LINDEN, I., *The Roman Catholic Church in Social Crisis: The Case of Rwanda*, en FASHOLE-LUKE, E. (ed.), *Christianity in Independent Africa*, Londres, 1978, 243.

28. VAN KESSEL, J., *Huilancha. Het bloedoffer van de Hoogland Indianen aan moeder aarde*, en NECKEBROUCK, V.-F. GISTELINCK-C. CORNILLE (ed.), *Het christendom en de conquista, 1492-1992*, Louvain, 1992, 122-123. Cfr. WALLS, A. C., *Christianity in the Non-Western World. Study in the Serial Nature of Christian Expansion*, en *Studies in World Christianity* (1995) 15: *Se puede hablar de una cristianización de los Andes durante el periodo colonial temprano solamente si se habla de una andinización de la cristiandad.* (Al referirse a un artículo inédito de W. MITCHELL, *Language and Conquest in Early Colonial Peru: The Ambivalent Dialectic of the Appropriation of the Andean Language*). Conviene especificar que el término 'sincretismo' no tiene aquí la connotación negativa que se le otorga generalmente en las publicaciones teológicas. En el lenguaje antropológico tiene un significado neutral, puramente descriptivo.

29. La primera vez que formulé la visión aquí expuesta fue en NECKEBROUCK, V., *L'autre inculturation*, en *Église et Mission* 249 (1988), de la cual se retomó una versión ligeramente modificada en NECKEBROUCK (1994) 87-108. Como lo dije anteriormente (nota 6), estas ideas no las aceptan necesariamente todos los antropólogos. El

punto de vista de A. QUACK, por ejemplo, quien pretende hacer un discurso sobre la inculturación como antropólogo, no difiere en nada del de la teología progresista. Ver QUACK, A., *Inculturation. An Anthropologist's Perspective*, en *Verbum* (1993) 8. Ignoro por completo si esta toma de posición tenga algo que ver con el hecho de que el autor sea miembro de una congregación misionera católica y que, por este motivo, no logre distanciarse lo suficiente en relación con la ideología que prevalece en este momento, también en estos medios.

30. En relación con este tema, ver NECKEBROUCK (1994) 95-100.

31. GRUZINSKI, S., *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVIè-XVIIè siècle*, París, 1988, 239, 241.

32. SUNDKLER, B., *Bara Bukoba. Church and Community in Tanzania*, Londres, 1980, 95.

33. WELCH, G., *L'Afrique avant la colonisation*, París, 1970, 42.

34. CHAGNON, N. A., *Yanonomö: The Fierce People*, Nueva York, 1977, 161.

35. Ésta también actúa en las dos direcciones. No solamente el mensaje misionero lo entienden sus destinatarios al revés, sino que a su vez los misioneros también entienden el discurso autóctono al revés. KIRWEN, M. C., *The Missionary and the Diviner*, Maryknoll, 1987, 3, pone la siguiente declaración en la boca de un viejo tanzano: *Los misioneros hablan nuestra lengua pero no entienden el significado de nuestras palabras.*

36. FASHOLE-LUKE, E., *Religion in Freetown*, en C. Fyfe-E. ONES (eds.), *Freetown: A Symposium*, Freetown, 1968, 132.

37. FERNANDEZ, J. W., *Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*, Princeton, 1982.

38. RAMIREZ, J. A., *La novena al Señor de Qoyllur Rit'i*, Allpanchis, 1969; RANDALL, R., *Qoyllur Rit'i, An Inca Fiesta of the Pleiades. Reflections on Time and Space in the Andean World*, Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines, 1982; SALLNOW M. J., *Pilgrims of the Andes. Regional Cults in Cusco*, Washington-Londres, 1987, 207-242; GISPERT, A., SAUCH COLLS, *La fiesta del señor Qoyllur Rit'i*, en DAMNE, F., E. JUDD ZANON (eds.), *Cristo crucificado en los pueblos de América Latina. Antología de la religión popular*, Cusco-Quito, 1992.

39. MACGAFFEY W., *Religion and Society in Central Africa. The Bakongo of Lower Zaire*, Chicago-Londres, 1986, 167-168.

40. KALUNZU MAKAMA, M., *Prêtre dans la rue*, Ottignies-Louvain-laNeuve, 1990, 37.

41. MILINGO, E., *The World in Between. Christian Healing and the Struggle for Spiritual Survival*, Londres-Nueva York, 1984; TER HAAR, G., *Spirits of Africa. The Healing Ministry of Archbishop Milingo of Zambia*, Londres, 1992.

42. BULIARD, R., *INUK*, Anvers-Le Hague, 1951, 129.

43. MILINGO, E., 73-74: *Me dicen que no tengo disciplina porque no saco de la iglesia a las mujeres con bebés que lloran durante mi sermón. Durante el bautizo tengo que decirle a todas las mujeres que escondan sus senos cuando traen a sus bebés. 'Digales de darle el pecho a los bebés antes del bautizo... 'Mientras espero a que venga la gente antes de una misa me dicen 'Esto no es de buena educación. ¿Cuándo va a aprender la gente a llegar a tiempo?' Cuando rezamos juntos me dicen '¿Qué nos les vas a enseñar a cantar suavemente? Cantar también es rezar, ¿por qué tienen que gritar? Además están cantando en cada minuto libre. Deberían de aprender a estar a veces en silencio'.* Para otro ejemplo, ver NECKEBROUCK, V., *Nécessaire inculturation*, en *Église et Mission* 239 (1985) 23-24.

44. Si hay que y en qué medida hay que überhaupt hacer algo al respecto. Volveremos sobre esta pregunta.

45. WEISS, G., *Shamanism and Priesthood in Light of the Campa Ayahuasca Ceremony*, en HARNER, M. J. (ed.), *Hallucinogens and Shamanism*, New York, 1973; LANGDON, E. J., *Yogé among the Siona: Cultural Patterns in Visions*, en BROWMAN, D. L., - R. A. SCHWARZ (eds.), *Spirits, Shamans and Stars. Perspectives from South America*, Den Haag - Paris, 1979, p. 67; TAUSSIG, M. T., *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, 1980, 106; KAN, S., *Shamanism and Christianity. Modern Day Tlingit Elders Look at the Past*, Ethnohistory, 1991; GOW, P., *River People: Shamanism and History in Western Amazonia*, en THOMAS, N., - C. HUMPHREY (eds.), *Shamanism, History, and the State*, Ann Arbor, 1994, 107. La pregunta de que si estas concordancias son o no son el resultado del contacto entre las dos religiones no importa en este caso.
46. Al misionero Lucas Espinosa, que lo interrogaba acerca de su actividad ritual, un chamán cocama respondió: *Bueno ¿y qué, ustedes los sacerdotes, cuando bautizan a la gente, no soplan, escupen, ponen sal y aceite, y hacen un montón de cosas estúpidas? Bueno, pues nosotros hacemos lo mismo*. ESPINOZA, L., *Los Tupi del Oriente Peruano. Estudio lingüístico y etnográfico*, Madrid, 1935, 146. Yo mismo noté durante mis investigaciones entre los garifuna de Honduras que los chamanes, cuando hacían ciertos comentarios acerca de sus actos rituales, a menudo sacaban a relucir el paralelismo de estos con los usos litúrgicos y paralitúrgicos católicos.
47. ELIADE, M., *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Londres, 1989 (1ª ed. 1951), 4; 495-496.
48. Cfr. el título de la obra de CHAUMEIL, J. P., *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-est péruvien*, Paris, 1983.
49. ¡A decir verdad esta es una extraña inversión de la evolución que ha seguido la Iglesia católica desde el Concilio Vaticano III! Con los kuna, los chamanes cantan canciones de curación en una lengua que, en principio, sus clientes no entienden. Cfr. PERRIN, M., *Le chamanisme*, Paris 1995, p. 72
50. GUEVARA, M., - BERGER, A *Visit to a Bribri Shaman* en GOSSEN, G. H. (ed.), *South and Meso-American Native Spirituality*, Nueva York, 1993, 181, 183. Cfr. TAYLOR, K., *Body and Spirit among the Sanumá of North Brazil*, en BROWMAN, DL., - R.A. SCHWARZ, (eds). op. cit., 208; GRAY, A., *The Last Shaman, Change in an Amazonian Community*, Oxford, 1997, p. 72
51. Los datos que vienen a continuación se basan en mi propia investigación antropológica en esta región.
52. KENYATTA, J., *Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu*, Londres, 1938, 269. *Se consideraba al africano como una pizarra limpia en la que se podía escribir todo lo que uno quisiera. Se suponía que este adoptaba por completo cualquier dogma religioso del hombre blanco, lo conservaba sagrado y no lo cambiaba*. WERE, G. S., *Cultural Renaissance and National Development. Some Reflections on the Kenyan Cultural problem*, en *Journal of Eastern African Research and Development* (1982) 4: *Los africanos se comportan como si constituyeran una pizarra limpia en la que los valores y las instituciones de la cultura occidental tuvieran que quedarse por siempre impresas*.
53. Ver NECKEBROUCK, V., (1994) 104-106.
54. SCHREITER, R., *Constructing Local Theologies*, Maryknoll, 1985, 2; S. BEVANS, S., *Models of Contextual Theology*, Maryknoll, 1992. 6.
55. NECKEBROUCK, V., *Resistant Peoples. The Case of the Pastoral Maasai of East Africa*, Roma, 1993.
56. BENSON, S., *The Conquering Sacrament. Baptism and Demon Possession among the Maasai of Tanzania*, en *Africa Theological Journal* (1980); KANE, M., *A View on the*

*Olpepo Phenomenon*, en *Apostolate to Nomads Amecea* 79, (1984); HURSKAINEN, A., *Epidemiology of Spirit Possession among the Maasai in Tanzania*, en *Africa Theological Journal* (1985); PETERSON, D. A., *Spirit Possession among the Maasai in Tanzania*, en *Africa Theological Journal* (1985); HURSKAINEN, A., *The Epidemiological Aspect of Spirit Possession among the Maasai in Tanzania*, en JACOBSON, A.,-WIELDING-D. WESTERLUND (eds.), *Culture, Experience and Pluralism. Essays on African Ideas of Illness and Healing*, Uppsala, 1989.

57. NEWBIGIN, L., *The Open Secret*, Grand rapids, 1978, 170-171: *Los modos de pensar (europeos) se han vuelto tan dominantes en el mundo en los últimos dos siglos que es muy difícil que aquellos que nunca han conocido otra cosa se den cuenta de que éstos son sólo una posibilidad entre muchas más que los hombres y las mujeres han encontrado para entender sus experiencias (...) Para aquellos que nunca han vivido en ningún otro mundo cultural distinto al mundo occidental contemporáneo, es muy difícil que vean que su cultura es sólo una de las culturas tribales de la humanidad. (...) Todo lo que no es occidental tiene que ser traducido a estas formas occidentales antes de poder ser estudiado.*

58. LUKKEN, G., 128.

59. Como lo hace notar DE WAËLHENS, A., *Les mythes de l'authenticité*, en CASTELLI, E. (ed.), *Démythisation et morale*, París, 1965, 91, esto lleva rápidamente a liquidar toda obligación cualquiera, menos aquella de ser auténtico, siempre vuelta a crear, ya que parece muy difícil entender, a pesar de Kant, como un acto que sale de una obligación puede ser expresivo y mucho menos constitutivo de un sujeto.

60. VAN BAAL, J., *Boodschap uit de stilte. Mysterie als openbaring*, Baarn, 1991, 113, con llamadas a otros fragmentos de su obra.

Traducción de VALERIA LUNA

Escuela de Traducción. Universidad Intercontinental.

## **SOBRE LOS AUTORES**

### **DR. PÍO ESTEPA, S.V.D.**

Catedrático de la Universidad Intercontinental, México.

Nació en Filipinas el 30 de octubre de 1951. En la ciudad de Tagaytay (Filipinas), obtuvo la Maestría en Filosofía y el bachillerato en Teología en el seminario del Verbo Divino, donde se ordenó sacerdote verbita el 28 de octubre. De 1979 a 1984, trabajó como misionero en las sabanas africanas de Zaire (llamado ahora Congo), en la Diócesis de Kikwit (donde surgió la epidemia ebola en 1995). De 1984 a 1987, en Roma (Italia), estudió para obtener una licenciatura en el Centro Interdisciplinario de la Comunidad Social. Después de volver al Congo por un breve tiempo, fue a Francia para iniciar sus estudios en las ciencias sociales en el Instituto Católico de París y en el INODEP (Instituto Ecuménico para el Desarrollo de los Pueblos). siguió sus estudios en la Pontificia Universidad Gregoriana en Roma (Italia) donde obtuvo la Maestría (1989), y más tarde, un Doctorado 1992 en Ciencias Sociales. De 1992 a 1995, enseñó Antropología Cultural y Métodos de Investigación Social en la Facultad de Misionología de la Universidad Gregoriana.

Desde 1995 ha impartido varios cursos en la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental. Dirigió Talleres de Misionología en el Centro de Reflexión Teológica. Por periodos ha prestado sus servicios pastorales entre los Zapotecas en el Estado de Oaxaca. En últimas fechas ha sido destinado por su comunidad a prestar sus servicios en Australia.

**DR. JESÚS LÓPEZ-GAY, S.J.**

Facultad de Misionología, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Sacerdote Jesuita nacido en España. Ingresó a la Compañía de Jesús en 1945 y fue enviado a Japón en 1953. Cursó la Filosofía y la Teología en la Universidad Sofía de Tokio, en donde luego fue profesor. En 1963 fue trasladado a Roma. Obtuvo el Doctorado en Misionología en la Universidad Gregoriana en la que es profesor desde 1969. Ha sido Decano de la Facultad de Misionología durante 16 años.

Ha impartido 22 cursos de verano de Misionología en América Latina. Desde 1972 es consultor de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos y es además consultor del Pontificio Consejo por la Familia.

**LIC. JOSÉ LUIS GUERRERO**

Licenciado en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma. Licenciado en Derecho Canónico y Derecho Civil por la Universidad de Letrán (Roma).

Ha publicado textos como *Flor y Canto del nacimiento de México, Los dos mundos de un indio santo. Interrogatorio preliminar para la beatificación de Juan Diego, El Nican Mopohua. Un intento de Exégesis*. Además el P. Guerrero ha sido colaborador de la Congregación de los Santos para la causa de beatificación de Juan Diego. Actualmente es oficial de la Curia del Arzobispado, miembro del Tribunal Eclesiástico de México y del Tribunal de los Santos.

Es profesor en la Universidad Pontificia de México y en la Universidad Intercontinental, en nuestra Escuela de Teología.

**MTRO. SERGIO CÉSAR ESPINOSA GONZÁLEZ, M.G.**

Nació en Monterrey, Nuevo León. Hizo sus estudios de Teología en el Colegio Máximo "Cristo Rey", en la ciudad de México. Se ordenó Presbítero, Misionero de Guadalupe, el 6 de octubre de 1974. Obtuvo la maestría en "Teología Pastoral" en la Universidad Laval de Quebec, Canadá. Fue Rector de seminario menor en Guadalajara, Jal. de 1977-1979 y del Seminario Mayor de 1979-1983. Estuvo como misionero en Kenya de 1983-1992 y allí también fue superior de la misión. Desempeñó el puesto de director y profesor en la escuela de teología de la Universidad Intercontinental de 1992-1998. Ha impartido conferencias, cursos especiales en México y en otros países y ha publicado diversos artículos de teología. Actualmente desempeña el cargo de rector de la Universidad Intercontinental.

**DR. JOSÉ LUIS GONZÁLEZ M**

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

**VALEER NECKEBROUCK**

Catedrático e Investigador en la Universidad de Lovaina, Bélgica. Es Coordinador del Seminario *Missiology and Comparative Religion*, titular de los cursos: *Missiology*, *Christianity in Latin America*, *Religion and Socio-Cultural changes*, *Cultures and Religion in Latin America* y otros. Responsable desde 1997 de los Proyectos de Investigación del Departamento de Investigación de Teología Pastoral.

Ha escrito varios libros en torno a temas culturales y de religión, entre los que podemos nombrar *Fe y Cultura*, *Voces del tercer Mundo*, *Iruā*, *Circumcision Songs of the Kikuyu*. Ha publicado muchos artículos en revistas como *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, *Angelicum*, *Communio*, etc. También ha participado en obras conjuntas.

## VOCES

### Revista de Teología Misionera de la Universidad Intercontinental

La suscripción anual a la revista  
(dos números)  
es de \$ 70.00 para México, y  
20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro  
junto con la ficha de suscripción, a nombre de la  
**Universidad Intercontinental**

### Ficha de Suscripción Revista Voces

La suscripción anual a la revista (dos números)  
es de \$ 70.00 para México, y 20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro junto  
con esta ficha de suscripción,  
a nombre de la **Universidad Intercontinental**.

Nombre \_\_\_\_\_

Calle \_\_\_\_\_

Colonia \_\_\_\_\_

C.P. \_\_\_\_\_ Ciudad \_\_\_\_\_

País \_\_\_\_\_

Teléfono \_\_\_\_\_ Fax \_\_\_\_\_

Suscripción para el año: \_\_\_\_\_



## ÍNDICE

### PRESENTACIÓN

#### MISIÓN PARA EL TERCER MILENIO II

El diálogo como vía de la misión  
*Dr. Pío Estepa* 9

El Espíritu Santo y la misión *Ad Gentes*  
*Dr. Jesús-López Gay, S.J.* 21

#### OTRAS VOCES

El *Nican Mopohua*. Magistral ejemplo de inculturación  
*Lic. José Luis Guerrero* 39

La dimensión misionera del *Nican Mopohua*  
*Mtro. Sergio César Espinosa González* 77

La identidad cultural y la resistencia:  
interpretación del sincretismo en el catolicismo popular latinoamericano  
*Dr. José Luis González M* 101

Teología progresista e inculturación de la Liturgia  
*Dr. Valeer Neckebrouck* 129

**SOBRE LOS AUTORES** 161