

VOCES

Publicación semestral / Jul - Dic 1998 / No. 13



“Y DIJO DIOS...”

La comunicación de Dios
en el mundo contemporáneo



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

"Y dijo Dios..."

**La comunicación de Dios en el mundo
contemporáneo**

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
ESCUELA DE TEOLOGÍA

UIC

Juan José Corona López
Rector

Gabriel Altamirano
Escuela de Teología

VOCES

Director

Gabriel Altamirano

Fundador

Sergio-César Espinosa González

Editor

José Luis Franco Barba

Consejo Editorial

Juan José Corona López,

Gabriel Altamirano,

Sergio-César Espinosa González,

Humberto Encarnación Anízar,

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 uicteologia@spin.com.mx

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 diciembre de 1998

La edición consta de 1000 ejemplares

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

"Y DIJO DIOS..." LA COMUNICACIÓN DE DIOS EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

La comunicación en la cultura contemporánea <i>Dra. Blanca Solares</i>	11
"Y dijo Dios..." Dios se comunica en la Escritura <i>Dr. Carlos Aguiar Retes</i>	23
La revelación desde la historia de la teología <i>Dr. Carlos Mendoza</i>	29
Dios se comunica en el mundo contemporáneo en el lugar de la víctimas <i>Lic. Cristina Auerbach</i>	47
Hermenéutica de las imágenes y modelos de Dios <i>Mtra. María Van Doren</i>	67
Discernimiento de la comunicación de Dios <i>Lic. Carlos Rodríguez</i>	83

OTRAS VOCES

Homilía de Clausura de la IX Semana de Teología <i>Ob. Aux. J. Jesús Martínez Zepeda</i>	95
El burnout pastoral <i>Dr. Jorge Ramón Gutiérrez J</i>	101
La muerte en el catolicismo popular latinoamericano: Una encrucijada de sentidos <i>Dr. José Luis González</i>	121
Presentando las sociedades misioneras de Asia <i>James H. Kroeger</i>	141

RESEÑA

GÓMEZ-ACEBO, ISABEL (Ed), En clave de mujer... Relectura del Génesis <i>Mtra. María Van Doren</i>	149
---	-----

SOBRE LOS AUTORES	151
--------------------------	-----

PRESENTACIÓN

Como fruto de las conferencias que la Escuela de Teología de esta Universidad organizó a propósito de su IX Semana de Teología, bajo el lema de: “*Y dijo Dios...*” *La comunicación de Dios en el mundo contemporáneo*, del 2 al 6 de marzo de 1998, presentamos los artículos que dan cuerpo a este número.

Ciertamente la temática sobre el tema de la comunicación de Dios últimamente se ha reflexionado cada vez más desde diferentes ángulos y con propuestas serias y en ocasiones novedosas. El estudio de las religiones sin lugar a dudas es un campo a partir de lo cual están floreciendo y se están dando muchos aportes para la reflexión teológica sobre la comunicación de Dios.

Quienes son autores de los artículos en esta ocasión representan un gran abanico eclesial. Los hay laicos, religiosos, sacerdotes y hasta un obispo. Hay hombres y mujeres. Tenemos a la Dra. Blanca Solares, laica, quien nos desarrolla el tema de *Símbolo y cultura*, nos habla, ubicada desde el horizonte de la actual sociedad regida por procesos de globalización, de la necesidad del símbolo para hablar de aquello que sobrepasa nuestra percepción cotidiana y desarrolla temas como el de el lenguaje como sistema, lenguaje y proceso comunicativo y para finalizar reflexiona sobre la noción de símbolo. El Dr. Aguiar, centrado en la Sagrada Escritura, resalta la comunicación de Dios en el nivel humano; en su historia y acontecimientos, como vehículos de la comunicación divina, para llegar a Jesucristo como plenitud de la comunicación de Dios. El artículo termina haciendo una reflexión sobre la misión que la Iglesia tiene para poner al alcance de todos los seres humanos la comunicación de Dios.

El Dr. Carlos Mendoza en su aporte, luego de contextualizar brevemente el hecho religioso en la modernidad plantea las siguientes cuestiones como puntos a desarrollar: ¿Qué significa para esta sociedad en transición hablar de la comunicación de Dios? ¿Cómo afirmar que Jesús de Nazaret es la plena manifestación de la

divinidad a partir de tal experiencia? ¿Cómo ser cristianos en el mundo plural de hoy sin ser, por eso, intolerantes y excluyentes de las demás religiones y cosmovisiones de la humanidad? Busca abordar los cambios paradigmáticos surgidos en el tratado sobre la revelación divina a lo largo del siglo XX.

El artículo de la Lic. Auerbach se acerca a nuestro tema teniendo como interlocutores a Dios y a las víctimas. Nos presenta cómo Dios, tanto en el AT, como en el Nuevo Testamento con Jesús se nos comunica por las víctimas. La autora presenta el lugar de las víctimas como un lugar teológico para la comunicación de Dios y las implicaciones que ello tiene.

La Mtra. María Van Doren nos explica en su interesante artículo, la comprensión de las Imágenes de Dios, su sentido y origen, la importancia del contexto socio-cultural-religioso en donde surgen, la influencia del mundo moderno y (pos)moderno y finalmente la relación y confrontación entre el mundo tradicional y el actual en México.

En el artículo sobre el Discernimiento de la comunicación de Dios, su autor nos brinda una serie de reflexiones sistemáticas sobre el asunto y no señala algunas orientaciones prácticas que nos pudieran ayudar a discernir personal y comunitariamente, si lo que consideramos o no comunicación de Dios es tal o es otra cosa.

Finalmente, en la sección de *Otras Voces* tenemos tres aportes. Uno de ellos nos describe someramente el desarrollo de las Sociedades Misioneras en Asia, en los últimos años. Otro, habla del *burnout* pastoral. En él encontramos datos muy interesantes sobre lo que pasa cuando se da una especie de cansancio, desencanto... con el servicio que Agentes de Pastoral (especialmente clérigos, misioneros y religiosos) prestan en sus comunidades. El otro artículo, desde una perspectiva antropológica y como fruto de la investigación y el análisis, nos acerca a la forma como el catolicismo popular latinoamericano, especialmente en Perú y en México, vive, piensa, celebra... la muerte.

Esperamos que todo lo escrito en los diferentes artículos sea para bien de las personas y las comunidades a donde lleguemos o estemos.

México, D.F.
Navidad de 1998.

**"Y DIJO DIOS"...
LA COMUNICACIÓN
DE DIOS
EN EL MUNDO
CONTEMPORÁNEO**

SÍMBOLO Y CULTURA

Blanca Solares

“El símbolo es la revelación sensible y manifiesta de lo sagrado”.
Eugenio Trías

La reflexión sobre la crisis del mundo moderno encuentra quizá un punto de partida privilegiado para su análisis en el lenguaje, que más allá de su reducción a “sistema de signos”, desde la perspectiva de los estudios más recientes de la antropología cultural, la etnografía, el psicoanálisis y las religiones comparadas, implica una dimensión simbólica de difícil captación y que, sin embargo, es importante aclarar para hablar de sentido, causa primera, absoluto, alma - más allá de la metafísica -, de la producción de una cultura significativa y una vida dotada de dirección y orientada por uno mismo. Con esta intención trataré de organizar las siguientes líneas donde se abordan tópicos sobre lenguaje y el símbolo.

En contraste con otras formas de significar del signo, -que aquí se delinean brevemente-, el símbolo alude siempre más que a una significación precisa; a la revelación del sentido de la misma. El símbolo refiere el significado del sentido imposible de aprehender de una vez por todas, su significación no está definida de una vez y para siempre y la relación significado-significante más allá de la convención es una revelación que nos conecta con el sentido último de la existencia.

El tema general planteado en ocasión de esta IX Semana de Teología “Y dijo Dios...” *La comunicación de Dios en el mundo moderno*, nos remite, como se ha expresado aquí, a una situación límite, de frontera. ¿Se comunica

hoy Dios a los hombres, se comunica siempre y a todos? ¿A quiénes se comunica? ¿Qué nos dice, cómo nos habla, qué quiere comunicarnos, qué límites podemos encontrar a su comunicación?

Responder a estas preguntas, caracterizadas por la racionalidad moderna como metafísicas, pues tienen como punto de partida incuestionable la existencia de Dios, nos confrontaría, para comenzar, con la necesidad de aceptar, al igual que Emmanuel Kant, la existencia de Dios como "*a priori*" o, bien, de cuestionar el racionalismo moderno, según el cual no es posible la armonía entre Dios y razón, razón e intuición, mente y cuerpo.

La razón técnico-científica moderna que rige los procesos de globalización económica nada tiene que ver con la reflexión acerca de la existencia de Dios. Su lógica es la del mercado, su realidad la valorización, la competitividad y el individualismo. Todo lo relacionado con el *sentido* de la existencia se agota en la acumulación creciente de valor en vistas a una felicidad acorde a un estándar de satisfactores y una servidumbre más o menos voluntaria a los estereotipos sistémicos. Nada tiene aquí que ver la dimensión *sagrada* de la existencia, sino la productividad, la eficacia, la ganancia y el consumo creciente. Y no obstante, son las imágenes de felicidad seductora promovidas por la industria de la cultura, que todos podemos ver pero muy pocos obtener, las que arrojan a las sociedades al cuestionamiento del sentido de trabajar y consumir sin lograr otra cosa que la satisfacción parcial y momentánea de nuestros deseos. Ya Sigmund Freud caracterizaba ese "malestar en la cultura" como represión. La cultura, afirma, se basa en la angustia y el sufrimiento permanente que significa la represión de las pulsiones y el deseo de los hombres a favor de una razón coercitiva, restrictiva y moral, sin la cual, sin embargo, la cultura, sin el miedo de ser agredido de un momento a otro, está garantizada al menos parcialmente. Pero es esta postergación de los deseos y el sometimiento de los hombres a cambio de una promesa de felicidad que, sin embargo, nunca se cumple, los aspectos que definen al proyecto de la modernización capitalista como crisis de la cultura - basada, además de la represión de la imaginación y de los sueños, en la homogeneización de la diversidad característica de la especie humana. A esta crisis en su relación con el lenguaje y la comunicación es a la que queremos referirnos en las líneas que siguen, en otras palabras, a la experiencia de un mundo en el que Dios como símbolo y más aún como el *símbolo de los símbolos* - nada comunica

y en el que el lenguaje, reducido a medio de comunicación de contenidos racionales, se agota en la transmisión de significados objetivos y, en última instancia, comprobables. Pues el hombre de razón, que cree controlar cada uno de los actos de su vida consciente, nada tiene que escuchar del *más allá* ni del significado que lo trasciende, hasta que en los momentos más íntimos del desamparo de su existencia descubre su necesidad de *sentido* aún sin saberlo expresar. ¿Cómo se comunica *lo Incomunicable*, cómo nos habla, cómo descifrar su mensaje?

La reflexión sobre la crisis del mundo moderno encuentra quizá un punto de partida privilegiado para su análisis en el lenguaje, que más allá de su reducción a "sistema de signos", desde la perspectiva de los estudios más recientes de la antropología cultural, la etnografía, el psicoanálisis y las religiones comparadas, implica una dimensión *simbólica* de difícil captación y que, sin embargo, es importante aclarar para hablar de *sentido*, *causa primera*, *absoluto*, *alma* - más allá de la metafísica -, de la producción de una cultura significativa y una vida dotada de dirección y orientada por uno mismo. Con esta intención trataré de organizar las siguientes líneas.

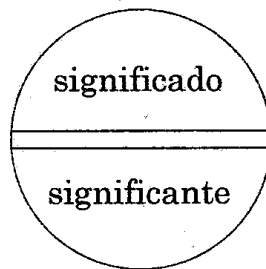
1. EL LENGUAJE COMO SISTEMA

En relación al vínculo de la comunicación y del lenguaje con la cultura, éste ha sido reconocido, prácticamente, desde Ferdinand de Saussure. Lengua y cultura constituyen una unidad indivisible, no hay lenguaje sin cultura, ni cultura al margen de la comunicación. La lingüística que nace en 1820 y que alcanza uno de sus representantes más importantes en Ferdinand de Saussure tratará de avanzar en una concepción universalistas del lenguaje que, a partir de la lógica de Aristóteles como de la antropología de Emile Durkheim, propone la concepción del lenguaje como "sistema de signos" y, al respecto, la fundación científica de una teoría de los signos en general, la *semiología*, basada en el desarrollo interdisciplinario de la investigación sobre lenguaje.

El lenguaje - dice De Saussure - es un sistema de signos y en tanto tal, coercitivo, determinado por reglas y constreñido a usos obligatorios. Hablar un lenguaje es moverse dentro de un sistema. El *Curso de lingüística general* de F. De Saussure apareció hasta

1916, en París. A pesar de la primera guerra mundial su trabajo no pasó desapercibido, pero tuvieron que transcurrir todavía 30 años antes de que la propia lingüística y la filosofía del lenguaje prestaran la debida atención a su autor y es hasta 1956 que autores como Lévy-Strauss, Merleau Ponty, Roland Brthes, Hejmslev, R. Jakobson, entre otros, consiguen que se le tome en consideración, cuando se habla de lenguaje.

Lo más elemental de la teoría del lenguaje de De Saussure nos dice que un *signo* lingüístico es la relación entre *significado* y *significante*, entre la imagen conceptual, abstracta y mental de una cosa articulada a una imagen acústica o sonido. La relación significado-significante constituirían las dos caras de una misma moneda. Para poner un ejemplo: el significado o *concepto* de un objeto de cuatro patas, asociado a una *imagen acústica* o, mejor, sonido mesa, constituyen un signo lingüístico.



Ahora bien, ¿qué relación guarda un término con otro? Según De Saussure, la relación entre significado y significante está definida por la arbitrariedad, la inmotivación y la convencionalidad. Pues a la vez que nada determina designar a un objeto de una manera o de otra, es absolutamente indiferente referirlo bajo un sonido u otro.

Pero es esta afirmación De Saussure la que abre casi inmediatamente la discusión relativa a la posibilidad del lenguaje para referirla *verdaderamente* a las cosas.

Si para designar a un objeto con cuatro patas da lo mismo decirle mesa, chair o Stlulle, si la manera de designar a la mesa es arbitraria y convencional, si en relación al lenguaje todo es relativo, cómo puede entonces hablarse de una verdad universal de las cosas. Pues, si el signo mesa designa una pluralidad de mesas posibles, puede ocurrir que el significado originario que constituyó dicho signo no sea ya el mismo. De manera que si la cosa no es el signo y el signo designa la cosa que no es la cosa, dice en términos radicales

Maurice Blanchot, - ensayista literario y autor de un pensamiento brillante y hermético cifrado en un discurso intertextualmente iluminador -, el signo lingüístico mata la cosa, pues al evocar o poner el signo sobre la mesa, la cosa desaparece.

Al poner en cuestión que el signo designa la cosa, Blanchot no hace sino cuestionar el referencialismo ingenuo del lenguaje. La idea aristotélica del lenguaje en tanto representación de un sentido ingenuamente referido a través de la palabra. La creencia de que verdaderamente se está captando la realidad al designarla con signos. Pues para Blanchot, las palabras no son los signos exactos de las cosas sino su muerte y, por ello, la literatura no es sino una construcción con la muerte de las cosas; la vaciedad de las palabras, la condición de posibilidad del arte y la literatura.

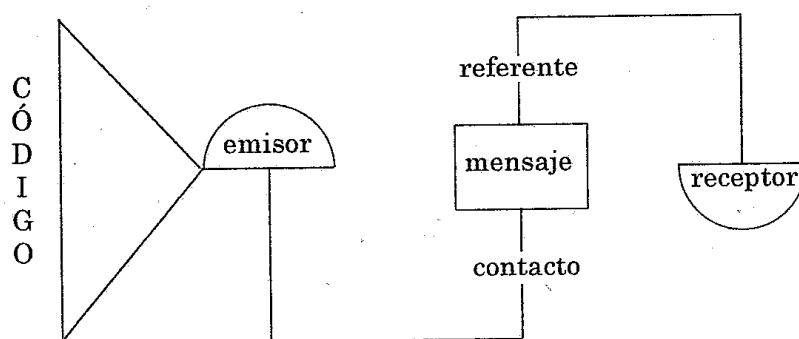
La reflexión sobre la relación entre significado y significante que, en principio, atañe a la lingüística o la reflexión entre signo y cosa que se dejaba como tarea a la filosofía del lenguaje desborda ahora estas disciplinas particulares. La relación entre signo y cosa que no refiere sino la reflexión sobre la verdad, la estructura de funcionamiento de los signos en relación a la verdad de las cosas pone en discusión la propia capacidad de la ciencia para expresar a través del lenguaje la verdad. De Saussure (1857-1913) había estudiado un poco de todo, tanto teología como derecho y ciencia, después de 1910 se comunicaría cada vez menos con sus amigos, se resistiría a exponer sus ideas sobre lingüística general y no se atrevería él mismo a escribir diez líneas en materia de lenguaje.

Lo puesto aquí en cuestión por el propio fundador de la lingüística es la idea de lenguaje como sistema de signos, la reducción del lenguaje a medio instrumental de comunicación signica y referencial que supone que al hablar se agota la significación y que la transparencia del desciframiento del signo depende tan solo de la transparencia del referente, en pocas palabras, de su verificabilidad. En síntesis: un signo es la relación arbitraria e inmotivada entre significado y significante pero, en última instancia, designa algo que siempre puede ser presentado, palpado objetivamente.

2. LENGUAJE Y PROCESO COMUNICATIVO

En relación a la misma problemática sobre la naturaleza del lenguaje otra de las vertientes más significativas es la obra de

Román Jakobson. Desde su punto de vista, la comunicación nos remite a un "proceso comunicativo" en el que al menos están presentes siempre seis elementos. El que comunica (emisor), el que recibe el mensaje (receptor), el mensaje, el referente, el medio en el cual hablamos (contacto) y el código. Y según Jakobson también el lenguaje cumple seis funciones fundamentales según predomine cada uno de los componentes del proceso comunicativo en la comunicación: función emotiva, función receptiva o imperativa, poética, referencial, fática y metalingüística.



Subraya Jakobson que la limitante de la concepción tradicional del lenguaje reduce a éste a medio de comunicación centrado, sobre todo, en el predominio de la *función referencial* de la comunicación que, básicamente, predomina en el *discurso científico*, es decir, a observaciones que siempre pueden ser comprobadas empíricamente, ignorando y desprestigiando la *función poética* del lenguaje como posibilidad de acceso a la verdad, no obstante que la presencia de la misma en todo proceso comunicativo haga estallar la visión instrumentalista y funcionalista de la comunicación.

Hasta aquí tanto la postura de De Saussure como la de Jakobson no hacen sino reactualizar lo que el Romanticismo como pensamiento opuesto y crítico del cientificismo ilustrado subrayaba ya en voz de Schiller. *El lenguaje lo expresa todo de acuerdo con la razón, pero suponemos que el poeta lo expresa todo de acuerdo con la imaginación, la poesía requiere visión, el lenguaje ofrece sólo conceptos. Esto quiere decir que la palabra le roba al objeto al cual intenta representar su naturaleza sensual o individual, dándole una propiedad suya, una generalidad ajena al objeto original y así el objeto deja de ser representado libremente o no es representado*

en absoluto sino sólo descrito. En tanto que todo poeta ansía un lenguaje original, mágico¹. Y en el mismo sentido decía Humboldt: El lenguaje es imagen y signo al mismo tiempo. No completamente el producto de la impresión creada por los objetos ni tampoco el producto de la voluntad arbitraria del que habla².

A qué hacían exactamente referencia estas vertientes lingüísticas, la de De Saussure y la de Jakobson, una con sus dudas del lenguaje como sistema de signos y la otra enfatizando la función poética del lenguaje. A fin de responder a estas interrogantes trataremos de definir la noción de *símbolo* que aunque atañe al símbolo lingüístico, a nuestro entender, no necesariamente se restringe a él.

3. SOBRE LA NOCIÓN DE SÍMBOLO

Según, lo que podríamos llamar, la vertiente *simbólico-hermenéutica* de la cultura (Ernst Cassirer, C.G. Jung, Gilbert Durand, J.E. Cirlot, M. Eliade, Gaston Bachelard, entre otros), comunicarse y comprender lo que se comunica, significa adherirse a su despliegue fenomenológico y recrearlo desde una perspectiva interdisciplinaria. La comunicación no se agota en signos lingüísticos, pues más bien, se trata de comprender qué es el lenguaje más allá de la representación empírica de significados, se trata de la comprensión de cosas expresadas a través de un *significante*, cuyo *significado* es absolutamente imposible comprobar y que por tanto sólo es posible presentar *simbólicamente*. Pues el *símbolo* es la forma fundamental de comprensión del mundo, una tendencia y forma espiritual peculiar.

El lenguaje más allá de las perspectivas racionalistas y reductivas del conocimiento científico, es fundamentalmente, según E. Cassirer y por la misma época Walter Benjamin, una forma de expresión espiritual. Pero el espíritu no es aquí una vuelta a la apriorística kantiana sino su desentrañamiento y profundización.

En su libro *La imaginación simbólica*, Gilbert Durand³, nos hace accesible algo que resulta siempre difícil de captar, destaca la propiedad de la conciencia humana de disponer de dos maneras de captar la realidad o de representarse al mundo: bien a través de una *representación directa*, por medio de la cual el objeto es captado por la sensibilidad y por la percepción y en la cual la cosa misma parece estar siempre presente; y otra *indirecta* que alude a la representación de un significado que nunca puede ser presentado

empíricamente. Cuando por una u otra razón el significado no puede presentarse en carne y hueso a la sensibilidad, como por ejemplo, al recordar nuestra infancia, al comprender cómo giran los electrones alrededor del núcleo atómico, o al representarse un más allá después de la muerte, tenemos que referirnos a ello a través de representaciones indirectas.

No obstante, dice Durand, la diferencia entre pensamiento directo e indirecto no es tan tajante. Sería mejor decir que la conciencia dispone de distintas gradaciones para la captación de la imagen, según ésta sea una copia fiel de la sensación o simplemente indique a la cosa. Los extremos estarían constituidos bien por la adecuación total a la presencia perceptiva o bien por la inadecuación más extrema, es decir, por un signo eternamente separado del significado, un *signo lejano* que no es otra cosa que el *símbolo*.

Se podría decir que la comprensión del símbolo es la gran aportación de la hermenéutica simbólica al análisis de la comunicación y la cultura, generalmente, las teorías lingüísticas han confundido y siguen usando indistintamente signo y símbolo.

Pero el símbolo, si bien se define como perteneciente a la categoría de signo no se agota en él, pues mientras la mayoría de los signos cumplen una función economizante y remiten a un significado que puede estar presente o ser verificado hay casos en los que, precisamente, por remitirnos a abstracciones y cualidades espirituales o morales difíciles de representar, que el signo debe perder su arbitrariedad. Durand divide los signos en: *signos arbitrarios o puramente indicativos*, que remiten a una realidad significada que aunque no esté presente por lo menos siempre es posible presentar y los *signos alegóricos* que remiten a una realidad significada que dado que es difícil de presentar, sólo representan una parte de la realidad que significan. Signos indicativos serían la mesa, la silla, el árbol, etc.. objetos cuyo significado es siempre objetivamente captable; y signos alegóricos serían, por ejemplo, los emblemas, las alegorías, los atributos, el cuerno de la abundancia, la bandera como emblema de la patria, la justicia o los signos de reconocimiento confesional que agotan su significado en afirmaciones convencionales.

Finalmente, en contraste con estas formas de significar del signo, el *símbolo* alude siempre más que a una significación precisa a la revelación del *sentido* de la misma. El símbolo refiere el

significado del sentido imposible de aprehender de una vez por todas, su significación no está definida de una vez y para siempre y la relación significado-significante más allá de la convención es una *revelación* que nos conecta con el sentido último de la existencia. Dicho esquemáticamente: mientras el *signo* tiene una relación entre significado y significante arbitraria y convencional y la *alegoría* una relación parcialmente adecuada, el *símbolo* o la expresión de la *imaginación simbólica* guarda entre ambos una relación suficiente e inadecuada.

El símbolo, que representa el significado siempre inadecuadamente, que no agota nunca la significación y que se desarrolla sobre la base de la actividad subconsciente y trascendente del hombre, se funda en la percepción de una relación de términos que claramente escapan a toda clasificación científica (Dios, alma, eternidad). De manera que la objetividad simbólica solo resulta captable, más que por la vía de la comunicación racional a través de la *actitud* abierta de todos nuestros sentidos, a través de la participación *emotiva e imaginativa* en un mismo movimiento cuyas formulaciones e imágenes pueden ser extremadamente diferentes según los individuos, los grupos o los tiempos. El lenguaje, pues, no es solamente razón sino imaginación abierta a lo otro trascendente e inagotable, a lo *absolutamente* otro (Ganz Andere).

La imaginación posee pues una lógica distinta de la razón pero que no es la de la anarquía y el desorden. En el caso del símbolo en el que el significado es siempre imposible de presentar, que revela velando y vela revelando el significado abierto del sentido, la relación entre significado y significante puede definirse más bien como una *epifanía*, la aparición de lo inefable y en él.

La captación de imágenes, la elaboración imaginaria del objeto, la captación de la realidad a través de la imaginación como una dimensión constitutiva de lo propiamente humano, a todas estas dimensiones, podemos pensar, se refería Walter Benjamin, al afirmar en su maravilloso texto *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*, que toda expresión de la vida espiritual del hombre puede concebirse como una especie de lenguaje⁴. Puede hablarse, decía, del lenguaje de la música, de la plástica, de la justicia que nada tiene que ver con el derecho, de la técnica que no es el de los técnicos, el lenguaje es la comunicación de contenidos espirituales relativos a los objetos tratados y la comunicación por medio de la palabra es sólo un caso de comunicación particular.

Es imposible limitar o medir el lenguaje desde fuera, pues cada lenguaje alberga en su interior su infinitud inconmensurable y única. El lenguaje como medio de comunicación de lo incomunicable, según Benjamin, hace de la *revelación* - en íntima relación con la teoría de la religión - el centro de la teoría de lenguaje. Pues, en toda forma lingüística reina el conflicto entre lo pronunciado y pronunciable con lo no pronunciado e impronunciable o entidad espiritual única. El lenguaje, para Benjamin, en tanto *símbolo de lo incomunicable* es el único referente de la naturaleza atravesada por un lenguaje mudo, "el residuo de la palabra divina conservada en vilo", la intangibilidad de la palabra que no alude sino al hecho de que la entidad espiritual del hombre no es otra cosa sino el lenguaje empleado en la creación.

La creencia en un progreso indefinido, que hace nada era tenido por una especie de dogma intangible e indiscutible ya no es tan generalmente admitida. Algunos entrevén vaga o confusamente que la civilización occidental en lugar de ir hacia el progreso, podría incluso naufragar enteramente en algún cataclismo. Algunos de los rasgos que caracterizan lo que hemos llamado aquí la crisis del mundo moderno son: la reducción del lenguaje a mero sistema de signos convencionales, el privilegiamiento de la función referencial del lenguaje signada en el discurso científico, la desvalorización de la imaginación y del lenguaje simbólico particularmente expresado en el arte, la homogeneización de los contenidos culturales en industria cultural, la tecnificación de los medios masivos de comunicación que bloquean el imaginario. La razón y la ciencia por medio de su lenguaje predominantemente sígnico sólo vinculan a los hombres con las cosas, pero lo que une a los hombres entre sí en el humilde nivel de las dichas y las penas de la existencia humana es la representación afectiva por ser vivida que constituye primordialmente el reino de las imágenes primordiales, *arquetípicas*, a decir de Jung. La antropología del imaginario permite reconocer el mismo espíritu de la especie que actúa en el pensamiento primitivo así como en el civilizado, en el normal como en el patológico y más que diferencias nos muestra los enlaces. Todo el mundo está de acuerdo en reconocer que la civilización occidental está en crisis, crisis de valores, de recursos y de un sistema que en su conjunto parece abocado irremisiblemente hacia su disolución. La antropología y hermenéutica simbólica se diferencian, sin embargo, de las numerosas interpretaciones que se le han dado al

fenómeno de la crisis de la cultura moderna. A la crisis de la civilización materialista de occidente oponen un *espiritualismo* que aún es posible encontrar en Oriente y en otras civilizaciones no occidentales, en el "fondo del pozo" del proceso cultural. Pues, para decirlo con René Guénon, lúcido crítico de la modernidad y principal representante de las doctrinas esotéricas del siglo XX, al menos, es de esperar que "hasta el propio desorden ha de encontrar su lugar entre los elementos del orden del universo.

NOTAS:

- 1.- SCHILLER., Cit., en: FISCHER, E., *El lenguaje*, en: GODED, J., Antología sobre la comunicación humana, UNAM, México 1976, 19.
- 2.- Cit., HUMBOLDT., *Ibid.*, 18.
- 3.- DURAND, G., *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1980.
- 4.- BENJAMIN, W., *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*, en: Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV, Taurus, Madrid 1977.

"Y DIJO DIOS..."
LA AUTOCOMUNICACIÓN DE DIOS
EN LA SAGRADA ESCRITURA

Carlos Aguiar Retes
Obispo de Texcoco

A partir de algunos ejemplos centrales que la misma Biblia ofrece, en particular del AT, se ofrece una lectura de los acontecimientos buscando la voluntad de Dios, su comunicación, para ponerla al alcance del hombre, como misión de la Iglesia. Los ejemplos elegidos son la historia de la monarquía en Israel, donde se muestra una doble interpretación (positiva y negativa), el exilio para el descubrimiento del Dios escondido, para pasar a partir de Yahvé el Dios del pueblo, Dios nacional, a Yahvé, el Dios de la creación, Dios único y universal y culminar con Jesucristo, plenitud de la comunicación (revelación) de Dios.

La frase con que comienza el título de la conferencia de hoy *Y dijo Dios...* se encuentra repetida siete veces en el primer capítulo del Génesis, sirve de estribillo para relatar la Creación. La Biblia abre así sus páginas presentando a un Dios que habla, que se comunica, que le interesa entrar en diálogo con el hombre.

1. UNA COMUNICACIÓN EN EL NIVEL DEL HOMBRE

Dios en su inconmensurable amor ha buscado siempre al hombre, ha tomado sin cesar la iniciativa para establecer el diálogo que permita la comunión para la que está creado el ser humano:

Muchas veces y de muchas maneras habló Dios a nuestros antepasados (Heb 1,1).

Se preparó un pueblo durante siglos para llevar a plenitud su proyecto de comunicación con la humanidad. La paciencia divina es reflejo y consecuencia del respeto increíble a la libertad del hombre. Dios jamás se ha impuesto ni se impondrá con la fuerza de la evidencia para ser aceptado por el hombre. Ha preferido manifestarse en la cotidianidad de sus dones: en la belleza de la creación (Rom 1,20), en la capacidad fraterna de la humanidad (Mt 18,20; 25,35-40), en las circunstancias límite del sufrimiento y del dolor (Rom 5,3; 1Cor 4,16), en el velo infranqueable de la muerte (Rom 8,32; 1Cor 4,11), para desde ahí hablar a la conciencia y generar la certeza del misterioso intercambio con su creatura predilecta (Rom 8,37-39). Quiere, a toda costa, que sea el hombre, quien poco a poco, lo descubra y lo ame.

Las mismas narraciones bíblicas hicieron creer al lector y aún, durante algunos siglos, al investigador y al estudioso de la Biblia que Dios se comunicaba con su Pueblo emitiendo una voz humana (Gn 1; Ex 3,1-6; 1Sam 3,1-14), apareciéndose bajo figura humana (Gn 18; 32,25-33;), transmitiendo mensajes a través de los ángeles (Jue 13,3-23; Lc 1,11-20.26-38), o mediante visiones, signos o sueños (Gn 41,25; 46,2; Nu 9,15-23; Jue 6,36-40; Is 6).

Hoy en día dichas narraciones se explican como géneros literarios que utilizó el autor sagrado (el escritor de los textos bíblicos) para expresar de forma clara, sencilla y popular un mensaje que interpreta desde la fe los acontecimientos vividos por una comunidad o un individuo: *Para descubrir la intención del autor, hay que tener en cuenta, entre otras cosas, los géneros Literarios. pues la verdad se presenta y se enuncia de modo diverso en obras de diversa índole histórica, en libros proféticos o poéticos, o en otros géneros literarios. El intérprete indagará lo que el autor sagrado intenta decir y dice, según su tiempo y cultura, por medio de los géneros literarios propios de su época (Dei Verbum 12).*

2. LA HISTORIA Y LOS ACONTECIMIENTOS VEHÍCULO DE COMUNICACIÓN

Considero conveniente exponer algunos ejemplos centrales que la misma Biblia ofrece, en particular del AT, para comprender

como se realiza la lectura de los acontecimientos buscando la voluntad de Dios.

2.1 La historia de la monarquía en Israel. Doble interpretación: positiva y negativa

Según narra el primer libro de Samuel hacia el siglo X antes de Cristo, el pueblo de Israel se percibe desprotegido ante los ininterrumpidos ataques de los pueblos vecinos (ISam 11, 1-4), que se habían fortalecido por su sistema de gobierno monárquico. Israel llega a la conclusión de organizarse de la misma manera para poder resistir los embates (ISam 8,5.20) y crecer como un pueblo capaz defenderse.

Este acontecimiento es interpretado negativamente (ISam 8,6-9; 10,19a.27; 12,17-19), a la luz del tiempo cuando se redacta el libro la historia muestra el fracaso de la monarquía, y por ello, pone en boca del profeta Samuel un discurso de alerta (ISam 8,10-22) y presenta el argumento teológico del rechazo a la monarquía: *sólo Yahvé es el único rey de Israel* (ISam 8,7; 10,19; 12,12).

Sin embargo quedan en el relato aspectos positivos de la monarquía: elección del Señor (ISam 9,16-17; 10, 19b-26), aceptación de darles un rey (ISam 8,21; 9,17; 10,1; 12,13), auxilio al gobernante de parte de Yahvé (ISam 10,7.9.24; 11,6), defensa del pueblo y victoria en la guerra (ISam 11,1-15).

2.2 La catástrofe del Exilio y el descubrimiento del Dios escondido

2.2.1 La desconcertante realidad del destierro

El acontecimiento del Exilio es el hecho más doloroso y trágico que pudiera haber vivido el pueblo de Israel. Significó la terrible realidad de haber perdido todo: tierra, casa y pertenencias, trabajo, instituciones como la monarquía, el ejército, el templo y el culto, incluso la fe.

Efectivamente la pregunta que circulaba en los labios de los judíos exilados era ¿Dónde está Yhwh? ¿Nos ha castigado o nos ha abandonado? (Is 40,27; 50,1-3; 51,17-23).

Si Yahvé se había mostrado por la fuerza de su brazo poderoso, si era el Dios de los Ejércitos, dónde estaba ahora, o nos ha abandonado o peor aún no era tan poderoso como lo había creído su pueblo, no era cierta la definición: Yahvé es el Dios de los dioses.

2.2.2 La Palabra de Dios

Era duro de aceptar la propia responsabilidad, siempre es mejor echar la culpa a otro que asumirla. Afortunadamente el profeta Deuterolsaías levanta su voz para aclarar que el drama del Exilio tenía una causa, la sordera y ceguera del pueblo (Is 42,18-25; 43,8-13).

Y lo más confortante fue descubrir a un Dios no se queda callado. Mediante sus profetas dirige a su pueblo el más consolador de los mensajes (Is 40,1-11; 55,6-11).

2.3. De Yahvé el Dios del pueblo, Dios nacional, a Yahvé el Dios de la creación, Dios único y universal

El misterio de Dios revelado en el acontecimiento más doloroso. La concepción de Dios va evolucionando al paso de los acontecimientos. De un Dios descubierto en el acontecimiento del Éxodo como el Dios que se preocupó por hacerlos su pueblo y darles el líder (Moisés) y la estructura social (los Diez mandamientos) para alcanzar la consistencia de nación se pasa mediante el acontecimiento del Exilio a la concepción de un Dios único y universal, el Dios creador.

Yhwh es único y universal, Dios de todos los pueblos y para todos los pueblos (Is 40,12-26; 44,6-8; 45,5-6.14-25; 46,9). Ciro es su servidor (Is 41,1-5; 44,28; 45,1-13; 48,12-16).

Es el Dios de la Creación, verdadero Dios (Is 40,12-26.28; 44,124; 45,9-12.18). Escondido pero cercano (Is 41,8-16; 44,1-5.21-23; 45,15; 49,14-16).

Es el Redentor que libera y salva (Is 44,24-28; 46,8-13; 48,17-22; 51,1-16; 52,7-12). Con un nuevo éxodo y nuevas creaciones 41,17-20; 45,6-8; 48,1-11; 49,8-13).

3. JESUCRISTO, PLENITUD DE LA COMUNICACIÓN (REVELACIÓN) DE DIOS

En la plenitud de los tiempos nos ha hablado Dios por medio de Hijo. El cual, siendo resplandor de la gloria del Padre e imagen perfecta de su ser, sostiene todas las cosas con su palabra poderosa (Heb 1,2-3).

Dios Padre ha querido ponerse en el nivel del Hombre para darse a entender, para ser comprendido. Por ello, la Palabra de Dios, el

Hijo preexistente desde toda la eternidad, se encarnó y se hizo hombre como nosotros, por obra del Espíritu Santo (Jn 1, 1- 14).

El acontecimiento fundamental en la revelación de Jesucristo es la Resurrección. Bien dice San Pablo con toda claridad: *si Cristo no ha resucitado tanto mi anuncio como la fe de ustedes no tienen sentido* (1Cor 15,14). Esta afirmación es el núcleo del mensaje cristiano. Si Cristo no hubiera resucitado podría haber pasado por un profeta, un buen moralista, un hombre de Dios, ejemplar y santo. Pero sólo la resurrección ha manifestado la victoria de la humanidad sobre la muerte y todas sus causas y consecuencias (1Cor 15,54-58).

Abriendo las puertas infranqueables de la muerte pudo darnos la garantía de que la muerte no es el término de la vida. Y así la lucha inconclusa de la humanidad por convertirse en fraternidad tiene siempre el estímulo eficaz de que no hay injusticia ni poder que detenga el plan salvífico y redentor de Dios Padre, aunque aparentemente en momentos pudiera dudarse (Rom 8,31-39).

Jesús es pues no sólo un acontecimiento, es la plenitud de los acontecimientos, es el primer fruto que anuncia la vida eterna a la que estamos destinados (1Cor 15,20-22).

Con su vida toda (enseñanza y testimonio) Jesús ha definido la importancia de la persona humana y de la libertad. La misión de Jesús es revelar al hombre la voluntad del Padre, su vida refleja en perfección el proyecto de Hombre que Dios diseñó.

El hombre que se reconoce hijo, que acepta al Padre como su origen y razón de ser encuentra en Jesús, nuevo Adán, el camino, la verdad y la vida.

4. LA IGLESIA TIENE LA MISIÓN DE PONER AL ALCANCE DEL HOMBRE LA COMUNICACIÓN CON DIOS

Jesús, la palabra del Padre, el nuevo hombre, sigue presentándose a la humanidad por medio de la Iglesia. Jesús e Iglesia integran un binomio inseparable, unido por la acción eficaz del Espíritu Santo. Jesús anuncia e inaugura el Reino de Dios porque manifestó y amó al Padre y le fue obediente hasta la muerte y muerte de cruz. La Iglesia proclama y manifiesta el Reino de Dios, de la misma manera, generando cristianos que reconocen al Padre, lo obedecen y lo aman hasta la muerte. La misión de Jesús es la misión de la Iglesia.

Para cumplir esta misión, es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas (Gaudium et Spes 4).

El acontecimiento ha sido el instrumento constante y determinante para aprender el lenguaje de Dios y poder entrar en comunicación con Él, y llegar incluso al objetivo anhelado del creyente: descubrir su voluntad para obedecerle.

Los acontecimientos tan comúnmente de naturaleza dolorosa manifiestan una realidad que rebasa las capacidades de los más optimistas para transformarla positivamente; sin embargo la Iglesia recuerda las palabras de San Pablo: *La creación entera está gimiendo con dolores de parto hasta el presente. Pero no sólo ella; también nosotros, los que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos en nuestro interior suspirando para que Dios nos haga sus hijos y libere nuestro cuerpo. Porque ya estamos salvados, aunque sólo en esperanza (Rom 8,22-24).* Y confiada en esta esperanza interpreta la realidad descubriendo los signos de la presencia divina que la anime a seguir trabajando para hacer de la humanidad la gran familia de hermanos que reconocen a Dios como Padre.

Este es el sentido de las palabras iniciales de la constitución Gaudium et Spes del Concilio Vaticano II: *Los gozos y la esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobretudo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón (Gaudium et Spes I).*

Por eso, la Iglesia se entrega generosamente por todos los rincones de la Tierra a colaborar en la humanización de los hombres particularmente entre los marginados y desprotegidos, para extender el Reino de Dios.

LA IDEA DE REVELACIÓN EN LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA

Los modelos teológicos del siglo XX sobre la manifestación divina

Dr. Carlos Mendoza A

Este trabajo busca abordar los cambios paradigmáticos surgidos en el tratado sobre la revelación divina a lo largo del siglo XX. Veremos cómo las teologías -católica y protestante e incluso judía- han ido desplazando su discurso desde una visión de la revelación como verdad objetiva uniforme hacia una propuesta de verdad como apercepción trascendental y pragmática que, a veces, se diluye en el policentrismo posmoderno, pero que genera una cultura religiosa tolerante y plural, con credibilidad y significado para el mundo actual. Se describen los tres momentos por los que la teología contemporánea ha representado conceptualmente la idea de revelación. Queda por construir una teología de la revelación que dé cuenta de la unidad diferenciada de la revelación, del lugar principal de Jesús Mesías y de la vocación de cada religión abrahámica en la historia de la revelación del Dios amor-compasión.

INTRODUCCIÓN

El título de la *IX Semana de Teología* de la UIC que hoy nos convoca (“la comunicación de Dios en el mundo contemporáneo”) es ya una verdadera opción teológico. Está inspirada en el concepto de revelación implementado por el Concilio Vaticano II, y veladamente se pregunta por el alcance del mensaje cristiano para la sociedad contemporánea.

Me parece, sin embargo, que es necesario explicitar aún más la sospecha que subyace a esta opción: el cristianismo ha perdido significación en el mundo moderno o, en otras palabras, la sociedad democrática se ha descentrado de la religión porque las iglesias cristianas, sobre todo en el mundo noratlántico, han debilitado su impacto cultural hegemónico para configurar la identidad de personas y grupos¹.

Sólo partiendo de tal cuestionamiento podremos ubicarnos, de manera pertinente, en la historia de las ideas teológicas sobre el concepto de revelación y su incidencia en las iglesias y sociedades de la aldea global que hoy vivimos.

En efecto, múltiples síntomas sociales nos muestran hoy el alcance cada vez más restringido de las religiones institucionales para conformar las identidades de los sujetos², su cosmovisión e ideal de hombre, su proyecto de sociedad, sus prácticas sexuales y efectivas, su creación artística y su representación de la trascendencia.

El sentimiento religioso -que no ha muerto sino que se ha trasladado de las religiones históricas a las expresiones estéticas³- encuentra nuevas expresiones en la ciudad secular, como lo señaló Cox ya en los años sesenta y hasta en sus más reciente obra⁴, por ejemplo enumerando las técnicas de meditación, el deporte ecológico, la actividad humanitaria y la experiencia de comunión colectiva a través de la música y la cultura urbana como los signos de las nuevas expresiones religiosas.

El mundo de fin de milenio ha visto trastocado el orden "natural" en el que iglesias y sociedad andaban de la mano, regidas por una idea de bien común y de trascendencia que compaginaban perfectamente con el profundo deseo de dignidad humana, mismo que cobijó durante siglos la cristiandad en Occidente. Sin embargo, en nuestros días ya no es posible vivir la ciudad como esa red estable de relaciones de trabajo, consumo y recreación⁵. Las megalópolis de hoy han modificado la percepción que tienen los sujetos de su mismo entorno, echando por tierra el orden estable de la polis, porque hoy predomina la masificación, la actitud de defensa frente al otro-extraño, el aislamiento en subculturas y las prácticas religiosas eclécticas del *homo urbanus*.

¿Qué significa para esta sociedad en transición hablar de la comunicación de Dios?

¿Cómo afirmar que Jesús de Nazaret es la plena manifestación de la divinidad a partir de tal experiencia?

¿Cómo ser cristianos en el mundo plural de hoy sin ser, por eso, intolerantes y excluyentes de las demás religiones y cosmovisiones de la humanidad?

En resumen, este trabajo busca abordar los cambios paradigmáticos surgidos en el tratado sobre la revelación divina a lo largo del siglo XX. Veremos cómo las teologías -católica y protestante e incluso judía- han ido desplazando su discurso desde una visión de la revelación como verdad objetiva uniforme hacia una propuesta de verdad como apercepción trascendental y pragmática que, a veces, se diluye en el policentrismo posmoderno, pero que genera una cultura religiosa tolerante y plural, con credibilidad y significado para el mundo actual.

El cambio de paradigma irá apareciendo en su expresión antropológica, desde una comprensión de la revelación como verdad objetiva hasta una propuesta de revelación como encuentro experiencias de gratuidad con resonancia en la existencia violenta de la humanidad y la creación, para acoger en el seno de la finitud la esperanza de vida eterna que trae consigo el cristianismo, a su modo encarnacional. pero también las grandes religiones monoteístas.

Veamos paso por paso este proceso evolutivo de la teología de la revelación del siglo que ya pronto llega a su fin .

1. LA REVELACIÓN COMO VERDAD APOLOGÉTICA

1.1 El paradigma apologético

El modelo teórico de verdad que asumió el Concilio Vaticano I (1870) estuvo emparentado con la categoría escolástica de *lumen*. Por esta metáfora, el pensamiento metafísico medieval se representaba la acción de Dios en el creyente inspirado, especialmente en el caso paradigmático del profeta. Los estudios teológicos sobre la inspiración giraban típicamente en torno a este analogado principal para hablar de la manera como Dios influye en el intelecto del profeta⁶.

El concepto de revelación adquiriría así connotaciones diversas según se tratase de: (i) su objeto: Dios como verdad primera; (ii) el sujeto creyente: el intelecto agente que es participación del Intelecto divino; (iii) o el medio por el que se transmite ese don increado- la fe de la Iglesia⁷.

La constitución dogmática *Dei Filius* de Vaticano I construyó su concepto de revelación a partir de este marco referencias de corte

intelectivo para responder a su primaria preocupación: "los efectos político-sociales de la negación de la autoridad divina"⁸. De haber considerado la distinción de los objetos material y formal de la revelación, así como la metáfora de la *lumbre de la fe* -con su concomitante aspecto vivencial, místico y carismático de la manifestación de Dios- se habría salvaguardado el carácter dinámico y relacionar de la manifestación divina.

Sin embargo, las influencias del racionalismo europeo derivado de la Ilustración se hicieron sentir en la teología católica decimonónica, de modo que se pasó a un concepto "duro" de revelación. El centro conceptual se desplazó excesivamente hacia el objeto material: los decretos divinos conocidos por la revelación positiva, desconociendo tanto su gestación histórica como la participación de la palabra humana en la configuración de la palabra de Dios, algo que el mundo protestante ya habla comenzado a explorar desde finales del siglo XVIII.

En este contexto, nació precisamente como disciplina independiente la teología fundamental bajo la forma apologético, destinada a defender la fe ante los abusos del racionalismo moderno como veremos más adelante. Nótese que no me refiero aquí a la *función apologética* de la teología, que es parte constitutiva de la teología fundamental en cuanto función dialéctica de la razón creyente que se interroga por la credibilidad constitutiva de las verdades de la fe. Me refiero a la apologético decimonónica como ideología de la verdad que impuso al concepto de revelación unos límites muy estrechos en su comprensión de la relación que Dios establece con su pueblo en la historia de salvación.

A partir del mencionado "núcleo duro" de la apologético antirracionalista, la estructura y función de la revelación se vieron condicionadas -ironías de la historia- precisamente por un presupuesto racionalista. La estructura y función de la Iglesia quedaron atrapadas en una disyuntiva al parecer insalvable: o bien mantener intacto el núcleo de la revelación aunque esto trajera consigo el rechazo de la secularización naciente, tal como aconteció con el *Syllabus* de Pío IX y la crisis modernista que le precedió y que fue afrontada primero por Gregorio XVI contra Lammenais; o bien, ceder al ateísmo campante en aquellos tiempos inciertos y perder sus fueros y su credibilidad frente a la sociedad Industrial naciente.

No habla, al parecer, alternativa. La historia del catolicismo de finales del siglo XIX y sus conflictos con el racionalismo, bajo la

forma del liberalismo en Francia o de las Leyes de Reforma en México, es el ejemplo claro de tal conflicto histórico de identidades y de poder.

1.2 La defensa frente a la modernidad

Precisamente la crisis modernista vino a hacer manifiesto este malestar de la cristiandad frente al acoso de la razón histórica. En efecto, la Iglesia católica juzgó en tiempos del papa Pío IX que era impostergable una acción decidida para extirpar los errores del teísmo que se difundía en Europa. Un teísmo sin Iglesia. Una religión sin revelación positiva. Porque en el razonamiento de los ilustrados y liberales decimonónicos, las luces de la razón permitían al ser humano acceder a cierta esfera de lo sagrado... y eso bastaba para la empresa humana y para el contrato social. La Iglesia resultaba, en esta lógica, superflua para las necesidades de la ilustrada razón europea.

El *Syllabus* será el memorial de tal gesta intelectual emprendida por la apologética decimonónica contra todo influjo naturalista en teología y en práctica religiosa.

Afirmar la primacía de Dios era prioritario y urgente en, por lo menos, cuatro ámbitos eclesiales, a saber:

(i) primacía en cuanto autoridad de Dios que garantiza la inspiración e inerrancia de la Escritura;

(ii) precedencia del derecho divino sobre el derecho positivo, por ejemplo en la discusión de Pío IX sobre los estados pontificios;

(iii) primado de la infalibilidad del magisterio del romano pontífice en su ejercicio *ex cathedra*, a diferencia del ejercicio ordinario del magisterio de los obispos en los sínodos y los concilios;

(iv) prioridad de la iglesia como *societas perfecta* en una sociedad europea y noratlántica que prescindía ya, de hecho, de la Iglesia católica para organizarse.

La eclesiología ultramontana⁹ se enfrentaba así, mediante un repliegue estratégico sobre sí misma (en cuestión de revelación, infalibilidad y ortodoxia) a un fin de siglo recorrido por otros aires, extraños para su acostumbrada hegemonía: los maestros de la sospecha (Freud, Marx y Nietzsche) lanzaban entonces sus palabras a los cuatro vientos de Europa y Norteamérica. Y el mundo occidental comenzó a cambiar aceleradamente.

1.3 La verdad como exterioridad intelectual

Según el modelo de revelación hasta aquí reseñado en sus características internas y sus influencias sociales y culturales, la comprensión de la manifestación de Dios se concentraba exclusivamente en la revelación positiva cristiana. La cuestión de la revelación en otras religiones, incluida la judía, así como su pervivencia en las demás iglesias cristianas ni siquiera entraba a debate.

Tal comprensión de la revelación en un molde escolástico tardío -que había desvirtuado la teología de la revelación tomasiana, la cual distinguía elementos materiales y formales- realizó lo que podemos llamar un *reduccionismo intelectualista* que causó perjuicio a la integralidad de la manifestación divina, tal como queda atestiguada en las Escrituras y ha sido constantemente transmitida por la Tradición viva de la Iglesia.

La idea de revelación de la tradición católica cristalizó así en el concepto de *depositum fidei* o cuerpo de verdades sobre Dios acerca de su misterio y de su economía salvífica, entendido en el sentido de un *corpus* que tiene una rigurosa lógica interna: al servicio de la integridad de dicho depósito se encuentra el magisterio episcopal de la Iglesia católica; la ortodoxa consiste entonces en la recta profesión de las verdades de la fe, aún desvinculadas de la vida creyente, por cuanto por este acto -ya no teologal-intelectual, donde la voluntad asiente con la consecuente armonía de la virtud moral, según aquella maravillosa síntesis tomasiana, sino racional- queda desvinculado de la dimensión ética e histórica en la que acontece todo acto de fe.

La revelación es entendida, en consecuencia, como un aspecto objetivo de la exterioridad de la trascendencia divina que irrumpe en el Intelecto creyente para llevarlo a dar su asentimiento, por la moción de la voluntad, a un cuerpo de doctrina que se presenta como razón arquitectónica del dogma católico, custodiado celosamente por el magisterio de los obispos en la Iglesia.

2. LA REVELACIÓN EN CLAVE PERSONAL (VATICANO II)

2.1 Revelación como manifestación

La historia de la redacción¹⁰ de la constitución dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, sobre la Divina Revelación, mues-

tra la coexistencia -y a veces yuxtaposición- de dos paradigmas diferentes para abordar la manifestación de Dios a la humanidad: uno apologético, el otro personalista.

Latourelle¹¹ ha mostrado el salto cualitativo que supuso el paso del primer esquema sobre las dos fuentes de revelación, a la redacción definitiva -luego de cuatro borradores- en la que se afirma la unidad de manifestación de Dios en la Escritura y la Tradición, como ejes constitutivos de la locución de la Palabra de Dios en la historia salvífica. Es la Palabra de Dios -de la cual su Hijo es *el princeps analogatum*- el principio arquitectónico de toda la manifestación divina, tanto en las huellas de su creación como en el diálogo histórico-salvífico que establece con la humanidad.

Algunos teólogos¹² han subrayado recientemente que la discusión sobre las dos fuentes de la revelación quedó inconclusa y no resuelta por el concilio, o incluso hasta evitada por los padres conciliares por ser muy controvertida.

En efecto, la teología fundamental postconciliar¹³ ha tenido que ahondar el problema de la mutua relación entre ambas fuentes, sobre todo en temas tan centrales como el de la inspiración, la inerrancia y la clausura del canon. Porque si la Tradición adquiere el mismo estatuto teológico que la Escritura, entonces se replantean las nociones tradicionales del tratado sobre la revelación divina arriba señaladas.

El hecho es, pues, que *Del Verbum* adopta un paradigma antropológico de encuentro humano-divino para reafirmar el dinamismo de relación interpersonal que Dios suscita en sus manifestaciones en la Antigua como en la Nueva Alianza.

En lo que el concilio denomina la *preparación de la revelación evangélica* (DV 3), en cuanto pedagogía divina, la revelación se entiende como progresiva manifestación de la donación que Dios es y ha querido mostrar al pueblo judío como primogénito, y luego, en su densidad escatológica, a la comunidad de Jesús Mesías para inaugurar los tiempos nuevos y definitivos: la irrupción del Reino de los cielos.

Sin duda, los estudios hebreos precedieron, acompañaron y siguieron esta intuición de la teología conciliar católica. Efectivamente, podemos detectar tanto en el mundo judío como cristiano una progresiva toma de conciencia del carácter interpersonal, dinámico, histórico y plenificante de la automanifestación divina. Ya en las primeras décadas del siglo, por ejemplo, Buber habla

señalado fehacientemente una lectura de la *Torah* en términos personalistas, que fue continuada en direcciones distintas por otros filósofos y rabinos hebreos de la diáspora en Alemania y Francia.

Levinas escribió, por ejemplo, ensayos de gran profundidad y belleza en la comprensión de la revelación judía como un imperativo ético y existencial, como cuando escribe:

El hecho de que la relación con la exterioridad, ante todo paradójica, pueda encontrar un modelo en la no-indiferencia por el otro, en una responsabilidad frente a él; el hecho de que precisamente en esta relación el hombre se haga yo: designado sin escapatoria posible, elegido, único, no intercambiable y, en ese sentido, libre, tal es el camino que me vería llevado a tomar para resolver la paradoja de la Revelación: lo ético es el modelo a la medida de la trascendencia y es en tanto kerygma ético que la Biblia es Revelación¹⁴.

La idea de revelación, según esta tradición que recupera el carácter oral y escrito de la *Torah* hebrea, abre la posibilidad de universalismo en la manera de comprender la atracción de Dios hacia la condición humana libre e inteligente. Vía ética que será retomada más tarde por las investigaciones teológicas postconciliares y, de manera especial, por las teologías de la liberación¹⁵.

2.2 Revelación culminada en Cristo Jesús

La intuición teológica sobre la revelación como relación interpersonal implementada por el Vaticano II -en la que Dios entra en una historia de comunión con el pueblo elegido- concede un lugar incluso a las demás religiones monoteístas y abrahámicas como parte de esa pedagogía divina que conduce al mesianismo de Cristo Jesús.

Además, la afirmación de la plenitud de la revelación realizada en Jesús da a la constitución conciliar un marcado tinte cristocéntrico que, en los años subsecuentes abrirá nuevas reflexiones en torno al significado real del mesianismo de Jesús y, por lo tanto, de su significado universal para otros pueblos y otras épocas de la humanidad, lejanas temporal y culturalmente de la localización jesuánica. El problema de la unidad o no de la historia se planteará en la teología postconciliar precisamente como consecuencia directa de una afirmación cristológica incluyente o excluyente¹⁶.

respecto de las demás religiones de la humanidad y del estatuto de revelación de su mensaje.

De cualquier manera, el desplazamiento semántico ha sido dado por el concilio. Después del Vaticano II no podemos entender la revelación sin más en su carácter intelectual extrínseco -como lo señalamos arriba con respecto al modelo apologético- sino que hemos de abordar en su fuente la dinámica misma del testimonio hebreo y cristiano, a saber: que la revelación es *theosis* o divinización, en cuanto encuentro divino humano, donde la comunidad creyente da testimonio de la Palabra de Dios por medio de palabras humanas, ubicables en su contexto histórico y religioso propio, mediante el cumplimiento de la Ley y los profetas, es decir, del carácter ético y místico de la existencia creyente.

En la medida, pues, en que abordemos la revelación en su fontalidad, es decir, en cuanto afirmamos que la Palabra que Dios sigue pronunciando es palabra de salvación para toda la humanidad, entonces estaremos accediendo al dinamismo de la *historia-que-es-salvación*, y cuya plena densidad se nos ha manifestado en su Hijo, en la carne de un hombre hebreo: Jesús de Nazaret.

2.3 Las semillas del Verbo

Leído en su conjunto doctrinal, el Concilio Vaticano II presenta una incipiente visión universalista de la revelación que dibuja ya lo que será el desafío teológico del próximo milenio, a saber: la coexistencia de las religiones, en el mutuo reconocimiento de su estatuto revelado, la especificidad de su aporte para la armonía universal y el carácter salvífico de sus prácticas rituales y éticas¹⁷.

Si bien la discusión teológica apenas comienza en este fin de siglo, localizada en el tema del teocentrismo ecológico¹⁸, ya podemos detectar en los textos conciliares ciertos elementos básicos de este discurso ecuménico interreligioso.

Retomando la aseveración paulina de la carta a los Romanos -en el capítulo XI sobre la permanencia de la elección divina hecha en favor de Israel- la teología postconciliar reconoce, no sin audacia sorprendente, la primogenitura de Israel y su lugar en el plan de salvación. La confección de la historia de la revelación tendrá un modelo principal en la historia del pueblo hebreo, fuera del cual no

podemos entendernos los cristianos ni tampoco los musulmanes. Pero la perfección de dicha historia de la compasión se alcanza en la gratuidad de Jesús Mesías de Dios.

La fe de Abraham¹⁹ se descubre así como el parteaguas más primitivo del encuentro histórico-salvífico en el que el Dios santo se ha complacido con su creación entera y con la humanidad en particular. Los documentos conciliares sobre el diálogo con los judíos y con las demás religiones atestiguan precisamente este espíritu conciliador que lee la historia de las religiones como capítulos de una gran historia donde Dios habla²⁰.

El concilio mantiene ciertamente su confesión en la primacía de Jesucristo en cuanto palabra salvífica definitiva del Padre por el poder de su *Pneuma*. No explica, sin embargo, en qué consiste esa definitividad. Será tarea de la teología de fin de siglo indagar el significado, la estructura y la función de la mediación mesiánica, como tan abundante e inteligentemente lo ha hecho la cristología contemporánea²¹.

El tema de las semillas del Verbo, retomado por el concilio de la teología apologético helenista de san Justino²², asume una connotación diferente gracias a esta perspectiva ecuménico moderna implementada por Vaticano II. La presencia de la Palabra de Dios en las diferentes religiones de la humanidad, por muy velada que parezca, da consistencia a estas tradiciones venerables como verdaderos *un destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres* (NA 2) o, dicho en otras palabras, como verdaderos caminos de salvación²³.

Tal desplazamiento soteriológico de la mera y exclusiva connotación cristocéntrica al diálogo interreligioso pasa a admitir lo que ha sido ya fruto del encuentro entre los pueblos: la validez de las demás religiones como experiencia de salvación.

El concilio no renuncia, y hay que subrayarlo, a la unicidad de Jesucristo como mediador entre Dios y la humanidad, aunque no explica cómo se traduce esa unicidad en términos existenciales, sino que lo afirma como núcleo central de la identidad cristiana y de su dogma confesional. Pero el Vaticano II, al abrirse al diálogo ecuménico con las demás iglesias cristianas y al diálogo interreligioso, asume por fin la diversidad de las percepciones religiosas de la manifestación divina, para leer en ellas palabras de Dios que conducen al reconocimiento de la Palabra *que se hizo carne y plantó su tienda entre nosotros* (Jn 1:14).

2.4 Los signos de los tiempos

Ya Juan Luis Segundo²⁴ señaló -pocos años antes de su muerte- la profunda relación que existe, en la teología conciliar sobre la revelación, entre (i) el Dios que se manifiesta históricamente por su *revelación*; (ii) la *fe* del pueblo que participa íntima y creativamente en ese diálogo salvífico; no sólo como oyente servil; y (iii) las señales *de los tiempos* como los criterios históricos por los que el pueblo asume la lectura creyente de su existencia, sin miedo a su libertad y con la responsabilidad de confesar, por las mediaciones históricas que genera (ética, símbolos, ritos), su fe-confianza en el *Dios-con-nosotros*.

La teología conciliar de la revelación planteará como razón principal para su diálogo con el mundo esta categoría de los signos de los tiempos. Se trata de un concepto derivado de la lógica de la revelación, en tanto que esta automanifestación divina no suprime ni la inteligencia ni la libertad humanas, sino que radicaliza precisamente la responsabilidad histórica de la comunidad creyente para hacer de ella un sujeto copartícipe en el pronunciamiento de la Palabra de Dios en la historia.

La expresión pastoral de tal razón teológica la vemos plasmada en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, de modo que será, gracias al concilio, que la Iglesia católica se reconocerá deudora del mundo moderno en los valores democráticos y, al mismo tiempo, interlocutora desde su vocación profético para atestiguar en esos tiempos la plenitud de la verdad en el amor de Cristo Jesús. vida de la humanidad nueva, en medio del concierto de las religiones monoteístas y las sabidurías religiosas de la humanidad.

Ciertamente la teología de los signos de los tiempos²⁵ abrió brecha en los años inmediatamente posteriores al concilio y generó una reflexión teológica profunda sobre las realidades temporales leídas, contempladas y practicadas a la luz de la esperanza escatológico. La teología política europea y las teologías de la liberación, por ejemplo, siguieron cultivando esta intuición y fueron aún más lejos en cuanto que rescataron la mundanidad como lugar teológico, hecho que modificó sensiblemente tanto la metodología teológico como la práctica de las creyentes y su inserción en los procesos de liberación y humanización en sociedades en conflicto.

3. LA REVELACIÓN EN LA POSMODERNIDAD

Gracias al impulso del Concilio Vaticano II y a la evolución de la sociedad moderna con todo y sus crisis de modelo de civilización, la teología de la revelación de las últimas tres décadas ha visto replanteada su problemática con referencia a tres dimensiones constitutivas de la relación con el Trascendente, a saber: los sujetos diferenciados, la fuerza del discurso y el policentrismo de la verdad.

3.1 La aparición del sujeto relacionar

La epistemología postheideggeriana asumió las condiciones de posibilidad del discurso ontológico con la conciencia de la temporalidad que atraviesa la condición humana. La ubicación espacio-temporal en un devenir histórico estuvo marcada -sobre todo en el último Heidegger²⁶- por la conciencia aguda de la finitud y la apertura a la experiencia mística como elementos constitutivos del *ser-en-el-tiempo*. Por eso, la comprensión del proceso del conocimiento humano no pudo obviar, desde entonces, la contextualización del discurso ni las condiciones concretas del sujeto. La verdad es concebida como asunto de una autocomprensión del sujeto en su devenir libre y racional, amenazado por la angustia existencial y deseoso de trascendencia.

Tal giro epistemológico de la ontología heideggeriana posibilitó, en Occidente por los menos, la aparición de dos vertientes de análisis: la fenomenología de la subjetividad y la hermenéutica-pragmática del discurso.

Por su parte, la teología fundamental no quedó al margen de estos aportes de las ciencias filosóficas, sino que, por contrario, se benefició de sus propuestas teóricas: sea integrándolas en una reflexión más de corte trascendental como en la teología de Rahner, Fries²⁷ y Knauer; o bien, en un análisis vinculado a la praxis (comunicacional y política) que vehicula en nuestro días, por ejemplo, la teología de la liberación.

La aparición del sujeto relacional es, pues, hoy una clave mayor de interpretación de la verdad. Es la afirmación de que la manifestación de la verdad, incluso la verdad revelada, se ofrece en la temporalidad tensionada por la cuestión de sentido, es decir, la revelación acontece en la conformación de sujetos con una identi-

dad propia, específica, diferenciada en relación con otros sujetos, desde su alteridad, siendo Dios el Otro por excelencia.

Aplicar este argumento a la teología de la revelación cristiana, significa asumir el reconocimiento de la necesaria alteridad en la manifestación divina, tanto por lo que se refiere a la develación del misterio de su vida misma (Trinidad inmanente) como a las huéllas de su Palabra en la historia de las religiones de la humanidad (Trinidad económica en su acción universal).

La presencia, la palabra y la tradición de las demás religiones deviene entonces un rasgo constitutivo de la alteridad de la Palabra de Dios y de las palabras humanas que dialogan e interactúan con la manifestación divina. Los sujetos plurales adquieren así una dimensión antropológico-divina que replantea el concepto de *koinonía* universal en términos de una historia -la de la humanidad entera- donde Dios pronunciará, desde la radicalidad de su kénosis, su Palabra de sabiduría y consolación.

La revelación de Dios en la realización humana es, según Torres-Queiruga, la traducción moderna del mensaje salvífico cristiano: fuera de la humanización no hay salvación. El alcance universal de esta propuesta -sin caer en los imperialismos excluyentes decimonónicos ni en el universalismo ecléctico posmoderno sin identidad propia- asume el proyecto humano y creatural para hacer de él el lugar por excelencia de las teofanías y su consecuente *theosis*.

3.2 La dimensión práctica de la revelación

El segundo eje del nuevo paradigma de la revelación -para tiempos posmodernos- se refiere a las incidencias prácticas (discursiva y hermenéutica) de la manifestación de Dios-en-relación-con-el-ser-humano. En otras palabras, decir que Dios habla a su pueblo significa afirmar que esta correlación de palabras divino-humanas transforman tanto la autocomprensión de los sujetos [aplicados en ese diálogo divino-humano, como la historia real de dichos sujetos: Dios entra en la historia y la historia en Dios.

No se trata de hacer una interpelación pragmática de la revelación como si ésta fuera el mero hablar de Dios para lograr la eficacia de su poder sobre el mundo. Lo que está en juego con esta

dimensión es la *afectación* que reciben ambos sujetos (Dios y la humanidad), afectación que tiene un aspecto práctico y otro místico.

En efecto, la irrupción del Dios de Moisés en la historia de opresión del pueblo hebreo en Egipto es el prototipo -o mejor, arquetipo- de la fuerza transformadora de la palabra de Dios desde la creación del mundo. Los teólogos judíos han ahondado precisamente en la reflexión sobre el poder de la palabra divina, el mismo en el acto creador como en el acto recreador de su pueblo elegido: Y *Dios dijo...* abrió su boca para pronunciar bendición, con el mismo poder el primer día de la creación que el día del éxodo en Egipto o el día del retorno del cautiverio en Babilonia... hasta fuera de Jerusalén la víspera del *Shabbat*, cuando Jesús entregó su vida en la cruz.

La energía de la Palabra bíblica²⁸ devela así su poder de manifestación de la misericordia, que libera al pobre, que abre los ojos al ciego y que da esperanza al abatido. Palabra que, por su fuerza profética, es amonestación para el poderoso y consuelo para el débil.

Energía de Dios que transfigura la historia de fratricidio en historia de ya-no-más-resentimiento. Historia de Abel, de Job, de Jesús... de Óscar Arnulfo Romero, de Pierre Claverie y de los siete monjes de Tibhirinne en la tan probada Argelia. Energía de la palabra de los inocentes victimados por la espiral de violencia: en Acteal, en Bosnia, en Rwanda y en las anónimas coladeras urbanas... inocentes que cuyo clamor llega al cielo, pero también invoca a la tierra nuestra, a cada ser humano, a vivir la compasión mediante la creación de condiciones de vida digna para todos, *de paz con justicia y dignidad*. Palabra divina que encuentra la palabra humana en un proyecto histórico de humanización.

La dimensión praxica de la revelación radica entonces en la revelación de un poder sorprendente, literalmente re-creador, de la Palabra de Dios que tiene tal arraigo en la historia humana y en el cosmos entero que *el día al día le pasa el mensaje, la noche a la noche se lo murmura, sin que hablen, sin que pronuncien, sin que resuene su voz, a toda la tierra alcanza su pregón y hasta los límites del orbe su lenguaje* (Sal 18).

3.3 La cuestión de la comunión en el pluralismo religioso

Los diversos capítulos de la manifestación de la Palabra divina dicen relación directa a nuestra manera, histórica y contingente,

de percibir la Verdad Eterna. No se trata de negar la especificidad del judeo-cristianismo en la aperccepción de la santidad del Dios siempre Otro y siempre Cercano. Su santidad es alteridad y, por eso mismo, comunión. Comunión de personas divinas que, en la misma naturaleza de su ser infinito, viven en ese amor desbordante que es la *Ruah* divina revelada por Jesús.

Pero se trata también de comunión en cuanto alteridad entre Dios (misterio de comunión para cristianos, misterio de santidad para los judíos, misterio de suma otredad para musulmanes) entre Dios y sus creaturas. Dios quien nos hace ser en su retiro sabático, manteniéndonos en la existencia y lanzándonos, proyectándonos, al devenir hijos e hijas en la historia de violencia que procede de la finitud creacional.

Comunión contemplada y vivenciada por los místicos, en el despojo más radical del querer, del saber y del tener. como maestro Eckhart cuando decía:

Según mi modo de nacimiento eterno, yo he sido eternamente, soy ahora y continuaré eternamente. (...) Cuando yo salí de Dios, todas las cosas dijeron: Dios es (...) Entonces penetra en mí algo que debe elevarme por encima de todos los ángeles. En esta irrupción recibo una riqueza tan grande que Dios no puede serme suficiente con todo lo que Él es como Dios, ni con todas sus operaciones divinas; pues en esta irrupción yo recibo esto: que Dios y yo somos uno. (*Sermon* 14, 196-197)²⁹.

El pluralismo religioso debe entrar en una nueva fase de mutuo conocimiento de las religiones, de análisis del teocentrismo y de ubicación de la pertinencia de cada tradición religiosa en su originalidad.

La comunión de la que nos hablan los místicos es el correlativo inseparable del imperativo ético que nos señalan los profetas: la transformación de la historia de violencia de este mundo en historia de salvación. En este contexto teológico de un cierto policentrismo de la revelación, el pluralismo religioso y la tolerancia se encontrarán en un espacio común de la aldea global, pero a sabiendas del camino radical de cada religión.

El cristianismo, por su parte, no puede renunciar a su identidad profético-escatológica derivada del mesianismo de Jesús. En su fidelidad a la dinámica de la kénosis del Logos y su consiguiente encarnación, la fe cristiana se juega su credibilidad en el mundo contemporáneo. Y aún más, en la fidelidad al seguimiento de Jesús,

quien devino Mesías e hijo primogénito por su entrega radical, la comunión cristiana (Iglesia de iglesias) será significativa para la búsqueda de sentido de los hombres y las mujeres marcados por la modernidad y sus crisis.

NUEVO UMBRAL

Hemos descrito los tres momentos por los que la teología contemporánea ha representado conceptualmente la idea de revelación.

El contexto racionalista primero, y de la comunicación luego, han condicionado la manera como hablamos de las manifestaciones divinas y, en concreto, como dialogamos con la Palabra de Dios encarnada en Jesús de Nazaret.

Queda por construir una teología de la revelación que dé cuenta de la unidad diferenciada de la revelación, del lugar principal de Jesús Mesías y de la vocación de cada religión abrahámica en la historia de la revelación del Dios amor-compasión.

La *IX semana de teología de la UIC* tal vez sea un signo concreto y esperanzador de ese diálogo en México, de ida y vuelta entre Evangelio y culturas, en el que percibimos la Palabra de Dios en las voces de nuestros pueblos, indios y mestizos, transidos de expectación por el nuevo milenio que llega.

NOTAS:

1.- Cfr. SCANNONE, J. C., *El debate de la modernidad en el mundo noratlántico*, Conc 224 (1992) 102 ss.

2.- Con opciones filosóficas diversas, una pragmática y la otra hermenéutica, Mardones y Beuchot han analizado en el mundo iberoamericano este problema yendo más allá de la mera descripción, proponiendo un debate sobre el significado de la verdad y del sentido del cristianismo en torno a su pertinencia en la sociedad posmoderna. Véanse, por ejemplo: BEUCHOT, M., *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, Porrúa-UIC, México 1996 y MARDONES, J. M., *Cristianismo y posmodernidad. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander 1988; *¿A dónde va la religión?*, Sal Terrae, Santander 1996.

3.- En el sentido de la primacía de la razón simbólica y sus expresiones que privilegian las formas de la sensibilidad, como lo toma, por ejemplo, cierta corriente europea. Cfr. BALTHASAR, H. U., *La gloire et la croix*, (vol. 1 Apparition), DDB, Paris 1990); REY, B., *La beauté sauvera le monde*, Cerf, Paris 1990. Sin embargo queda pendiente una discusión sobre otro sentido de la estética, más bien epistemológico.

- 4.- COX, H., *La ciudad secular*, Baelona: Península, Barcelona 1968; *La religión en la ciudad secular*, Sal Terrae, Santander 1985.
- 5.- En México Carlos Monsiváis ha conservado la memoria viva de una ciudad que se transforma vertiginosamente en un escenario apocalíptico. Cfr. MONSIVÁIS, C., *Los rituales del caos*, Era, México 1995. Puede verse también su entrevista sobre la violencia: *Lo que queda rescatable es el ánimo*, en el suplemento cultural *Verbigracia* de: El Universal (Caracas, no. 43, 1 de febrero de 1998) p. 1.
- 6.- En la epistemología tomasiana existe una clarísima percepción de la acción de Dios en el profeta sin que esto signifique la sacralización del profeta mismo ni de su conocimiento de verdades divinas, sino la interacción humano-divina en la obra de la inspiración. Así, por ejemplo, gracias a la distinción entre *locutio externa vel interna*, el intelecto posible recibe la revelación de la palabra por la mediación de la fe, donde Dios mismo permanece en su misterio, trascendencia y alteridad. Véase, como texto mayor de esta postura crítica: AQUINO, T, de., *De veritate* q. 18, a. 3, n. 155 ed. Marietti.
- 7.- La escolástica tardía profundizó esta discusión en una polémica notable de interpretación de santo Tomás, entre dominicos (Cayetano) y jesuitas (Suárez). Dos posturas que privilegian, respectivamente, sea la continuidad entre conocimiento humano y revelación, contra la que afirma la autoridad de Dios en cuanto verdad primera y la consiguiente sobrenaturalidad de la revelación y de la gracia. Cfr. CONGAR, Y., *La fe y la teología*, Herder, Barcelona 1970, 107-133.
- 8.- CHAPPIN, M., *Vatican I*, en: LATOURELLE, R., & R. FISICHELLA (dir), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Cerf, Paris 1992, 1460.
- 9.- Sobre los condicionamientos históricos de la eclesiología ultramontana, centralista y autoritaria, puede verse: LEGRAND, H., *La iglesia local*, en: *Iniciación a la práctica de la teología*, vol 3, Cristiandad, Madrid 1989, 138-147.
- 10.- Varios teólogos han analizado la evolución doctrinal en la redacción de este documento conciliar. Véase: SCHÖKEL, A., *La Palabra inspirada*, Herder, Madrid 1968; DE LUBAC, H., *La Révélation Divine*, Cerf, Paris 1983, 9-12; DARTIGUES, A., *La Révélation: du sens au salut*, DDB, Paris 1985, 226-227.
- 11.- LATOURELLE, R., *Teología de la revelación*, Sígueme, Salamanca 1987, 351-402.
- 12.- SEGUNDO, J. L., *Revelación, fe, signos de los tiempos*, Pasos 56 (1994) 1-11; VERWEYEN, H., *La credibilità della rivelazione*, La scuola cattolica 125 (1997) 517-538.
- 13.- A este respecto pueden consultarse los artículos de Torrell, Tracy y Latourelle sobre el balance crítico de la teología fundamental posterior a *Dei Verbum*, si bien no coincide Tracy con los otros dos autores en el diagnóstico de la necesidad de volver a la apologética aún bajo una nueva figura. LATOURELLE, R., & G. O'COLLINS., (dir), *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Sígueme, Salamanca 1982, 21-94.
- 14.- LEVINAS, E., *La Révélation dans la tradition juive*, en: RICOEUR, P., (dir), *La révélation*, Facultés universitaires Saint Louis, Bruxelles 1984, 75.
- 15.- Cfr. DUSSEL, E., *Ética comunitaria*, Paulinas, Madrid 1986; MORENO-REJÓN, F., *Moral fundamental en la teología de la liberación*, en: ELLACURÍA, I., & J., SOBRINO., (dir), *Mysterium liberationis* vol. 1, Trotta, Madrid 1990, 273-286.
- 16.- El intento más acabado, en el último lustro, por sintetizar estos planteamientos en un ensayo dogmático es el de DUPUIS, J., *Introducción a la cristología*, Verbo Divino, Estella 1994, 27-62.
- 17.- Sobre el estatuto policéntrico de la teología, manteniendo la identidad profético del cristianismo puede verse en KÜNG, H., *Teología para la posmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid 1989.

- 18.- El riesgo de las teologías cristianas que se han desplazado hacia un teocentrismo acrítico es que pierden de vista la radicalidad específica del mensaje cristiano, sobre todo por lo que se refiere a la kénosis del Logos de Dios y a la vena profético-escolástica del mesianismo de Jesús que relativiza toda pretendida sacralización de las mediaciones históricas de lo divino. Cfr. MERRIGAN, T., *Religious knowledge in the pluralist theology of religions*, *Theological Studies* 58 (1997) 687-707.
- 19.- Cfr. NEHER, A., *L'identité juive*, Payot, Paris 1989, 9-32.
- 20.- Unidad de la historia que se da, no sólo en cuanto unidad de deseo, sino en un cierto devenir de la identidad de Dios. Cfr. SCHILLEBEECKX, E., *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994, 23-27.
- 21.- Con distintos modelos, pero acentuando el carácter histórico-profético del mesianismo de Jesús y su incidencia en la historia puede verse: DUQUOC, Ch., *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios*, Cristiandad, Madrid 1985, 138-163; PESCH, R., *Genése de la foi dans la résurrection du Christ*, en: *Pâque du Christ, mystère du salut*, Cerf, Paris 1982, 5174; DUPUIS, J., Op. Cit., 75-84.
- 22.- Univeralismo que, en los Padres de la Iglesia, encuentra numerosas expresiones como la de Tertuliano (*anima naturaliter christiana*); o la idea de una religión cristiana presente desde los antiguos, de san Agustín (*Retractationes*). Cfr. FRIES, H., *Teología fundamental*, Herder, Barcelona 1987, 299.
- 23.- Como lo interpreta Andrés Torres-Queiruga en su obra sobre la revelación, siguiendo la línea de Pannenberg de un *pluralismo interactivo*, pero corrigiéndolo con su concepto educativo de la revelación como *mayéutica* histórica. Cfr. TORRES-QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, 385-391.
- 24.- Cfr. SEGUNDO, J. L., Op. Cit., 5.
- 25.- Uno de sus principales exponentes en México, discípulo de Metz, es: HURTADO, J. M., *Signos de los tiempos. Perspectivas desde la teología de la liberación*, Mimeo, Ciudad Guzmán 1982.
- 26.- Sobre todo el de las obras dedicadas a la angustia existencial y la vía místico-poética de la filosofía. Véanse, por ejemplo, sus obras posteriores a la primera época correspondiente a *Ser y tiempo: Hölderlin y la esencia de la poesía* (1937), *Carta sobre el humanismo* (1947) y *El camino hacia el lenguaje* (1959).
- 27.- Cfr. la investigación monográfica sobre Fries de TEJERINA ARIAS, G., *Revelación y religión en la teología antropológica de Heinrich Fries*, *Revista Agustiniiana*, Madrid 1996, donde el autor reseña los rasgos de la antropología trascendental de Fries y su aplicación a los temas de la teología fundamental.
- 28.- Uno de los pocos teólogos que han entrado en rico y fecundo diálogo con el sentido holístico de la tradición rabínica de los *debarim* es: COCAGNAC, M., *L'énergie de la parole biblique*, Cerf, Paris 1997; *L'expérience du mantra dans la tradition chrétienne et les autres religions*, Aibin Michel, Paris 1997.
- 29.- Usamos la edición literaria de Brugger. MAESTRO ECKHART., *Sermones*, Edhasa, Buenos Aires 1983, 386-391.

DIOS SE COMUNICA EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO EN EL LUGAR DE LAS VÍCTIMAS

Lic. Cristina Auerbach Benavides

No podemos redescubrir al Dios de Jesús si no redescubrimos a las víctimas. Tendríamos que superar las resistencias a hablar de las víctimas.

¿Por qué, pues, hablar de las víctimas? ¿Responde a un necio talante necrófilo, masoquista, que no puede ver el mundo y encontrar a Dios más que a través de las sombras? ¿O es para mantener una imagen de inconformidad con la posmodernidad que nos amenaza con su encanto nada discreto? ¿O ponemos en eso una esperanza de mantener dentro de nosotros/as mismos/as un mínimo de referencia a la humanidad en este inhumano mundo para tener todavía un objeto de nuestra desinteresada caridad cristiana? ¿O cómo aguijón de la urgente utopía de un mundo nuevo en el que todos los hijos y las hijas de Dios puedan tener vida, y vida en abundancia? ¿O simple y sencillamente por honradez con la existencia humana? Es fundamental escapar a la tentación del cinismo, que pretende negar a las víctimas la existencia misma.

Estar con las víctimas de la historia en favor de ellas, es redescubrir el lugar elemental para el encuentro y la comunicación de Dios. Es posibilitar el encuentro con el Dios de Jesús. Sólo desde allí se puede esperar escuchar la voz de Dios, sólo desde el sintonizar con su proyecto en favor de sus criaturas. Es decir, desde el compromiso incondicional de solidaridad con la vida ahí, precisamente, donde es brutalmente negada. Sólo ahí es posible seguir o encontrar el rastro de Dios y su mensaje que nos harán capaces de aferrarnos en construir aquí y ahora "la morada de Dios con las personas...".

*Dentro, en tu grito en la cruz
cabén todos nuestros gritos
desde el llanto del niño
hasta el último quejido del moribundo.*

*Cuando la palabra es pequeña e incapaz
para expresar tanto dolor nuestro,
el cuerpo y el espíritu se unen
en este clamor descoyuntado.*

*Dentro de tu grito lanzado al cielo
encomiendan su vida en las manos de Dios
todos los que se sienten abandonados
en un misterio incomprensible.*

*Desde el desconcierto lanzado como queja
de los que experimentaron tu amor alguna vez,
pero se sienten abandonados ahora,
y sólo en la lucha contigo esperan su salida,
desde todas las noches del espíritu,
llega hasta tus manos de Padre nuestro grito*

*En ese grito tuyo último,
dolor de persona y dolor de Dios,
inclinamos agotados la cabeza
y te entregamos el espíritu
cuando llegamos a nuestros límites,
donde se extinguen los esfuerzos y los días
y donde empezamos a resucitar contigo.*

Benjamín González Buelta

1. LA COMUNICACIÓN DE DIOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

1.1 El clamor de la sangre y la escucha eficaz de Dios

Yahvé dijo a Caín: '¿Dónde está tu hermano Abel?' Contestó: 'No sé. ¿Soy acaso el guardián de mi hermano?' Yahvé le replicó: '¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo. Maldito seas lejos de este

suelo que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano... (Gen 4, 9-11).

La sangre de Abel, derramada en la tierra, es muda para Caín; no la reconoce. Parecería que no tiene por qué reconocerla; es una no-palabra; es un grito sin contenido lógico. Pero esa sangre reducida al silencio violentamente llega hasta los oídos de Dios (y hasta los oídos de quien quiera oírlo): *Se oye la sangre de tu hermano...* dice Dios. Esa sangre derramada es palabra que denuncia a la persona que no ha querido dominar el pecado que estaba a su puerta acechando como fiera que codicia (Gen 4,7).

Ante esa palabra dramática, ante ese grito que clama, Dios no quiere quedarse pasivo, no puede quedarse pasivo, como quien simplemente "se da por enterado y toma nota", sino que interviene para hacer justicia, la única que puede hacerse a un muerto inocente, por inútil que parezca: el castigo al asesino: *Por eso te maldice esa tierra, que ha abierto sus fauces para recibir de tus manos la sangre de tu hermano. Aunque cultives la tierra, no te pagará con su fecundidad.* La tierra misma se hace solidaria, se resiste a mantener en la vida al que la transformó en seno de muerte. Esa hostilidad de la tierra convertirá a Caín en vagabundo y errante. Pero Dios no permitirá que se acentúe la lógica homicida que Caín ha desatado; la quebrará apenas iniciada y lo señalará con una marca para que nadie lo ataque impunemente (Gen 4,15).

Pasa el tiempo y vuelve a oírse el clamor de un inocente, Ismael, nacido de Abraham y Agar, y que es víctima de los celos de Sara (Gen 14b-18). Abraham despide al niño y a la madre; en el desierto eso significa una condena a muerte. *Ella se fue y anduvo por el desierto de Berseba. Como llegase a faltar el agua del odre, echó al niño bajo una manta, y ella misma fue a sentarse enfrente, a distancia como de un tiro de arco, pues decía: No quiero ver morir al niño. Sentada pues, enfrente, se puso a llorar a gritos. Oyó Dios la voz del niño, y el Ángel de Dios llamó a Agar desde los cielos y le dijo: ¿Qué te pasa, Agar? No temas, porque Dios ha oído la voz del niño en donde está. ¡Arriba!, levanta al chico y tenle de la mano, porque he de convertirle en una gran nación.*

El tiempo de la monarquía fue de grandes arbitrariedades respecto del pueblo. El mismo jefe del ejército de David, Urías, sufrió la muerte como consecuencia de la arbitrariedad e injusticia del rey. La narración termina con una dura constatación: *Aquella acción que David había hecho desagradó a Yahvé (2Sam 11,27).*

Yahvé nuevamente es descrito como el que se da cuenta y reclama aquella sangre. Para eso envía al profeta Natán a reclamar en su nombre aquella sangre y a dictar sentencia: *¿Por qué has menospreciado a Yahvé haciendo lo malo a sus ojos, matando a espada a Urías el hitita, tomando a su mujer por mujer tuya y matándole por la espada de los amonitas? (2Sam 12). Pues bien, nunca se apartará la espada de tu casa, ya que me has despreciado y has tomado la mujer de Urías el hitita para mujer tuya (2Sam 12,9s).* Hay que notar que la sangre que Yahvé reclama y en la que se le ha despreciado es la de un pagano, Urías, el hitita. No puede pasar por alto el grito de la sangre del hombre que sufre la violencia, incluso si no es "de su pueblo".

Tampoco pasará por alto la sangre de Nabot, asesinado por el rey Ajab a instigación de su esposa Jezabel para apoderarse de su viña. *Entonces fue dirigida la palabra de Yahvé a Elías el tesbita diciendo: Levántate, baja al encuentro de Ajab, rey de Israel, que está en Samaría. Está en la viña de Nabot, a donde ha bajado a apropiársela. Luego le hablarás diciendo: Por esto, así habla Yahvé: en el mismo lugar en que los perros han lamido la sangre de Nabot lamerán también los perros tu propia sangre... Los perros comerán a Jezabel en la parcela de Yizreel. A los hijos de Ajab que mueran en la ciudad los comerán los perros y a los que mueran en el campo los comerán las aves del cielo (1 Re 21,17-19. 23s).*

En todos los casos se trata de personas que ya no puede hablar para defenderse. Sin embargo su sangre sigue siendo un grito abierto y desgarrado ante Yahvé. Movidó por ese clamor Yahvé actúa en favor de las víctimas inocentes, sin hacer acepción de personas; incluso a los paganos les hace justicia¹.

1.2 El clamor del pueblo y su liberación como revelación-respuesta de Dios

No sólo escucha y da respuesta Dios al clamor de los individuos. El punto de partida de la fe del pueblo judío es la experiencia de que Dios tomó partido en favor del pueblo oprimido, porque estaba atento a su clamor, y que el pueblo en conjunto es el sujeto de la Alianza:

Durante este largo período murió el rey de Egipto; los israelitas, gimiendo bajo la servidumbre, clamaron y su clamor, que brotaba

del fondo de su esclavitud, subió a Dios. Oyó Dios sus gemidos y se acordó de su Alianza con Abraham, Isaac y Jacob. Y miró Dios a los hijos de Israel y se interesó por ellos... (Ex 2,23-25)².

¿De qué clamor se trata que hace que Dios los escuche y tome partido? Es el clamor que brota del fondo de su esclavitud. No es el clamor de la conciencia organizada, sino el del sufrimiento injusto de un pueblo. Sería necesario violentar el texto bíblico para suponer que es un "clamor espiritual". El pueblo no pide nada. Se trata simplemente de la protesta contra la opresión, al nivel más instintivo.

Como se le teme como pueblo, se le imponen medidas represivas: *Les impusieron, pues, capataces para aplastarlos bajo el peso de duros trabajos...* Son la mano de obra de las grandes construcciones del imperio egipcio. *Y redujeron a cruel servidumbre a los israelitas, les amargaron la vida con toda suerte de labores del campo y toda clase de servidumbre que les imponían por crueldad* (cfr. Ex 1,10-13). Los niños de los hebreos serán condenados a muerte en el momento mismo del nacimiento, y las niñas, condenadas a la servidumbre (cfr. Ex 1,16)³.

Este clamor desarticulado contra la opresión imperial es escuchado por un hebreo educado en el palacio: Moisés. Cuando fue ya mayor, *fue a visitar a sus hermanos, y comprobó sus penosos trabajos; vio también cómo un egipcio golpeaba a un hebreo, a uno de sus hermanos. Miró a uno y otro lado, y no viendo a nadie, mató al egipcio y lo escondió en la arena* (Ex 2,11 s). Esa es su respuesta al clamor del pueblo tratado injustamente. Se trata de un asesinato contra un guardián del "orden imperial". Y al darse cuenta de que aquello se ha sabido, Moisés tiene que huir (Ex 2,14). La sangre de aquel egipcio asesinado 'clama' ante el Faraón: *Supo Faraón lo sucedido y buscaba a Moisés para matarlo* (Ex 2,15).; pero no hay ninguna mención de que esa sangre clame ante Yahvé, ni de que éste le pida cuentas a Moisés de aquella sangre y la vengue.

Pero la vida de aquel hombre no pintaba fácil. Sus mismos hermanos le habían reclamado y lo habían rechazado como posible jefe suyo; incluso lo trataron de asesino: *¿Quién te ha puesto de jefe y juez entre nosotros? ¿Acaso estás pensando en matarme como mataste al egipcio?* (Ex 2,14). Entonces huye de la justicia de Egipto que significa su propia muerte. Por el desierto encuentra un refugio y un hogar, una situación estable y una familia (Ex 2,16-22). Y Moisés decide olvidar el clamor del pueblo.

El creía haber olvidado. Pero Yahvé lo ha marcado (¿a pesar de su pasado o precisamente por él?), y despertó en él nuevamente la exigencia de justicia, haciendo de ella un fuego inextinguible. La tierra aquella donde Dios se le manifestó como quien ve la aflicción de su pueblo en Egipto, escucha su clamor y conoce sus sufrimientos (Ex 3,7) se convierte para él en 'tierra santa'. Hay que descalzarse para caminar por esa tierra en la que Yahvé escucha el clamor del pueblo y da una respuesta:

Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores; pues yo conozco sus sufrimientos. He bajado para liberarle de la mano de los egipcios y para subirlos de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel... Ahora, pues, ve; yo te envío al Faraón para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto (Ex 3,7.8. 10).

Dios toma con absoluta seriedad el clamor 'secular' del pueblo; es sensible a su dolor primario, que se convierte para Él en signo e indicador de la dirección de su práctica liberadora. El clamor no requiere interpretación para quien está abierto a escucharlo; sólo requiere mediaciones históricas. El dolor es para Dios un 'signo de los tiempos'; indica que es tiempo de pasar a la acción.

Esta acción la emprende "por su misericordia y su fidelidad" y lo proclamará Israel en su credo:

Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto... Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Nosotros clamamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel... (Dt 26,5-10).

Y muchos salmos harán de las gestas libertarlas de Israel motivo de agradecimiento a Yahvé y de reconocimiento de su intervención en favor del pueblo, movido "por su misericordia y fidelidad": "El hirió en sus primogénitos a Egipto porque es eterno su amor; y sacó a Israel de entre ellos porque es eterno su amor...; hirió a grandes reyes porque es eterno su amor: y dio muerte a reyes poderosos porque es eterno su amor..."⁴.

El que Yahvé haya liberado al pueblo se convierte en fundamento de la conducta humana:

No torcerás el derecho del forastero ni del huérfano, ni tomarás en prenda el vestido de la viuda. Recuerda que fuiste esclavo en el

país de Egipto y que Yahvé tu Dios te rescató de allí. Por eso te mando hacer esto (Dt 26,1 7s)

Dios mismo se constituye en juez de esa conducta y en garante de la justicia en favor del pueblo oprimido:

Yo oí tu clamor, tú tienes que oír también el clamor del que sufre. No explotarás al jornalero humilde y pobre, ya sea uno de tus hermanos o un forastero que resida en tus ciudades. Le darás cada día su salario, sin dejar que el sol se ponga sobre esta deuda; porque es pobre y para vivir necesita de su salario. Así no apelarás por ello a Yahvé contra ti y no te cargarás con un pecado” (Dt 24,14s).

Dios se define y se revela como “el que escucha el clamor del oprimido”:

Cuida de no abrigar en tu corazón estos perversos pensamientos: ‘Ya pronto llega el año séptimo, el año de la remisión’. para mirar con malos ojos a tu hermano *pobre y no darte nada; él apelaría a Yahvé contra ti y te cargarías con un pecado (Dt 15,9). Recordarás que tú fuiste esclavo en el país de Egipto y que Yahvé tu Dios te rescató, por eso te mando hacer esto hoy (Dt 15,15; cfr. también Lev 19, 9-18.33-36).*

En estos textos aparece clara la dimensión histórica del clamor del pueblo, de su opresión, y también la dimensión histórica de la eficacia de la opción que elige Dios para comunicarse, cuya respuesta está precisamente en la misma dimensión que el clamor: en el terreno sociohistórico. Este mensaje es quizá aún más claro a lo largo del libro de los Jueces, en donde *hicieron lo que desagradaba a Yahvé; entonces Él los dejó a merced de sus enemigos. Ellos clamaron a Yahvé y él les suscitó un libertador*, gracias al cual el pueblo triunfará militarmente contra sus enemigos⁵. El Juez es el enviado por Yahvé como mediador humano de la voluntad de liberación histórica del pueblo.

1.3 La revelación de Dios en la experiencia del pueblo judío: El juicio de Dios al clamor de las víctimas

He visto, he escuchado, conozco, he bajado, te envío... Estos verbos expresan la dinámica de la actitud de Dios y la manera en que ha elegido intervenir en favor de las víctimas. El ver-escuchar-conocer lo lleva a la acción (he bajado) y a la misión (te envío). No le toma de sorpresa el clamor del pobre, de las víctimas, porque es quien

siempre está atento y ve. En el relato del Éxodo no aparece explícita la dimensión orante del clamor; es simplemente la queja ante la opresión. Pero esa queja no escapa a la atención de la misericordia de Yahvé. Porque "misericordia" es precisamente eso: corazón sensible ante el 'miser' (el que sufre, el pobre). Dios ve y analiza (conoce) y precisamente por eso le afecta en su misericordia, juzga, es decir, toma partido⁶. Pero para que su parcialidad sea eficaz en la historia, pondrá las mediaciones necesarias para la liberación de las víctimas; y como no interviene en la historia de manera mágica, necesita de la mediación humana, y por ello, "suscita" un libertador, al que instruye, fortalece y da una misión que se realizará siempre históricamente: o bien la denuncia de la situación y el anuncio de mejores posibilidades que las del presente injusto (los profetas) o bien el del liderazgo incluso militar (los jueces, los reyes).

Después de esta vista de conjunto del AT podemos afirmar que de otros 'dioses', tal vez, pero de Yahvé jamás podrá decirse que es neutral e ineficaz ante el clamor del pobre ya que su propia revelación y su comunicación son accesibles para nosotros(as) sólo desde el lugar histórico de las víctimas como lo analizamos anteriormente.

2. LA COMUNICACIÓN DE DIOS EN EL NUEVO TESTAMENTO

2.1 El clamor de los sufrientes en el evangelio y la revelación de Dios

Toda la acción de Jesús (muy claramente en la primera parte del evangelio de Marcos) fue una permanente respuesta ante el clamor del pueblo sufriente, cuyo dolor es para Jesús el indicador de "lo que se puede o no hacer en sábado". Rebasa la intención de este estudio analizar detalladamente todos los pasajes donde esto es evidente; pero es importante hacer referencia a algunos de los que parecen modélicos, particularmente en los evangelios sinópticos.

Marcos inicia su relato con el pasaje del endemoniado curado en Cafarnaúm en sábado:

En aquella sinagoga había un hombre poseído por un espíritu impuro, y se puso a gritar: ¿Quién te mete a ti en esto, Jesús Nazareno? ¿Has venido a destruirnos? Sé quién eres: el Consagrado por Dios. Jesús le mandó: ¡Cállate la boca y sal de ese hombre! El espíritu impuro lo retorció y, dando un alarido, salió. Se quedaron

todos tan estupefactos que se preguntaban unos a otros: ¿Qué significa esto? Un nuevo modo de enseñar, con autoridad: da órdenes a los espíritus impuros y le obedecen (Mc 1,23-27).

Es un clamor extraño: el del mal dentro de la persona, que le reclama a Jesús una presencia que presiente amenazante. La respuesta de Jesús es la orden de liberación; y así sucede. El alarido ya no es clamor de un sufriente sino de un opresor; por eso no es tomado en cuenta. Y el análisis que la gente hace de la situación es muy significativo: el que Jesús responda eficazmente al clamor de esta persona es lo que hace a la gente juzgar su enseñanza como eficaz y, por tanto, como diferente a la de los escribas (1,22): éstos hablan y hablan y nada sucede en favor del pueblo, porque su enseñanza no tiene nada que ver con el clamor de los pobres; en cambio Jesús habla y lo que dice es respuesta al clamor y cambia la situación de quien sufre. Tiene la eficacia de la palabra de Dios mismo cuando ve escucha-conoce y actúa eficazmente en favor de la persona. Así es como Jesús es por quien "Yahvé salva": de esta manera es Emmanuel, es decir, "Dios con nosotros".

Después de una serie de curaciones por Galilea se le acerca un leproso que de rodillas le suplica que lo cure. La reacción de Jesús es única en el evangelio. La lectura más probable del texto original parece ser: *Y enojado extendió su mano, lo tocó y le dijo: ¡Quiero! queda limpio*⁷. El dolor de un leproso, marginado injustamente por la Ley de la Pureza, produce en Jesús esa reacción contra la marginación socioreligiosa que agravaba la situación ya de por sí penosa del enfermo con la segregación. Pero hay más: el dolor y la súplica llevan a Jesús a actuar en contra de la Ley de la Pureza de manera provocativa e innecesaria. Tocar al leproso era violar la Ley y quedar impuro ante Yahvé, lo cual era innecesario (porque podía curarlo con solo su palabra) e incluso peligroso (porque se sabrá que Jesús ha quedado impuro y que no realiza ninguna de las prescripciones de purificación que eran obligatorias)⁸ y según el libro del Levítico, eso lo puede hacer reo de muerte. Pero para Jesús las personas están por encima de la Ley⁹, por sagrada que esta sea¹⁰, y esta persona concreta necesita la cercanía humana que se le ha negado injustamente durante largo tiempo. La respuesta de Jesús al clamor de quien sufre lo lleva a los terrenos peligrosos de la violación de la Ley de la Pureza, cuyo resultado será, por lo pronto, que Jesús ya no podrá entrar abiertamente en ningún pueblo (Mc 1,45); hecho impuro por tocar al leproso, ahora ha sido

contaminado y ocupa el lugar de aquél anteriormente: en las afueras de las ciudades.

Y seguirán las acciones provocativas en sábado: justifica la acción de los discípulos de arrancar espigas en sábado y, a pesar del acecho de los fariseos, cura a un hombre en la sinagoga. Y *nada más salieron los fariseos, se pusieron a planear con los herodianos el modo de acabar con él* (Mc 3,6). Ahora es el Hijo de Dios mismo a quien le resulta peligroso atender al clamor del sufriente: por esa su sensibilidad estará incluso en riesgo de ser estrujado por el gentío (Mc 3,9-10) y fariseos y herodianos decidirán que es reo de muerte (Mc 3,6); son tantos los que lo solicitan, que no tiene tiempo ni para comer, por todo ello, sus familiares juzgan que está loco y deciden ir a traérselo por la fuerza (Mc 3,20-22).

El Evangelio de Lucas da un salto hacia atrás, al tiempo anterior al nacimiento de Jesús, y entronca con la tradición del AT. Su canto de alabanza a Dios hace memoria de la tradición secular sobre la rebelde y eficaz misericordia de Dios frente a la persona que sufre; y desde esa tradición interpreta lo que ha sucedido con ella y, a través de ella, en favor del pueblo:

Desplegó la fuerza de su brazo, dispersó a los que son soberbios en su propio corazón; derribó a los poderosos de sus tronos y exaltó a los humildes.

A los hambrientos los llenó de bienes y a los ricos despidió sin nada... acordándose de su misericordia... (Lc 1, 51-54).

Y una tradición similar recuerda Zacarías: la promesa de que *nos salvaría de nuestros enemigos y de las manos de todos los que nos odiaban, haciendo misericordia a nuestros padres y recordando su santa alianza ... (Lc 1, 71s).*

Situados estos pasajes al comienzo del "Evangelio de la misericordia" nos hacen entender esa característica de Dios (y de Jesús) de manera histórica y realista, como referida a situaciones de opresión socioreligiosa, política y económica. El Dios liberador llega, sin duda, hasta el fondo mismo de la esclavitud de las personas, al mal y al pecado, pero no lo hace saltándose o interviniendo de manera mágica en la historia y en las necesidades concretas. Al pueblo que ve como ovejas sin pastor "se pone a enseñarles con calma", para suplir lo que no hacían los pastores ausentes irresponsablemente; pero luego comparte con el pueblo el pan porque su necesidad era también hambre de pan. Después del fuerte conflicto con los Escribas y Fariseos a propósito de la Ley de

la Pureza tiene que huir a territorio pagano, y no ciertamente en plan misionero, sino para esconderse: *entró en una casa, no queriendo que nadie se enterase, pero no pudo pasar inadvertido* (Mc 7,24); la mujer pagana va gritando detrás de él (Mt 15,22s), y Jesús tiene que hacerse una cierta violencia para hacer los milagros que le piden ahora en territorio pagano, aunque finalmente los realiza gracias al cuestionamiento de esta mujer.

Lucas nos presenta el bello y provocativo pasaje del samaritano, que tiene que ver con eso de saber-escuchar el clamor del herido como Dios lo ha venido escuchando a lo largo de la historia, pero sobre todo, el responder eficazmente a ese clamor. El único que lo oyó y lo atendió fue el 'hereje' y semipagano, y no el sacerdote ni el levita. El problema de éstos era el culto: no podían tocar al que creen muerto (y que pronto lo estaría en cuanto de ellos dependía), porque quedarían impedidos de ejercer las funciones culturales. El samaritano no tenía ese problema, porque no asistía al culto. Al escriba, que le había preguntado tentándolo, Jesús le pone como modelo de conducta práctica al impuro, al pecador, al pagano, que es descrito con el término con que en el AT se describe a Yahvé: la misericordia, la ternura de entrañas (Cfr. Lc 10,29-37). La única respuesta válida ante el clamor del que sufre desde la experiencia del Dios que libera es "ve y haz lo mismo".

Pero este mismo evangelio de la misericordia tiene un duro pasaje que es el reverso de la medalla: hay un clamor que no puede ser escuchado eficazmente por Dios: el clamor del rico que está en el infierno porque no quiso escuchar el clamor del pobre. Leyendo entre líneas la parábola, está llena de mensajes cifrados que hay que descifrar; veamos algunos de estos elementos (Lc 16,19-31):

No conocemos el nombre del rico, porque no lo tiene delante de Dios; no lo conoce por su nombre. Nosotros nos vimos en la necesidad de nombrarlo y le pusimos un apodo: "Epulón", que le quedó ya como su nombre propio. Pero "Epulón" en latín significa "Comelón". El rico Comelón. El pobre, en cambio, sí tiene nombre ante Dios: Lázaro, (Eleazar) que significa "Dios ayudó". Así, nosotros pusimos nombre al rico; al pobre se lo puso Dios; y su nombre incluye el nombre de Dios mismo.

La suerte de ambos en vida (banquetes/hambre) comienza a cambiarse en el momento mismo de la muerte: *Se murió el mendigo y los ángeles lo pusieron a la mesa al lado de Abraham. Se murió también el rico... y lo enterraron* (v. 22). Estando en el tormento el

rico clama: *Manda a Lázaro para que me refresque la lengua*. Aún cree tener dominio sobre el pobre, suponiéndolo a su servicio para satisfacer sus necesidades. Pero Abraham es tajante: *Hijo, recuerda que en vida te tocó a ti lo bueno y a Lázaro lo malo; por eso ahora él encuentra consuelo y tú padeces* (v. 24s).

Parecería la justicia al nivel más elemental y primitivo. Pero Abraham profundiza la razón haciendo referencia a la brecha existente entre ricos y pobres, terriblemente mayor aún que la que se daba en la historia: *Además, entre nosotros y ustedes se abre un abismo inmenso; por más que se quiera, nadie puede cruzar de aquí para allá ni de allí para acá* (v. 26). Esa es la razón 'estructural' de que no se pueda responder eficazmente al clamor del rico, cuya conducta misma es la que ha hecho imposible esa escucha.

Aún más, para Mateo es claro que hay clamores no escuchados, que no tocan el corazón misericordioso del Padre: Los clamores fariseos que pregonan sus obras (Mt 6,1-4), las oraciones a gritos de los hipócritas (6,5s) y de los paganos que creen que por su palabrería van a ser escuchados (6,7s).

Mateo también habla de la necesidad del pobre como clave del juicio de las personas. Quien en esa necesidad descubra el clamor de Jesús mismo y lo atienda, será invitado al Reino; y quien no, se auto-separará de él (Mt 25,31-46). Lo fuerte de este pasaje es que se juzgará la eficacia, no las intenciones: habrá quienes ni cuenta se darán de que era Jesús quien clamaba en el grito del hambriento, del preso, del enfermo, pero interpelados por ese grito actuaron en favor del sufriente; otros tampoco se darán cuenta de que es Jesús mismo y no lo atenderán, pero creerán que esa ignorancia los excusa del juicio. Sin embargo la identificación de Jesús con los pobres no depende de que se la comprenda o no; está allí, como dato macizo, denso, para juzgar la historia. Porque Jesús no es sólo "quien escucha el clamor" sino quien en su grito "clama y juzga".

Dios pone condiciones al clamor del que no es pobre y que pregunta por Dios: que practique la justicia. Con esta tradición entronca aquel otro dicho de Jesús: *No basta decirme ¡Señor, Señor! para entrar en el Reino de Dios; no, hay que poner por obra la voluntad de mi Padre del cielo. En aquel día muchos me dirán: 'Señor, Señor, profetizamos en tu nombre y en tu nombre arrojamos los demonios y en tu nombre hicimos muchos milagros'. Yo les diré entonces: No los reconozco. Aléjense de mí todos los que hacen la injusticia* (Mt 7,21-23; cfr. Is 29,13; Am 5,21).

3. LA COMUNICACIÓN DE DIOS EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO ¿QUÉ DIOS BUSCAMOS? ¿EL DEL PODER QUE SALVA SIN LA HISTORIA O EL DEL AMOR QUE SALVA EN LA HISTORIA?

El Antiguo Testamento como hemos visto, nos habla de un Dios que se revela en el poder con el que interviene en favor de su pueblo. Pero también nos habla de su silencio, de su ausencia ante el sufrimiento del pueblo. La explicación de ese silencio es el pecado del pueblo: Dios deja de intervenir en su favor por su infidelidad. Pero siempre queda la pregunta por su silencio cuando quien sufre es inocente. El libro de Job no encuentra otra explicación que el misterio. No puede pedirle cuentas a Dios. Tiene que callar. Esa respuesta nos remite al misterio, pero no nos da ninguna pista sobre el contenido del misterio.

En el Nuevo Testamento se nos revela Dios en Jesús como solidaridad amorosa e incondicional. Esa solidaridad asume tres formas: el poder en favor de la vida -no un poder que se impone, sino que se pone al servicio-, el desenmascaramiento de los poderes que dan muerte, y el silencio sufriente. La primera forma de solidaridad aparece en la etapa inicial de la vida de Jesús, lo que se ha llamado "la primavera galilea": enfrentamiento con el mal para rescatar a la persona de su dominio, milagros, comidas con pecadores y con el pueblo para rescatarles de su marginalidad, enfrentamiento con el Centro para regresar al pueblo la esperanza.

La segunda forma de solidaridad aparece cuando ese poder de dar vida se topa con la incomprensión del pueblo, la oposición frontal del Centro, que lo persigue, y la incapacidad de sus discípulos para entenderlo. Jesús enfrenta la posibilidad de la muerte; pero eso no lo aparta de su decisión de desenmascarar al Centro en el centro mismo, Jerusalén. Aunque sabe que se puede estar jugando la vida. Lo mantiene en esa decisión el amor al pueblo y la esperanza en el Padre.

Al final, sin embargo, se encuentra con que, después de haberlo intentado todo, de haberlo hecho todo y de haberlo dicho todo, ya no le queda otra cosa que entregar como servicio al Reino que la propia vida, lo cual sería finalmente la tercera forma de solidaridad. Experimenta un profundo rechazo a ese final, mediante una muerte violenta; pide ser librado de ella, pero se entrega confiado en el Padre. Sin embargo, en la cruz el Padre calla. No era la muerte que

Jesús quería y esperaba ya que, se le condena a una muerte equívoca: la de un malhechor con pretensiones políticas, y muere sin escuchar ninguna respuesta del Padre a su pregunta angustiada, *"Dios mío, ¿porqué me has abandonado?"*

¿Qué Dios es éste que así calla ante la muerte del Hijo? Sólo quedan como respuesta las siguientes posibilidades: O Jesús no era su Hijo y con ese silencio el Dios de los judíos deja en claro esa situación. O también puede ser el Dios que aplaca su ira con el sacrificio del Hijo. O finalmente, el Dios sufre con el Hijo en una solidaridad profunda que lo identifica con las víctimas de la historia en la forma de silencio sufriente.

Si creemos que el que estaba en la cruz es el Hijo de Dios, hemos de confesar que algo de Dios se manifiesta en esa cruz -escándalo, ignominia, salvación-; que ese sufrimiento algo nos dice del modo de ser de Dios. Misterio, sí, del que tal vez sólo podamos decir, como afirma Jon Sobrino, que "basta decir que Dios sufre en la cruz de Jesús y en la de las víctimas de este mundo, al ser testigo in-activo y silencioso de ellas. Su no-actuación, su no-acción ante la muerte del Hijo amado es un hecho y, si ese hecho no se interpreta como suma crueldad, entonces, esa in-acción y ese silencio es lo que puede interpretarse como la forma negativa en que la cruz le afecta al mismo Dios... Dios está in-activo en la cruz para que las personas podamos fiarnos de su amor... Una solidaridad que no estuviera dispuesta a llegar a ser víctima acabaría no siendo solidaridad".

El Dios crucificado, el Dios que sufre en el sufrimiento de la persona... es un Dios que nos resistimos a aceptar. Nosotros querríamos un Dios poderoso, que nos salvara incluso de la historia, no con ella ni en ella. Pero este es uno de los contenidos del misterio del silencio de Dios que se nos ha revelado: que Dios, el Padre, no es el Dios impasible de los griegos, sino el que asume como hecho con Él lo que se hace con las víctimas de la injusticia, cuerpo crucificado de su Hijo en la historia.

4. ¿PREGUNTARNOS POR LA COMUNICACIÓN DE DIOS EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO, SIN PREGUNTARNOS POR LAS VÍCTIMAS?

Todas y todos hemos escuchado a más de una persona preguntarse cómo es que Dios se comunica e incluso quejarse de que pareciera

que Dios no se comunica, que está callado, ausente, y en el Primer Mundo, incluso se habla de la "muerte de Dios". ¿No será que lo buscan dónde no está, que esperamos un tono de voz y un mensaje distinto, por ejemplo, que nos "haga sentir bonito y que nos hable bonito" pero que nos deje instalados/as en donde estamos? ¿No será que se seguimos repitiendo el drama de la humanidad que pretende buscarlo en condición de idolatría, con la pretensión de amar y servir a dos señores: al Dios de Jesús y al Dios dinero y/o poder? ¿No será que la voz del Dios de Jesús no se puede escuchar cuando lo que buscamos es otro Dios, con otro mensaje, y que tenga rostros distintos de los de las víctimas? ¿No será que nuestra misma situación mucho más privilegiada que el de las víctimas nos impide voltear hacia el rastro de Dios y encontrar su rostro? ¿No será que el llamado "fracaso de las utopías" y/o el "invierno eclesial" nos ha mermado la capacidad de seguir en pie el rastro de Dios? ¿No es por tanto, un problema nuestro del que nuevamente buscamos exculparnos diciendo que Dios ya no se comunica, que está ausente, que no lo encontramos.? Finalmente, ¿no será que confiamos más en las mediaciones históricas que habíamos palpado que en Dios mismo, más aún, no será que identificamos a Dios presente únicamente en las mediaciones históricas que habíamos palpado, y que al sentir que las perdemos, perdemos también a Dios?

Quizá nos ayude a aclararnos el modo en que Dios se comunica actualmente a partir de la experiencia de la casa de Jacob que nos narra Isaías. Efectivamente buscaban a Dios día a día, "como si fueran gente que la virtud práctica y el rito de su Dios no hubiesen abandonado". Y se quejaban de su silencio, de su falta de respuesta: "¿Para qué ayunamos, si tú no lo ves? ¿Para qué nos humillamos, si tú no te das cuenta?" En tierra de víctimas, Dios aclara el por qué de su aparente silencio, de su negativa a escucharlos: *Es que el día en que ayunabais, buscaban su negocio y explotaban a todos sus trabajadores... El ayuno que yo quiero es éste: abran las prisiones injustas, hagan saltar los cerrojos de los cepos, dejen libres a los oprimidos, rompan todos los cepos; partan su pan con los hambrientos, hospeden a los pobres sin techo, vistan al que vean desnudo... ...Entonces clamarás y Yahvé te responderá. Pedirás auxilio, y te dirá: Aquí estoy. (Is 58,1-12)*

Por ello, preguntarnos sobre el cómo de la comunicación de Dios en el mundo actual, supone, en primer lugar, clarificarnos que al Dios que buscamos escuchar es el Dios de Jesús, el Dios que con su

silencio se dejó crucificar y en ese acto, permanecer con los crucificados de la historia. Y en segundo lugar, buscarlo en el lugar adecuado: en el lugar de las víctimas. Es decir, mantener una profunda actitud de conversión al Dios de las víctimas, al Dios que se les revela a ellas, al Dios que se revela en ellas.

4.1 ¿Preguntar por Dios a las víctimas?

Tal vez alguien, se esté preguntando: ¿qué podemos conocer de Dios en tierra de víctimas, que no podamos conocer lejos de ellas? Dicho de otra manera, ¿qué nos pueden decir de Dios las víctimas?

El hecho es que las víctimas hablan de Dios; dicen tener experiencia de Dios. Podríamos comenzar por preguntarles -no inquisitivamente, porque callarían, sino como se pregunta a un peregrino que viene de un lugar que ha conocido- cuál es su experiencia. No sabrán darnos grandes definiciones, pero sí podrán decirnos cómo viven, gracias a ese Dios en el que creen. Si logramos mirar detrás de su experiencia, posiblemente descubramos un Rostro y un rastro de Dios profundamente cercano a la experiencia de Jesús.

Por otro lado, quienes trabajan por la justicia, también tienen una experiencia de Dios que está directamente relacionada con situaciones límites que las hacen acercarse a la realidad cotidiana de los empobrecidos desde su propia experiencia. Y estas situaciones límites, siempre se sitúan en el horizonte de las enfermedades, de la muerte y de la misma realidad de las víctimas que hace eco en su corazón.

Crear en Dios humaniza una vida que el mundo condena a la inhumanidad. El mundo de las víctimas debería ser el mundo más egoísta, más cerrado en sí mismo, más aferrado a los mínimos que a duras penas les permiten la sobrevivencia. Pero ellos son quienes más comparten. Comparten no lo que les sobra, sino lo que les ha hecho falta durante años; y en cuanto lo tienen, lo comparten. Como Jesús, enriquecen al mundo "con su pobreza".

Por eso viven en comunidad, se sienten profundamente en referencia y acogidos a pequeño grupos -CEB's, grupos de mujeres, etc.-; no como un contrato social hecho por conveniencia propia, sino precisamente a causa de las otras personas, para mirar por ellas. Son capaces de un desinterés propio a costa de la propia vida y/o de los pocos recursos que tienen para sacar la vida adelante.

Viven en sencillez, ajustándose a los mínimos; así juzgan al mundo de la opulencia que ni siquiera con los máximos encuentra sentido a la vida. Han tomado en serio aquello de Jesús: ¿Por qué preocuparse del mañana? Eso contradice todos los sistemas bancarios; ninguna Bolsa del mundo podría crecer con esos criterios; pero gracias a eso la vida sigue entre ellos.

Aún más, sólo quienes viven las consecuencias de los sistemas económicos, sociales y eclesiales sostienen la auténtica esperanza cristiana. Es decir, sólo desde las víctimas y quienes se solidarizan con ellas es posible sostener la auténtica esperanza cristiana y, sólo de ellas -desde las víctimas- es posible soñar y convocar realidades y relaciones que nos humanicen y nos salven de la idolatría y la soberbia de crear dioses a imagen y semejanza nuestra y de nuestros intereses. Sólo desde el lugar de las víctimas es posible, y por ello, Dios les entregó su Reino.

Y precisamente por ello, dentro de las múltiples limitaciones buscan creativamente nuevas formas de organización, tanto en lo económico y político como en lo eclesial. Amenazados de muerte no se rinden; viven la esperanza del futuro como fuerza movilizadora del presente. Se saben "rebaño pequeño", pero igual se saben regalados con la posesión del Reino. Porque tienen la certeza de que el fondo último de esta vida es misterio de luz, no de tinieblas. Su espiritualidad es un misterio de consistencia y de resistencia. ¿No vemos detrás de esta experiencia de hermandad el Rostro y el rastro de un Padre que está recreando la vida donde hay muerte?

4.2 La honradez esencial: admitir la existencia de víctimas y en ellas, encontrar a Dios

No podemos redescubrir al Dios de Jesús si no redescubrimos a las víctimas. Tendríamos que superar las resistencias a hablar de las víctimas. Puede parecer casi obsceno, de mal gusto, en estos momentos de triunfo del neoliberalismo, de constitución de un mundo unipolar que pregona el final de la quimera de la liberación, y que se organiza en torno a un nuevo orden mundial pensado en torno al Grupo de los Siete, en el que todos quisieran entrar; en un mundo que ampara sus injusticias bajo la bandera de una democracia "light"; un mundo que nos ha dejado a muchas cristianas y cristianos como diría Libanio: perplejos y en muchos casos, en el

sin-sentido, en el absurdo de creer en un sueño que no tiene cabida en los derroteros mundiales.

¿Por qué, pues, hablar de las víctimas? ¿Responde a un necio talante necrófilo, masoquista, que no puede ver el mundo y encontrar a Dios más que a través de las sombras? ¿O es para mantener una imagen de inconformidad con la posmodernidad que nos amenaza con su encanto nada discreto? ¿O ponemos en eso una esperanza de mantener dentro de nosotros/as mismos/as un mínimo de referencia a la humanidad en este inhumano mundo para tener todavía un objeto de nuestra desinteresada caridad cristiana? ¿O cómo aguijón de la urgente utopía de un mundo nuevo en el que todos los hijos y las hijas de Dios puedan tener vida, y vida en abundancia? ¿O simple y sencillamente por honradez con la existencia humana? Es fundamental escapar a la tentación del cinismo, que pretende negar a las víctimas la existencia misma -a través del saneamiento del déficit presupuestal, o de los hipócritas y falsos indicadores de una sana macroeconomía, etc.- y a nosotros y nosotras pretende exculparnos, ampararnos en una supuesta neutralidad y en la imposibilidad de cambiar situaciones que nos rebasan. Y para eso tal vez lo único que se pueda hacer sea comenzar diciendo la elemental verdad: existen los pobres; existen como víctimas, como empobrecidos; son más que los grandes privilegiados del mundo; son más que los medianamente privilegiados del mundo; son más que las clases medias del mundo; son pobres no por su culpa sino por culpa de la inhumana 'humanidad'. Una 'humanidad' no ajena a las personas y a Dios mismo.

Medellín y Puebla supieron dar nombre a esta realidad: es un pecado social, que resulta ser uno de los signos de los tiempos más hirientes de este momento de nuestra historia. Más pecado, cuanto que se da en el seno de la familia de Dios, en la que existen "países ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres". El pobre sigue afuera de la puerta del rico, lleno de llagas, deseando calmar su hambre al menos con las migajas que caen de la mesa del rico, y el rico sigue insensible, no haciendo nada malo, sino sólo lo que considera justo a su riqueza: despilfarrar a su antojo lo que es suyo; porque le ampara el derecho natural y 'cristiano' de la propiedad, definido desde hace siglos como: derecho de gozar, usar y abusar a su antojo... El origen de la pobreza no es ningún misterio exculpatorio de nosotros mismos y culpatorio de Dios: es causada por los mecanismos de acumulación del sistema dominante en el

mundo; por el fenómeno del desentendimiento de la persona por sus hermanos/as. Podríamos decir, completando el razonamiento de Pablo, que así como la pobreza de Jesús es la que enriquece al mundo, así la riqueza es lo que lo empobrece al mundo.

A riesgo de ser tachados/as de premodernos/as, hemos de seguir gritando que no hay ninguna propiedad que no esté hipotecada en favor de las víctimas de este mundo. Y que todo conocimiento del Dios verdadero pasa por la mediación ineludible de la justicia. Esto no es ninguna novedad teológico, es el núcleo del mensaje de los profetas y en la situación actual, es el núcleo donde nuestra vida cobra sentido y la esperanza renace.

Estar, pues, con las víctimas de la historia y en favor de ellas, es redescubrir el lugar elemental para el encuentro y la comunicación de Dios. Es posibilitar el encuentro con el Dios de Jesús. Sólo desde allí se puede esperar escuchar la voz de Dios, sólo desde el sintonizar con su proyecto en favor de sus criaturas. Es decir, desde el compromiso incondicional de solidaridad con la vida ahí, precisamente, donde es brutalmente negada. Sólo ahí es posible seguir o encontrar el rastro de Dios y su mensaje que nos harán capaces de aferrarnos en construir aquí y ahora "la morada de Dios con las personas... Que Él habitó con ellas, y ellas sean su pueblo"... (Apoc. 21,3-4).

NOTAS:

- 1.- La excepción se da en el libro del Éxodo, con el egipcio asesinado por Moisés; pero se trata de un opresor; a él no lo vengará Yahvé.
- 2.- Este final truncado deja el sentido en suspenso; pero es significativo que termine precisamente con esa frase tan preñada de sentido bíblico: "Y conoció..." es decir, tuvo experiencia; su referencia obvia es el clamor del sufrimiento de los hijos de Israel.
- 3.- Es muy probable, por los datos que hay del Imperio egipcio, que aquí estemos ante una magnificación del sufrimiento del pueblo. No parece que ese imperio fuera particularmente cruel con sus esclavos. Pero cuando Israel relee esa historia desde la conciencia de la Alianza, no puede menos de considerar absolutamente insoportable e indigna esa servidumbre. Sobre este punto cfr. HERRMANN, S., *Historia de Israel*, 85-95.
- 4.- Cfr. Sal 135,10.15.17-20.24; Además, Sal 104,12-14. 24-27.35-38; Sal 134,8-14.
- 5.- Cfr. Jue 3, 7-10. 12-15. 21; 4, 1-3.14ss. 21ss; 6, 1-7; 7, 16-25; 10, 6-10. 12. 16; 11,33; 13,1; 16,28. 30. Algo similar nos encontramos en el libro de Judit (4, 9-15; 9,1 ss).
- 6.- La misericordia-fidelidad (*hesed we emet*) es la cualidad que hace a Dios ponerse parcialmente del lado del oprimido. Los Jueces de Israel son quienes toman partido en favor de Israel y su liberación; cfr. ALONSO, J., *Literatura apocalíptica*, Madrid 1971. Característica del rey debe ser también el salvar y garantizar el derecho del pobre (Íbid. 184-188).

7.- Sobre este punto cfr. DE TILLESSE, M, *Le secret messianique*, 49; TAYLOR, *El evangelio de Marcos*, 207; BRAVO, C., *Jesús hombre en conflicto*, ad. loc. La irritación la atribuye Mussner a la situación de paria que el judaísmo reservaba al leproso, con un rigor peor que el prescrito por la ley; cfr. *Los milagros de Jesús*, 32s.

8.- Sobre las ceremonias prescritas para la purificación, cfr. Lev 13-14. Como conclusión a los capítulos sobre la impureza termina el Levítico: *Así libraré a los hijos de Israel de sus impurezas para que no mueran a causa de ellas, por contaminar mi Morada, la que está en medio de ellos* (1 5,31).

9.- *El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado: así que el hombre es señor también del sábado* (Mc 2,27s). J. Mateos traduce adecuadamente 'el hombre' en sentido extensivo a todas las personas, no restringido sólo al Hijo del hombre.

10.- Nm 19,11.13: "El que toque un muerto, un cadáver humano, quedará impuro por siete días... El que toque un muerto, un cadáver humano, y no se purifique, contamina la morada del Señor y será excluido de Israel".

IMÁGENES DE DIOS EN "LA COMUNICACIÓN DE DIOS EN EL CONTEMPORÁNEO"

Mtra. María Van Doren

Preparando esta conferencia, vi que las imágenes que tenemos de Dios o que nos formamos de Dios, no son, en el sentido estricto, la 'comunicación de Dios con nosotros', sino (al revés); la proyección que nosotros mismos hacemos de Dios. No obstante, tenemos que añadir, que Dios sí se puede 'manifestar' en las imágenes que tenemos de Él/Ella, porque Dios es 'real' para la gente dentro de su visión de la trascendencia, dentro de la realidad 'Dios' que ellos(as) tienen.

Me limito al entendimiento de las imágenes de Dios, su sentido y origen, la importancia del contexto socio-cultural-religioso en el cual surgen las imágenes, la influencia del mundo (pos)moderno sobre las imágenes de Dios, y la relación y confrontación entre el mundo tradicional y el actual en México.

Todos los elementos de una cultura ayudan a definir diferentemente a Dios, ayudan a proyectar diferentes tipos de imágenes de Dios, imágenes de Dios que están condicionadas por la coyuntura que la gente está viviendo, siendo entonces sus imágenes sintomáticas de sus deseos y proyecciones de la vida.

INTRODUCCIÓN

El tema de la 'semana de teología' este año es 'la comunicación de Dios': Dios habló, Dios habla.

Dios se ha comunicado en la historia de la humanidad, se comunica en la creación, y Dios sigue comunicándose a nosotros.

Me pidieron desarrollar la hermenéutica de las imágenes y modelos de Dios, dentro de este tema de "Dios habla" pero,

preparando esta conferencia, vi que 'las imágenes que tenemos de Dios o que nos formamos de Dios, no son, en el sentido estricto, la 'comunicación de Dios con nosotros', sino (al revés); la proyección que nosotros mismos hacemos de Dios. No obstante, tenemos que añadir, que Dios sí se puede 'manifestar' en las imágenes que tenemos de Él/Ella, porque Dios es 'real' para la gente dentro de su visión de la trascendencia, dentro de la realidad 'Dios' que ellos(as) tienen. Dios acepta a sus criaturas como son, y a la manera como pueden vivir su realidad. Entonces Dios también acepta lo que configuramos de Él/Ella, y en este sentido si podemos decir que las proyecciones que hacemos sobre Dios, son también una comunicación de Dios con nosotros.

Todo esto sirva como introducción, para poner en claro, que el tema de mi conferencia, estrictamente dicho, tiene una diferencia con los demás temas de esta semana, diferente en el modo de la comunicación de Dios con nosotros(as), en el modo de su comunicación en la historia de la humanidad.

También quiero poner en claro que no voy a tratar de clarificar la existencia de un Dios. Presupongo que todos(as) lo aceptamos, presupongo "la fe en el Dios" de los(as) cristianos(as).

Esta conferencia, naturalmente tiene sus limitaciones. Me limito al entendimiento de las imágenes de Dios, su sentido y origen, la importancia del contexto socio-cultural-religioso en el cual surgen las imágenes, la influencia del mundo (pos)moderno sobre las imágenes de Dios, y la relación y confrontación entre el mundo tradicional y el actual en México.

1. IMÁGENES Y MODELOS DE DIOS

El primer paso que quiero dar es explicar lo que entendemos por 'imágenes' y por 'modelos' de Dios, aunque quiero decir de antemano que prefiero quedarme, grosso modo, con 'imágenes' de Dios y no con 'modelos'.

'Imágenes' son proyecciones de una realidad, reflejan esta realidad, aunque no sean la realidad. Dicho así, siempre son en un o otro sentido deficientes. El espejo p.e., da un reflejo de nuestra cara, pero siempre al revés: el lado derecho se queda al izquierdo y viceversa.

Sin embargo, una foto es capaz de hacernos sentir en la presencia de personas ausentes y puede tener un impacto fuerte al traer la

imagen de la persona grabada en la memoria, en un momento concreto. Lo que se trae por la memoria es una reproducción pues la persona no está. Entonces la foto puede evocar, al mismo tiempo, un sentimiento de presencia fuerte y un dolor profundo por la ausencia de la misma persona que vemos en la foto, pero eso es solamente una representación. No es la realidad.

Las imágenes, entonces, surgen cuando hay (una) ausencia y son necesarias cuando nos falta la realidad directa. Son instrumentos, en un sentido, para poner presente lo que queremos tener presente. A Dios (trascendente) no lo vemos directamente. A la transcendencia nos acercamos de diferentes maneras: la podemos sentir, podemos racionalizarla, podemos tener experiencias que apuntan directa o indirectamente a lo trascendente, pero no la tenemos en frente de nosotros como yo los puedo tener a ustedes. Podemos decir que Dios está al mismo momento presente y ausente en nuestra vida. No lo podemos tocar como tocamos a los que queremos, no lo podemos oír, sentir y ver como lo podemos hacer con los(as) que comparten la vida con nosotros(as). Por eso el ser humano continuamente está tratando de crear imágenes de este Dios, de este Supremo, como continuamente creamos símbolos cuando tratamos de expresar lo más profundo de los conceptos. La riqueza profunda del amor, del respeto del(a) uno(a) por el(a) otro(a), de la belleza expresada en la naturaleza y en el arte... exige un lenguaje no directo, que es el simbolismo. Para expresar el sentido profundo de las cosas(realidades) y el mundo transcendental (no material y físico) necesitamos el lenguaje de los símbolos, y también de las imágenes.

Nosotros(as), seres humanos(as) necesitamos un lenguaje de 'símbolos' e 'imágenes' para expresar al Dios en lo cual creemos. Necesitamos hacer imágenes de Dios, por ser seres humanos. Porque, como decimos anteriormente, no tocamos a Dios, no lo vemos directamente, entonces nuestro estado corporal exige estas presentaciones definidas y formadas desde una realidad, dentro un tiempo, un espacio y una historia, desde una cultura específica que nos define y forma continuamente.

Ahora bien, porque vivimos continuamente diversos momentos en tiempo, espacio e historia, nos creamos diversas imágenes de este Dios. Las imágenes, entonces, crecen desde una realidad específica, y nosotros nos quedamos con diferentes representaciones, diferentes proyecciones o imágenes que tienen valor

en diferentes circunstancias. Acentuamos en un periodo de la vida a una imagen específica y luego surge otra imagen en otro momento y en otra necesidad. Cuando otra situación de la vida se presenta, nos exige otra reflexión de este Dios, surge otra imagen diferente. Así es que cargamos muchas imágenes de nuestro Dios, pero en general es una o otra que predomina en un momento especial. Esta imagen que predomina empieza a comportarse algo diferente. Se nos hace como una guía, como una fuerza, una meta. A este concepto, yo lo llamo 'modelo'. Doy un ejemplo. Abrigo a un Dios 'guía', un Dios madre y padre, amigo(a), vía, luz... pero tal vez, en este momento este Dios es, mas que otra cosa, una 'madre' para mí. Si es así, la imagen 'Dios-Madre' se hace 'modelo'.

Hasta aquí lo de los modelos. Quiero centrarme ahora sobre el lema de 'las imágenes de Dios'.

2. SENTIDO DE LAS IMÁGENES DE DIOS

¿De dónde vienen las imágenes de Dios, cómo las (re)construimos, cómo se formaron..? Es importante mostrar que las imágenes vienen de nosotros(as), son hechas por los seres humanos que las necesitan para tener a Dios real, para hacerlo(a) presente, para acercarse a Él/Ella. Las imágenes, entonces, están relacionadas directa y profundamente con el contexto socio-cultural-religioso y son importantes y necesarias para acercarnos a Dios, para hablar de Dios y saber lo que Dios nos está diciendo en este momento por medio de las imágenes que estamos proyectando. Por eso podemos decir que las imágenes de Dios son coyunturales y sintomáticas.

Damos algunos ejemplos para ilustrar nuestro punto de vista. El Dios de los(as) cristianos(as) es un Dios de paz, de amor y de vida. El conocimiento y las imágenes de este Dios tienen raíces en el Dios judío, un Dios que, en diferentes épocas de la historia judía se presentó como un Dios de guerra. Esta es una imagen coyuntural y sintomática de Dios. Coyuntural porque esta imagen de Dios surge de la necesidad de sobrevivir, de conquistar 'la tierra' y de luchar por su vida. Sintomática porque esta imagen de Dios, muestra 'el Dios' del pueblo, y lo que esperaba de su Dios en este momento. El pueblo hizo una imagen de Dios que les convino, que su situación socio-cultural les exigió. Y podemos decir que Dios lo permitió. Dios anduvo frente a ellos en la nube, iluminando el

camino para ellos, haciendo obscuridad para los enemigos, dando el triunfo a su pueblo y aniquilando a sus adversarios. (Probablemente estos adversarios estaban también proyectando una imagen de su Dios a favor de ellos).

También en la historia cristiana, mas de una vez, Dios, que es un Dios de paz (así lo proclamamos), ha sido un Dios conquistador, un Dios de guerra y hemos creado imágenes que nosotros(as) cristianos(as) nos hacemos o hicimos de Dios cuando nos conviene.

Recordamos el tiempo de las Cruzadas, con la cruz en sus estandartes. Encontramos ahí imágenes de un Dios que les guiaba para tener la victoria en las batallas. Recordemos la conquista en América Latina con la imagen de María en sus banderas, imagen del triunfo de Dios en sus asuntos. Lo mismo podemos decir de las guerras de Felipe II para ganarse un imperio europeo católico con las oraciones de los monjes. Recordemos tantas otras agresiones que se han hecho en nuestra historia cristiana, supuestamente para que Dios pudiera triunfar, haciéndose falsas imagen del Dios cristiano; proyectándose un Dios guerrero y triunfal, en lugar de un Dios de paz y para todos(as). Esas son imágenes de Dios hechas por la gente.

Constatamos que abusamos de este mismo Dios en nuestra vidas cuando nos conviene, tratando de aniquilar a nuestros adversarios en nombre de Dios. Cada una(o) de nosotros(as) tenemos suficiente ejemplos personales para ilustrar el asunto. Así hacen los ricos sus imágenes de Dios: imágenes de un Dios 'sumiso' y 'humilde' para los pobres, imágenes de un Dios 'emperador', 'juez', hasta 'padre' para los poderosos y ricos.

Imágenes de Dios encontramos por todos lados, desde los mini-buses hasta en las bolsas de los narcotraficantes. Seguramente la imagen del Dios de los indígenas en Chiapas es diferente de las imágenes de Dios manipuladas por los diferentes grupos de poder en la región, probablemente todos(as) cristianos(as). En cada campo, sus imágenes de Dios están condicionadas por su propia realidad, creando imágenes opuestas del mismo Dios cristiano; imágenes con sus verdades y deficiencias, pero con una urgencia tal vez olvidada y omitida: el criterio (absoluto) cristiano 'que es Jesús'; la imagen de Dios entre nosotros(as). Este criterio no da lugar a explotación, opresión, desigualdad, manipulación, y menos a violencia y matanzas.

Pero nuestro Dios permite que lo usemos y hasta "deja" que abusemos. De esta forma, en la realidad concreta y cotidiana de la

vida, nuestro Dios anda paso a paso con nosotros, a nuestro ritmo, mostrándose en lo que somos capaces de hacer, revelándose en la medida que podamos conocerlo y aceptarlo, hablando el lenguaje nuestro, llevándonos -si lo, permitimos- a un conocimiento y una vivencia más verdadero de Dios/Vida-Justo(a)-de Igualdad-de Paz-de Amor-de Solidaridad.

Podemos decir, que las imágenes que nos hacemos de Dios, son imágenes desde una realidad, desde nuestra situación, contextualizadas dentro de nuestro tiempo y nuestro espacio y que siguen el ritmo de nuestra historia.

Hablando de las imágenes de Dios que tenemos y que nos hacemos, surge un problema, digamos, teológico. La imagen más perfecta de Dios para los(as) cristianos(as), es 'el Jesús histórico', una imagen real y concreta; porque Dios mismo se hizo realidad humana. Aquí tenemos que explicar algo: el sentido de la palabra 'imagen' es algo diferente del sentido que hemos explicado hasta ahora. Jesús, 'la imagen de Dios', (quiero decir, para los que creen en Jesucristo) no es solamente el 'reflejo' de Dios directo, sino 'la realidad Dios', porque proclamamos que Jesús ES Dios, y así Jesús nos hace real a Dios dentro de la vida humana. (Me atrevo a decir, que las expectativas humanas en el tiempo de la llegada de Dios al mundo, eran tales que el Dios de este pueblo tenía que identificarse con sus fieles. Este Dios de los cristianos(as), reflejado en el ser humano, mujeres y hombres hechos a su imagen y semejanza, se hizo realidad en LA IMAGEN de Dios, en Jesucristo, en el ser humano. En un sentido, entonces, podemos decir que "esta imagen" ES Dios. Pero en esta ocasión quiero centrarme principalmente en 'las imágenes' de Dios que nosotros proyectamos de Dios, sin echar de menos 'la imagen de Dios por excelencia', que es Jesús).

3. ORIGEN Y CONTENIDO DE LAS IMÁGENES DE DIOS

Después de explicar lo que entendemos por imágenes de Dios, queremos brevemente desarrollar el origen y el contenido de estas imágenes que nos formamos de Dios. ¿De dónde surge el material para hacerse imágenes de Dios, para hacer este Dios real en nuestra vida, para que este Dios sea un Dios-vivo para nosotros, para mi?

Creo que la religión que tenemos es hecha por los seres humanos, por gente de una cultura particular, y que el Dios que tenemos es

el Dios que se pudo revelarse en esta realidad nuestra y cuya realidad es el soporte para que haya un Dios revelándose. Quiero decir que el Dios que ES, lo es para mi porque creo en Él/Ella, porque el contexto de tiempo, espacio e historia en el cual yo crecí, me muevo y vivo, es el contexto para que Dios se pueda manifestar y de hecho se manifiesta. Si este contexto no existe, el Dios que ES, no lo es para mi, para nosotros. Estos argumentos explican también la existencia de las diferentes religiones, de las diferentes creencias, de los cambios dentro de estas religiones y creencias. Estos argumentos también explican las diferentes imágenes que tenemos y que nos hacemos de Dios; imágenes que surgen y que están ubicadas, contextualizadas en lo socio-cultural-religioso de un pueblo.

Las imágenes que nos hacemos de Dios, proyectan lo que sabemos de Él/Ella, lo que podemos captar de Él/Ella, lo que queremos ser realmente en este momento. Estas imágenes deben tener una base y fundamentos que se encuentran dentro de nuestra realidad. Como base, percibo cuatro elementos. Primeramente hablamos de las imágenes de Dios influenciadas por las imágenes que cargan nuestras mamás y nuestros papás, que representan a ellos(ellas) y a la familia. A continuación tratamos las imágenes que pueden surgir desde la cosmovisión de una cultura y del sistema social, después tratamos de explicar las imágenes de Dioses y Diosas que se inculcan por medio de la religión de una cultura, sea la religión antigua, la religión oficial, la religión del pueblo, o una mezcla de estas; y finalmente debemos mencionar las imágenes que se hacen desde una realidad personal: la persona que integra los factores y elementos mencionados desde su cultura y desde su propia realidad y lo hace en relación con su Dios (el Supremo). Todas estas imágenes nos hablan de Dios y Dios entonces habla por medio de ellas. Estas imágenes nos revelan a Dios y Dios se revela desde estas imágenes. Así Dios habla por medio de las imágenes que nosotros hacemos de Él/Ella, y no solamente desde LA IMAGEN que es Jesús, Dios. Pero, ¿qué nos dicen estas imágenes, cómo Dios habla desde, por medio y en 'las imágenes'?

Primeramenté, ¿qué quiere decir que las imágenes que cargamos de nuestros(as) padres se reflejan en las imágenes que tenemos de Dios? Para niñas y niños que crecen en una familia normal (ni perfecta, ni mala), su mamá y su papá son para ellos(as) (casi) 'dioses': saben todo, pueden todo, significan todo y se espera todo de ellos(as), pero no solamente dependen completamente de

los(as) padres, sino que se acercan al mundo, aprenden del mundo, se relacionan con él por medio de sus papás, porque es el único modo para entrar en el mundo. (Por eso puede ser tan trágico que los papás falten o fallen básicamente en los primeros años de la vida). Sabemos que el papel de los dos es diferente y trae diferentes. Si el papá o la mamá, -mejor dicho, la figura más dominante y con más influencia-, es castigador(a) o cruel, misericordioso(a) o justo(a), patriarcal o amistoso(a), engañador(a) o aventurero(a), los hijos e hijas probablemente van a tener en periodos de su vida, un Dios con estas características.

No solamente las imágenes de nuestros(as) papás, sino también la cosmovisión de una cultura influye las imágenes de Dios. Quiero decir, la manera como un pueblo ve al universo, la manera como trata de resolver las preguntas sobre la vida y la muerte, el sufrimiento y la alegría, la injusticia y la suerte..., la manera de entender el sentido de la vida y buscar la infinitud de la existencia, definen las imágenes de Dios. Para los Aztecas el sol era el centro de toda la vida, entonces las imágenes de su Dios para ellos(as) están relacionadas con el sol, centro de todo. Si el mundo se mueve en torno al poder atómico, a las comunicaciones masivas, a las computadoras, es decir, en tomo a la ciencia, la racionalidad y la tecnología, entonces esta cosmovisión va a definir diferentemente a Dios, va a crear diferentes imágenes de Dios, del Supremo, de la Trascendencia que define la vida.

La cultura implica todos los elementos que dan identidad, que dan autenticidad a un pueblo, elementos que están en continua relación con el mundo que le rodea. Quiero decir que todos los elementos de una cultura ayudan a definir diferentemente a Dios, que ayudan a proyectar diferentes tipos de imágenes de Dios, imágenes de Dios que están condicionadas por la coyuntura que la gente está viviendo, siendo entonces sus imágenes sintomáticas de sus deseos y proyecciones de la vida.

La 'religión' es otro factor importante para las representaciones de Dios. La religión, quiero decir, la relación que tengo con Dios desde mi cosmovisión, ayuda directamente a formar y dar rostro a las imágenes de Dios que ocupan mi mundo. Aquí en México, no podemos olvidar que la mayoría de la gente todavía traen, tal vez, en buena medida, inconscientemente muchos elementos de la religión de sus antepasados, elementos que pueden ser bastante diferentes de la religión que practican: una imagen de un Dios muy

cerca de la naturaleza, del cosmos, muy identificado con todo lo que existe y que acontece en su vida. Expresiones como "Primero Dios", "si Dios quiere", o "Dios: la Madre Tierra", no solamente son expresiones comunes, sino síntomas de un sentimiento de la presencia total de Dios en su vida diaria. Pero al lado de las imágenes de Dios que se quedan en la memoria de la gente, están las imágenes que aprendieron y ven continuamente en su religión oficial: un 'Dios, probablemente patriarcal, masculino, justo pero también bondadoso, de amor y de vida. Imágenes de Dios, relacionadas y "forzadas" por la situación del momento y por el sistema social. El Dios patriarcal cobra más fuerza en un sistema machista, como una vivencia fuerte de comunidad. Las imágenes de Dios que la liturgia nos ofrece, como en la celebración eucarística, nos manifiestan a un Dios demasiado patriarcal, en un lenguaje de símbolos e imágenes predominante masculinas. Los sacramentos nos ofrecen salvación, pero desde una perspectiva masculina, como lo explica la teología sistemática tradicional: no subrayan la humanidad salvadora de Jesús, sino la masculinidad del mismo Jesús.

No podemos olvidar la importancia de la religión del pueblo, que no sólo y principalmente es celebración, sino que la viven diariamente, por eso es que están presentes otras imágenes de Dios, como 'la tierra madre', 'la Diosa', 'la Virgen', 'el Dios de la magia', 'el Dios curandero'...

En general, estas son imágenes de Dios desde una fe tradicional que entran muchas veces en conflicto no solamente con las imágenes oficiales, sino también y mucho más con las imágenes que una sociedad (pos)moderna está ofreciendo, imágenes que surgen desde una realidad muy diferente: por la velocidad y por el ritmo acelerado que nuestro tiempo lleva, por el cambio continuo desde las invenciones por la ciencia y las aplicaciones de la tecnología. Imágenes de un Dios fijo y absoluto, por ejemplo, pueden presentarse en un mundo tradicional estático, pero no caben más en esta nueva mentalidad.

Hasta aquí la explicación del origen de las imágenes de Dios.

4. IMÁGENES DE DIOS EN UN NUEVO CONTEXTO

Sé que me he detenido poco sobre todos estos elementos, que traen una densidad y profundidad teológica y de fe. Sin embargo, me

parece que no puedo dejar a un lado ni uno de estos elementos en el desarrollo del tema. A continuación quiero hablar de las consecuencias de las imágenes de Dios que se proyectan en un mundo tan cambiado y en continuo proceso de cambio. Nos preguntamos qué nos están diciendo estas nuevas imágenes de la transcendencia, surgidas en un mundo en continuo cambio; qué Dios están manifestando a nosotros(as); cuál es su coyuntura y de qué son sintomáticas.

Nuestra época es una 'época de iconografía': LA IMAGEN es el vehículo por excelencia en toda comunicación, una comunicación múltiple, veloz, fugaz y superficial, que se imponiéndose por su repetición, enajenante por su generalidad, pero abundante, diferente y rica por su variedad y sus posibilidades de dar información de noticias nuevas e interesantes. ¿Pero, qué imágenes de Dios se hacen? ¿Es un Dios de consumo, de producción y de poder, fabricado por unos cuantos que tienen el poder material en sus manos? o, ¿es un Dios hedonista que nos enseña a vivir superficialmente, olvidando el sentido profundo de la vida?

Esta técnica moderna nos permite proyectar muchos diferentes sentimientos humanos, igual que múltiples rostros diferentes de Dios, pero al mismo tiempo está permitiendo otras imágenes de Dios, desde otras realidades y experiencias, proyectando también factores desconocidos de la Trascendencia que se reflejan en nuevas imágenes de Dios (muchas veces sorprendentes).

A continuación vamos a ilustrar brevemente estas ideas que hemos desarrollado aquí.

La figura de la mamá y del papá está alterándose, lo cual influye en sus nuevas imágenes de Dios. En una sociedad tradicional la mamá y el papá tienen un papel y un sentido diferente de las mamás y de los papás en una sociedad (pos)moderna, donde 'la persona' es 'sujeto' de su destino (lo que no niega la relación que hay con los(as) papás y con su grupo). La mujer y el varón son apreciados por su individualidad (no hablamos aquí del individualismo, que fácilmente puede surgir de esta nueva realidad personal). Los(as) hijos(as) no están más en función de los papás, para mano de obra y para aliviar su vejez, sino en función a su propio destino a descubrir y cumplir. La dependencia, anteriormente casi exclusivamente de los papás, se trasladó a diferentes personas e instancias. Por la movilidad mundial, muchas(os) hijas(os) viven lejos de sus papás, de su pueblo, de su seguridad

tradicional. De esta realidad, ¿qué imágenes de Dios surgen, cómo se proyectan las imágenes de Dios en otra sociología familiar?

Cuando analizamos la imagen de 'Dios Padre', contextualizada en la sociedad patriarcal de los Judíos, donde el papá es la figura dominante, un Dios Padre es importante como punto de referencia mayor. Lo mismo pasa todavía en una sociedad cristiana, como la que tenemos en el mundo mexicano tradicional, donde el éxito de la familia depende de si los miembros de la familia cumplen con el papel tradicional de cada uno(a). Sin embargo la realidad socio-cultural-religiosa ha cambiado en este mundo (pos)moderno, modificando el papel de la familia, del padre y de la madre, y por ello alterando la imagen de Dios-Padre y Dios-familia. Si seguimos insistiendo con estas imágenes de Dios de una sociedad tradicional, con la nueva generación en donde las mujeres comprometidas en la Iglesia y las teólogas tratan de recuperar lo materno y femenino de Dios, tendremos serios problemas teológicos y prácticos, hasta el rechazo de la iglesia, como está pasando con un buen número de mujeres).

En un mundo de ciencia y tecnología, de comunicaciones masivas y capital, el Dios poderoso es 'el Dios "superman"'. Este "superman", tan famoso últimamente y tan querido por la juventud, es una imagen que fácilmente está poniendo el ser humano en el lugar de Dios, y por lo mismo idolátrica. La imagen de "superman" se refleja igualmente en tantas realizaciones humanas fantásticas, que muestran el anhelo por superar a los demás y a sí mismo(a). Los descubrimientos sobre la vida y el espacio, las duras competencias y las rivalidades en diferentes realizaciones humanas, se prestan a semejante actitud de "superman". Los(as) niños(as) y los(as) jóvenes aprenden a apreciarlo poco a poco, lo(as) adultos(as) lo practican diariamente. Pero estas imágenes también nos pueden mostrar cómo la humanidad está anhelando lo que le supera; la infinitud, el infinito, actitudes esenciales de la vida humana. Estos anhelos nos ofrecen, al mismo tiempo, un vacío que nunca se puede llenar y una plenitud siempre a la espera.

El conocimiento del espacio y del cosmos ha cambiado profundamente la visión humana y divina. De un lado el Dios tradicional era inalcanzable, absoluto, imposible de conocer, pero de otro lado era absolutamente seguro en lo que los humanos esperaron de su Dios, en lo que pensaron que podrían esperar. Últimamente el espacio que se revela a nosotros(as) es tan inmenso, que en cierto sentido parece que casi no encontramos mas a Dios. ¿Donde está?

¿Hasta dónde se queda? Así, la búsqueda de los científicos para encontrar y crear "nueva vida", hace surgir también nuevas preguntas, como la de si Dios es el inicio de la vida y cómo, si hay un Dios y cómo es. Estas búsquedas inducen a crear nuevas y diferentes imágenes de Dios, un Dios muy creativo, dinámico, en proceso y desarrollo. Se presente una imagen de Dios que se hace ser humano, un Dios haciéndose más y más "ser humano", realizando su grandeza dentro de las manifestaciones de los seres humanos, y así, haciéndose más Dios.

Crece también, supuestamente, el peligro de que este ser humano tome el lugar de Dios, se ponga en su lugar, haciéndose 'ídolo' a sí mismo, un 'ídolo' como imagen falsa de Dios. Pero por el peligro que se presenta, no vamos a dejar de hacer imágenes nuevas, que surgen otra vez desde el ser humano, desde una nueva encarnación de Dios aquí en el mundo, en las tantas manifestaciones de Dios en lo humano, en mujeres y hombres que tratan de proyectar, de ser 'imágenes' o 'ídolos' de Dios.

5. IMÁGENES DE DIOS Y MÉXICO

El panorama religión-dios en los países de América Latina, mas concretamente de México, es diferente en muchos aspectos del de Europa del Norte. Una de estas diferencias es el hecho de que México (y otros países de este continente) se confronta, al mismo tiempo, con diferentes realidades: al lado del mundo tradicional, con creencias y prácticas que se fundamentan en el feudalismo y lo pre-industrial, encontramos una mentalidad y una vivencia plenamente ubicada en la modernidad y la posmodernidad. Entonces se manejan, al mismo tiempo, imágenes de Dios de todos estos diferentes mundos.

Ojalá, muchas de las características del Dios tradicional, representadas en muchas imágenes valiosas de Dios, nunca se pierdan, como la imagen de un Dios Madre-Tierra y Diosa, reflexionada, más que otra cosa, en María de Guadalupe, la "diosa" por excelencia para el pueblo mexicano; como un "dios" 'siempre presente y real' en la vida diaria y en todos los momentos de la existencia de los mexicanos, expresado en la alabanza continua de un 'primero Dios', 'si Dios quiere', 'es la voluntad de Dios'... (con todo el peligro de una dependencia paralizante de un supremo, quitando la responsabilidad humana; como un Dios protector y curandero, que ofrece

acogimiento, seguridad y apoyo ...), como también un Dios representado en las imágenes de los santos y santas venerados(as) hasta casi adorados(as) en el mundo mexicano. Santos(as) tratados(as) muy directa y humanamente, cuando los ponen cabeza abajo o de espaldas, "para obligarlos(as) a oír sus suplicas". Todas son imágenes de Dios mismo, que son una presencia real en la vida, más real que el Dios Supremo de los tratados teológicos (y de la religión oficial).

Tenemos el Dios Madre con la gente del campo, con la gente sencilla y con los indígenas, mucho más real que el Dios Padre. En sus casas la mamá es el núcleo de la familia, de su vida de infancia, de la seguridad y el acogimiento; características maternas que se proyectan en Dios. La mamá les dio vida y les cuida, se queda fiel y se sacrifica. Es una imagen de bondad, de misericordia, de amor, de perdón, de seguir adelante... todas son características que se expresan en sus imágenes de Dios. Por eso, el lugar casi absoluto de María, Madre-Virgen-Diosa, proyección de un Dios lejano e inalcanzable, en una mujer cercana, tierna y accesible, en lo cual quedan implicados abusos y exageraciones en su devoción y creencias.

En México también tienen la imagen de un Dios sencillo y pobre, pero vestido de lujo y oro al mismo tiempo. No hay lugar para un Dios sofisticado. Este Dios sencillo es el Dios que se hizo 'Jesús histórico' en Palestina, un Jesús sencillo, porque no nació en un hogar rico, de padres científicos. Un Dios que se hizo 'imagen' humana accesible para todos(as) y al que todos(as) pueden acercarse para dar sentido y solución a la vida tan dura. Por eso podemos entender una veneración fuerte -y exagerada- para el Niño Jesús, tierno y débil, pero con posibilidades absolutas para las creencias del pueblo.

El pueblo no tiene miedo a un Dios sufriente, no solamente como expresión de una coyuntura de explotación, de opresión y de aniquilación para toda América Latina, sino también como lo sintomático de lo que el pueblo busca en Dios: una identificación con la imagen del 'sufriente', identificación desde su vida sufriente. Esto lo vemos reflejado en la importancia de 'sentirse víctima', de sentir 'necesidad y alegría' sufriendo el maltrato de su marido o la indiferencia de los hijos(as).

Cuando el teólogo Bonhoeffer escribe desde la cárcel, dice: "sólo el Dios sufriente puede salvarnos". Ciertamente no habla completamente de la misma imagen que los(as) latinoamericanos están

proponiendo. Para Bonhoeffer y el mundo occidental, la imagen del Dios sufriente, débil, pobre y humilde, es la única respuesta contra el ídolo del poder, de la razón sin límites y del dinero. Para los(as) latinos(as), es una imagen de Dios que es reflejo más de sí mismos, que de Dios, y el Dios que quieren proyectar es este Dios que se identifica con ellos(as). El peligro es que esta imagen de Dios paralice y debilite las capacidades e iniciativas del pueblo para tomar su responsabilidad, pero el Dios 'débil, humilde y sufriente', es una imagen que el mundo (pos)moderno sigue necesitando. La imagen de un Dios que no se distanció del sufrimiento y de la opresión de su pueblo cuando se metió en la historia, es la imagen de Jesús.

Al lado del Dios tradicional y del pueblo, surge últimamente un Dios de la época de la automatización y computación, un Dios no-conocido y que está revelándose continuamente, un Dios del intelecto y del placer, un Dios de la razón. Pero, al igual que las imágenes tradicionales pueden llevar a la idolatría, así también puede pasar con las imágenes actuales. Hay imágenes que verdaderamente reflejan a Dios, hay otras que reflejan solamente a lo humano sin la dimensión de lo trascendente, sin la dimensión "Dios".

Ojalá, la tradición indígena, con sus limitaciones inherentes a las proyecciones humanas, no se pierda demasiado, pues es una tradición llena de la presencia de Dios, con imágenes que hablan de lo trascendente y del infinito; imágenes de un Dios real y pobre como ellos(as), fiel y honesto, lejano y cercano, mágico y fuerte, protector y cruel, madre y padre, mujer y hombre... imágenes con rostro humano, con rostro sagrado, con las facciones de sus hijas e hijos; una imagen de una Madre-Diosa que les trae la esperanza. Y a la par y mientras, en los rincones más lejanos de la selva está entrando el mundo de la computación y del átomo..., cambiando y adaptando también sus imágenes de Dios. Por ejemplo, la lucha internacional con el pueblo chiapaneco, seguramente lleva a una imagen de Dios 'solidario-igualitario-sin raza ni color', una imagen de Dios, que es el mismo Dios por encima de las fronteras de color, cultura, raza y género.

6. EL SIGLO XX Y NUEVAS IMÁGENES DE DIOS

Mientras por un lado las fronteras entre razas, pueblos, países y culturas están borrándose en diferentes ocasiones, por otro lado se

están exigiendo, pero en cualquier caso, hay confrontaciones, enfrentamientos, interrelaciones continuas entre toda esta gente diferente. La imagen de un Dios solidario es más que nunca necesaria. Un Dios tan solidario con su pueblo que se hizo ser humano. Un Dios tan solidario hoy en día, que se identifica con tanta diferente gente, que no permite que haya hambre, sufrimiento, muerte injusta, al lado de una abundancia para pocos(as). Anteriormente el otro, la otra, se quedaba tan lejos de nosotros por las distancias reales, distancias que ni pudimos conocer por la imposibilidad de desplazarnos grandes distancias. Ahora no hay mas distancias por todas las posibilidades de transporte, reales o posibles, por la facilidad de los aviones, de los satélites, por las imágenes mismas de la televisión que llegan 24 horas por día a nuestra casa. Así se tiene a un Dios con muchos rostros, muchas maneras de actuar y pensar, muchas modalidades para manifestársenos. En este contexto nos hacemos nuevas imágenes de Dios desde una situación continuamente en cambio.

El mundo discriminado y sufriente, está todos los días en mi casa por las imágenes y las noticias que me llegan. Se presenta un Dios que está sufriendo con su pueblo, porque no se distanció del sufrimiento y la opresión de su pueblo, cuando se encarnó en Jesús. Pero también grita mas fuerte que nunca, para la llegada y la presencia de un Dios de vida, cambiando estas situaciones de muerte en vida por las manos, cabezas, corazones del prójimo. Así surgen nuevas imágenes de Dios.

Necesitamos más y mas imágenes maternas y femeninas de Dios, de un Dios "negro-moreno-amarillo-colorido", contra las imágenes (exclusivas) exclusivistas de un Dios racista y con cara de "rubio-viejo-rnasculino"; necesitamos la imagen de un Dios igualitario contra el Dios dividiendo a los fieles, dividiendo razas, culturas y naciones por una falsa supremacía de unos(as) sobre otros(as), sean individuos, naciones, culturas o sexos. Necesitamos imágenes de un Dios pobre, identificado con la miseria del ser humano; necesitamos imágenes de un Dios de apertura y tolerancia, que promueva la unión y el diálogo entre las religiones, ideologías, pueblos y personas.

Hay muchos otros valores en el mundo (pos)moderno que exigen nuevas imágenes de Dios: el valor del cosmos y del espacio, el valor de la lucha por la paz y por los derechos humanos, el valor de la belleza y del silencio... algunos valores son nuevos, otros por recuperar.

(Hay muchas imágenes caracterizadas por el mundo moderno y posmoderno, que no le causan mayores problemas a la juventud, que viajando por todo el mundo y encontrando a tantas diferentes razas y culturas, se entiende y se encuentra con los nuevos símbolos y las nuevas imágenes, identificadas más por la identidad de sus experiencias, y perdiendo tal vez, la seguridad de los principios, valores y normas definidas).

Resumiendo, hasta aquí hemos visto que no todas las imágenes del Dios cristiano que tenemos son imágenes a promover, porque las puede haber falsas e idolátricas, dependiendo de su relación con el criterio cristiano que es Jesús. Entonces hay imágenes que debemos corregir y hasta combatir. Hay otras que debemos subrayar y promover. Ninguna imagen es perfecta, ninguna es la realidad Dios, pero nos ayudan y las necesitamos en nuestra relación con Dios.

CONCLUSIÓN

Esta ponencia es limitada, hace falta más investigación, dado que el tema en cuestión es tan amplio que no se puede agotar.

Espero que los(as) cristianos(as) tengan la apertura para reconocer nuevas situaciones que llevan a nuevas imágenes de Dios, que tengan la creatividad para expresar a Dios de nuevas maneras, en nuevas imágenes, sin miedo por lo nuevo y el cambio, sin perder la riqueza de la tradición, viendo las posibilidades del futuro.

Espero que las autoridades, igualmente, tengan la apertura para dejar expresar lo que vive el pueblo hoy, y la creatividad para ayudar a expresar lo nuevo.

Espero que Dios mismo siga andando con nosotros, bendiciendo nuestra nuevas imágenes de Él/Ella.

BIBLIOGRAFÍA:

- CASTINEIRA, A., *La experiencia de Dios en la posmodernidad*, PPC, Madrid 1992.
 DOMÍNGUEZ M, C., *Creer después de Freud*, Paulinas, Madrid 1992.
 GARAUDY, R., *¿Hacia una guerra de religión?*, PPC, Madrid 1995.
 PANIKKAR, R., *Pensamiento científico y pensamiento cristiano*, Sal Terrae, Santander 1994 (FyS 25).
 MARDONES, J. M., *Por una cultura de la solidaridad*, Sal Terrae, Santander 1994 (FyS 26).
 TORRES Q, A., *Un Dios para hoy*, Sal Terrae, Santander 1997 (AyA 33).
 TORRES Q, A., *El Dios de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1191 (AyA 13).
 VELASCO, J. M., *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, PPC, Madrid 1997.

DISCERNIMIENTO DE LA COMUNICACIÓN DE DIOS

Carlos G. Rodríguez, s.j.

“El lugar” para la escucha de la comunicación de Dios en la actualidad de este mundo y país, es el humilde seguimiento de Jesús. Con su estructura precisa: encarnación y abajamiento a lo débil y pequeño; misión liberadora en favor de las víctimas de tanto mal desatado; conflicto con sus opresores y poderosos; persecución y cruz a causa de ello; y resurrección, como planificación histórica y trascendente del seguimiento. No podemos determinar de antemano cuál va a ser la comunicación de Dios (decimos que el Espíritu sopla donde quiere), pero sí podemos decir que tenemos que estar en el lugar adecuado para poder percibirla.

Aquí se presentan algunas pistas sobre lapastoral de la comunicación de Dios a través de la práctica del discernimiento.

1. EL SEGUIMIENTO DE JESÚS COMO LUGAR DONDE DISCERNIR LA COMUNICACIÓN DE DIOS EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Y dijo María: Celebra todo mi ser la grandeza del Señor...” (Lc. 1, 46-55); y, “Jesús volvió a Galilea con el poder del Espíritu...” (Lc. 4, 14-19).

A la *comunicación* de Dios en el mundo contemporáneo le puede corresponder, como reacción, una *respuesta* humano cristiana contemporánea, María y Jesús de Nazaret nos lo proponen desde sus propias reacciones, en apertura, a la acción del Espíritu (María, tan

discreta en el Evangelio: "mi espíritu se alegra en el Dios que me salva... En verdad el Todopoderoso hizo grandes cosas para mí"; y Jesús que proclama su misión: "El Espíritu del Señor está sobre mí. Él me ha ungido para traer Buenas Nuevas a los pobres"). Su respuesta, y cualquier respuesta humano cristiana a la comunicación de Dios, lleva en sí un procedimiento, consiente o no, que llamarnos *discernimiento*.

Para que el discernimiento de la comunicación de Dios sea *cristiano*, amerita ser hecho desde un "lugar". Ese lugar es el *seguimiento de Jesús*. De ahí las dos partes de esta charla. La memoria de Jesús sigue siendo imprescindible a la hora de acoger sus comunicados porque, como muestra la historia, usamos toda suerte de enredos y trampas para olvidarla, domesticarla o manipularla: el hecho de que Jesús muriese ajusticiado en una cruz, aunque lo rememoremos cada semana santa, sigue siendo muy *incómodo*. Queremos, en esta charla, y pareciera obvio, evitar el *peligro* real de referimos al discernimiento o a la pastoral de la comunicación de Dios, sin referimos a *Jesús* o a la *fuerza* de su Espíritu. Este ha de ser siempre el primer paso que, no por obvio es menos importante. Por ello, los dos primeros textos neotestamentarios como punto de partida (y vaya que si el "espíritu" es fuerza, viento o vendaval, María dijo al ángel: ¿cómo podré ser madre si no tengo relación con ningún hombre?; y a Jesús le ocurre que al oírlo, después de aprobarlo y admirarlo, todos se indignaron y por poco lo desbarrancan. Mucho discernimiento y gracia necesitarán para mantenerse en lo que Dios les comunica).

Consecuentemente, y sabiendo el primer paso, más decisivo es *averiguar si y qué* del Espíritu de Jesús ha estado presente en nuestras respuestas (al "y dijo Dios" viene el "y María dijo entonces"; Jesús movido por la moción del Espíritu declara: "hoy se cumplen estas profecías"), vocaciones, múltiples actividades, proyectos, misiones... y a la inversa cómo el espíritu de Jesús ha estado *ausente* o ha sido activamente reprimido en la desconfianza y rechazo de iniciativas que no son las nuestras, testimonios que nos resultan incómodos, novedades que no se nos ocurrieron a nosotros, o en la persecución que desatarnos ante posturas críticas, dentro o fuera de la iglesia, y no por ello menos evangélicas.

Se trata entonces, no sólo ni principalmente de hablar acerca de la discreción de espíritus, manera de procesar la comunicación de Dios, sino de hacerlo en nombre del *Espíritu de Jesús*. Pero más

aún, se trata no sólo de indagar en el Espíritu de Jesús, sino de *actuar* en él, como lo muestran los textos leídos al principio (María: “yo soy la servidora del señor, hágase en mí lo que has dicho”; y Jesús: “traer Buenas Nuevas a los pobres, anunciar a los cautivos su libertad y a los ciegos que pronto van a ver, despedir libres a los oprimidos y proclamar el año de gracia del Señor”. Actuación derivada de la comunicación de Dios, y no sin consecuencias. A María se le dice: “una espada te atravesará el alma” y a Jesús una lanza le atravesará el costado. Por eso, es mejor empezar por la historia real de iglesias, comunidades o biografías para ver con qué fuerza y en qué dirección el Espíritu de Jesús, la mismísima comunicación de Dios, ha movido nuestra respuesta a la comunicación de Dios. Es la mejor introducción y verdaderamente, el primer paso en cualquier pastoral de discernimiento o diálogo sobre la comunicación de Dios en el mundo contemporáneo.

Transición hacia la segunda parte

Jesús de Nazaret es un hombre de extraordinaria libertad interior. Tan sólo ver cómo se sitúa ante la ley de la pureza con sus 613 mandamientos: jamás realiza un rito de purificación después de haber tocado a una persona impura (Lev. caps del 11 al 15), motivo por el cual fariseos y herodianos deciden darle muerte (Mc 3,6); o verlo violar el sábado para curar a una persona; o dejarse tocar y acompañar de “impuros”; o poner por encima el hambre de sus discípulos ante la propiedad privada de los sembradíos, comida que, además, es hecha en sábado (Lc. 6); o verlo en las bodas de Caná transformando en vino el agua bendita para la purificación de los judíos, y eso para que la fiesta siguiera y no se quedara sin vino.

Fruto de esa extraordinaria libertad interior, fruto a su vez, de la apertura amorosa a la comunicación de Dios (Mc relata desde su primer capítulo la oración nocturna de Jesús) son las nuevas formas de relación que anuncia: quien quiera ser primero deberá ser el último y el servidor (a) de todos (Mc. 9, 33-35); en lugar de “comprar” panes como sugieren sus discípulos (Mc. 6, 36-37), él propone “partir y compartir” (6,41) los panes que hay, entra en una burra a Jerusalén porque no es el Mesías poderoso y triunfante, sino con otra actitud, como el pan que se parte y se reparte por su pueblo (Mc 14, 22-26).

Esa su extraordinaria libertad interior, y siendo su seguimiento el “lugar” para la escucha de la comunicación de Dios, nos da una

pauta para liberar la nuestra. Habríamos de saber situarnos, ayudados por su gracia ante: instituciones, concepciones, ideas y certezas, nuestro pasado y capacidad, afectos, deseos y necesidades (María ante una sociedad que verá mal y chismeará por su embarazo; y Jesús que rompe con el carácter vengativo del texto de Isaías: "y el día del desquite de nuestro Dios"). Colocados ante el mundo contemporáneo, como Él lo estuvo ante el suyo (muy marcado por las expectativas mesiánicas), proseguir su camino significaría: verlo como Cristo pobre y humilde (nacido de una campesina y educado por un carpintero, vive y trabaja de lo que hacen sus manos, su primer colegio apostólico son un puñado de trabajadores pobres y marginados), enviado para un fin que es su primera obediencia, y discerniendo las tentaciones que vivir y predicar así le conlleva.

En resumen, la comunicación de Dios hacia Él, por la fuerza de su espíritu (y esto sería lo segundo, en la pastoral de la que estamos hablando), primero lo envía (al bautismo, al desierto, a anunciar la buena noticia), no como fuerza extrínseca sino que lo configura real y personalmente desde lo más interno y propio de él ("celebra todo mi ser", declara María); segundo, la finalidad no es sólo configurarlo, sino que es fuerza para la realización de una misión, de un fin, dicho sistemáticamente, como construcción de todo lo que sea vida (bíblicamente, para construir el Reino de Dios. En lenguaje más universal: para construir vida para los pobres). Una fuerza para servir y para liberar (a los cautivos, dar vista a los ciegos y libertad a los oprimidos; en voz de María: "repletó a los hambrientos y despidió vacíos a los ricos"); y tercero, el Espíritu es realmente fuerza, energía, vigor: "una fuerza salía de él" (Mc 5,30; Lc 8,46).

En definitiva "el lugar" para la escucha de la comunicación de Dios en la actualidad de este mundo y país, es el humilde seguimiento de Jesús. Con su estructura precisa: encarnación y abajamiento a lo débil y pequeño; misión liberadora en favor de las víctimas de tanto mal desatado; conflicto con sus opresores y poderosos; persecución y cruz a causa de ello; y resurrección, como planificación histórica y trascendente del seguimiento. No podemos *determinar* de antemano cuál va a ser la comunicación de Dios (decimos que el Espíritu sopla donde quiere), pero sí podemos decir que tenemos que estar en el lugar adecuado para poder percibirla.

2. ALGUNAS PISTAS SOBRE LA PASTORAL DE LA COMUNICACIÓN DE DIOS A TRAVÉS DE LA PRÁCTICA DEL DISCERNIMIENTO

Práctica del Discernimiento sería la búsqueda operativo de nuestra parte, por corresponder al Espíritu del Señor Jesús que se nos va manifestando de diversas maneras en el interior de nuestra conciencia. Ya que, primero, sin práctica no podemos saber qué vientos nos mueven (saber de qué espíritu vienen los movimientos para aceptar unos y rechazar otros). Segundo, sin práctica no podemos ir afinando nuestra sensibilidad al Espíritu de Jesús (dejarnos configurar y ser enviados a la misión con la fuerza del Espíritu).

5 Notas al respecto:

1a. Nota:

Para que nuestro discernimiento se vaya incorporando a nuestra vida como algo arraigado y nos lleve a un mayor crecimiento en la fe y en la entrega como respuesta a la comunicación de Dios debemos cuidar que en él estén presentes *dos elementos* intrínsecos de éste: a) captar bajo la moción del Espíritu y en nuestra práctica cristiana, qué es seguir a Jesús y qué es cooperar a construir el Reinado de Dios en este mundo; y b) tomar en serio la decisión de secundar sus caminos. Los movimientos del Espíritu para secundar sus caminos, se dan bajo *dos tónicas* diversas:

i) La *Desolación*, que es un estado de ánimo que nos impulsa a que nos guíemos por cualquier inclinación o motivación contraria o al menos no derivada, no compaginable (al menos a la larga), con el sentido fundamental de mi vida en la fe (en el caso de María, guiar su decisión por el qué dirán, o más cercanamente, por la contrariedad de José, de quien dice Mateo que además de ser muy bueno, “pensó firmarle en secreto un acta de divorcio”, Mt 1, 19).

Y ii) la *Consolación*, que es un estado de ánimo que nos estimula y alienta en el servicio del Señor y el trábajo por el Reino. Está caracterizada por tonos emocionales de amor, entusiasmo, optimismo, creatividad apostólica, valor, alegría y también dolor y lágrimas del pecado...; todo ello opuesto a la desolación. En resumen, hace presente en nuestra conciencia un aumento de fe, esperanza y caridad (la confianza de María del “para Dios nada será imposible” y de la cual brota el “hágase en mí”).

2a. Nota:

El discernimiento de espíritus en la vida diaria *funciona* si partimos de las mociones experimentadas en sus contextos concretos de vida. De ahí lo contemporáneo de la comunicación de Dios. Es en las mociones -discurso ligado a un sentimiento- donde podemos ir interpretando las invitaciones del Señor (los soldados ante la cruz: "verdaderamente este hombre era hijo de Dios"; o el desgarrador grito de Jesús para despedirse; "Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?").

No funciona el discernimiento si pasamos rápidamente a reflexiones abstractas y opiniones generalizantes sobre la vida de otros o la propia vida. Así se escapa el concreto real de nuestra propia vida, V.gr. no toda satisfacción en nuestra seguridad es una consolación. Ni toda constatación de nuestra impotencia es una desolación. ¿Quién lo dice? El contexto concreto.

3a. Nota:

Un *obstáculo* que se encuentra sobre todo al principio, consiste en simplemente ir constatando movimientos emocionales y su discurso correspondiente, pero *quedándonos* allí. Esto no es discernimiento, falta el paso concreto en el cual *interpretemos* realmente *de dónde* viene el impulso que sentimos y *hacia dónde* nos guía y consecuentemente si viene de la inspiración fundamental del Señor en nuestras vidas o más bien de otros impulsos interiores o del exterior que requieren cuidadosa revisión. Para hacer esa interpretación nos valemos tanto de la referencia a Jesús (primer paso mencionado) como del esquema que sitúa nuestra libertad interior.

Finalmente algunas veces hemos llegado hasta caer en la cuenta de desolaciones auténticas, pero nos hemos quedado allí sin buscar las *causas* y por lo tanto sin poner los *remedios*. Por ejemplo, la desolación puede llegar como un impulso emocional transitorio y también como un estado emocional más estable, ya sea como un cierto clima que multiplica su presencia a ratos o por temporadas, ya como un tiempo largo de cierto desaliento generalizado.

4a. Nota:

El Discernimiento espiritual está llamado a descubrir esta situación interior, esa tónica que hace perceptible o imperceptible la comunicación de Dios, al hacernos caer en la cuenta de cómo un estado de *ánimo* puede estar funcionando como un obstáculo que

nos retrae de los impulsos más definitivos que le dan sentido a nuestra vida y a nuestra actividad, en caso de la desolación.

San Ignacio de Loyola, maestro en la discreción de espíritus y quien plasmó su experiencia en sus Ejercicios Espirituales, supone que tomamos inmediatamente algunas medidas de emergencia para evitar que esta situación nos gobierne: debemos evitar el cambiar entonces la línea de conducta que veníamos observando y los propósitos que nos parecían conducentes a lo que buscábamos; más bien al contrario tratar de seguir adelante con nuevo esfuerzo. Ignacio nos recuerda que ese estado de ánimo va a pasar y que no nos falta la ayuda necesaria del Señor para superarlo. Nos hace falta humildad para aceptar nuestra fragilidad.

Si nos encontráramos muy confusos, alterados y como hundidos, o bien muy a punto de tomar decisiones o buscar salidas a lo intolerable de una Desolación, es muy importante buscar algún hermano(a) o amigo(a), que realmente nos conozca y a quien podamos platicarle lo que nos está sucediendo, desahogamos con él y ser ayudados para no sucumbir ante ese momento duro. Es muy importante también que me mantenga alerta pues ciertamente va a aparecer la tendencia a buscar compensaciones y precisamente por los lados donde yo soy más débil. Además hay el peligro de que intente racionalizar y justificar estas compensaciones y decisiones equivocadas.

Por otra parte, la *Consolación* puede acontecernos de dos maneras: bien puede venirnos con *causa precedente*. Se trata que desde determinadas consideraciones, determinado ambiente, una liturgia adecuada, etc., nuestro ánimo se llena de un consuelo sensible. O bien puede venirnos sin causa precedente, quizás aun con causas muy contrarias al sentimiento de consuelo, de paz y gozo espiritual, V.gr. en una enfermedad agobiante, en el cansancio, etc.

San Ignacio nos hace notar que cuando la Consolación viene con causa precedente está más expuesta al engaño, por ejemplo, de una emotividad accidental dudosa. Por eso en este caso es más importante examinar hacia dónde nos guía, qué consecuencias se van a sacar de esa Consolación, hasta qué punto podemos ser empujados hacia algo irreal, precipitado, fuera del contexto en el que el Señor venía ayudándonos antes.

En cambio cuando la Consolación se presenta sin causa precedente es más seguro que venga del Señor. Sin embargo el que sea más seguro no nos excusa todavía de discernirla. Porque nos ad-

vierte San Ignacio, que al pasar estas Consolaciones, queda una especie de rescoldo de ellas y que en ese tiempo pueden entrar deseos, impulsos, propósitos, que requieren de nuevo ser discernidos.

El discernimiento de ese estado de ánimo espiritual que llamamos Consolación, se hace sobre todo atendiendo a los discursos que la acompañan y a las conclusiones a que nos avocan. Si desde el principio, a lo largo del proceso y especialmente al fin, nos llevan estas Consolaciones a algo que nos distrae, nos inquieta, y como que nos retrae de lo que habíamos previamente propuesto en servicio del Señor y de los demás, esto no procede del buen Espíritu.

5a. Nota:

Algunas pistas para quienes se sientan atraídos por esta manera de procesar la comunicación de Dios que llamamos discernimiento:

a) El discernimiento es un don en la fe, el Señor quiere concedérselo y a nosotros toca el pedirlo con humildad y poner todo de nuestra parte.

b) La vida de cada uno de nosotros, se va desenvolviendo desde la inspiración en la fe, del Espíritu del Señor, y desde las peculiaridades propias del temperamento propio de cada uno, de la etapa que va atravesando en su desarrollo humano, dentro de las situaciones históricas que nos va tocando vivir y dentro de un grupo humano que comparte nuestra inspiración en cercanía fraternal y confianza y también fundamentalmente en un proyecto histórico, que llamamos el Reinado de Dios en este mundo (transido por el Espíritu de Dios: fuerza buena positiva, y salvífica para los seres humanos, necesaria para configurar humanamente a las personas y para construir la historia en justicia).

-Esto significa que el Espíritu no va a cambiar las leyes de nuestra psicología humana y de nuestra historia, sino que en el seno de esa psicología y de esa historia, va a irnos enseñando cómo nos vamos haciendo en la práctica seguidores de Jesús y colaboradores para realizar su Reino. Las etapas de nuestra adolescencia, juventud, edad madura y ancianidad seguirán su curso, con sus síntomas peculiares. Los caracteres críticos, susceptibles, sensibles, etc., seguirán siendo así; y las situaciones históricas difíciles, disgregantes y confusas de las crisis que vamos atravesando, seguirán siendo también según las complejas leyes de la historia y la libertad humana. Los días lúcidos, la rutina, la insatisfacción, la alegría y la tristeza humana seguirán apareciendo en nuestras

vidas. Es a través de todas esas vicisitudes donde el Espíritu del Señor nos va enseñando, iluminando y apoyando para vivirlas novedosamente a la manera de Jesús.

-Resulta importante para nosotros el no confundir el discernimiento espiritual, con alguna forma de recurrir a ciertas consideraciones teológicas o filosóficas, que puedan simplemente devolvernos un estado de ánimo tranquilo, que logra resituarse y acomodar las cosas en su sitio. No se identifica tan fácilmente la paz psicológico y la tranquilidad de ánimo, con la paz de Jesús, anclada en ocasiones en una fe, esperanza y caridad llena de oscuridades, agobiada por la tristeza y vacilante y dudosa. Algo así rastreamos en la progresiva agudización de la crisis Galilea, en el alma de Jesús.

- Particularmente en los momentos de nuestra vida en que nos parece que todo se resuelve satisfactoriamente y que nuestro discernimiento siempre encuentra una confirmación de ir adelante, en esos tiempos conviene de cuando en cuando detenerse más a fondo y llevar a la meditación, la confrontación de este deslizarse satisfactorio de nuestra vida y el camino de Jesús (por ello mencionábamos al principio la memoria de Jesús como incómoda).

Igualmente cuando se asientan en el fondo de nuestra alma preocupaciones, obscuridades, confusiones y angustias irresolubles, sería necesario el profundizar, con humildad y oración de petición, el mismo camino de Jesús.

En un y otro caso pudiera ser que estemos siendo invitados a purificar nuestra fe, a abrimos a una esperanza y confianza en el Padre, más allá de lo que nos satisface o lo que nos desorienta; y a una entrega y caridad capaz de captar mejor la contradicción humana que llevamos dentro y que nos rodea en este mundo.

c) Los signos de la presencia del Espíritu en estas coyunturas de nuestras vidas, pueden ser generalmente, algo así como las siguientes:

-Una mayor verdad, que evita exagerar y desquiciar las realidades, tanto las personales, como las circundantes. La exageración en cargar de tintas blancas, rojas o negras el paisaje puede delatar pasiones desordenadas nuestras que nos impiden la luz del Espíritu.

-Una mayor benevolencia; en especial con nosotros mismos, con nuestras propias contradicciones y también con los demás, más posibilidad de verlos desde los ojos del Padre.

-Un deseo de ser cada vez menos árbitros y jueces de nosotros mismos, de los demás o de la historia. No confundir el juicio que Dios establece de la historia y nos impulsa a que profeticemos, con la actitud en que nosotros nos volvemos jueces, no en el sentido de diferenciar el camino del Reino del espíritu de este mundo, sino de sentenciar.

-Una cierta invitación a no apropiarnos de Dios en nuestras vidas, ni en la historia. Cuando todo corre satisfactoriamente, dejar que esté presente la conciencia de nuestra fragilidad, que puede engañarse y entrar también en desolación. Cuando al contrario nuestro espíritu se encuentra obscurecido y dolorosamente impresionado, la posibilidad de no absolutizar el sin sentido de la vida, sino de dejarlo abierto a una esperanza desconocida, a la consolución venturosa.

-Una más abierta cercanía a Jesús desde la fe, no como a una cierta estrategia vital revelada en su vida, ni como a un héroe ya desaparecido, sino como a una persona que en el Espíritu conserva una novedosa presencia vital a nuestro lado, desde donde podemos ir sabiendo con qué actitudes afrontar nuestra historia, para irnos haciendo hijos del Padre y hermanos entre nosotros.

-Un avance continuo en nuestra vida de mayor entrega al servicio de los demás, pasando por encima de antipatías personales, viejas desconfianzas, etc., especialmente para con los pobres y desvalidos, oprimidos y estrujados y una invitación a reformar nuestras actitudes incluso con los enemigos del Evangelio y del Reino...

-Un cierto salto al vacío cuando se entrecruzan y hacen presentes urgentes necesidades de más poder, con profunda constatación de impotencia; grandes necesidades de certeza y aun control, con penosas situaciones de incertidumbre y desvalimiento; necesidad de cariño y amor, con sentimientos de no merecerlo; necesidad y gratuidad...; cuando estas situaciones se agudizan, nuestra pobre persona humana es retada desde sus propias contradicciones y llevada a umbrales de tolerancia o a exaltaciones de expectativas infundadas.

Probablemente en este caminar el Señor quisiera invitarnos a ese salto al vacío, que no se va a dar porque hallamos encontrado las soluciones operativas que mejoran nuestras pobres mediaciones históricas bastante averiadas; ni tampoco porque nos sintamos llenos de optimismo y creatividad...; es probable que estemos siendo invitados a confiar más definitivamente en el Padre y a pedir con

humildad esta confianza. Y esto cuando todo parece sucedernos según nuestras expectativas y cuando todo parece desalentador ante ellas.

d) También algunas dificultades de quienes ya incursionan:

-No halla uno qué discernir en tiempo tranquilo, uno ya conoce sus reacciones y dan poco pie para el discernimiento.

-O cuando hay situaciones muy emotivizadas... Preocupaciones que rondan por la cabeza por días y uno trata de sentarse a discernirlas; se siente que requieren trabajo de filigrana... O se siente que se requiere tal cantidad de tiempo cuando no se dispone de él.

-No se consignan a tiempo las mociones y no se da seguimiento a la trayectoria de consolación/desolación.

Probablemente las causas de que esto así suceda son algunas de estas: Obedece al ritmo de vida tan intenso que no se deja tiempo y calma para ir llevando el discernimiento; se van dejando sin discernir aspectos de la vida ya un tanto racionalizados y que uno se los justifica; o indica resistencias internas a confrontarse con los criterios de Jesús; o simplemente son tiempos de sequedad en que cuesta trabajo y aun da flojera discernir.

HOMILÍA PRONUNCIADA EN LA EUCARISTÍA DE CLAUSURA DE LA IX SEMANA DE TEOLOGÍA DE LA ESCUELA DE TEOLOGÍA DE LOS MISIONEROS DE GUADALUPE EN LA UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

J. Jesús Martínez Zepeda
Obispo Auxiliar de la Arquidiócesis de México

Queridos hermanos en el sacerdocio bautismal y en el sacerdocio ministerial:

Al clausurar la IX semana de teología de esta Escuela de los Misioneros de Guadalupe, elevamos nuestra acción de gracias al Padre por medio de Jesucristo, en el Espíritu Santo, por los frutos recogidos y las perspectivas descubiertas al haber afrontado el tema de *La comunicación de Dios en el mundo contemporáneo*, a través de un camino que fue examinando los aspectos sociológicos y filosóficos de la comunicación, la Sagrada Escritura y la Tradición, la teología de la comunicación; la Revelación de Dios y las religiones, para concluir con la pastoral y la autocomunicación de Dios.

La religión de la Biblia, como ustedes han podido constatar, está fundada en una revelación histórica, perceptible. Este hecho la sitúa aparte en medio de las religiones. Esta revelación se la ve desarrollarse durante quince o veinte siglos, antes de alcanzar su plenitud en Cristo.

Para los cristianos, creer es acoger esta revelación traída por la historia. Por la revelación, Dios se manifiesta a sí mismo, descubriendo a los hombres su misterio y presentando sus designios en relación con el hombre a quien ofrece desinteresadamente su amor y su alianza definitiva.

Más allá de las palabras de Jesús, más allá de los hechos de su vida, tienen los hombres acceso hasta el centro misterioso de su ser;

allí es donde hallan finalmente la revelación divina. Jesús no sólo contiene en sí mismo el reino y la salvación que anuncia sino que es la revelación viva de Dios.

Los hechos y las palabras de Jesús no fueron conocidos directamente sino por un pequeño grupo de personas. Todavía fue más pequeño el número de los que creyeron en él y se hicieron sus discípulos. Ahora bien, la revelación que aportaban estaba destinada al mundo entero. Por esto la confió Jesús a sus apóstoles con la misión de comunicarla a los otros hombres. En la Iglesia hay una estrecha relación entre la comunicación de la revelación y la acción del Espíritu Santo.

La revelación dada por Jesús y comunicada por sus apóstoles y su Iglesia es todavía imperfecta, pues las realidades divinas están veladas en ella bajo signos. Pero anuncia ya la revelación total que sobrevendrá.

Lo fundamental para el hombre es acoger, por la gracia, al Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Por la fe el creyente orienta toda su vida en reconocimiento, ofrenda y servicio, dentro de la comunidad de la Iglesia, por medio del compromiso en el mundo y el amor radical a los hermanos.

El anuncio de esta revelación constituye la tarea fundamental de la Iglesia también en nuestros días. La Iglesia entera se encuentra comprometida en la tarea de la Nueva Evangelización.

Los estudios que ustedes han llevado a cabo esta semana son de gran importancia y un deber permanente para la pastoral de nuestros días. La teología es ciencia de la fe, en cuanto se fundamenta en la revelación y busca profundizar su comprensión con el auxilio del Espíritu Santo. Es ciencia de la Iglesia en cuanto se basa en la tradición, es decir, que busca profundizar en la revelación de acuerdo con el sentido propio y completo en que la iglesia ha comprendido y vivido la revelación a lo largo de los siglos. Finalmente, la teología es una ciencia en diálogo con la cultura: penetra el mensaje revelado con las categorías propias de la época para poder proponer de manera más adecuada la buena nueva a los hombres de cada época y cultura.

En el contexto de la cuaresma consideremos, hoy, brevemente las experiencias religiosas que se nos proponen en los pasajes que acabamos de proclamar para profundizar nuestra propia fe.

El Profeta Ezequiel insiste en el tema de la responsabilidad individual. Tradicionalmente la teología popular pensaba que el mal

o el bien de los antepasados repercutía en sus descendientes. En la situación desesperada del destierro, esta teología resonaba con fuerza y servía como excusa de los presentes, pues los responsables de la situación actual habían sido los israelitas anteriores y sus maldades. Contra esta idea se levanta Ezequiel para proclamar la responsabilidad de cada persona en cada época concreta. *Si el pecador se arrepiente de los pecados cometidos, guarda mis preceptos y practica la rectitud y la justicia, ciertamente vivirá y no morirá* (Ez 18,21).

En el evangelio encontramos que Jesús no quiere abolir la ley, sino llevarla a sus consecuencias más radicales. Propone una vivencia de la ley desde dentro, fundamentada en una relación personal con el Padre y desbordando las exigencias de la misma ley por medio de un amor vivido en plenitud. En el pasaje completo se enumeran cinco ejemplos, en nuestra perícopa de hoy sólo el primero: *Han oído ustedes que se dijo a los antiguos: No matarás y el que mate será llevado ante el tribunal. Pero yo les digo: Todo el que se enoje con su hermano será llevado también ante el tribunal* (Mt 18, 21-22)..

Que con la gracia del Señor sepamos vivir la radicalidad de la revelación que nos permita ser en nuestros días discípulos, testigos y apóstoles. Así sea.

OTRAS VOCES

EL BURNOUT PASTORAL

Mtro. Jorge Ramón Gutiérrez Jáuregui, mg

Por "burnout" entendemos un tipo muy especial y distintivo de agotamiento emocional, resultado del estrés producido por el contacto interpersonal que lleva consigo una pérdida de sentimientos positivos, simpatía y respeto por las personas a las cuales se ayuda. El elemento fundamental para entender mejor el "burnout pastoral" es aquel que se trata de un estado de agotamiento físico, emocional, intelectual, social, pero también de una debilitación de las energías espirituales.

Viendo en forma positiva el fenómeno, y excluyendo el así llamado "Workaholic Burnout" (es decir, el burnout que sigue a un exagerado ritmo de trabajo), encontramos sacerdotes, religiosas y ministros laicos en situaciones de "burnout pastoral" porque han querido hacer realidad literalmente el consejo de San Pablo de ser todo para todas las personas. En contraste con las personas que sufren el "workaholic burnout", quien sufre de "burnout pastoral" no siente tanta antipatía o aversión contra las imperfecciones personales, sino que sienten fuertemente una desilusión de la Iglesia que, muchas veces, según su experiencia, no consigue ser verdaderamente "el reino de Dios que ha venido a nosotros".

En la situación terminal del "burnout pastoral" los síntomas son evidentes y sus consecuencias pueden ser medidas en términos de salud física, emocional y espiritual con fuertes consecuencias sobre la propia vida y la de la comunidad. Es por eso que el presente trabajo fue pensado, primeramente, en el contexto de la "formación de los futuros sacerdotes", con el fin de motivar la reflexión de los formadores y de los formandos sobre un fenómeno al que se debe dar, en mi opinión, un lugar dentro de los programas de formación, debido a los efectos que produce en el ministerio pastoral, pero también debido a la forma como el síndrome se va presentando, lenta e imperceptiblemente.

INTRODUCCIÓN

Hablar de *burnout* no es algo fácil, sobre todo si consideramos que se trata de algo sobre lo cual se investiga desde hace poco tiempo. También por este motivo no se puede presentar una definición completa y, al mismo tiempo, compartida por todos los investigadores del fenómeno que tenemos frente a nosotros; esto no quiere decir que existan diferentes opiniones contrapuestas y extremadamente excluyentes entre ellas; simplemente queremos hacer notar que existen diferentes definiciones que subrayan diferentes aspectos que, a su vez, no han sido considerados por todos los investigadores. Según el psicólogo Matthias Burisch, *por el momento la palabra burnout es poco más de una metáfora, que designa algunos fenómenos complejos, más o menos afines. Por ejemplo: la enfermera extenuada por el trabajo, el funcionario frustrado que no ha podido nunca dar el gran salto en la carrera, el desocupado resignado después de tantas solicitudes de trabajo rechazadas... Pero ya sobre este plano, puramente ejemplificativo, notamos concepciones notablemente diferentes*¹.

Digamos pues, que el término y su tratamiento son recientes en el ámbito de la psicología. Según M. Burisch, fue Herbert J. Freudenberger quien introdujo en la literatura psicológica el término *Burnout* en 1974². La bibliografía disponible sobre el *Burnout* se compone de múltiples artículos de revistas pero de pocos libros especializados sobre el tema. Punto de referencia para diferentes autores son los escritos de Cristina Maslach, uno de los más notables psicólogos (considerada por algunos como líder en este campo) que se han dedicado a la investigación y al tratamiento del *burnout*. Es ella la creadora del único instrumento para medir el *burnout*, el *Maslach Burnout Inventory* (MBI), que consistía inicialmente en 25 afirmaciones sobre los sentimientos personales, actitudes, y percepciones, tanto de las que el terapeuta tiene de sí mismo, como de las que éste tiene de los clientes.

Quisiera iniciar este recorrido, antes de entrar en las definiciones o en las características del *burnout*, aludiendo a "la experiencia de Stan"³.

Soy psicólogo y trabajo desde hace tres años como terapeuta en un centro público de higiene mental. En sólo dos años y medio he asistido a mi transformación de persona entusiasta,

abierta, atenta, a un individuo extremadamente cínico y desinteresado. Tengo sólo treinta y seis años y ya tengo ulcera por el trabajo continuo de intervención en las crisis. He probado beber para relajarme cuanto baste para lograr dormir, he usado tranquilizantes, he utilizado hasta el último día de permiso por enfermedad, etc. A este punto he decidido, para sobrevivir en este año, que tomaré la actitud de trasladarme al centro de higiene mental como si trabajara en una fábrica (...): ¡en que se ha convertido este puesto, una fábrica de higiene mental! Poco a poco y dolorosamente, comienzo a entender que tengo la necesidad de un poco de tiempo sin tener que ver con los problemas de los demás y que para alejarme esta especie de muerte dentro de mí, debo irme, pedir un mes de permiso, quizá más; cuando comienzo a temblar, apenas entro a la oficina sé que *es ahí*. Hace mal el sentirse un fracasado como terapeuta, porque no soy capaz de administrar la tensión, pero es mejor que haga algo ahora, antes que dejar que se acumule más y llegar al suicidio.

Esta experiencia es bastante sugestiva y nos da ya los puntos principales que deberán ser tratados en las consideraciones del *burnout*. Sí, se trata verdaderamente, la experiencia de Stan, de una experiencia aguda y violenta de *burnout*.

Cuando hablamos de *burnout* estamos hablando de un *síndrome*. Un síndrome que no es estrés, y que no puede identificarse ni con el así llamado *wereout* (o *desgaste*, esto es, individuos que se crean por sí solos un exceso de estrés ya que no saben decir no a los demás; mientras que aquellos que no saben decir no a sí mismos serían sujetos a riesgo de *burnout*) y que tampoco puede identificarse al *rustout* (o "asados", esto es, sujetos que "se sienten víctimas del mismo estrés y de los retos, sin en realidad haber nunca demostrado iniciativa o valor"⁴).

El *Burnout* es un síndrome que no aparece de un momento al otro, sino que viene preparado por una larga serie de exigencias del trabajo, por un no saber decir no a sí mismos, por expectativas frustradas o por falta de recompensas. Este es el caso del Dr. Freudenberg, como él nos lo hace saber en su libro sobre el *burnout*: *Las cosas continuaron así durante muchos meses mientras yo continuaba a negar que algo andaba mal, excepto mi insistente resfriado, mi fatiga, y mi constante irritabilidad. Durante las vacaciones de navidad mi mujer insistió que tomáramos un tiempo*

de vacaciones con los niños, y aunque no me gustaba alejarme de la clínica, sentí que debía ir en compensación por todo el tiempo que había pasado fuera de casa. Mi mujer hizo las reservaciones del vuelo y del hotel. Había hecho todo aquello que debía hacer excepto preparar mis maletas, pero cuando atravesé la puerta a las dos de la mañana, me sentía tan agotado que no podía hacer nada sino ir a la cama. Le dije a mi mujer que empacaría las cosas por la mañana, pero en la mañana no pude despertarme. No llegamos al aeropuerto. Dormí durante dos días y arruiné las vacaciones de la familia. Al tercer día continuaba sin poder salir de la cama, pero estaba listo para continuar reflexionando sobre cómo me había comportado⁵.

Estos ejemplos nos ayudan a comprender una situación que puede suceder a cualquier persona que se implica tanto en su trabajo y en sus preocupaciones, hasta olvidarse de sí mismo, de su familia y de sus relaciones sociales y de amistad.

Ahora podemos pasar a la presentación esquemática de los elementos constitutivos del síndrome del *burnout*.

1. QUÉ ES EL BURNOUT

"Nunca he encontrado un caso de burnout que no haya comenzado con algún ideal en mente"

H. Freudenberger

1.1. La definición de burnout

Dos definiciones pueden ayudarnos a entender el fenómeno que queremos explicar:

a) Cristina Maslach define el *burnout* como un síndrome de agotamiento emocional, de despersonalización y de reducción de las capacidades personales que puede presentarse en sujetos que por profesión "se ocupan de la gente"⁶;

b) H. Freudenberger lo define como *estado de fatiga o frustración originado por la devoción a una causa, estado de vida, o relaciones que no han producido la recompensa esperada*⁷.

Debemos explicar ahora, algunos aspectos que nos ayudan a entender mejor estas definiciones.

El *burnout* tiene su núcleo, o sea la parte "medular" o central que puede identificarse como el elemento más característico de este

síndrome, en *el agotamiento emocional*. La sobrecarga emocional que caracteriza al *burnout* es seguida por el agotamiento emocional. Esta sobrecarga proviene del involucrarse excesivamente, desde el punto de vista emocional, de una persona que se dedica a la ayuda de los demás: ella tiende siempre más hacia los otros sintiéndose arrollada por las necesidades emocionales que los demás le imponen. Esta situación hace que la persona se sienta trastornada y extenuada al punto de faltarle la energía para afrontar otro día; siente que sus reservas emocionales están consumadas y que no hay una fuente de dónde sacarlas de nuevo.

Como consecuencia de la instalación del agotamiento emocional, la persona busca no involucrarse con los demás y, por lo tanto, de reducir el contacto con la gente al mínimo indispensable, solo para llevar a término el trabajo. Alejarse de las personas es un mecanismo que se aprende en las profesiones de ayuda y puede adquirir características negativas, como la deshumanización de los clientes. Esta puede caracterizarse por tres aspectos: a) ver a los otros como menos humanos; b) ver las relaciones con los otros en términos objetivos y analíticos; c) clasificar a la gente en varias categorías, que lleva al terapeuta o al operador de ayuda a responder a las categorías antes que al individuo. Se evita así la obligación de conocer al otro y de implicarse emotivamente.

La situación de desapego y de deshumanización nos lleva a otra característica del *burnout*: *la despersonalización*. Esta se caracteriza por: a) hacerse de las personas una mala opinión; b) esperar de las personas lo peor; c) demostrar a las personas cuánto son detestadas. Por ejemplo, el funcionario puede desvalorizar a los otros y denigrarlos, negarse a ser civilizado y cortés con ellos, ignorar sus peticiones y exigencias, no dar la ayuda, la asistencia o el servicio más idóneo para ellos.

Los sentimientos negativos hacia los demás pueden llevar a la persona hacia la *negatividad hacia sí misma*. Y esto se convierte en uno de los puntos más alarmantes del *burnout*. Surgen sentimientos de culpa por el modo con que se ha tratado a los demás, la autoestima disminuye velozmente a tal punto de no aceptarse a sí mismo o a pensar en sí mismo como una persona frustrada, indiferente, que a ninguno cae bien y que todos detestan. Aparece, por lo tanto, el sentimiento de una reducida realización personal.

El Dr. Burisch afirma que se puede aplicar el diagnóstico de *Burnout* a las personas que presentan las siguientes característi-

cas⁸: a) se sienten como mínimo débiles, hasta llegar a sentirse totalmente agotados, impotentes, deprimidos, desmoralizados y con la autoestima por tierra; b) sufren de una tormentosa inquietud interior; c) y sus relaciones con el medio ambiente que los circunda se han deteriorado en uno o más puntos.

El siguiente esquema es muy útil para visualizar, a manera de resumen, los síntomas del *burnout*⁹:

Cuadro inicial: Síntomas premonitores

a) Creciente empeño hacia los objetivos: hiperactividad, tiempos extras no remunerados, sensación de ser indispensable y de no tener nunca tiempo, negación de las propias relaciones, negación de fracasos y desilusiones, contactos sociales limitados a los clientes.

b) Agotamiento: cansancio crónico, falta de energía, sueño insuficiente o perturbado, grande riesgo de accidentes.

La reducción del empeño

a) Hacia los clientes (o alumnos, pacientes, etc., según el tipo de profesión): desilusión, pérdida de los sentimientos positivos en las relaciones interpersonales, mayor distancia entre ellos o rechazo del contacto directo, disturbios de la atención en los momentos de interacción, cambio del punto de atención: de la ayuda a la vigilancia, culpabilización de los clientes (o alumnos, pacientes, etc.) por eventuales problemas, abuso de los medios de control como, por ejemplo, castigos (en el caso de profesores) o tranquilizantes (en el caso de médicos o enfermera) estereotipización de pacientes, clientes, alumnos, etc. Acentuación de la algarabía especialista, deshumanización

b) Hacia los demás en general: incapacidad de dar, frialdad, pérdida de la empatía, rigidez, escasa comprensión, dificultad para escuchar, cinismo.

c) Hacia el trabajo: desilusión, actitud negativa hacia la propia profesión, rechazo o disgusto, repugnancia de ir cada día al trabajo, necesidad de ver continuamente el reloj, fantasías de fuga, sueños con los ojos abiertos, aumento de las pausas en el trabajo, retardo en el inicio de la jornada laboral, anticipo del cierre, horarios equivocados, inmiscuir las preocupaciones del trabajo en los tiempos libres, recuperación sólo en el fin de semana, mayor énfasis sobre las condiciones materiales para sentir satisfacción en el trabajo.

d) Aumento de las reivindicaciones: pérdida de los ideales, concentración sobre las propias pretensiones, sensación de escasos reconocimientos, sensación de ser explotado, celos, problemas de culpa, conflictos con los hijos.

Reacciones emotivas y culpabilización

a) Depresión: sentimientos de culpa, autoestima reducida, sentimientos de incompetencia, debilitación del pensamiento, auto-compasión, pérdida del sentido del humor, ansia indeterminada y nerviosismo, bruscas oscilaciones del humor, reducida resistencia a las cargas emotivas, amargura, entorpecimiento, sentimiento de vacío, sensación de debilidad, tendencia al llanto, inquietud, sensación de estar atrapado, sentimientos de impotencia, pesimismo, fatalismo, apatía, ideas suicidas.

b) Agresiones: culpabilización y acusaciones en las relaciones con los otros o con el sistema, negación de la propia corresponsabilidad, impaciencia, caprichosidad, intolerancia, incapacidad para cumplir compromisos, refunfuño continuo, negativismo, irritabilidad, rabia y resentimiento, actitudes defensivas o paranoicas, desconfianza, conflictos frecuentes con los demás.

Declino

a) Disminución de la eficiencia cognoscitiva: dificultad de concentración y de memoria, incapacidad de enfrentar tareas complejas, inexactitud, desorganización, incapacidad de decisión, incapacidad de dar disposiciones claras.

b) Disminución de la motivación: iniciativa reducida, productividad reducida, ejecución servil de las órdenes.

c) Disminución de la creatividad: fantasía reducida, flexibilidad reducida.

d) Indiferenciación: pensamiento rígido "en blanco o negro", resistencia a cambios de cualquier tipo.

El aplanamiento

a) Aplanamiento de la vida emotiva: aridez en las reacciones emotivas, indiferencia.

b) Aplanamiento de la vida social: menor participación personal en relación con los demás o excesivo vínculo con singulares personas, rechazo de los contactos informales, búsqueda de contactos

más interesantes, rechazo del hablar del propio trabajo, extravagancias, encerrarse en sí mismo, aislamiento.

c) Aplanamiento de la vida psíquica: abandono de los pasatiempos, desinterés, tedio.

Reacciones psicosomáticas

a) Debilitamiento del sistema inmunológico, incapacidad de relajarse en el tiempo libre, perturbación del sueño, pesadillas, problemas sexuales, vergüenzas, palpitaciones cardiacas, sensación de opresión del tórax, problemas de respiración, pulso acelerado, hipertensión, tensión muscular, dolor de columna, dolores de cabeza, tics, problemas digestivos, náusea, úlceras gastrointestinales, alteración del peso, hábitos alimenticios alterados, mayor consumo de alcohol, café, tabaco y/o psicofármacos.

La desesperación

Actitud negativa hacia la vida, pérdida de sentido y de las esperanzas, propósitos de suicidio, profunda desesperación existencial.

Concluiremos diciendo que por *burnout* entendemos un tipo muy especial y distintivo de agotamiento emocional, resultado del estrés producido por el contacto interpersonal que lleva consigo una pérdida de sentimientos positivos, simpatía y respeto por las personas a las cuales se ayuda.

1.2. Los niveles de Burnout

Se puede hablar también de niveles de *Burnout*, ya que no todas las personas lo experimentan con la misma intensidad. En el primer nivel, los síntomas y los signos son moderados, de duración breve, y pueden suceder ocasionalmente. En el segundo nivel, los signos y síntomas son más estables y de larga duración, y son difíciles de remover. El tercer nivel se experimenta cuando los signos y síntomas se hacen crónicos y cuando se ha convertido en una enfermedad física o psicológica. A este punto, la persona es incapaz de remover los síntomas por sí solo y tiene necesidad de ayuda profesional.

Robert J. Wicks, tratando acerca de la *consejería pastoral*¹⁰, ha ideado dos tablas con los síntomas del *Burnout*, según los dos primeros niveles antes descritos¹¹:

Primer nivel

- Fatiga mental al final del día;
 - Desesperación, frustración, aburrimiento, tensión, o enojo como resultado del contacto con los pacientes, colegas, superiores, supervisores, asistentes u otras personas significativas;
 - Experimentar síntomas físicos (p. ej. dolor de cabeza, de espalda, problemas estomacales);
 - El ritmo de la actividad del día, o de las exigencias de las tareas, parecen más grandes que las fuentes de energía personales o profesionales a disposición;
 - Las tareas en el trabajo son repetitivas, o están más allá de la habilidad del terapeuta, o exigen intensidad continua.

Segundo nivel

- Disminución del entusiasmo como consejero pastoral; desilusión de la consejería pastoral y superficialidad en el ser consejero;
 - Experiencia de pérdida del interés en el sector de la salud mental por un periodo de un mes o más;
 - Sensaciones de aburrimiento, cansancio, apatía y frustración;
 - Dependencia ciega de los horarios e programas; atención a más y más pacientes; no querer alejarse de ellos; verlos en forma impersonal;
 - Pérdida de criterios para juzgar la efectividad del trabajo en grupo, y falta de confianza sobre la conveniencia de las propias aportaciones;
 - Pérdida de interés en los recursos profesionales (p. ej.: libros, conferencias, innovaciones, etc.) correspondientes a los sectores de la psicología y de la teología;
 - Largos periodos de irritación, depresión, y estrés que parecen no alejarse ni con el esfuerzo de corregir las causas aparentes.

1.3. Los efectos del *Burnout* en el trabajo

Los tres niveles en el *Burnout* pueden ser considerados también como grados de deterioro en el trabajo a causa del *Burnout*:

- a) El primer grado permite a la persona continuar su trabajo sin signos notables de deterioro. Este grado comprende signos de advertencia en el ámbito físico como la imposibilidad de curarse de un resfriado prolongado, frecuente dolor de cabeza, insomnio, y el

pensamiento de ir al trabajo a la mañana siguiente pierde su atractivo.

b) El segundo grado se alcanza cuando algo cambia en la realización del trabajo, pero también en este grado, la persona es capaz de cumplir sus tareas a pesar de las dificultades. Este segundo nivel comprende signos emocionales y comportamentales como arrebatos de ira, impaciencia e irritabilidad obvias, trato de las personas con desprecio y aún gritándoles.

c) En el tercer grado el trabajo sufre severas o completas rupturas. Este tercer grado comprende sentimientos de soledad y de alienación y desafecto.

2. LAS CAUSAS DEL BURNOUT

"La investigación de las causas (del Bournot) puede encaminarse mejor lejos del ciclo sin fin de la identificación de las "personas malas", y sí a través del descubrimiento de las características operacionales y estructurales en las situaciones "malas" [negativas] donde mucha gente buena funciona"

Cristina Maslach

2.1. Las variables intrapsíquicas y del sistema

Sobre las causas del *burnout* encontramos, entre los investigadores, diferentes opiniones. Stephen Daniel y Martha L. Rogers han publicado un interesante artículo¹² donde se examinan las diferentes opiniones sobre la causa y el tratamiento del *burnout*; basta decir que han publicado 54 escritos (la mayor parte de ellos son artículos).

En el estudio de las causas debemos considerar las así llamadas *variables*. Estas pueden ser: a) variables intrapsíquicas e interpersonales, que consideran las características personales; b) variables del sistema, que consideran los aspectos organizativos o sistemáticos del trabajo. Algunos investigadores subrayan uno u otro tipo de variables; hay otros que consideran los dos tipos.

Las variables intrapsíquicas e interpersonales

- Nivel de educación: aquellos que tienen un nivel alto tienen también alto riesgo de *burnout*, sin embargo, si estos tienen más

riesgo de agotamiento emocional, tienen solamente un pequeño riesgo de despersonalización comparativamente a las personas de bajo nivel educacional.

- Falta de sentimientos de éxito;
- Control excesivo del propio trabajo;
- Edad: los jóvenes profesionistas tienen más riesgo de *Burnout* (después de los dos primeros años de trabajo y/o de los cinco primeros años de trabajo, el profesionista se encuentra en alto riesgo);
- Vida familiar y número de hijos;
- Incapacidad de separar la vida familiar de los roles laborales; dificultad de evitar repetir en casa ciertas actitudes del trabajo;
- Falta de ayuda al interno de la familia;
- Sexo: las mujeres tienen más riesgo de agotamiento emocional y de implicarse con las personas, mientras que los hombres tienen más riesgo de despersonalización.
- Crecidas expectativas profesionales.

De cualquier modo, algunos autores acentúan que el *burnout* se debe entender mejor como un disturbio temporal y no como una serie de características personales permanentes, y que debe ser considerado en términos de situaciones laborales difíciles antes que en términos de defectos personales. Es esto lo que desarrolla Cristina Maslach con el título *Estrés situacional y experiencia personal*¹³. Ella afirma que *si el burnout es producido por situaciones negativas más que por gente negativa, seguramente el individuo que se encuentra en circunstancias similares debería identificar las fuerzas situacionales externas y desviar el reproche de sí mismo hacia ambiente externo; pero no es así*¹⁴. El *burnout* puede ser experimentado como el reflejo de una debilidad de la personalidad; comparecen las sensaciones de debilidad, incompetencia por un trabajo determinado, etc. Las personas tienden a culparse a sí mismas en una situación de *burnout* antes que considerar las situaciones difíciles del trabajo.

Las variables del sistema

Aunque sería interesante hacer un elenco de las variables del sistema en relación con los diferentes tipos de trabajo o de profesiones, escribiremos aquellas variables comunes, haciendo una lista única:

- Tiempo (número de horas) en contacto directo con los clientes;

- Gran número de reuniones de los funcionarios o del personal: en algunos casos, se ha relacionado la frecuencia de las reuniones del personal con el aumento negativo de la actitud de deshumanización hacia los clientes. La causa es que dichas reuniones sirven sólo para presentar los informes de diversos casos y nada más. Sin embargo, los encuentros podrían convertirse en un apoyo cuando se les da una orientación más informal y de ayuda recíproca, donde el personal pueda afrontar y tratar sus problemas y luchas en un ambiente de solidaridad y de apoyo;

- Pobres e inexistentes relaciones entre los funcionarios;
- Retroalimentación insuficiente;
- Falta de uso de los tiempos libres o de tiempos fuera;
- Gravedad de problemas de los clientes, p. ej.: gravedad de la patología del paciente;
- Personal o funcionarios insuficientes;
- Sobrecarga de tareas complejas;
- Sobrecarga del número de casos para tratar;
- Trabajo en las unidades donde la naturaleza de las tareas excluyen la posibilidad del éxito final (p. ej.: aquellos que trabajan con los enfermos de cáncer terminal);
- Horarios pesados.

2.2. ¿Quiénes son los sujetos a riesgo del *Burnout*?

Las personas que se dedican a las profesiones de ayuda de los demás están sujetas al riesgo del *burnout*. Pero se puede decir que también en otras situaciones de vida, ya sea en la casa o en el trabajo, se deben afrontar elementos que pueden llevar a una persona a una situación de *Burnout*.

En el caso de *La experiencia de Stan*, encontramos ya algunos elementos sugerentes: él es un joven sensible e inteligente, dedicado a su profesión y entusiasta, formado para ese trabajo, un terapeuta atento e interesado que está siempre bien dispuesto en los momentos de las crisis. Pero la situación del trabajo de este joven lo hacía un sujeto a riesgo del *burnout* ya que:

- Se imponía tratar con muchas personas por un largo periodo de tiempo;
- En su profesión ayudaba a la gente a salir de las aflicciones y de los problemas;

- Quizá no había tomado en cuenta la tensión emocional generada por la atención a los clientes;
- Después de un tiempo, comenzó a estar demasiado implicado en los sufrimientos de sus pacientes y a sentirse vencido;
- No tenía relaciones con los colegas y administradores.

Esta es claramente una situación de sobrecarga emocional creciente, donde se pide demasiado al operador de ayuda y se le da a cambio demasiado poco. Así, los profesores, las madres de familia, los policías, el médico, el chofer, el consejero pastoral, el religioso, etc., son sujetos *a riesgo* del *burnout*.

Debemos considerar que en la mayor parte de las relaciones de ayuda, los destinatarios son personas que tienen problemas: enfermos, personas que sufren, deprimidos, incapaces de cuidarse a sí mismos, incapaces de resolver ciertas situaciones. Es esta parte negativa o necesitada que el operador de ayuda ve y de la cual se ocupa, en la que los elementos buenos o sanos reciben menor atención. Y muchas veces, cuando los problemas de los clientes desaparecen, desaparecen también los clientes. Esta focalización continua sobre problemas y debilidades de la gente llevan poco a poco, y muchas veces inconscientemente, a una situación de desgaste emocional.

3. EL BURNOUT PASTORAL

“Ser ministro es una vocación en la que la persona debe ser todo para todas las personas. No hay un momento en el cual los ministros están libres de las tareas que le son propias; sus tareas no están, generalmente, bien definidas y los criterios para saber cuándo éste ha cumplido verdaderamente, son muchas veces ambiguos”

S. Daniel - M. Rogers

Todo lo que hemos dicho hasta este punto, sobre el *burnout* en general, se aplica también a la vocación del ministro, del pastor o del misionero. El *burnout* que puede aparecer en las personas con la vocación religiosa es llamado *burnout pastoral*, *burnout eclesial*, *burnout ministerial* o *burnout en los misioneros*.

Todavía, podemos indicar algunos el elemento fundamental para entender mejor el *burnout pastoral*: se trata, cierto, de un estado de agotamiento físico, emocional, intelectual, social, pero también de una debilitación de las energías espirituales.

Viendo en forma positiva el fenómeno, y excluyendo el así llamado "*Workaholic Burnout*" (es decir, el burnout que sigue a un exagerado ritmo de trabajo), encontramos sacerdotes, religiosos y ministros laicos en situaciones de *burnout pastoral* porque han querido hacer realidad literalmente el consejo de San Pablo de *ser todo para todas las personas*¹⁵. En contraste con las personas que sufren el *workaholic burnout*, quien sufre de *burnout pastoral* no siente tanta antipatía o aversión contra las imperfecciones personales, sino que sienten fuertemente una desilusión de la Iglesia que, muchas veces, según su experiencia, no consigue ser verdaderamente "el reino de Dios que ha venido a nosotros".

Algunos religiosos golpeados por el *burnout pastoral*, han experimentado la fuerte presión que se puede vivir dentro de la Iglesia: la supresión de algunos catecismos, la remoción del imprimátur de algunos libros, el tono jurídico de la Congregación para la doctrina de la fe, los brotes dentro de la Iglesia de la política del legalismo y de la inquisición.

En la *situación terminal* del *burnout pastoral* los síntomas son evidentes y sus consecuencias pueden ser medidas en términos de salud física, emocional y espiritual: el impacto sobre la comunidad a la cual el religioso sirve y entre los miembros de su comunidad; los problemas de su hundimiento personal en su comunidad, provincia o diócesis; la pérdida de la vocación; y el triste resultado de todos los años de formación espiritual y profesional. Los parroquianos que quieren dirigirse a él lo encuentran frustrado, desilusionado, enojado y agotado. Al final, en un acto de autoprotección, deja perder su vocación, su trabajo y su pueblo¹⁶.

En la actividad misionera, sobre todo en aquellas regiones en situaciones de dificultad y de peligro, el misionero dedica su vida al servicio de los demás empeñándose intensamente en la actividad de evangelización y en la promoción del desarrollo social. Puede llegar el momento en que no sea capaz de hacer frente a las urgencias de las situaciones y a las excesivas peticiones de la gente y correr así el riesgo de sentirse vaciado, llegando al agotamiento emocional típico de las profesiones de ayuda.

Entran aquí los factores relativos a las condiciones externas de su actividad: relaciones con la gente, la organización del trabajo, las relaciones con otros misioneros y con la congregación religiosa, etc., pero también entran los factores personales: sus experiencias

pasadas, su vida interior, sus convicciones y el modo en que se ve así mismo, las motivaciones y los ideales que lo acompañan.

De fundamental importancia en la experiencia de los misioneros es que en algunos casos, dada una cierta discrepancia entre sus capacidades y las exigencias externas, sienten una sobrecarga que va más allá de las propias capacidades de adaptación, que pueden llevarlos a un estado de fuerte desagrado psicológico.

En algunos estudios sobre el *burnout* en los pastores, ha sido considerada la dimensión de la parroquia y la orientación teológica. Según los resultados de ciertas investigaciones, los pastores que tenían entre 30 a 49 años, con una parroquia con menos de 300 miembros y con una orientación teológica liberal, habían tenido algunas veces la idea de dejar el ministerio.

4. LOS CAMINOS DE SALIDA

“... Quien busca una solución verdadera y definitiva al *Burnout* debe, sobre todo, esforzarse en modificar su cultura personal de trabajo, liberarse de los prejuicios que tradicionalmente acompañan la idea de éxito y de hacer frente a la incompreensión y al escarnio (más tarde, quizá, también la envidia) de los otros”.

Matthias Burisch

En los casos del *burnout* pueden encontrarse diferentes caminos de salida que no siempre son auténticos. Por ejemplo: ingerir exageradamente bebidas alcohólicas, el refugio en los calmantes, el alejamiento absoluto de las personas y el “retiro” al interior de sí mismo. Pero estos caminos empeoran la situación del *burnout* y no llevan a la liberación de la persona golpeada por el síndrome.

Hay, por el contrario, vías de salida que, para ayudar a la liberación de la sensación y de los síntomas del *burnout* pueden considerarse como auténticas. Intentemos ahora de hacer un elenco:

El distanciamiento profesional

Si bien la distancia de manera exagerada, entre el religioso y las personas a quienes sirve, lleva a la persona a actitudes de deshumanización, existe una forma de distanciarse que no excluye el interés por el bienestar de las personas. Este grado de distancia es necesario para que el operador de ayuda pueda realizar efecti-

vamente su trabajo. Los tiempos libres o de reposo son un ejemplo de este distanciamiento profesional; no se trata sólo de pequeñas interrupciones de trabajo, sino de darse una oportunidad, elegida voluntariamente, de hacer algo menos estresante. Esto implica que haya siempre alguien que tome sus responsabilidades con los clientes.

Algunos ejercicios de relajamiento

C. Maslach recomienda algunas técnicas para la administración del estrés, de relajación muscular profunda; de relajación mental; de relajamiento de singulares músculos; de la imaginación para el relajamiento mental; de relajación instantánea.

Temporánea renuncia a la promoción

Según M. Burisch, las promociones en el trabajo comportan prestigio y mayor satisfacción económica, pero también exigen una más amplia inversión de tiempo y de energías. Aparecen nuevas preocupaciones, encargos, gran número de reuniones y de conferencias, las cuales requieren una disponibilidad absoluta. Pero la búsqueda de las promociones puede ser invasiva y, por lo tanto, perniciosa.

Corrección de la ruta

En algunos casos, se puede corregir la ruta si el trabajo produce más aburrimiento que satisfacción. El cambio de trabajo, en este caso, debe tener como objetivo aprovechar mejor la experiencia, la creatividad y la competencia de la persona.

Convertirse en patrones de sí mismos

Significa disponer en plena autonomía del propio tiempo y de las propias aspiraciones.

Referente a las situaciones de *burnout pastoral*, podemos considerar:

El autoexamen que beneficia más al ministro cuando reflexiona sobre su propia motivación para entrar en la vida consagrada y sobre las propias necesidades personales e interpersonales; sus límites emocionales, espirituales, y psicológicos.

Saber delegar responsabilidades

El pastor debe de aprender a delegar responsabilidades y poder a los laicos. Al mismo tiempo, es conveniente educar a las personas

sobre las propias expectativas y solicitudes, en modo tal que no se busque al pastor para cosas mínimas.

El tiempo de vacaciones

El pastor debe aprender a dejar por algún tiempo la parroquia o su trabajo, con la finalidad de tomar un tiempo de vacaciones y relajamiento, y también para dar espacio a la formación permanente.

*Agrandar la percepción de la Iglesia a la luz de la Lumen Gentium, como lo recomienda R. C. Sparks, considerando que ninguna institución puede o podrá encarnar totalmente o agotar en sí misma, el Reino de Dios; esta consideración debe de convertirse en un *modus vivendi*.*

CONCLUSIÓN

El presente trabajo fue pensado, primeramente, en el contexto de la *formación de los futuros sacerdotes*, con el fin de motivar la reflexión de los formadores y de los formandos sobre un fenómeno al que se debe dar, en mi opinión, un lugar dentro de los programas de formación, debido a los efectos que produce en el *ministerio pastoral*, pero también debido a la forma como el síndrome se va presentando, lenta e imperceptiblemente. Publicar este trabajo, sin embargo, tiene como objetivo compartir con otros agentes de pastoral (religiosas, laicos, diáconos permanentes, etc.) y con otros profesionistas que se dediquen al servicio de los demás, en un trato directo con ellos y con sus problemas (profesores, médicos, enfermeras, etc.), la opinión de que no podemos dejar pasar, indiferentemente o despreocupadamente, un fenómeno que se puede presentar en nuestras vidas, envolviéndonos totalmente, hasta llevarnos a un "callejón sin salida" y, por lo tanto, a la desesperación y a la pérdida de nuestra *vocación de servicio a los demás*.

Quisiera terminar con las palabras que R. C. Sparks dirige a los ministros y agentes de pastoral, pues ellas tocan los aspectos fundamentales que pueden ayudarnos prevenir las situaciones de *burnout*, que en una profesión de ayuda a los demás representa un verdadero peligro:

Vayan con la frente en alto... alimentando sus relaciones personales y comunitarias, con una vida de oración profunda, y, por

amor a Dios y a ustedes mismos, no dejen perder el sentido del humor. No dejen que las preocupaciones y desilusiones de la Iglesia o de la parroquia o las faltas de la comunidad debiliten su esperanza. Ustedes no son perfectos, nosotros no somos perfectos, ellos no son perfectos - y nunca lo serán... Tomen cuidado de ustedes mismos, física, emocional, intelectual social y espiritualmente. No lleguen al burnout por expectativas irrealistas y que no se pueden realizar... No dejen su eschaton.

NOTAS:

- 1.- BURISH, M., *Psicología del trabajo: la síndrome de agotamiento. Burnout*, *Psicología contemporánea* 22 (1995), 127, p. 36.
- 2.- *Ibidem*.
- 3.- MASLACH, C., *La síndrome del burnout. Il prezzo dell'aiuto agli altri*, Cittadella Editrice, Assisi 1992, 25-26.
- 4.- BURISH, M., *Op. Cit.*, 36.
- 5.- Cfr. *My story*, in: FREUDENBERGER, H., *Burnout. The high Cost of High Achievement*, Anchor Press, New York 1980, xvii-xxii.
- 6.- MASLACH, C., *Op. Cit.*, 20.
- 7.- FREUDENBERGER, H., *Op. Cit.*, 13.
- 8.- BURISCH, M., *Op. Cit.*, 37.
- 9.- *Ibid.*, 38-39.
- 10.- La *consejería pastoral* o "counselling", es definida por el Dr. Mihály Szentmártoni como aquella acción "que pone el acento sobre algunos problemas del individuo, tales como el conflicto, la decisión y la depresión. Esta se diferencia de la "cura pastoral" (que se refiere al trabajo más o menos estructurado con los jóvenes, los esposos, los adultos o los grupos) porque debe suspender, temporalmente, los juicios morales sobre la conducta del individuo y concentrarse sobre todo en los procesos psicológicos que pueden llevar a la persona a niveles más altos de madurez. Es diferente también de la "psicoterapia pastoral", pues ésta es la acción pastoral más especializada; se desarrolla generalmente en instituciones especializadas y presupone un conocimiento de la psicología y de la psiquiatría en el ámbito profesional. Cfr. SZENTMÁRTONI, M., sj, *Psicología Pasotrale*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996.
- 11.- Cfr. WICKS, R. J., *Countertransference and Burnout in Pastoral Counseling*, in: WICKS, R. J., PARSONS, R. S., CAPPS, D. E., Ed., *Clinical Handbook of Pastoral Counseling*, Paulist Press, New York 1985, 91-94; GILL, J. J., sj, *Burnout. A growing threat in Ministry*, *Human Development* 2 (1980) 22-23.
- 12.- DANIELS, S., -MARTHÁL, ROGERS., *Burn-out and the pastorate: A critical review with implications for pastors*, *Journal of Psychology and Theology* 9, 3 (1981) 232-249.
- 13.- Cfr. MASLACH, C., *Op. Cit.*, 35-44.
- 14.- *Ibid.*, 35.
- 15.- Cfr. SPARKS, R. C., *Ecclesial Burnout. Old demon, New form*, *Review for religious* 51, 1 (1992) 7-17.
- 16.- Cfr. GILL, J. J., sj, *Burnout. A growing threat in ministry*, *Op. Cit.*, 21-27.

BIBLIOGRAFÍA

- BROCKMAN, N., *Burnout in Superiors*, Review for Religious 37 (1978) 809-816.
- BURISCH, M., *Burnout*, Psicologia Contemporanea 22 (1995) 127, 34-41.
- COLLINS, G. R., *Burnout: The hazard of professional helpers*, Christianity today 21 (1997) 12-14.
- EMER, W. G., *Professional burn-out: Reahilitation's hidden handicap*, Journal of Rehabilitation 45, 1 (1979) 55-58.
- DANIEL, S., ROGERS M., *Burn-out and the Pastorate: A Critical review with Implications for Pastors*, Journal of Psychology and Theology 9, 3 (1981) 232-249.
- FOY, D. W., DRESCHER K. D., FITZ A. G., KNNEDY K. R., *Posttraumatic Stress Disorder*, Clinical Handbook of Pastoral Counseling, Vol. 2, Paulist Press, New York, 621-637.
- FREUDENBERGER, H. J., *Burn-out. The high cost of high achievement*, Anchor Press, New York, 1980.
- GILL, J. J., *Burnout: A growing Threat in the Ministry*, Human Development 2 (1980) 21-27.
- MASLACH, C., *La sindrome del burnout. Il prezzo dell'aiuto agli altri*, Cittadella Editrice, Assisi 1992.
- RONCO, A., FIZZOTTI, E., CREA, G., *Un caso specifico di burnout professionale: il Burnout dei missionari*, Orientamenti Pedagogici 40 (1993) 1087-1116.
- SCHNAPER, N., *Critically Ill and the Dying*, in: Psychiatry, Ministry and Pastoral Counselling, The Liturgical Press, Minnesota 1984, 296-297.
- SHINN, M., ROSARIO, M., MØRCH, H., CHESTNUT, D. E., *Coping with Job Stress and Burnout in the Human Service*, Journal of Personality and Social Psychology 46, 4 (1984) 864-876.
- SPARKSR., *Ecclesial Burnout. Old Demon, New Form*, Review for Religious 51, 1 (1992) 7-17.
- WICKS, R. J., *Countertransference and Burnout in Pastoral Counseling*, in: WICKS, R. J., PARSONS, R.S., CAPS, D. E., Ed., Clinical Handbook of Pastoral Counseling, Pulist Press, New York 1985, 76-96.

LA MUERTE EN EL CATOLICISMO POPULAR LATINOAMERICANO: Una encrucijada de sentidos

José Luis González M¹.

La historia del cristianismo popular, entre otras cosas, 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.

Y específicamente hablando del tema de la muerte, en un esfuerzo por ordenar los resultados de nuestra observación de las creencias y rituales que dicen relación con ella y que tienen como marco de referencia al catolicismo popular latinoamericano (en especial mexicano y peruano), presentamos los siguientes apuntes interpretativos que, creemos, nos pueden acercar a este tejido de significados diversos y polivalentes que las culturas populares ordenan en torno a la muerte: Acontecimiento comunitario, continuidad más allá de la muerte, pervivencia en una nueva situación ubicada "más allá" del aquí y el ahora, espacio privilegiado de la creatividad y autonomía de la religión popular y un final como descanso.

1. LA RELIGIÓN POPULAR COMO ALTERNATIVA

La religión es muchas cosas y siempre resulta particularmente difícil, si es que no imposible, tener en cuenta todos sus componentes a la hora de explicar cualquiera de los fenómenos en que se manifiesta. Desde el punto de vista de la configuración de la cultura, se comporta como un sistema globalizante de ideas y valores que permiten organizar la vida desde un conjunto de ideas, valores y actitudes que permiten organizarla desde un sistema de representaciones y motivaciones compartidas.

Como sistema estructurado y estructurante, toda religión que tome cuerpo en una colectividad sociocultural, se manifiesta, entre otras cosas, como "sistema solidario de creencias y prácticas", según la terminología clásica de E. Durkheim². La antropología simbólica insiste, recientemente, en el carácter sistematizante que tiene toda religión, probablemente por su capacidad de desdoblamiento en "modelo de" (del orden eterno) y en "modelo para" (en su pretensión de configurar el orden social a imagen del orden eterno). En esta perspectiva, C. Geertz ha propuesto una definición de religión en la que prioriza la perspectiva del comportamiento funcional de la religión a modo de un "sistema cultural":

Un sistema de símbolos cuya función es establecer en los hombres disposiciones y motivaciones poderosas, penetrantes y duraderas, mediante la formulación de conceptos que se refieren al orden general de la existencia; tales conceptos son revestidos con tal aura de verosimilitud que las disposiciones y motivaciones parecen singularmente realistas³.

Evidentemente, no hay ninguna religión a la que la vida personal y social de sus adeptos le resulte indiferente. Todas pretenden configurar el precario "aquí y ahora" según el modelo de un "más allá" eterno que pertenece al tiempo primordial. Todo sistema religioso parece llevar en sí el "modelo de" (el orden eterno) como paradigma y fuerza que se convierte, particularmente en la "representación" de los mitos realizada en los ritos, en el "modelo para" el mundo de los hombres. J. Wach, refiriéndose a "el ideal de una sociedad" que toda religión lleva en sí, precisa, sin embargo, que ese no es más que "un sólo aspecto de la interacción de la religión y la sociedad" dado que la misma religión no puede evitar sufrir importantes cambios como consecuencia y efecto de las fuerzas sociales que actúan desde el exterior de la religión. Lo cierto es que

entre la época dorada de los mitos y la trivial vida cotidiana de los hombres, están situadas - a pesar de que, con frecuencia los análisis culturalistas lo olvidan - la historia y la sociedad con sus vicisitudes y su dialéctica. Gracias a ellas, ni la religión ni la cultura pueden convertirse en entes tan metasociales que estén a salvo de las fuerzas históricas y de sus responsabilidades. Por esta razón, ni "la religión como algo eminentemente social" del positivismo de Durkheim, ni "la religión como sistema cultural" de Geertz, pueden ser sustraídas a las relaciones del campo religioso con las fuerzas sociales en un momento dado.

Como en otros de nuestros trabajos, 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 entre los cristianos anglicanos y ortodoxos. No obstante, nuestro marco de referencia será exclusivamente el medio católico que es al que hemos tenido acceso en nuestra investigación.

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, alianzas, relaciones con los poderes políticos, etc.). Desde la perspectiva de las modernas relaciones interculturales, llamamos cultura dominante a la cultura del grupos o clases hegemónicas. Esta cultura mantiene con las culturas dominadas o subalternas relaciones asimétricas (de superior a inferior)⁴. 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 en cuanto parte de la cultura hegemónica (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.

Elegimos los términos sin ignorar que ocultan una cierta carga de ambigüedad. 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 al 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 formal "homogeneidad institucional" católica. Esta es la heterogeneidad 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 hizo su ofrenda a la Madre Tierra en una cueva próxima a Tamazulapan (Oaxaca)⁵.

Pero, además, existe una brecha social que también rompe la homogeneidad católica. 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 socioeconómicamente 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. Por todo lo dicho, proponemos la siguiente definición de catolicismo popular que será el concepto de referencia en las líneas que siguen: *La experiencia cristiana del pueblo oprimido y creyente, y las formas de expresión que él elabora a partir de su cultura y desde su práctica de liberación*⁵.

Con este concepto queremos dejar en claro que, en nuestra opinión, aunque históricamente el catolicismo popular 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 social

Proyecto social, 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. 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. La presencia del factor religioso en los acontecimientos de Chiapas de estos dos últimos años, es, quizás, la manifestación más reciente y cercana que tenemos de esta "utopía social" que, más allá de todos los condicionamientos y ambigüedades, discurre en las religiones populares. 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.

Todas estas consideraciones que anteceden nos permiten ubicar el complejo simbólico de la muerte dentro de sus coordenadas imprescindibles cuando se trata del catolicismo popular latinoamericano: expresión de identidad cultural y expresión de dialéctica sociohistórica. Pierre Bourdieu, siguiendo muy de cerca, en este punto, el esquema de Weber, presenta, en el análisis que realiza de la naturaleza del campo religioso, la concurrencia de los tres liderazgos religiosos clásicos: el sacerdote, el profeta y el brujo. Los tres compiten por el control de los bienes simbólicos. Aplicados los conceptos al campo cristiano, falta un elemento fundamental: la concurrencia de los sectores populares por el control y administración de su espacio dentro del campo religioso. A diferencia de los otros tres, en este caso la lucha no es por el control del campo religioso (y, más concretamente, el control social de los usuarios) sino por la *autonomía* de su espacio y de su experiencia tanto en lo que se refiere al juego de roles y liderazgos como en lo que tiene que ver con producción y administración de los bienes simbólicos.

2. LA MUERTE COMO AMENAZA DEL CAOS Y EL RITUAL COMO REINTEGRACIÓN AL COSMOS

La historia de la etnografía parece indicarnos que el hombre tiene necesidad de sistemas de significación tanto como de los alimentos. Quizás sea cierto que el caos radical sea más temible que el hambre. De hecho, el tratamiento ritual de la muerte se confunde con los orígenes de la cultura y se ubica en la parte central de la cosmovisión y del ethos de los pueblos. Entre otros muchos que han

estudiado el tema, R. Tom Zuidema, para el Área Andina, constató, por una parte, el carácter fundante que, para la cultura local, tiene el lugar donde reposan los restos de los primeros ancestros de la comunidad; y por otra la fuerte persistencia de los significados culturales por encima y más allá de las formas organizativas que va adoptando a lo largo del tiempo. De esta forma, la "huaca" andina, como centro religioso local, marca el origen temporal y espacial de la comunidad; y la "huaca" no es otra cosa que el lugar donde reposan los restos del ancestro fundador de la comunidad y los de sus dos hijos, el de la guerra y el de la agricultura⁷. En este mismo ensayo, Zuidema sostiene, como tesis principal, la persistencia configurativa de los significados culturales de la cultura Nazca (resultado de la regionalización de la cultura Chavín a partir del 500 a.C.), en todo el desarrollo posterior de las culturas andinas. Esta persistencia de los significados culturales -ciertamente mucho más allá que los estados- también ha sido constatada, de muchas formas, para mesoamérica. Por ejemplo, Ochoa Zazueta, en su estudio sobre la muerte en Mizquic, realiza un sugestivo seguimiento de la continuidad de prácticas y creencias sobre la muerte desde los primeros asentamientos aldeanos, pasando por Teotihuacán, Tula y Tenochtitlan, hasta el actual Mizquic (el de los años 70) integrado por cuatro denominaciones cristianas diferentes⁸. Sin duda hablar de los muertos es referirse a las raíces más profundas de una cultura y, por consiguiente, a un tipo de fenómenos que, por su gran densidad significativa, reúnen las mejores condiciones para persistir a través de muchos cambios culturales. Los dioses imperiales y los políticos que los imponen, pasan; la memoria de los antepasados perdura siempre muy cercana a los fundamentos del cosmos.

C. Geertz, de cuyo concepto de religión hemos partido, estima que una de las funciones principales de toda religión como sistema de significados y motivaciones, es la de otorgar al hombre algunos instrumentos para enfrentar la permanente amenaza de irrupción del caos:

Hay, por lo menos, tres puntos en los que el caos -o tumulto de hechos a los que les falta no sólo interpretación sino también la posibilidad de interpretación- amenaza irrumpir en el hombre: en los límites de su capacidad analítica, en los límites de su fuerza de resistencia y en los límites de su visión moral. El desconcierto, el sufrimiento y la sensación de una paradoja ética insoluble constituyen, si son bastante intensos

estudiado el tema, R. Tom Zuidema, para el Área Andina, constató, por una parte, el carácter fundante que, para la cultura local, tiene el lugar donde reposan los restos de los primeros ancestros de la comunidad; y por otra la fuerte persistencia de los significados culturales por encima y más allá de las formas organizativas que va adoptando a lo largo del tiempo. De esta forma, la "huaca" andina, como centro religioso local, marca el origen temporal y espacial de la comunidad; y la "huaca" no es otra cosa que el lugar donde reposan los restos del ancestro fundador de la comunidad y los de sus dos hijos, el de la guerra y el de la agricultura⁷. En este mismo ensayo, Zuidema sostiene, como tesis principal, la persistencia configurativa de los significados culturales de la cultura Nazca (resultado de la regionalización de la cultura Chavín a partir del 500 a.C.), en todo el desarrollo posterior de las culturas andinas. Esta persistencia de los significados culturales -ciertamente mucho más allá que los estados- también ha sido constatada, de muchas formas, para mesoamérica. Por ejemplo, Ochoa Zazueta, en su estudio sobre la muerte en Mizquic, realiza un sugestivo seguimiento de la continuidad de prácticas y creencias sobre la muerte desde los primeros asentamientos aldeanos, pasando por Teotihuacán, Tula y Tenochtitlan, hasta el actual Mizquic (el de los años 70) integrado por cuatro denominaciones cristianas diferentes⁸. Sin duda hablar de los muertos es referirse a las raíces más profundas de una cultura y, por consiguiente, a un tipo de fenómenos que, por su gran densidad significativa, reúnen las mejores condiciones para persistir a través de muchos cambios culturales. Los dioses imperiales y los políticos que los imponen, pasan; la memoria de los antepasados perdura siempre muy cercana a los fundamentos del cosmos.

C. Geertz, de cuyo concepto de religión hemos partido, estima que una de las funciones principales de toda religión como sistema de significados y motivaciones, es la de otorgar al hombre algunos instrumentos para enfrentar la permanente amenaza de irrupción del caos:

Hay, por lo menos, tres puntos en los que el caos -o tumulto de hechos a los que les falta no sólo interpretación sino también la posibilidad de interpretación- amenaza irrumpir en el hombre: en los límites de su capacidad analítica, en los límites de su fuerza de resistencia y en los límites de su visión moral. El desconcierto, el sufrimiento y la sensación de una paradoja ética insoluble constituyen, si son bastante intensos

y duran lo suficiente, radicales desafíos a la proposición de que la vida es comprensible y de que podemos orientarnos efectivamente en ella; son desafíos a los que de alguna manera debe tratar de afrontar toda religión por "primitiva" que sea y que aspire a persistir⁹.

La muerte y todo lo que conlleva de sufrimiento físico y social, es el desafío radical a la fuerza de resistencia (e intención de persistencia) del hombre. Para las religiones de todos los tiempos y latitudes, el sufrimiento y la muerte han sido enfrentados, principalmente, no desde la intención de hacerlos "evitables" sino "sufribles" o "comprensibles" al ser ubicados en un sistema de significados. De cualquier forma, la muerte siempre ha puesto, tanto al que muere como a los que le sobreviven, ante el límite del límite.

En un esfuerzo por ordenar los resultados de nuestra observación de las creencias y rituales que dicen relación con la muerte y que tienen como marco de referencia al catolicismo popular latinoamericano (en especial mexicano y peruano), presentamos los siguientes apuntes interpretativos que, creemos, nos pueden acercar a este tejido de significados diversos y polivalentes que las culturas populares ordenan en torno a la muerte:

2.1 Acontecimiento comunitario

Una primera constatación de carácter general es que la muerte, dentro del catolicismo, es un acontecimiento comunitario. Somos conscientes de que la afirmación (como la misma expresión "catolicismo popular") tiene una cierta carga de imprecisión y ambigüedad. Digamos que entre los polos "comunitario" y su contraparte "individual", tomados como continuo, al modo de los modelos solidaridad mecánica-orgánica (Durkheim), comunidad-sociedad (Tönnies), folk-urbano (Redfield) se extienden infinitos puntos intermedios¹⁰. Nos referimos a todas esas diversas "intensidades" de lo comunitario que podemos apreciar en el camino que va desde un entierro en los Altos de Chiapas y, en esta capital, un velorio en una agencia funeraria en la que el "pésame" se recibe por tarjeta. En el primer caso murió un miembro de la comunidad; en el segundo un individuo. En el primero la muerte es un problema comunitario; en el segundo es una desgracia personal con repercusiones apenas familiares. En los medios indígenas y campesinos

latinoamericanos la muerte se presenta con una significación parecida a la que Ariés reconoce en los medios aldeanos medievales¹¹ en los que, "sabiendo que la muerte llega", se convierte en algo profundamente comunitario y social como, se expresa en forma admirable en las *Coplas* de Jorge Manrique, en los inicios de la literatura castellana:

Así con tal entender,
 todos sentidos humanos conservados,
 cercado de su mujer, de hijos y de hermanos y criados,
 dio el alma a quien se la dio
 (el cual la ponga en el cielo y en su gloria),
 y, aunque la vida murió,
 nos dejó harto consuelo su memoria¹².

Se trata, es cierto, de la muerte de un caballero y no de un siervo, pero los rituales fúnebres, y especialmente su intensidad comunitaria, son, en buena medida, interclasistas. Hasta hoy día, la muerte popular se conserva como acontecimiento "público" que convoca a la comunidad.

Esta densidad del sentido comunitario y público que tiene la muerte en la religión popular, acompaña a todo el tratamiento ceremonial del difunto. Cada vez que se le conmemore o se le trate, intervendrá la comunidad. De esta forma nos resumía, un informante de Ayacucho (Perú), la interacción comunitaria de los días siguientes a la muerte:

Al día siguiente del entierro se hace lavar las ropas con todas las personas que lo querían, por la tarde se tiende la ropa en una mesa formando el cuerpo del finado y se le vela. Se juega el "Saray Saray" entre los invitados, en una especie de juego de dados compuesto de granos de maíz de colores blanco y negro. Se juega para pagar los gastos de comida y bebida y ... para pagar los gastos de la misa del quinto día.... se hacen estos ritos para que el alma no ronde la casa y se vaya definitivamente al cementerio¹³.

La intensa interacción entre vivos y difuntos, mucho tiempo después de su muerte, es una relación dialéctica no exenta de ambigüedad. El difunto es un ser querido y como a tal se le trata. Pero además, su condición de alma, hace de él un ser poderoso del cual hay que protegerse. La razón de tener que protegerse es que hasta ayer ha sido parte de las relaciones y tensiones comunitarias. Ha podido llevarse sus odios y sus motivos de quejas y, ahora podría

querer vengarse. De aquí parecen derivarse muchos ritos de limpieza y purificación de la comunidad que ha vivido cerca de la muerte: lavado o quemado de las ropas del muerto, "limpiarse" con flores y colocarlas en el féretro, etc. El cumplimiento de estos rituales no es un asunto meramente familiar sino realmente comunitario porque las consecuencias de un "mal trato" de un difunto las puede sufrir toda la comunidad:

Un ánima abandonada en este trance que no recibe ayuda de sus deudos, retorna al pueblo a penar; se pervierte con los nahuales de la sierra de Tesompa y causa muchos males a sus antiguos familiares; por eso los deudos tratan de servir bien a sus difuntos, agradándoles y obsequiándoles parte de sus bienes¹⁴.

En contraste, en los medios más representativos de nuestra cultura occidental, la muerte se ha convertido en asunto privado y parece dirigirse a hacia un status de "secreto" y "tabú". Con un poco de ironía, el propio Ariés señala el contraste: mientras que la cultura moderna ha levantado el peso del tabú que tenía lo sexual, ha ido encerrando en la misma represión a la muerte. Antes se pretendía ocultar el sexo diciendo que los niños venían de París, ahora se trata de ocultar la muerte sacándola de la casa (hospital y agencia) y diciéndoles a los huérfanos que su madre viajó a una región llena de flores y trinos de pajarillos. Pues bien, ante estos procesos de la cultura moderna, el catolicismo popular sigue manejando la muerte como algo natural, comunitario, integrado y participado. Es posible que la diferente forma de tratamiento se deba a la diversa capacidad que cada cosmovisión ofrece para integrar la muerte en un sistema de significados. En otras palabras: la muerte es más caótica para el hombre moderno (que había pretendido tapar toda brecha de irracionalidad) que para las culturas indígenas, campesinas e, incluso, urbano-populares. Más difícil es contestar a la pregunta de hasta qué punto esa diferencia podría tener relación con el tránsito de lo comunitario a lo individual (societario) que se produce en nuestra cultura y con el fenómeno concomitante de desencantamiento del mundo y el desarrollo de relaciones profanas con la naturaleza.

2.2 Continuidad más allá de la muerte

A la idea predominante de ruptura con esta vida con que la teología medieval y colonial presentaba a la muerte, el catolicismo popular

indígena y campesino contrapone la perspectiva de continuidad más allá de la muerte. Toda la simbólica de las ofrendas, las comidas, las herramientas, los instrumentos mágicos, etc. parecen referirse más a la continuidad que a la ruptura¹⁵.

Se acompaña al pariente fallecido con un poco de agua, un paño húmedo, sal, semillas, huaraches o zapatos nuevos, ropa limpia y monedas que servirán para auxiliar al difunto en un viaje que realizará por un desierto, por montañas y ciénagas. El agua calmará la sed, la sal será para que su carne no se corrompa antes de que llegue al destino natural de su vida. Los huaraches o zapatos son necesarios porque toda su caminata será por sendas espinosas. Las monedas son para el perro, por lo general negro, que ayuda al ánima a pasar un río de siete brazas...¹⁶.

Por ese sentido de continuidad, la muerte implica una *transformación de la condición humana y una redefinición de las relaciones comunitarias*. Redefinición y reafirmación. Los ritos de pasaje de la muerte, mediante el proceso de liminalidad que Van Genep reconocía en ellos, transforman al muerto en difunto, en alma. Los funerales despiden al muerto y a la vez lo reubican en su nuevo status, impidiéndole que pierda su relación con la comunidad. No conocemos en América Latina otro contexto como el mexicano para poder apreciar con tanta claridad esta intensa red de relaciones que amarran a la comunidad de los vivos con sus muertos. Particularmente expresivas de todo esto que decimos son ciertas construcciones sincréticas de los medios indígenas. Los testimonios etnográficos están en todas partes. Aunque los ejemplos se podrían traer de muchos lados, nos llamó la atención la "noche de muertos" en Tzintzuntzan junto al lago de Pátzcuaro. La solemnidad tranquila con que se velan las tumbas provistas de ofrendas es una contundente afirmación de esa doble vertiente que tiene la comunidad, al estar integrada tanto por los vivos como por los muertos. Ante esa brecha (y apertura al sinsentido del caos) que la muerte física produce, la comunidad parece responder fortaleciendo el sentido de la solidaridad social y estrechando los vínculos. Sin negar las variantes muy numerosas que se dan sobre esto, en los medios populares latinoamericanos, cada muerte implica una reactivación especial de la comunidad en torno a la familia del difunto a la que, de diversas formas se la acompañará, al menos, hasta el aniversario.

2.3 Sobrevivencia más allá de la muerte

Si la muerte física es el fin de la contingencia temporal de la existencia humana y, por tanto, el asalto del absurdo de la nada, el mensaje de los rituales pretende *transcender lo transitorio afirmando la pervivencia en una nueva situación ubicada "más allá" del aquí y el ahora*. En su conjunto, todos los rituales y creencias en torno a la muerte, en América Latina, constituyen una afirmación simbólica de la sobrevivencia más allá de la muerte. Sin embargo, en torno a este hecho, hay datos expresos que resultan un tanto desconcertantes: ante preguntas directas sobre la "otra vida" sorprenden los elevados porcentajes que afirman no creer o no estar seguros en una vida posterior. En el estudio que realizamos en el Perú, al cotejar nuestros datos con los de otros dos estudios unos años anteriores, constatábamos que el número de estos informantes se elevaba hasta un 47% y, lo que es, quizás, sorprendente, al cruzar los datos con la variable edad, resultaba que el porcentaje más elevado correspondía a los mayores de 60 años. En México, en una investigación realizada entre los años 1985-87¹⁷, los porcentajes sobre el mismo tema se aproximaban significativamente a los provenientes del Área Andina: 35% como promedio, aunque en Chihuahua se elevaba hasta el 44%. Dado que, desde un punto de vista interpretativo, nos sigue pareciendo más consistente el comportamiento ritual prolongado en el tiempo y ampliamente participado en la comunidad, nos inclinamos a creer que esta, al menos, aparente contradicción entre la observación y los datos cuantificados, podría deberse a ciertas deficiencias metodológicas todavía, por nuestra parte, no esclarecidas.

2.4 Espacio privilegiado de la creatividad y autonomía de la religión popular

Desde el punto de vista de las relaciones del catolicismo popular con el catolicismo oficial, el entorno social y ritual de la muerte es *el espacio privilegiado de la creatividad y autonomía de la religión popular*. Resultado de esto ha sido el gran proceso sincrético que en torno a la muerte se ha producido, como consecuencia del encuentro de los sistemas religiosos americanos con el cristianismo. Sin duda el bautismo y la muerte, los ritos de pasaje de entrada y de salida, han sido los dos complejos simbólicos cristianos más

reapropiados, reinterpretados y reelaborados por las culturas de los vencidos. En relación con la muerte, los indicios de esta reapropiación sincrética son múltiples. Se puede decir que no hay cultura que no tenga su propia versión teológica y ritual de la muerte. Es cierto que la estructura básica se repite. Pero las variantes locales son casi infinitas. Los totonacas de la Sierra Norte de Puebla, después de que su velorio ha sido presidido por la cruz cristiana, sacrificarán, en la tumba, un pollo como ofrenda a la madre tierra, "para que Dios reciba al muerto en su luz"¹⁸; los mayas de Quintana Roo, según Villa Rojas, aunque participan, en teoría de la visión cristiana de un más allá tripartito, consideran muy poco probable que algún cristiano sea condenado a sufrimientos eternos y se las han arreglado para que los pecados más castigados en la otra vida sean los comportamientos que tienen que ver con los valores fundamentales de su cultura en esta vida¹⁹; en unos lugares se procura que el muerto se lleve agua para atravesar desiertos; en cambio, en la sierra peruana las almas se purifican en los nevados.

Una riqueza etnográfica innumerable y diversa pero coincidente siempre en a) persistencia de tradiciones culturales que se pierden en los orígenes de las culturas americanas; b) resistencia de identidades colectivas que se reestructuraron para sobrevivir; c) reelaboraciones de significados que, llegando hasta nuestros días les permiten tratar a la muerte de tal modo que la vida resulte más soportable.

Como un testimonio, entre muchos que de muchas partes se podrían traer, tenemos este texto de la crónica de Pedro Cieza de León, en el Perú, en la que resume así esta profundidad temporal de una tradición de concepciones que, con variantes, atraviesa toda América:

... Y parece que esto se usaba en la mayor parte de estas Indias por donde se colige que con la manera que el demonio engaña a los unos procura de engañar a los otros... De manera que el mandar hacer las sepulturas magníficas y altas y adornadas con sus losas y bóvedas y meter con el difunto todo su haber y mujeres y servicio y mucha cantidad de comida y no pocos cántaros de chicha o vino de lo que ellos usan, y sus armas y ornamentos, da a entender que ellos tenían conocimiento de la inmortalidad del ánima y que en el hombre había más que cuerpo mortal, y engañados por el demonio cumplían su mandamiento, porque él les hacía entender

(según ellos dicen) que después de muertos habían de resucitar en otra parte que les tenían aparejada, adonde habían de comer y beber a su voluntad, como lo hacían antes que muriesen... Y así era opinión general en todos esos indios yungas y aún serranos de este reino del Perú, que las ánimas de los difuntos no morían, sino que para siempre vivían y se juntaban allá en el otro mundo unos con otros adonde, como arriba dije, creían que se holgaban y comían y bebían que es su principal gloria²⁰.

También en relación con esta relativa autonomía de creencias, el catolicismo popular ha conservado muchos de los elementos culturales relacionados con los *presagios de la muerte*. Curiosamente, también a este lado del océano había mecanismos de la "muerte anunciada" que describe Ph. Ariés para la Edad Media, relacionándola con la dimensión comunitaria y culturalmente integrada que tenía en esa época la muerte. No pocos datos etnográficos nos hablan de una similar aceptación de la muerte en muchas culturas americanas que comprenden situaciones como retirarse de la comunidad y caminar hacia el lugar donde uno muere y entra al mundo de los muertos hasta, escenas similares a las "despedidas" que realizaba el hombre medieval, disponiendo sus asuntos y despidiéndose en paz de sus familiares. Lamentablemente, muchos de los presagios de la muerte, al ser recogidos por eclesiásticos son presentados como "supersticiones" acompañadas de juicios que nos hacen desconfiables los mismos relatos:

Este vicio es común entre indios, los cuales, cuando ven culebras que atraviesan el camino que andan, lo tienen por mal agüero, o cuando las ven trabadas entre sí; y lo mismo cuando ven otras sabandijas, arañas y mariposas grandes, creyendo que les ha de venir algún mal grave; y a fin de evitarlo, hacen muchas supersticiones. Cuando oyen cantar lechuzas, búhos, buitres, gallinas y otras aves extrañas, y el canto de la tórtola o aullar perros, lo tienen por agüero malo, y pronóstico de muerte para aquel en cuya casa o lugar cantan o aúllan: y suelen ofrecerles coca y otras cosas pidiéndoles que maten y dañen a sus enemigos y no a ellos²¹.

No debe pensarse que lo característico del catolicismo popular latinoamericano es su distanciamiento de la ortodoxia de la teología oficial en esta materia. La obra de Foster a la que acabamos de referirnos es un testimonio incuestionable de hasta qué punto los

“esquemas” de la religión popular hispánica y americana coincidían hasta el siglo XIX. Su capítulo XII, sobre El Ritual de la Muerte, sobre las creencias que, en España, han llegado hasta el siglo XX, para un lector inadvertido, podría pasar por una etnografía latinoamericana. La peculiaridad del catolicismo popular latinoamericano es tanto el proceso de confrontación del que resulta como la presencia activa en él de elementos indígenas. En América se cruzaron no sólo las razas sino los dioses.

2.5 Al final es el descanso

Aunque en algunos casos ha perdurado la concepción dantesca del mundo del más allá²², en otros muchos el sentido terrorífico que la muerte traía como trance en el que el ser humano se jugaba su destino eterno en términos de felicidad o sufrimiento, las culturas en algún aspecto más evolucionadas de América como fueron las de Mesoamérica y los Andes, contraponen un más allá en el que:

a) Por un lado, el destino todavía no está decidido y se abre como posibilidad a la iniciativa humana, tanto del que ha cruzado el umbral de la muerte (el río Jordán, en muchos casos) como de aquellos que, desde este mundo pueden prestarle su auxilio en su peregrinación, a veces purificadora, hacia su destino último.

b) Por otro lado, se garantiza, después de diversos procesos y avatares, un final feliz y de descanso. Una de nuestras conclusiones derivadas de un estudio del catolicismo popular en diez zonas del Perú (1979-1984) apuntaba en esta misma dirección:

La meta de la peregrinación es el descanso. Muy pocos son los casos que apuntan la posibilidad de que el desenlace final, después de la muerte, sea definitivamente desdichado. Es un camino que termina en el descanso, en Dios. En ese sentido, se diría que en amplios ambientes de la religiosidad popular peruana, los rituales fúnebres han adquirido una funcionalidad más clara y cierta que, por ejemplo, en la religiosidad popular del medioevo europeo y, en nuestro caso, más que en algunos ambientes urbanos occidentales... la teología occidental nunca pudo eliminar la incertidumbre que pesaba sobre la condición de las almas.

Ciertamente, hay ambientes del catolicismo popular que han sido permeados por los contenidos de la teología oficial en lo que se refiere a la vida del más allá y al destino eterno del hombre. Tanto

en México como en el Perú, hay informantes que en sus respuestas alcanzan a repetir el catecismo. Pero otras muchas respuestas y, sobre todo, muchos más comportamientos apuntan hacia una concepción diferente. También para México se puede constatar la persistencia de una cosmovisión prehispánica que, en este punto, ha reinterpretado al cristianismo:

De acuerdo con el concepto sincretizado de salvación que las familias agrarias poseen, el muerto de por sí es salvo y va directamente a un sitio en el allá. Los voceros entrevistados por separado, nos dieron versiones distintas sobre la ubicación de ese otro mundo, del allá o del denominado nivel superior, coincidiendo todos en la descripción de un sitio de abundancia pletórico de parientes y de felicidad.

Algunas veces, hasta antropólogos perspicaces han explicado esta reinterpretación que los vencidos han hecho de la cosmovisión cristiana como "índice de la deficiente formación catequística que tienen los pueblos...", olvidando que los caminos del catolicismo popular sincrético en que han cristalizado las religiones de los vencidos, no se explican por "lo que no consiguieron aprender", sino por "lo que decidieron ignorar".

NOTAS:

- 1.- El autor, antropólogo social, dirige el Taller de Religiones mesoamericanas y andinas en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Tiene a su cargo el Módulo de Cristianismo en el Diplomado de Religiones en el Mundo del Instituto Tecnológico autónomo de México (ITAM). Su correo electrónico es: jljm@servidor.unam.mx
- 2.- DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, De. Schapire, Buenos Aires 1968, p. 49.
- 3.- GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Gédisa, México 1991, p. 89. La versión francesa de la definición parece mejor: "Un système de symboles qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables, en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité que ces motivations et ces dispositions se remplissent en s'appuyant sur le réel" (R. E. Bradbury, et al., *Essais d'anthropologie religieuse*, Gallimard, Paris 1966, p. 23).
- 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.- GONZÁLEZ M, J. L., *La religiosidad popular desde la práctica de la liberación*, Centro Antonio de Montesinos (CAM), México 1982, p. 21.
- 7.- ZUIDEMA, R.T., *Meaning in Nazca Art*, Department of Anthropology. University of Illinois, 35-36.
- 8.- OCHOA Z, J. A., *La muerte y los muertos. Culto, servicio, ofrenda y humor de una comunidad*, SepSetenta (153), México. p. 37.
- 9.- GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México 1991, p. 97.
- 10.- DURKHEIM, E., *De la división del trabajo social*, De. Schapire, Buenos Aires, 1973, 172-195. TÖNNIES, F., *Comunidad y sociedad*, Losada, Buenos Aires, 1947, 255-116. REDFIELD, R., *El mundo primitivo y sus transformaciones*, FCE, México 1963, 15-74.
- 11.- ARIÉS, PH., *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid 1983, 13-17. También son obras fundamentales sobre este tema: Thomas, Louis-Vincent: *Anthropologie de la mort*, Payot, Paris 1976 (existe versión castellana); ZIEGLER, J., *Os vivos e a morte.*, De. Zahar, Río de Janeiro 1977 (también existe versión castellana).
- 12.- GAOS, V., *Diez siglos de poesía castellana*, Alianza Editorial, Madrid 1979, p. 70.
- 13.- GONZÁLEZ M, J. L., *La religión popular en el Perú. Informe y diagnóstico*, IPA, Cuzco 1989, P. 391.
14. OCHOA Z, J. A., Op. Cit., 89.
- 15.- "Cuando se entierra a un adulto, sujetan a su cintura bolsas que contienen coca, maíz, quínua y huevos, y además se les entierra colocándoles a los pies ojotas de cuero de llama. Las bolsitas de coca -que son dos- han sido rellenas por toda la gente que asiste al entierro, mandando ellos dicha coca a los seres queridos ya muertos, para que el difunto pueda distribuir a todos aquellos que han tenido su remesa, una vez que llegue al cielo. En caso de que alguno de aquellos no estuviera en el cielo, la coca será para el difunto, para que éste, a su vez, la distribuya entre sus parientes. Deben llevar coca porque están acostumbrados a picchar y deben tomarla en los descansos que realicen en el sendero del cielo. Y deben llevar maíz, huevos y quínua para que con estos productos puedan pagar sus deudas pendientes en el cielo, en caso contrario, Dios les hará regresar a los ocho días, hasta que los familiares cancelen por completo todas la deudas" (Relato de un indio de la comunidad de Coñamuro del Cuzco, Citado por MARZAL, M. M., *El mundo religioso de Urcos*, IPA, Cuzco 1971, 85-86.
- 16.- OCHOA Z, J. A., Op. Cit., 89.
- 17.- El estudio fue auspiciado y financiado por el Centro Antonio de Montesinos, A.C., México, DF. Los lugares que se investigaron fueron algunos pueblos del municipio de Sola de Vega (Oaxaca), medios urbano-marginales de Chihuahua y, en Coahuila, el pueblo de Concordia y una zona marginal de Torreón.
- 18.- ICHON, A., *La religión de los totonacas de la Sierra*, INI, México 1973, 180-183.
- 19.- VILLA ROJAS, A., *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, INI, México 1977, 126-130.
- 20.- CIEZA DE LEÓN, P., *La crónica del Perú*, Biblioteca Peruana, Lima 1973, 171-173.
- 21.- DE LA PEÑA Y MONTENEGRO, A., *Itinerario para párrocos de indios*, Madrid 1771, p. 187. Citado por MARZAL, M. M., Op. Cit., 94. Ideas que, como el propio Marzal constata, muy a pesar del obispo de Quito, no distaban mucho de las creencias que predominaban en España, probablemente en ese mismo tiempo: "Los malos augurios... que se toman como señal de una muerte segura, abarcan el ulular nocturno del búho o el graznido de otras aves, el que una gallina cante como si fuera gallo, el aullido de los perros por la noche, el romper espejos o la caída de los cuadros de las

paredes, los inexplicables golpecitos o golpes pesados y repetidos en las paredes o en los muebles o la abertura y cierre misteriosos de las puertas" G. Foster: *Cultura y Conquista*.

22.- MARZAL, M. M., Op. Cit., 84-85.

23.- GONZÁLEZ, M., J. L., *La religión popular en el Perú...*, Op. Cit., 378.

24.- OCHOA Z, J. A., Op. Cit., 112.

25.- MARZAL, M. M., Op. Cit., 85.

PRESENTACIÓN DE LAS SOCIEDADES DE MISIÓN EN ASIA

James H. Kroeger, M.M.

¡Verdaderas, bellas, inspiradoras! Esta es una descripción cuidadosa de las palabras del Papa Pablo VI cuando habla de la misión evangelizadora de la Iglesia en *Evangelii Nuntiandi* (14). El Papa dice: “Nosotros queremos confirmar una vez más que la tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia... Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar”.

Recientemente las iglesias locales de Asia han hecho enormes progreso en su interpretación de y compromiso de esta misión evangelizadora. Aunque estas iglesias sean una minoría (2-3% de las masas florecientes de Asia y aunque tengan que afrontar retos complejos y numerosos en la vastedad del continente asiático, ofrecen una aportación significativa a la edificación de la Iglesia en Asia como iglesia “misionera por su naturaleza misma” (*Ad Gentes* 2).

En el continente asiático (hogar del 85 de todos los no cristianos del mundo entero), las iglesias locales afirman siempre que: “nuestra apuesta es proclamar la Buena Nueva” (FABC V: 1,7). Para estas comunidades de fe asiáticas, la evangelización significa concretamente devenir iglesias que están “en diálogo continuo, humilde y respetuoso con las tradiciones vivas, las culturas, las religiones (de Asia)” (FABC Y:12).

Entre las muchas iniciativas misioneras que han sido lanzadas en Asia en las décadas recientes, hay que destacar en particular la presencia de varias sociedades misioneras de vida apostólica. Aunque la mayoría de sociedades internacionales femeninas y masculinas tiene una casa en Asia, el crecimiento de comunidades de misión nacidas en Asia promete bien de cara al futuro de la evangelización y del crecimiento de las iglesias locales de Asia. Estas sociedades concretan las palabras de Juan Pablo II en *Re-*

demptoris Missio (66): “La vocación especial de los misioneros *ad vitam conserva toda su validez: representa el paradigma del compromiso misionera de la Iglesia, que siempre necesita donaciones radicales y totales, impulsos nuevos y valientes*”.

Actualmente, hay seis de estas sociedades en Asia: dos son de origen filipino; dos emergieron de iniciativas indias; Corea y Tailandia tiene cada uno un instituto. Las seis son de derecho diocesano; cinco pertenecen a la Iglesia católica romana y una a la Iglesia sirio-malabar. Merece la pena observar que todas estas sociedades han sido fundadas en la ola del Vaticano II, es decir en 1965 y en los años siguientes.

Como Sociedades Misioneras de Vida Apostólica dan a la misión un enfoque particular. Su aportación es: *ad gentes* (a los que todavía no han oído la Buena Nueva liberadora y salvífica de Jesucristo), *ad exteros* (a la gente fuera de la propia nación y de propio grupo lingüístico), y *ad vitam* (entregándose de por vida a esta forma única de testimonio misionero).

Este breve ensayo intenta ahora presentar una breve sinopsis de las historia, carisma, miembros, obras, estadísticas, e informaciones generales sobre cada una de estas sociedades. Al leer es fácil percatarse de que el Espíritu Santo, que es “el principal agente de la misión” (RM 21, 30, es activo y presente en las iglesias locales de Asia.

LA SOCIEDAD MISIONERA DE FILIPINAS. En el IV Centenario de la evangelización de las Islas Filipinas (1565-1965) la Jerarquía católica declaró que “para expresar nuestro agradecimiento concreto a Dios por el don de nuestra Fe vamos a organizar la Sociedad de Misiones Extranjeras de Filipinas”. El nombre oficial o estatutario es: Sociedad Misionera de Filipinas (MSP), a menudo popularmente llamada “Fil-Mission”. Es una sociedad misionera clerical filipina de vida apostólica de derecho diocesano.

Las MPS define su carisma como sigue: “En amor y agradecimiento al Padre, el nuestro es un espíritu misionero gozoso que brota de la profunda unión con Cristo por María y bajo el poder del Espíritu Santo, y que desea entregarse y ser entregado para compartir con todo Su Evangelio”. Desde su comienzo, el MSP deseaba el status pontificio; Roma pidió a la MSP que empezara a nivel local. Las Sociedad tiene un personalidad jurídica bajo el Arzobispo de Manila (los estatutos actuales han sido aprobados el 29 de enero de 1989).

Pueden ser miembros de la MSP los nacidos en Filipinas; la Sociedad acoge también a sacerdotes diocesanos filipinos como miembros asociados para que presten su servicio en misiones extranjeras. La MSP considera su apostolado misionero en territorio misioneros *de jure y de facto* como su deber prioritario y como un honor. Asia ha tenido siempre la prioridad en la elección de los apostolados misioneros. Actualmente, los misioneros MSP están en Hong Kong, Taiwan, Japón, Tailandia, Corea, Papua Nueva Guinea, Nueva Zelanda y en las Islas Salomón.

Las estadísticas MSP (1997) revelan que la Sociedad cuenta con 51 miembros permanentes cinco sacerdotes asociados. El Padre Ruben C. Elago, MSP es el Padre Moderador; su dirección es: MSP Centra House; 9105 Banuyo Street; San Antonio Village; M.C.P.O. Box 1006; Makati City, Filipinas.

LA SOCIEDAD MISIONERA DE SANTO TOMÁS APÓSTOL. La Sociedad Misionera de Santo Tomás Apóstol (MST) en la India es un Instituto misionero indígena de la Iglesia sirio-malabar. En 1960, Mar Sebastian Vayalil pidió a la Santa Sede el permiso de fundar una sociedad misionera. En 1963 Roma pidió al Obispo Vayalil que presentara un borrador de la constitución de la propuesta sociedad, lo cual se hizo en 1964. La naciente sociedad inició siendo una Pía Unión de Clero Diocesano en 1965. Tras otros pasos la MST fue fundada en Deepti Nagar, Melampara, Bharananaganam el 22 de febrero de 1968. Los miembros fundadores de la MST han sido 18 sacerdotes diocesanos que hicieron su Promesa de Incorporación a la MST el 16 de julio de 1968.

El fin de la Sociedad es la *"misión ad gentes"* en las regiones menos cristianas de la India y más allá, "permaneciendo fieles a la herencia y a la identidad de la Iglesia sirio-malabar." Ahora a MST presta su servicio en tres regiones misioneras (Ujjain, Mandya y Sangli). En 1995 la MST aceptó empezar a trabajar en Leh-Ladakh; la Sociedad envió a tres personas a trabajar en esa zona conocida como el "Techo del Mundo". Algunos miembros MST rinden sus servicios también en varias diócesis indias y en Tanzania, Alemania y América.

El crecimiento de MST es sus primeros 29 años de existencia (1968-1997) ha sido fenomenal. Hoy (1997) la Sociedad cuenta con 217 sacerdotes miembros, 35 estudiantes de teología, 27 de filosofía y con un total de 106 estudiantes en otros niveles de formación. En

1993, cuando la MST celebró sus bodas de plata, los obispos sirio-malabares con una carta pastoral conjunta reiteraron su aprecio por la Sociedad y exhortaron a los fieles a respaldar sus actividades misioneras. El actual Director General es el Padre Sebastian Vadakel; su dirección es Missionary Society of St. Thomas; MST Deepti Bhavan; Melampara 686594; Kerala, India.

SOCIEDAD MISIONERA EXTRANJERA CATÓLICA DE COREA. En el lejano 1974 se creó un comité de preparación coreano para explorar la posible formación de una sociedad misionera. Y el 26 de febrero de 1975 se fundó la Sociedad Misionera Extranjera católica de Corea por decisión de la Conferencia Episcopal Coreana. Se abrió una casa de formación en 1976, y el primer sacerdote de la Sociedad fue ordenado en 1981. Aquel mismo año fue enviado el primer misionero a Papua Nueva Guinea.

La SMC (Sociedad Misionera Coreana) intenta proclamar el Evangelio e imitar a Jesucristo, modelo de todos los misionero. "Nuestro modelo es también el espíritu evangélico de los 103 mártires coreanos que dieron testimonio de Jesús hasta su muerte". Además "hacen una opción preferencial por los pobres y son solidarios de sus sufrimientos espirituales y materiales".

Actualmente la sociedad cuenta con 72 miembros (19097); 17 son sacerdotes; 6 son diáconos hay 15 seminaristas con promesa temporal, 20 seminaristas de seminario mayor y 14 en el año de formación espiritual. Los miembros trabajan en Corea (diócesis de Suwon y Seúl) y también en Hong Kong, Taiwan, Papua Nueva Guinea, Filipinas e Italia.

La visión de la SMC prevé nuevas misiones en China, Camboya, Mongolia, así como en Asia central y meridional. Planes adicionales prevén trabajar en colaboración con otras sociedades misioneras; la SMC espera también crear un Instituto Asiático de Investigación Misionera.

El Superior actual de la SMC es el Padre Buenaventura Jung, SMC; Korean Foreign Mission Society; 1 Ga 120 Sung Buk Dong; Sung Buk Gu, Seúl, Corea 136-021.

LA SOCIEDAD MISIONERA DE LOS HERALDOS DE LA BUENA NUEVA. En 1971 el Padre José Kaimlett, un sacerdote de la diócesis de Vijayawada en Andra Pradesh, India, pensó fundar una sociedad misionera al servicio de la Iglesia universal,

pero, como dice él mismo, “en los planes de Dios el tiempo no era maduro aún”.

En diciembre de 1976, se creó una nueva diócesis de Eluru con territorio tomado de Vijayawada. El Padre Kaimlett administró la diócesis durante un tiempo, hasta el nombramiento del Obispo John Mulagada. El Padre Kaimlett fue enviado a Roma para estudiar derecho canónico y volvió a su diócesis de Eluru. No había dejado de soñar en un instituto misionero masculino. En 1984 con tres sacerdotes y dos hermanos de la diócesis fundó la Sociedad de los Heraldos de la Buena Nueva.

El 14 de octubre de 1984 la fundación recibió la aprobación episcopal. Al comienzo de 1985 los primeros miembros hicieron sus votos perpetuos. El 5 de mayo de 1991, el Obispo John Mulagada, con el *nihil obstat* de la *Congregación para la Evangelización de los Pueblos*, instituyó la Sociedad Misionera de los Heraldos de la Buena Nueva de derecho diocesano.

El enfoque principal de la Sociedad es formar y enviar “misioneros llenos de celo, trabajadores y santos.” María Reina de los Apóstoles y San José son sus patronos. Hoy la Sociedad cuenta con 62 sacerdotes que trabajan en la India, Sudáfrica, Papua Nueva Guinea y Estados Unidos. Hay 429 escolásticos en varios niveles de formación.

En sus 13 años de existencia, la Sociedad ha abierto cuatro seminarios menores y dos mayores. El Padre Kaimlett ha fundado también una rama femenina: las Hermanas de la Buena Nueva, que cuenta actualmente con 66 miembros. La dirección del Padre José Kaimlett, actual superior, es: Heralds of Good News; Eluru R.S. 534 005; W.G.Dt., Andhra Pradesh, India.

LA SOCIEDAD MISIONERA DE TAILANDIA. En marzo de 1987, el Superior de la Sociedad de Misiones Extranjeras de París en Tailandia envió una carta ala Conferencia Episcopal sugiriendo la formación de un grupo misionero de sacerdotes tailandeses. Hubiesen tenido que trabajar con las poblaciones de la Tribu Hill en Tailandia septentrional. La idea fue bien acogida por los obispos; se tomaron contactos con seminaristas diocesanos, con congregaciones religiosas y con laicos. la responsabilidad del proyecto fue confiada al Obispo Banchong Aribang de Nakorn Sawan.

En 1989 cuatro seminaristas se ofrecieron para ser miembros de la Sociedad. En junio de 1990 y en enero de 1991 fueron ordenados

los dos primeros sacerdotes de la Sociedad Misionera de Tailandia (SMT); y esto fue considerada como el inicio real de la SMT. Esta Sociedad de sacerdotes seculares (con religiosos asociados y laicos) tiene como fin cumplir "una obra apostólica entre los que no conocen a Jesucristo en Tailandia y fuera de Tailandia". Actualmente está presentes en el norte de Tailandia y en Camboya.

Como Sociedad de Vida Apostólica, la SMT depende de la Conferencia Episcopal de Tailandia; los obispos nombran al superior de la sociedad. Los miembros son sacerdotes diocesanos seculares que entran en la sociedad con la aprobación de su obispo; mantiene una relación particular con su diócesis de origen, aunque estén incardinados en la SMT. Religiosos y laicos pueden ser aceptados como asociados por un período de tres años. Actualmente, se está pensando en crear una rama autónoma para laicos.

Hoy día la SMT cuenta con un personal de tres sacerdotes, seis hermanas religiosas y cuatro laicos. El Obispo Banchong Aribang es el responsable de la sociedad ante la Conferencia Episcopal, que ha aprobado una constitución temporal SMT. El Padre Jean Dantonel, MEP, es el primer superior de la SMT (nombrado por la Conferencia Episcopal); un sacerdote tailandés hace de su vicario. Su dirección es: Mission Society de Tailandia; Luz Mundi Seminary; 20 Petchkasem Rada; Sampran, Nakom Pathom 73110, Tailandia.

SOCIEDAD MISIONERA LORENZO RUIZ. En 1949 durante los disturbios civiles en China, el Seminario Regional San José dirigido por la Compañía de Jesús, fue trasladado a Manila. En los años que siguieron en Filipinas fueron ordenados unos 60 sacerdotes chinos que fundaron 14 parroquias chino-filipinas y 178 escuelas chino-filipinas.

Para facilitar la continuidad de estos apostolados y reclutar y formar al clero más joven, el cardenal de Manila, Jaime Sin, creó el Instituto Misionero Lorenzo Ruiz (un seminario chino-filipino) en 1987. El Papa Juan Pablo II había también pedido al Cardenal Sin que ayudara a preparar a los misioneros para China. Durante su visita a Manila en enero de 1995, el Papa visitó este seminario, y pidió al Cardenal que "mantuviera y conservara este seminario a toda costa".

En este contexto se formó, pues, la Sociedad Misionera Lorenzo Ruiz (SMLR); recibió su decreto de aprobación del Car-

denal Sin el 14 de enero de 1997. Es una Sociedad clerical de Vida Apostólica de derecho pontificio con su sede eclesiástica en la Arquidiócesis de Manila. La SMLR saca su inspiración de San Lorenzo, el primer santo filipino que era de descendencia mixta: chino-filipina. Fue martirizado en Japón donde había ido como catequista laico con los frailes españoles dominicos en 1600.

La SMLR es "intrínseca y eminentemente misionera en espíritu y fidelidad". Los miembros se comprometen a servir a la Iglesia en China, en el apostolado chino-filipino, y en otras comunidades chinas en el extranjero. Actualmente hay 7 sacerdotes ordenados, 15 seminaristas que estudian teología y 19 estudiantes de filosofía. Algunos miembros han estudiado lengua y cultura en China septentrional. El Arzobispo de Manila gobierna la Sociedad a través de su delegado. Es posible convocar una Capítulo general cuando haya diez miembros sacerdotes ordenados con compromiso perpetuo. La dirección de la Sociedad es: Msgr. Paul Lu, PME; Lorenzo Ruiz Mission Society; San Carlos - EDSA - Guadalupe; M.C.P.O. Box 144; 1254 Makati City, Filipinas.

CONCLUSIÓN. La historia de la evangelización en Asia es rica y tiene muchas facetas; sin duda, mucho más puede escribirse sobre las sociedades misionera nacidas en Asia. En esta luz, la atención del lector se dirige hacia un coloquio que tuvo lugar en Tailandia en abril de 1997 (organizado por la Oficina de Evangelización de la Federación de las Conferencias Episcopales Asiáticas - FABC) al que asistieron representantes de las sociedades misioneras asiáticas y personal de varias otras sociedades misioneras que prestan su servicio en Asia. Los documentos de dicho coloquio y otro material pertinente se publicarán este año en un librito bajo el título: *Heraldos del Evangelio en Asia; un estudio de la historia y de la aportación de las Sociedades Misioneras a las Iglesias locales de Asia* (contactar a: Sacred Heart Theological College; Shillong 793 008, India).

Al ver despuntar la aurora del tercer milenio, es bueno recordar el enfoque persistente de Juan Pablo II sobre el continente de "Asia, hacia el que debería orientarse principalmente la misión ad gentes" (RM 37; cf. RM 55,91). La emergencia, el crecimiento y el servicio continuo de "las sociedades misioneras de Asia" constituyen una bendición especial para todo el pueblo de Dios de Asia. Bajo la guía del "Espíritu paráclito" (GS 3), Asia emergerá como un continente de esperanza misionera en el tercer milenio.

James Kroeger, M.M. ha estado en misión en Asia (Filipinas y Bangladesh) desde 1970 y actualmente enseña eclesiología, misionología e Islam en la Loyola School of Theology de Manila. Su dirección es la siguiente: Maryknoll Box 285; Greenhills Post Office; 1502 Metro Manila, Filipina.

GÓMEZ-ACEBO, I, (Ed), *En clave de mujer... Relectura del Génesis*, Desclée de Brouwer, Bibao 1997.

Con este libro empieza una nueva colección, pensada y escrita por teólogas.

Se reunieron un grupo de teólogas en España para recuperar tantos datos nunca usados, -por negligencia, ignorancia o mala voluntad en la Iglesia y en la teología patriarcal-. No es una autora, sino que son diferentes las que elaboran uno u otro aspecto en torno a un tema específico. Pensaron que era lo más conveniente empezar con el libro del Génesis, un libro en donde encontramos muchas razones y fundamentos usados todavía hoy, para la discriminación actual de las mujeres en la religión cristiana y en la Iglesia.

El libro desarrolla cinco capítulos con cinco diferentes autoras. Es sorprendente leer tanto material en clave de mujer para el libro del Génesis, cuanto en tantos estudios bíblicos durante tantos siglos, apenas mencionan a la mujer, por lo general como una excepción o con poca importancia. Aquí, cada autora ha hecho un estudio a fondo, no solamente haciendo una exégesis seria sobre los textos bíblicos, sino también investi-

gando textos paralelos de ese tiempo, para aclarar situaciones, actitudes y pensamientos, ubicados en tiempo y espacio. No solamente es buen material de estudio, sino que es un libro que se lee con gusto, interés y con ansiedad para saber más.

En un primer capítulo se abarca el tema controvertido de Eva, fuente de tanta discriminación y humillación para las mujeres hasta hoy en día. Isabel Gómez-Acebo muestra cómo el relato se ubica en el mundo del Medio Oriente, con mitos y costumbres de otros pueblos, semejantes a los del relato, quitando entonces el carácter absoluto de una inspiración divina sobre la subordinación de la mujer y su carácter seductivo. Al contrario, Dios hizo mujer al hombre, a su imagen y su semejanza, para ser fecundos y multiplicarse; una orden igual para los dos. La autora muestra también cómo los relatos sobre "el fruto", "la serpiente", el "ser ayudante", "la costilla", "estar desnudos", y "las diferentes imágenes de Dios que se presentan"... son datos recuperados de otros pueblos y religiones de esta región y adaptados a su condición propia.

María Dolores Aleixandre Parra nos hace una poesía con las historias de las matriarcas, reescribiendo el texto del AT, usando a Débora y su nodriza en

conversación. Juntas hacen un recorrido de las mujeres que se presentan en el inicio de la historia del pueblo judío, contando lo que pasó con Sara y Agar, Rebeca y Raquel, Lía y la misma Débora, y especialmente dialogando sobre el drama de Dina, su violación, la venganza de sus hermanos y su ausencia como persona en todos estos hechos. No la tomaron en cuenta; decidieron en nombre de ella. Es un texto impactante por su densidad y por lo trágico de las vidas de estas mujeres.

La posición de casi no-existencia de las esclavas como individuo, es lo que elabora Elisa Estevéz López. Estas mujeres esclavas, sin ningún derecho personal ni legal, tienen mucha importancia en la vida de los hombres, para satisfacer primeramente sus deseos, algo extra al lado de su mujer, permitido y aceptado en la sociedad, también por su esposa. Además, estas eran un ingreso económico, porque podían venderlas, rentarlas (?) (a sus amistades o con los que tienen deudas) o abusarlas con gusto y conveniencia, sin ningún peligro de ser juzgados. Estas mujeres están también a plena disposición de otras mujeres, sus dueñas, que, igual que como los hombres, las pueden abusar. La autora analiza la historia de Sara

y Agar, pero muestra que Dios finalmente bendice a Agar, como bendijo a Abraham, con una descendencia numerosa, como las estrellas del firmamento.

Mercedes Navarro Puerto analiza la presencia de las extranjeras y su importancia en la historia de Israel, con un análisis profundo del contexto de cada una, usando otros documentos importantes de las religiones vecinas, explicando actitudes, costumbres y hechos que no se pueden entender más como únicamente inspiración divina del pueblo elegido, sino como una contextualización. La situación discriminatoria de las mujeres no tiene su origen y su defensa en la voluntad de Dios, sino en la cosmovisión de un pueblo, un pueblo en camino, que va cambiando continuamente y de un Dios proyectado desde este pueblo. La autora habla de las hijas de Lot y del drama de Dina; de la posición de las mujeres violadas y de las prostitutas en la sociedad judía; de Tamar y su fuerza para tomar el futuro en sus manos; también de la mujer de Putifar y cómo José es el héroe y la mujer seductora y mala. Así cambia la simpatía para la mujer discriminada y sin identidad propia, al justo y recto José, ¡víctima de seducción e injusticia! Con todo eso, Mercedes

Navarro nos muestra "las muchas individualidades en el mismo género" en el libro del Génesis, de tantas mujeres, quitando así el estereotipo de la mujer judía.

El capítulo de Carmen Bernabé Ubieta nos explica el contexto del libro mismo del Génesis, su origen, su historia, los autores, la composición y su estructura literaria. También ubica a las mujeres en general y algunos de los aspectos de las mujeres tratados en el Génesis, tales como: la creación de la mujer y del varón a imagen de Dios, el proceso de humanización y las mujeres y su sexualidad, instrumento más que otra cosa, para tener descendencia, tener hijos para conseguir su lugar, importancia y el sentido de existencia en la historia del pueblo judío. La autora también abarca el tema del poder y de la justicia en relación con la mujer, la relación entre ellas y con otros pueblos. Ella conecta brevemente el relato de Eva y Adán y de las matriarcas, con los evangelios, con Pablo y con algunos escritores post-apostólicos. Desde el enfoque literario nos plantea otros acentos y otro acercamiento en la recuperación de la presencia de tantas mujeres en el libro del Génesis.

Seguramente, este libro es un aporte valioso y muy intere-

sante, no solamente para las mujeres, sino también para todas las personas interesadas en obtener material correcto y reciente sobre la Biblia.

María Van Doren

SOBRE LOS AUTORES

DRA. BLANCA SOLARES

Tiene la Licenciatura en Relaciones Internacionales, la Maestría en Estudios Latinoamericanos y el Doctorado en Sociología, títulos otorgados por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México. Tiene estudios de Doctorado en Filosofía y Sociología por parte de la Universidad de Frankfurt, Alemania.

Autora de los textos: *Tu cabello de oro Margarete. Fragmentos sobre odio, resistencia y modernidad* y *El síndrome Habermas*, ambos en la colección "Las Ciencias Sociales", de la Editorial Miguel Ángel Porrúa. Además publica en diversas revistas culturales.

Actualmente imparte el Seminario para doctorantes, sobre Mito, religión y política, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, además de coordinar el Diplomado en Análisis del Mito, en la misma Facultad. En la Universidad Intercontinental dirige el Seminario de Tesis en la Escuela de Filosofía.

MONS. DR. CARLOS AGUIAR RETES

Licenciado en Sagrada Escritura por el Pontificio Instituto Bíblico. Doctorado en Teología Bíblica por la Universidad Gregoriana.

Ha sido profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Diocesano de Tepic y en la Universidad Pontificia de México, de Sinópticos (Lucas-Hechos) y Corpus Paulino en la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental.

Ha sido Rector del Seminario Diocesano de Tepic, Presidente de Osmex, Vocal de la Directiva de la Oslam. Formó parte del equipo de escrituristas que prepararon la Biblia de América.

Se ordenó sacerdote en 1973 y el 23 de mayo de 1997 fue elegido Obispo de Texcoco. El 29 de junio de 1997 tomo posesión de dicha Diócesis.

DR. CARLOS MENDOZA A

Licenciado y Doctor por la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo, Suiza. Ha sido profesor de Teología Fundamental y de Introducción a la Teología, entre otras materias en el Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de los Dominicos. Profesor de Historia del Pensamiento Humano, en el Centro de Estudios Teológicos de la CIRM, México. También ha sido Coordinador del Diplomado en Teología para Universitarios, en el Centro Universitario Cultural (CUC), de la Ciudad de México. Ha escrito para las revistas *Justicia y Paz*, *Christus* (México), *Anámnesis*. Colaboró con el título *Inculturation et méstissage*, en la obra: *Dimensiones culturelles de la catéchèse*. Fundador de la revista de Derechos humanos *Justicia y Paz y Anámnesis*.

LIC. CRISTIANA AUERBACH B

Estudió Teología en el Instituto Libre de Filosofía, Colegio Máximo de Cristo Rey. Hizo estudios sobre Teología Pastoral en el Instituto Internacional de Catequesis y Pastoral, *Lumen Vitae*, de Bruselas, Bélgica. Colabora con la Universidad Pontificia de México como profesora del área de Teología Pastoral. Es coautora, junto con Carlos G. Rodríguez R, del libro: *De la tragedia a la esperanza. Los salmos de los trabajadores*. Junto con otras autoras, escribe la obra: *Mulheres: autonomia e controle religioso na América Latina*. Funda y coordina el Equipo de reflexión y educación con mujeres de organizaciones populares (INTEGRA). Ha trabajado con mujeres indígenas y de sectores populares.

MTRA. MARÍA VAN DOREN

Nacida en Bélgica y religiosa de las Hermanas Misioneras del Inmaculado Corazón de María. Tiene Licenciatura socio-política por la Universidad de Lovaina, Licenciatura en Sociología por el Marymount College, de New York, Maestría en Teología por la Graduate Theological Union, de Berkeley, Cal, además de otros estudios en Teología y en Educación Especial. Actualmente participa como docente en algunas Instituciones religiosas y en la Universidad Intercontinental.

LIC. CARLOS GERARDO RODRÍGUEZ R

Religioso de la Compañía de Jesús. Estudió Filosofía y Ciencias Sociales en el Instituto Libre de Filosofía, en Guadalajara, Jal.

Estudió Teología en el Colegio Máximo de Cristo Rey. Es cofundador en 1991 del Centro de Reflexión y Acción Laboral (CEREAL), del que actualmente es coordinador.

Ha publicado algunas obras a partir de su experiencias obrera y con obreros como: Dios y los obreros, ¿Cuál es la prisa?, Esto es un grito y otros títulos.

DR. JORGE RAMÓN GUTIÉRREZ J

Licenciado en Filosofía y Teología por parte de la Universidad Intercontinental. Maestría y Doctorado en Filosofía por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México. Diplomado en Estudios para Formadores, por parte de la Universidad Gregoriana de Roma. Actualmente realiza los estudios en la Maestría de Psicoterapia Psicoanalítica, en la Universidad Intercontinental.

En Luanda, Angola, ha sido Formador en el Seminario Mayor de Luanda, Director de las Escuelas de Filosofía y Teología en el Seminario Mayor de Luanda y Director de la Comisión Arquidiocesana de Orientación Vocacional. Ha publicado artículos en revistas de Teología y de Filosofía.

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).

JAMES H. KROEGER

Ha trabajado como misionero en Asia (Filipinas y Bangladesh) desde 1970, y actualmente enseña Eclesiología, Misionología y Religión islámica en la Escuela Teológica Loyola, en Manila. Su dirección: Maryknoll Box 285; Greenhills Post Office; 1502 Metro Manila, Philippines.

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

"Y DIJO DIOS..." LA COMUNICACIÓN DE DIOS EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

La comunicación en la cultura contemporánea <i>Dra. Blanca Solares</i>	11
"Y dijo Dios..." Dios se comunica en la Escritura <i>Dr. Carlos Aguiar Retes</i>	23
La revelación desde la historia de la teología <i>Dr. Carlos Mendoza</i>	29
Dios se comunica en el mundo contemporáneo en el lugar de las víctimas <i>Lic. Cristina Auerbach</i>	47
Hermenéutica de las imágenes y modelos de Dios <i>Mtra. María Van Doren</i>	67
Discernimiento de la comunicación de Dios <i>Lic. Carlos Rodríguez</i>	83
OTRAS VOCES	
Homilía de Clausura de la IX Semna de Teología <i>Ob. Aux. J. Jesús Martínez Zepeda</i>	95
El burnout pastoral <i>Dr. Jorge Ramón Gutiérrez J</i>	101
La muerte en el catolicismo popular latinoamericano: Una encrucijada de sentidos <i>Dr. José Luis González</i>	121
Presentando las sociedades misioneras de Asia <i>James. H. Kroeger</i>	141
RESEÑA	
GÓMEZ-ACEBO, ISABEL (Ed), En clave de mujer... Relectura del Génesis <i>Mtra. María Van Doren</i>	149
SOBRE LOS AUTORES	151