

RESPONSALES

Acapulco Guerrero
Librería La Cruz
Hidalgo #24B Zona Centro
c.p.39300 Acapulco Guerrero
Tel. 017444821855

Aguascalientes
José Luis Jacques
Tokio 207
Fracc. del Valle 2a Sección
20089 Aguascalientes, Ags.
Tels.: (449)916 89 40 ó 044 449 9069517

Baja California Norte
David Ungerleider K.
Ave. Centro Universitario 2501
Playas de Tijuana, (Apdo. Postal 185)
22200, Tijuana, B. C.
Tel.: (664) 630 1577 Ext. 205

Cuervavaca Morelos
Librería Católica San José
Hnas. Misioneras Cordimarianas
Morelos 236 Norte
C.P. 62000 Cuervavaca Morelos

Cuervavaca Morelos
Catedral Libros
Rayón #20 int. 9 Centro
C.P. 62000 Cuervavaca Morelos
Tel. 017773140682

Cuervavaca León
Socorro Contreras
Espinosa Ote. 851
64000 Monterrey, N. L.
Tel.: (81) 83 43 25 30

Puebla
Universidad Iberoamericana Puebla
Atención Publicaciones
Boulevard Del niño Poblano 2901
c.p.72197 Puebla
Tel. 012222290700 ext. 62103

Uruapan Michoacán
Librería San Ignacio
Juan Ayala #4 Centro
C.P. 60000 Uruapan Michoacán
Tel. 014525270220

CHRISTUS. TEOLOGÍA, CIENCIAS HUMANAS Y PASTORAL

Número 794 Año LXXVI, Enero - Febrero 2013.
Director: Raúl Cervera.
Administrador: Juan Carlos de la Fuente

Consejo de Redacción: Raúl Cervera;
Gabriela Juárez Palacios, José Rosario Marroquín,
Iván Merino, Sebastián Mier, Gerardo Fernando Ríos
Martínez, Sara San Martín Romero, Ángel Sánchez
Campos.

Consejo Asesor: Miguel Álvarez G., María Luisa
Lalinde, Mario Monroy, Luis Ramos, Javier Riojas,
Alfredo Zepeda.

Coordinador del equipo operativo: Silvia González

Diseño y Diagramación: Juan Carlos de la Fuente.

Suscripciones: Silvia González

**Para observaciones y sugerencias sobre
la revista, dirijase a Raúl Cervera:
rcervera49@yahoo.com
raul.cervera@christus.org.mx**

Una publicación del Centro de Reflexión Teológica,
A.C. y órgano de la diócesis de la Tarahumara. Está
registrada como artículo de 2a clase en la Administra-
ción de Correos No 1 de México, D.F., el 3 de enero de
1936. Registro de Propiedad Intelectual en la S.E.P., No
998, otorgados ambos por la Comisión Calificadora de
Publicaciones y Revistas de la Secretaría de Goberna-
ción, el día 15 de julio de 1982. Permiso No. 0020136,
características: 228241205.

Autorizado por SEPOMEX. Registro postal PP09-
0074, publicación bimestral. A partir del 1 enero, cada
número: \$50.00, suscripción anual (seis números) para
el país: \$270.00, \$810.00 por tres años; para América
Latina y África: 50 dls.; para otros países: 70 dls.

Librería: Orozco y Berra 186, Sta. María la Ribera,
Cuauhtémoc, 06400, México, D. F.;

Tel y Fax.: 55 59 61 55

Correspondencia: Apdo. 2 bis, Centro
06000, México, D. F.

Correo-e: ventas@christus.org.mx /
ventasrevistachristus@hotmail.com

Página web: http://www.christus.org.mx

Impresa en: Editorial Progreso, S.A. de C.V.

Las opiniones expresadas en la revista son respon-
sabilidad de sus autores.

Puede reproducirse en revistas cualquier material, si
se cita la fuente, y después se nos envían dos ejempla-
res de la publicación.

El Consejo de Redacción se reserva el derecho de
publicación de artículos recibidos.



INSTITUTO IBEROAMERICANO DE TEOLOGÍA Y CIENCIAS, A.C.
BIBLIOTECA

www.christus.org.mx



4 Sociedad y cultura

Democracia inconclusa

Jorge Rocha

11 Cuaderno

El acceso a los catolicismos populares

Raúl Cervera, SJ

El culto a san Judas Tadeo

Yolkochochil Mancilla López

La muerte santificada

Perla O. Fragozo Lugo

Modelos de catolicismo

Benjamín Bravo

Catolicidad polivalente

Diego Iturratxal

Catolicismos populares

Elexzar López Hernández

Colaboraciones

La ordenación sacerdotal de mujeres

47 (Primera parte)

Greg Kraus

Teo-lógicas

53 Notas breves del Vaticano II

Colectivo Zarza de Monterrey

Pas-torales

54 Sumar, no dividir

Colectivo Zarza de Monterrey

No sólo de pan...

55 Miguel Ángel Espinosa Garza, Valentín Treviño Ramos,

Hugo Alberto Chávez Jiménez

Coincidencias y conveniencias

Las elecciones presidenciales del año pasado dejaron insatisfechos y frustrados a un número significativo de ciudadanos. Desde entonces y hasta el presente no se ha demostrado que hayan sido falaces las acusaciones de fraude levantadas, entre otros, por los medios de comunicación independientes, por un sector de analistas reconocidos y por los partidarios de Andrés Manuel López Obrador.

Si hacemos memoria de las reacciones del episcopado mexicano en aquel entonces habrá que tener en cuenta que la noche siguiente a los comicios la vocería de los obispos mexicanos dio un espaldarazo a los resultados oficiales. Además de felicitar a los vencedores en la contienda, expresó lo siguiente: «Nos llena de alegría que se reconozca en la democracia un camino privilegiado para alcanzar la paz, la justicia y el desarrollo que tanto anhelamos los mexicanos (...)» (<http://www.redpolitica.mx/nacion/episcopado-felicita-ganadores-electorales>).

Posteriormente, el 31 de agosto, el episcopado, por boca del Secretario General de la CEM, instó a los partidos políticos a aceptar el fallo del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) contra la nulidad del proceso electoral: "No queda la menor duda que atendieron todas y cada una de las quejas interpuestas por personas e instituciones, quedando a salvo la a honorabilidad de cada uno de los magistrados", expresó el jerarca. (<http://www.aciprensa.com/noticias/mexico-obispos-istan-a-aceptar-fallo-que-aprueba-resultado-de-elecciones-presidenciales/#.UH9HbG83j5g>)

Unas semanas después ocurrió un hecho inopinado. En un restaurante de la colonia Polanco, en la ciudad de México, se reunieron a finales del mes de septiembre algunos miembros de la cúpula del episcopado mexicano y de la nunciatura apostólica con personajes del entorno de la maestra Elba Esther Gordillo, lideresa del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE). El objetivo del conclave: anunciar la fundación de la asociación civil Educación y Formación con Valores, presidida por Simón Vargas Aguilar, abogado

cohuilense y, entre otras perlas, asesor del Secretario de la Defensa Nacional y candidato a senador en los pasados comicios por parte del Partido Nueva Alianza (PANAL) (Periódico La Jornada, Viernes 28 de septiembre de 2012, p. 17).


El discurso a cargo de los representantes episcopales incluyó párrafos como los siguientes:

"La Iglesia Católica no es ajena a la emergencia educativa en nuestra nación, atendiendo a su propia tradición y mandato evangélico, busca, en un diálogo abierto y profundo, poner a disposición de los diferentes ámbitos de formación y toma de decisiones aquellos principios fundamentales sobre los cuales finca su misión y deber: los valores evangélicos, que desde nuestra experiencia se identifican con los valores humanos."

"Nuestro país necesita personas que respondan a las necesidades actuales de una Nación Pluricultural que demanda una participación activa y responsable de sus ciudadanos. Esto requiere en el ámbito educativo el replanteamiento no sólo de modelos que traten teóricamente la necesidad de una educación integral, sino de políticas educativas que incluyan e impacten a todo el sistema educativo y sus agentes de formación, desde la participación de los padres de familia, docentes en activo e instituciones en todos los niveles, así como los procesos educativos en las aulas y en los ámbitos no formales."

Una pregunta que brota de estas consideraciones es qué valores piensan transmitir estos sectores del episcopado a las nuevas generaciones: ¿Que hay que encarcelar a las mujeres que abortan, sin consideración alguna de las etapas de la gestación y del motivo que las lleva a tomar esa decisión? ¿Que el uso del condón transgrede la ley natural impuesta por Dios? ¿Que los hambrientos deben respetar la propiedad privada (de los poderosos)? ¿Que el sistema capitalista es el único aceptable a los ojos de la divinidad, si bien con algunas correcciones cosméticas?

Una de los motivos que esgrimen los sectores de la jerarquía favorables a la enseñanza del catolicismo en las escuelas públicas es que esta posibilidad es incontrovertible por el derecho que tienen los padres de familia de educar a su prole de la manera que crean más conveniente. Si esto es así, por qué no hacer las cosas de manera coherente y dejar que sean los propios padres de familia, sin la intervención institucional de la Iglesia católica, quienes piensen estas cosas, decidan, y, en su caso, ellos mismos impartan este tipo de educación en las escuelas públicas; reiteradamente, sin intervención de las cúpulas eclesíástica y gubernamental.

Por cierto, estas cosas ocurren en momentos en que ésta última se encuentra cada vez más alejada de los verdaderos intereses de las mayorías de este país. ¿Coincidencias o conveniencias? 

Democracia inconclusa

y reforma laboral

Jorge Rocha
académico de la Universidad ITESO
jerqmex@hotmail.com

En los primeros días de julio, luego de saber que el Partido Revolucionario Institucional (PRI) había regresado al gobierno federal, empezaron a circular algunas bromas en las redes sociales que expresaban que el primero de diciembre tendríamos que retrasar nuestros relojes 70 años, parafraseando con ello los cambios en el horario de verano. Esta broma, que a algunos les puede parecer de mal gusto, lleva implícita una pregunta muy importante: ¿tenemos en México una auténtica democracia o vivimos una simulación?. Luego del pasado proceso electoral, me parece que tenemos más elementos para responder esta pregunta.

Democracia inconclusa

Los que afirman que México si vive una democracia basan sus argumentos en tres planteamientos fundamentales:

a) que tenemos avances y mayores derechos que antaño; b) que las expresiones sociales se han multiplicado y que hay mayores libertades de manifestación; c) que todos los partidos políticos han tenido la posibilidad de gobernar.

Si contrastamos el ejercicio de los derechos políticos que teníamos antes de los procesos de alternancia política a lo que tenemos el día de hoy, no podemos negar los avances. Efectivamente hay derechos políticos que aunque estaban consagrados no se respetaban, por ejemplo la libre asociación, la libertad de expresión, el derecho a la información, el derecho al voto, entre otros. También podemos señalar que efectivamente se han creado nuevos derechos, algunos de los más relevantes son la transparencia en la información gubernamental, la elevación de los derechos humanos a rango constitucional y con

ello la aceptación del derecho internacional de los derechos humanos como norma vigente en el país y derechos ya aprobados, pero que aún no se ponen en marcha, como la posibilidad de que ciudadanos sin partido puedan contender electoralmente.

Pero no sólo se ha quedado allí, también se han constituido instituciones que velan por el respeto y la vigencia de los derechos de las y los mexicanos y que en su diseño se pensaron como organismos públicos, que aunque viven de recursos del Estado, son autónomos del poder político, estoy hablando de los institutos electorales, del sistema público de derechos humanos y de los consejos e institutos de transparencia. No podemos olvidarnos tampoco de los avances en cuanto a la ciudadanización de consejos de vigilancia a lo largo y ancho del país y los incipientes esfuerzos en ciudadanizar las

políticas públicas y darles un enfoque de derechos humanos. Nada de esto se puede negar.

Es cierto que el andamiaje institucional en México tiene un piso distinto al que teníamos a finales de la década de los años 80, sin embargo el sistema político que hemos construido tiene dos defectos estructurales: el primero es que a pesar de los avances, la ciudadanía no ha podido transitar a un protagonismo decisivo, es decir, ni los nuevos ni los viejos derechos, ni la reciente institucionalidad han logrado darle a los ciudadanos un estatus de poder formal que se concrete en la verdadera posibilidad de decidir sobre el futuro y sobre sí mismos. Cuando una comunidad, una ciudad, un grupo de colonos, un movimiento social, pretenden tomar decisiones sobre su cultura, sobre su territorio, sobre su economía o sobre las reglas que quiere para normar su vida cotidiana, esto no es posible y las movilizaciones para lograrlo se vuelven extraordinariamente difíciles a pesar de que todo el andamiaje institucional pretenda facilitarlos. Los poderes fácticos y la clase política han logrado formular y decretar mayores derechos, pero que no logran empoderar plenamente a la ciudadanía y por lo tanto

se genera un efecto de poder ilusorio en las y los ciudadanos de a pie.

El segundo problema estructural, es que esta reconstrucción del sistema político efectivamente transitó de un modelo de partido único hegemónico, a un modelo partidocrático, donde los partidos en su conjunto, pero sólo ellos, detentan un poder político formal que se autoregula y que por supuesto lo primero que hace es asegurar su mantenimiento y auto reproducción. La alternancia política le quitó el poder al PRI como partido de Estado, pero lo distribuyó al mismo PRI y a los demás partidos. El problema es que como decíamos antes, el poder no logró llegar realmente a la ciudadanía. Ahora tenemos más derechos nuevas instituciones, pero que a la larga sólo están consolidando el poder de los partidos políticos, que hoy por hoy, tienen como sus principales objetivos acumular la mayor cantidad de cargos públicos y la obtención de más y mejores beneficios monetarios.

En cuanto al segundo asunto, los que defienden a la democracia mexicana como sólida, argumentaron que con la llegada del PRI a la presidencia si teníamos un escenario político

distinto, porque ya no podíamos hablar de un México adormilado y reprimido, sino de un país donde la efervescencia social sería el primer dique ante la tentación de imponer un autoritarismo político como el que tuvimos en los anteriores periodos priistas. Sin duda que la afirmación es cierta y si podemos hablar de un activismo social cada vez más frecuente y crítico; y la aparición del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad y del #Yo Soy 132 nos mostraron que la ciudadanía mexicana exige y se moviliza con mayor fuerza y regularidad que en otros tiempos.

Sin embargo, ante estos argumentos, podemos decir que la movilización social no fue fruto de la alternancia, al contrario, la protesta social es anterior y por supuesto que fue un factor fundamental para el derrocamiento del sistema de partido de Estado. El otro asunto que es más preocupante, es que en realidad los gobiernos de México no han salido de su tradición autoritaria y represora. Si miramos con mayor perspectiva y en una visión panorámica de la historia reciente, podemos darnos cuenta que nos hemos mantenido con gobiernos represores que vienen desde antes de la implantación del

neoliberalismo, pero que no sólo han permanecido vigentes, sino que se convierten en necesarios para el logro de los propósitos del modelo económico vigente. Con el gobierno inmediato a la alternancia, es cierto que bajó el autoritarismo, es más, podríamos decir que entre los años de 1998 a 2003 se experimentó un cierto periodo de mayores libertades y descenso en la represión (fin del sexenio de Zedillo y principios del gobierno de Fox), sin embargo, en la segunda parte de la administración foxista y todo el periodo de Felipe Calderón, los actos represivos han seguido en aumento y no es gratuito que México esté ubicado como el país más peligroso para ejercer el periodismo, que las cifras de desaparecidos lleguen a números escandalosos (25 mil personas) y que nuestro país sea señalado como una nación donde los defensores de derechos humanos no tienen seguridad en el desempeño de su labor. Con todo lo anterior podemos decir que es cierto que hay mayores expresiones de exigencia de la sociedad a los gobiernos, pero que éstos siguen conservando su talante autoritario y represor.

El tercer argumento que esgrimen los defensores de la existencia de la democracia

mexicana es que todos los institutos políticos han tenido la posibilidad de gobernar y que efectivamente en las urnas se decide el derrotero del país. Aunque todavía hay estados donde el PRI no ha perdido la gubernatura, por ejemplo el Estado de México o Veracruz (entidades que por cierto tienen la mayor cantidad de votantes), estados como Nuevo León, Jalisco o el Distrito Federal y otros más, han tenido gobiernos de extracción panista o perredista, con lo que se comprobaría que efectivamente hay competitividad electoral y que en este país cualquier partido puede ganar unos comicios. Esto es relativamente cierto, sin embargo, por lo menos en tres procesos electorales (1988, 2006 y 2012) cuando la izquierda mexicana tuvo auténticas posibilidades de ganar la presidencia, esto no se logró y en cada uno de dichos procesos electorales hubo argumentos fundados y pruebas empíricas de que existió fraude electoral. No es lo mismo ganar la presidencia de México que una gubernatura, ya que el nivel de poder y de influencia no es equiparable. Desde el gobierno federal se proponen leyes, se diseña la política económica, se procura la justicia, se regulan los permisos de explotación de recursos naturales, se llevan a

cabo las políticas públicas de gran envergadura, se dictan los postulados de la educación pública, se controla el sector energético, entre otros, es decir, la titularidad del poder ejecutivo otorga un poder inigualable en materia de regulación en los ámbitos estratégicos de la nación.

Es sintomático que en tres oportunidades, la izquierda no haya podido acceder a la presidencia, un fraude es condenable, pero puede ser circunstancial, tres fraudes son consigna. Así que la evidencia empírica diría que la izquierda sólo puede gobernar estados, pero no el país.

Todo lo anterior nos lleva plantear una primera conclusión, y es que en México tenemos una democracia inconclusa, es decir, una democracia que si avanza en derechos e instituciones democráticas, pero que no empodera a la ciudadanía y perpetua a la partidocracia, una democracia que permite la existencia de movimientos sociales y organizaciones de la sociedad civil, pero que sigue manteniendo un gobierno de talante autoritario y represor; y una democracia donde hay alternancia en el poder, pero que no permite que la izquierda electoral pueda gobernar en

el nivel federal y sólo lo pueda hacer en el nivel estatal o municipal. En México tenemos una democracia trunca e inconclusa, una democracia que tiene avances innegables pero que no termina de romper con los problemas estructurales del viejo régimen.

La segunda pregunta que surge de esta conclusión es ¿por qué en México el proceso de democracia se ha estancado?. Los últimos acontecimientos refuerzan una hipótesis, y es que para el neoliberalismo mexicano es necesario y funcional este tipo de democracia. Aún antes de tomar el poder ejecutivo, tanto Enrique Peña Nieto y el PRI, como Felipe Calderón y el PAN, pactaron la necesidad de empujar lo más rápido posibles las reformas estructurales neoliberales que faltaban. La primera fue la propuesta de reforma laboral que representa un ejemplo nítido de un proceso de aprobación legal que puede empujarse en una democracia inconclusa.

Reforma laboral

La propuesta de reformas a la Ley Federal del Trabajo (LFT), que coloquialmente se le llama reforma laboral, que ya fue aprobada en la Cámara de Di-

putados y que en el momento en que se escribe este texto, está en revisión en la Cámara de Senadores, representa un retroceso en materia de derechos para los trabajadores de este país.

Más allá de analizar los detalles de los artículos de estas enmiendas legales, quiero poner sobre la mesa el debate de fondo en torno a estas reformas. Es cierto que la LFT necesita adecuarse a las nuevas realidades laborales del país, sin embargo podemos decir que por lo menos existen dos opciones en el sentido y dirección de las reformas, uno de ellos apunta hacia una dinámica de ampliación y profundización de los derechos laborales, en función de generar una perspectiva de universalización de derechos y por ende, abonar a la construcción de un modelo de estado de bienestar, por otro lado hay una perspectiva neoliberal que busca flexibilizar el empleo, para entonces aumentar su grado de mercantilización y entonces hacerlo supuestamente más competitivo.

Es indudable que la opción elegida por los legisladores del PRI, PAN y Partido Verde tiene como trasfondo la necesidad de flexibilizar las condiciones laborales. El supuesto

que sostiene esta perspectiva es que cuando se desregula el marco normativo sobre el empleo, la consecuencia es que hay más inversiones y por tanto se crea más empleo y de mejor calidad. Este supuesto se ha convertido en una especie de dogma neoliberal al que siguen todos los políticos que se adscriben de hecho en esta corriente. La intención de lograr reformas en este sentido no es nueva y no es la primera. Cuando se privatizó el sistema de pensiones y se crearon las afores en el año de 1997 se dio un primer paso en esta lógica. Carlos Abascal, secretario del Trabajo con Vicente Fox, también fue un defensor de medidas de flexibilización laboral e intentó llevarlas a cabo, Javier Lozano, quien tuvo este mismo puesto con Felipe Calderón también es un ferviente impulsor de la flexibilización laboral. Por la vía de los hechos podemos señalar que se fueron dejando crecer estrategias de contratación que vulneraban derechos laborales (como el outsourcing) que fueron denunciadas y señaladas por organizaciones que defienden derechos humanos laborales como el Centro de Reflexión y Acción Laboral (CEREAL), que lograron resolver algunos casos, sin embargo estas prácticas siguieron existiendo

Ahora el argumento de priistas y panistas es que hay que regularizar lo ya existente ¿me pregunto que pasaría si con este mismo argumento legislaran en otros campos?

El problema de este supuesto es que no se cumple. Por lo menos las evidencias empíricas en otros países dicen lo contrario. Casos como el español dan muestras suficientes y contundentes de que la flexibilización laboral no incrementó ni la cantidad, ni calidad del empleo, al contrario, las tasas de paro (desempleo) aumentaron, las condiciones laborales se precarizaron, se generó mayor desigualdad entre viejos y nuevos trabajadores, y las y los jóvenes que se incorporaron al mercado laboral fueron los más afectados por estas medidas. Incluso en países como Estados Unidos podemos detectar estas dinámicas. Por el contrario, aquellos países (como los nórdicos) que continúan con un modelo de estado de bienestar, son aquellos que de mejor forma han sorteado las crisis económicas internacionales.

La reforma laboral en México precarizará el empleo al legalizar la subcontratación, los contratos temporales y el pago por horas. Los efectos serán que los nuevos empleos tendrán


menos derechos laborales, que se producirá un efecto de desigualdad laboral al tener empleados de primera y segunda categoría, que se extenderá el sistema de freelance como modelo de contratación y seguramente los jóvenes (como en España y Estados Unidos) serán los más afectados por estas medidas.

Una de los pocos asuntos salvables de la propuesta de Calderón era la necesidad de garantizar la democracia sindical, es decir, que el voto de los trabajadores para elegir a sus líderes sindicales fuera libre, universal y secreto. Esta es una vieja demanda de grupos defensores de los derechos laborales, sin embargo esta parte fue suprimida por el PRI, ya que fueron presionados por sus sindicatos corporativos para no dejar pasar la enmienda y afectar sus intereses.

Una buena manera de calibrar si una reforma legal es positiva o negativa, es conocer quiénes la defienden públicamente. Los cambios a la LFT son avalados y defendidos por los dos partidos que han implementado por treinta años el neoliberalismo en México (PRI y PAN), que por cierto en el terreno de la administración pública se autoasignan inmejorables sueldos

y condiciones laborales que prácticamente nadie disfruta en el país. Son medidas exigidas por la clase empresarial, no son cuestionadas por la mayor parte de los caciques sindicales y son argumentados por los analistas e intelectuales del régimen. A ellos, sólo a ellos les conviene esta reforma que flexibiliza y precariza el trabajo. Ya lo veíamos venir, el "nuevo" PRI viene a impulsar las reformas neoliberales que están pendientes, ese es su proyecto y parece que el PAN será la comparsa necesaria para lograrlo.

Breve conclusión

La conclusión no es nada alentadora, ya que en México tenemos un neoliberalismo que pretende profundizar sus dinámicas de acumulación capitalista, y para ello requiere de la existencia de una democracia inconclusa y funcional, que permita que sus estrategias se lleven a cabo y por otro lado mantenga a la ciudadanía en un estado de aceptación del estado de cosas, ya que lo que está pasado es la decisión de la "mayoría". Esta tendencia a lo único que nos puede llevar es a acrecentar la desigualdad en el país y a degradar a la democracia como régimen político. 

Religiosidades populares todavía hoy

Sebastián Mier sj
Teólogo del Centro de Reflexión Teológica

Estamos celebrando los 50 años del inicio del Concilio Vaticano II que constituyó un fuerte impulso renovador inspirado en dos fuentes: los orígenes de nuestra fe y fidelidad a los signos de los tiempos. Sin embargo el concilio privilegió el diálogo con el mundo moderno marcado, entre otros rasgos, por una fuerte secularización. Pero no es ésa la realidad prevalente en nuestro país y en nuestro continente; entre nosotros todavía encontramos una fuerte vivencia religiosa, recientemente renovada de múltiples maneras aunque los pronosticadores primermundistas ya hayan decretado su extinción.

Por otra parte nuestro propósito general de los jesuitas nos acaba de recomendar en el marco del "año de la fe", examinar nuestro contexto cultural y social con las preguntas: ¿Cómo vemos, entendemos y valoramos nuestros contextos sociales y culturales en lo tocante a la fe? ¿Qué luces, sombras, retos y oportunidades vemos en nuestro entorno, con referencia a la fe?

Repito en América Latina un rasgo fundamental sigue siendo la expresión religiosa y entre varias manifestaciones la religiosidad popular es la más difundida. A ella dedicamos el presente cuaderno. Siguiendo básicamente los tres pasos de ver, reflexionar y actuar. En primer



lugar hemos de acercarnos a las distintas manifestaciones de esta religiosidad con sensibilidad antropológica (dejando a un lado nuestros patrones culturales que suelen tener mucho de racionalista) para captar a qué necesidades humanas personales y comunitarias responden y el modo como lo hacen, para comprenderlo y sentirlo. Entre esas manifestaciones son más conocidas las más tradicionales: fiestas patronales, peregrinaciones, día de difuntos, santuarios, vía crucis... Y en ellas descubrimos un fuerte sentido comunitario, experimentado de manera vivencial y sensible más que razonado y verbal. Pero sabemos que está habiendo también expresiones más o menos nuevas. Escogimos tres de ellas y las presentamos de manera fundamentalmente descriptiva: el espiritualismo mariano y las devociones a san Judas Tadeo y a la santa muerte en la ciudad de México.

Los artículos de Diego Irrázaval y Raúl Cervera de una manera más teórica y sistemática presentan de conjunto una variedad de expresiones de la religiosidad popular (nombrada también, con matices relevantes, religión del pueblo) señalando su carácter evolutivo y los factores que están influyendo en ello. Denunciando al mismo tiempo la discriminación de que han sido objeto dentro de la iglesia no desde los criterios del evangelio, sino desde los de la mentalidad ilustrada que han influenciado las teologías europeas.

Para el segundo paso del método comúnmente llamado "juzgar", pero que puede ser también reflexionar, iluminar, valorar; es importante tener claros y explícitos los criterios desde los cuales lo estamos haciendo. Ya hemos mencionado que muchas veces se ha hecho desde la razón ilustrada, la "clase culta". Conviene aclarar esto un poco más.

En nuestra respuesta a Dios que se nos revela, en el seguimiento de Jesús, podemos distinguir tres dimensiones: crear las verdades reveladas (ortodoxia), orar y celebrar el culto y los sacramentos (ortoliturgia) y amarnos unos a otros como Jesús lo ha hecho (ortopraxis). En las enseñanzas de Jesús encontramos los tres elementos y nos parece que considerándolas con cuidado y fidelidad, a lo que Jesús le concede la importancia primordial es al amor fraterno; aunque no podemos extendernos más aquí en esa fundamentación.

Pero al valorar las vivencias de la religiosidad popular muchos sacerdotes lo hacen por su referencia a la liturgia oficial y con

criterios de ortodoxia según el "credo y los dogmas". Sin embargo, al presentarnos los criterios fundamentales del "juicio final", Jesús no dijo "porque tuve hambre y ustedes todos los domingos iban a misa, tuve sed y ustedes creían firmemente en la Santísima Trinidad..."; sino simplemente "me dieron de comer y de beber"

Entonces al valorar no únicamente la religiosidad popular, sino cualquier expresión religiosa, hemos de examinar en primer lugar de qué manera vivencia e impulsa el amor fraterno en sus múltiples dimensiones y ya después cómo puede tener un mejor conocimiento y comprensión de las verdades del evangelio y celebrarlas sacramentalmente.

En esta línea el artículo de Eleazar López hace ver la estrecha relación entre religiosidad popular y cultura indígenas y nos muestra cómo los documentos más recientes del magisterio han venido haciendo una valoración cada vez más positiva de la religiosidad popular.

Realizada esta valoración, queda la ardua tarea de seguir encontrando caminos pastorales para reafirmar e incrementar todo lo positivo que hayamos encontrado e intentar superar las deficiencias que encontramos en toda obra humana tanto en la vivencia del amor, la unidad, la solidaridad, la justicia; como en el conocimiento mismo de la persona de Jesús y sus enseñanzas, y su celebración sacramental.

El escrito de Benjamín Bravo es un buen ejemplo de los tres pasos, incluyendo una propuesta sugerente de método pastoral. ☐

El acceso a los catolicismos populares

Perplejidades del catolicismo oficial

Raúl Cervera
Revista Christus

El estar contigo es como estar con Dios
(Canción popular)

Estado de la situación

En este escrito vamos a intentar una aproximación a la comprensión de los catolicismos populares (CCPP). Muchos de los acercamientos fracasan, desde nuestro punto de vista, por una serie de malentendidos. Dos de los escollos principales se encuentran en el modo de abordar el carácter católico y, sobre todo, la calidad cristiana de estas experiencias religiosas, y en el modo de entender cómo se da en ellas el acceso a la realidad. Es lo que vamos a intentar aclarar en las siguientes líneas.

Para una primera aproximación a lo que estamos entendiendo por CCPP podemos adelantar, como uno de sus rasgos característicos, una especie de autonomía, de carácter relativo, frente a las autoridades eclesásticas, a cuyas convicciones religiosas llamaremos, correspondientemente, catolicismo oficial (CO).

Actitudes ante los CCPP en el campo de los principios

El Documento de Aparecida resume así la manera como el CO se ha comportado

ante los CCPP: «... nos ha faltado valentía, persistencia y docilidad a la gracia (...) para asegurar el rostro latinoamericano y caribeño de nuestra Iglesia» (DA 100, h).

Matizando un poco las cosas podríamos hablar de diferentes posturas ante los CCPP por parte, sobre todo, de los agentes de pastoral. Para ilustrarlas adoptaremos y adaptaremos una taxonomía propuesta por J. I. González Faus para la manera como se han entendido las relaciones con las religiones no cristianas, la cual incluye cinco posturas¹. En este escrito retomo cuatro: A) La postura de **dualismo excluyente**. Sus partidarios piensan que en este mundo se encuentran deslindados la gracia y el pecado, y la frontera entre ambas condiciones la marca la pertenencia a la Iglesia católica. Por ello las religiones indígenas o africanas fueron consideradas demoniacas en los primeros momentos de la conquista hispano-lusitana del continente; esta postura puede influir, erróneamente, en la valoración teológica actual de los CCPP².

1 Cf. X. Alegre-J. Vives y otros, *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre*, Santander 1995, 103-115. Otra taxonomía que tiene algunas semejanzas con la que aplicamos aquí y que ha sido propuesta por J. J. Tamayo: *El Dios cristiano y las otras religiones* (<http://2001.atrío.org/PRIVADO/FRONTERA/26/26-12-TAMAYO.pdf>). Cf. el libro de José María Vigil, *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*, Quito 2005, 61ss.

2 Para la historia de las relaciones entre el CO y los CCPP cf. E. Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, I, 1, Salamanca 1983, 566-607. En México:

B) La postura de **superioridad jerárquica** es tributaria de la concepción dualista según la cual los seres humanos que no pertenecen a la Iglesia católica se encuentran fuera del influjo de la gracia, en un estado meramente natural o humano. Esta postura, aplicada equivocadamente a los CCPP, los valora como un esfuerzo unilateral, y por tanto infructuoso, por parte de las personas por acceder a la divinidad. De este punto de vista, los ritos populares, por ejemplo, no tienen nada que aportar en el orden de la salvación; son expresiones meramente folclóricas. C) La **inclusión arrogante**. En este caso ya no se habla de dos planos separados: el natural y el sobrenatural; más bien se acepta que todo lo humano se encuentra bajo el influjo benéfico de la salvación. Con mayor razón los CCPP. Sin embargo el presupuesto es que la gracia sólo se encuentra en plenitud en el mundo del CO. Por lo mismo, este mundo oficial no sólo abarca las manifestaciones religiosas populares legítimas –desde su punto de vista–, sino que las supera con mucho. La teoría acerca de los sacramentales y los sacramentos pinta de cuerpo entero a esta postura. D) El **pluralismo**. Esta forma de valorar los CCPP los ubica en un plano de igualdad con respecto al CO. Ambos son formas válidas de seguir a Jesucristo y ambos presentan también limitaciones y fallas en relación con este cometido. Ésta es la postura que trataremos de fundamentar posteriormente.

Actitudes ante los catolicismos populares en el campo de las consecuencias prácticas

En relación con las anteriores posturas han aparecido varias actitudes prácticas ante los

D. González-J. Garibay-D. L. Ungerleider, *Los diferentes proyectos de la Iglesias y de la espiritualidad popular*; *Christus* 48/567-568 (1983) 22-32; J. L. González, ¿Cómo surge en los tiempos modernos el problema de la religiosidad popular?; *Ibidem*, 33-43.

CCPP. Hablemos de cuatro. A) Ante todo están las políticas pastorales de carácter etnocéntrico que propugnan por exterminar a través de diferentes medios a los CCPP; en determinados momentos de la historia adoptaron prácticas inquisitoriales de carácter violento. Esto último fue lo que sucedió en América Latina en los primeros decenios de la conquista hispano-lusitana en relación con las religiones de los pueblos avasallados, con las excepciones que ya conocemos. B) Existe otra actitud pastoral, afincada también en un prejuicio etnocéntrico, la cual, simplemente, prescinde de los CCPP en el terreno de los hechos. C) Una tercera actitud, a la que nombraremos narcisista, se conforma con identificar en los CCPP los elementos que más se parecen al CO, con el fin de aprobarlos y, a la inversa, señalar y excluir los demás aspectos, considerados como reprobables. De aquí se derivan los análisis del tipo de *luzes y sombras*, y las estrategias pastorales que aconsejan «aprovechar» lo que es aceptable en los CCPP con el fin de evangelizar a quienes los practican. D) Finalmente está el camino del diálogo que, para serlo, supone el reconocimiento de una igualdad fundamental.³

Del "Es lo mismo, pero más barato" a la perspectiva de la alteridad radical

El mundo del CO, en términos generales, no ha podido llegar a una postura claramente pluralista en su acercamiento a los

3 La actitud dialógica está conectada con una comprensión dinámica de la inculturación. Cf. R. Cervera, *Teología popular y teología profesional en América Latina. Un acercamiento al concepto de método teológico de Juan Carlos Scannone*, México 1999, 363-364 (tesis; mimeo).

catolicismos populares. Una explicación posible se encuentra en la manera como esos estratos conciben las experiencias religiosas propias de éstos, de manera particular, la forma como se da el conocimiento de la realidad de Dios.

Ahora bien, la posibilidad misma de entender los mecanismos cognoscitivos de quienes practican los catolicismos populares se encuentra previamente condicionada por las posturas teológico-pastorales más amplias con las que se evalúan éstos. Así, por ejemplo, si piensa la relación entre CO y CCPP desde una perspectiva de diferencias meramente cualitativas o cuantitativas – como en la tercera postura –, lo más probable es que los segundos sean considerados de menor densidad católica que el primero. A todas luces resulta superfluo repetir las consecuencias que acarrearán en este mismo sentido el extremismo representado por las posturas primera y segunda. Ahora bien, esta clase de prejuicios dificulta que se despierte un interés consistente por conocer las entretelas de los CCPP.

Por otro lado, no hay que olvidar que en este tipo de valoraciones influyen, no sólo factores de carácter ideológico, sino también la disputa por el poder simbólico que detentan los representantes oficiales de las religiones, el cual se encuentra vinculado con el poder económico y político.

Uno de los caminos realmente efectivos para romper con las ambigüedades es cortar de tajo con esos acercamientos de carácter cualitativo o cuantitativo y sustituirlos por el planteamiento de la alteridad radical. Pensamos que una aplicación libre del

espíritu de las propuestas de E. Levinas acerca de la relación que se establece entre el Mismo y el Otro puede aclarar lo que queremos decir. En su afán por romper con la tiranía de la universalidad de la razón y la objetividad de la totalidad que instauran y sostienen la relación sujeto-objeto, productos de la modernidad, este autor descubre el carácter absoluto del Otro. Una breve cita-comentario acerca de lo que esto significa será suficiente para nuestro propósito:

El otro es diferente en tanto que el Mismo no es identificable con el sí Mismo del Otro; éste es alteridad absoluta y es absoluta porque es alteridad trascendente. En cualquier caso, el Otro es y se significa en el *esse del es*, que es 'lo más allá del ser, lo otro que el ser o de otro modo que ser, situado en la dia-cronía y enunciado como infinito [...], como Bien'.⁴

Desde esta nueva perspectiva podremos comprender que los CCPP no son una copia

4 R. A. Quesada T., *Aproximación al concepto de "alteridad" en Levinas. Propedéutica de una nueva ética como filosofía primera: Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 3, 402: *Fenomenología y política* (2011) (http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/Inv_Fen_Extra_3/25_QUESADA.pdf). Al respecto comentan también J. C. Aguirre García y L. G. Jaramillo Echeverri propósito del pensamiento de Levinas: «El objeto afecta al sujeto y hace parte de él, conservando de esta manera su alteridad, la originalidad de su ser. Lo anterior implica ver al Otro como algo que se escapa del poder del sujeto; responde más bien a una experiencia y temporalidad que no le pertenecen; pero que a su vez, las lleva implicadas y co-implicadas como absolutamente Otro. Este rompimiento y desbordamiento de la relación totalitaria del ser, es para Levinas, emergencia de posibilidades para que los "entes comprometidos en el ser y personales, [estén] convocados a responder por su proceso y, en consecuencia (...) entes que pueden hablar en lugar de prestar sus labios a una palabra anónima de la historia": Cf. *El otro en Levinas: una salida a la encrucijada sujeto-objeto y su pertinencia en las ciencias sociales*: *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, Vol. 4, Nº. 2, 2006, (<http://www.uam.mx/revista/revistacinde/vol4/Juan%20Carlos.pdf>).

imperfecta del CO. Más bien representan otro modelo de catolicismo o, mejor dicho, de cristianismo que se encuentra, en principio, en un plano de igualdad y validez en relación con el estamento oficial. Aquí no hay lugar para lo «más» o lo «mejor», sino sólo para «lo otro».

Enfocadas las cosas desde esta nueva perspectiva se hace posible el descubrimiento de la forma como los participantes de los CCPP acceden a la experiencia de fe y al conocimiento de Dios, como algo radicalmente diferente del modo como lo hacen quienes han sido formados en las consecutivas cosmovisiones que han predominado en Occidente a partir del aristotelismo. En este caso, lo que predomina es un acercamiento de carácter conceptual, como lo exhibe la historia de la teología occidental a lo largo del segundo milenio y, por su parte, la historia de los dogmas ya desde los primeros concilios ecuménicos.

A contrapelo de lo anterior, en los CCPP el conocimiento de Dios, de los seres humanos y del mundo -en cuanto se relacionan con Él- se efectúa desde una mentalidad simbólica.

«La selva de los símbolos»

De este modo, lo que hay que subrayar en relación con los CCPP es que no sólo existe una utilización muy amplia de cosas-símbolos en los ritos y ceremonias que rubrican su existencia, sino que su cosmovisión misma (*Weltanschauung*) es eminentemente simbólica. Con esta

afirmación pretendemos conferir un rango decididamente epistemológico al tema del simbolismo. Es lo que atestigua el clásico de la historia de las religiones M. Eliade en sus investigaciones acerca de la mentalidad de los pueblos que no han sido apresados aún en las telarañas de la modernidad occidental, a los que nombra arcaicos y primitivos sin ningún matiz peyorativo:

“Se ha olvidado demasiadas veces que el funcionamiento del pensamiento arcaico no utiliza exclusivamente conceptos o elementos conceptuales, sino también, y en primer lugar, símbolos (...) La aparente pobreza conceptual de las culturas primitivas implica, no una incapacidad de hacer teoría, sino su pertenencia a un estilo de pensar netamente diferente del “estilo” moderno fundado sobre los esfuerzos de la especulación helénica.”⁵

Por lo que toca al catolicismo medieval europeo L. Maldonado ha demostrado convincentemente la impronta constitutivamente simbólica que lo caracterizaba⁶. Por la parte de los pueblos originarios del Continente existen testimonios acerca de la manera como han articulado en su cosmovisión un amplio acervo de conocimientos técnicos, pero también un rico conjunto de elementos simbólicos. Dice J. Broda al respecto:

En esta perspectiva podemos concluir que las nociones de los antiguos mesoamericanos sobre la geografía y el clima contenían una serie de elementos que representaban la observación

5 M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México 1982, 55.

6 L. Maldonado, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Madrid 1975; *Génesis del catolicismo medieval. El inconsciente colectivo de un proceso histórico*, Madrid 1979.

exacta del medio ambiente, pero que comprendía al mismo tiempo otros numerosos elementos míticos y mágicos. La cosmovisión como contemplación estructurada del universo en relación al hombre, abarcaba esta íntima fusión de sus elementos constituyentes.⁷

J. Galinier ha estudiado los simbolismos asociados a las plantas de cultivo de los pueblos otomí que viven actualmente en la Sierra Madre Oriental, en la región norte del Estado de Veracruz⁸. R. Kusch ha hecho lo propio con respecto a los pueblos andinos.⁹

Rasgos del pensamiento simbólico en los CCPP.

Llegamos así al final de nuestra disquisición. Sólo nos queda desglosar enunciativamente algunos rasgos propios de esta simbolicidad:

A) Únicamente se entiende desde la interacción de la individualidad, la socialidad y la historicidad de los seres humanos; expresa la diversidad, la comunalidad y la tradición¹⁰. B) Está intrínsecamente conectada con

7 K. Broda, *Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica*, en J. Broda-S. Iwaniszewski-L. Maupomé, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México 1991, 491.

8 J. Galinier, *Pueblos de la Sierra Madre*, México 1987, 357-365.

9 R. Kusch, *El pensamiento indígena americano*, Puebla 1970.

10 En el pensamiento de X. Zubiri el fenómeno de la comunicación brota de la comunalidad arraigada en el ser mismo de las personas (hay que advertir que estas expresiones hay que entenderlas en el contexto del pensamiento del autor). Cf. *Sobre el hombre*, Madrid 1986.



la experiencia de Dios a través de las cosas y, sobre todo, las personas; expresado de manera conceptual, esto sucede cuando dicha experiencia lleva a la entrega plena y la fe en él como realidad personal absolutamente absoluta y como realidad manifiesta, fiel e imposible de contrarrestar ¹¹. C) En el caso de los catolicismos populares la vía para acceder a esa experiencia parte de una medida o modelo no de carácter conceptual, sino simbólico y emocional ¹². D) Hablando desde las ciencias de los signos y los símbolos ¹³ se trata de una experiencia de carácter dual y remitente: implica una realidad que evoca y otra que es evocada a través de la primera. La función de la emotividad cobra un relieve especial. E) El polo evocante puede ser de naturaleza muy diversa y disímbola; en el caso de los CCPP suele adoptar una expresión icónica e imaginativa. Para entender mejor esto hay que tener en cuenta que también las imágenes tienen un valor estrictamente cognoscitivo, no sólo los conceptos ¹⁴.

11 Para este tema se puede conferir el análisis que hace X. Zubiri de la realidad de Dios en los seres humanos: *El hombre y Dios*, Madrid 1984. J. Habermas fundamenta las desviaciones que la cultura occidental moderna ha provocado por el énfasis unilateral en la racionalidad de carácter cognitivo-instrumental, con desmedro de lo práctico-moral y lo estético-expresivo. Cf. *Teoría de la acción comunicativa. I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid 1987, 15-110


12 X. Zubiri habla de una «mensura emocional o metafórica», que no es otra cosa que la realidad misma como principio: cf. *Inteligencia y razón*, Madrid 1983, 55-59.

13 Con esta expresión remitimos a diferentes disciplinas: la lingüística, la semiología, la filosofía del lenguaje, etc.

14 Esto se comprende mejor desde el análisis de la intelección campal aportado por X. Zubiri:

F) La racionalidad que vincula a los polos implicados en el dinamismo simbólico se funda en las leyes de la semejanza, el contraste y la contigüidad; no en las de la identidad, la no-contradicción y el tercero excluido. G) La vinculación que existe entre el polo evocante y el polo evocado es de carácter intrínseco: se funda en uno o varios rasgos compartidos por ambos, los cuales pueden ser de diferente naturaleza; pero se posibilita también por un contexto cultural determinado.

Conclusión

Si se adopta una postura pluralista y, en relación con ello, se logra un acercamiento a la forma específica de experimentar y conocer la realidad de Dios en el mundo de los CCPP, de ahí se seguirá una comprensión de su autenticidad y calidad católica y cristiana, y una actitud más dialógica. Ahora bien, esto se encuentra condicionado por una transformación en la estructura del manejo del poder simbólico del catolicismo. Todos estos cambios, a su vez, pueden traer consecuencias significativas, no sólo en el campo de la pastoral, sino en el de la misma reflexión teológica; pensamos que pueden llevar a avances teóricos importantes en el campo de la cristología, la eclesiología, la antropología y otras disciplinas. 

en las simples aprehensiones intervienen los «perceptos» y los «fictos»; no sólo los conceptos. Cf. *Inteligencia y Logos*, Madrid 2006, 96-100.

El culto a san Judas Tadeo en la Iglesia de San Hipólito, Cd. de México

Yolloxochitl Mancillas López
Estudiante del doctorado en Ciencias Sociales
Universidad de Guadalajara

Resumen¹

Este artículo analiza y documenta el Culto a San Judas Tadeo en la Iglesia de San Hipólito, ubicada en el centro de la Ciudad de México. Este culto cuenta con una inserción de jóvenes devotos en un país en situación límite debido al crimen organizado y a las lógicas de limpieza social. Son los mismos jóvenes las víctimas masivas y más emotivas de estas violencias. Tales violencias quedan manifiestas en el espacio ritual a partir de la reivindicación espacial de un templo católico, que desconoce a la cultura juvenil que venera a San Judas Tadeo y la vincula al malestar social que se vive en la nación.

Sobrevivir en un contexto de guerra contra el narcotráfico

México vive una tragedia exacerbada mediáticamente. Las primeras planas de los diarios se han convertido en nota roja y suelen estar cubiertas por imágenes de cuerpos ajenos e insepultos que son parte de los 'daños colaterales' de un enfrentamiento cuya derrota estaba anunciada.

El año 2012 inició con un discurso del mandatario nacional Felipe Calderón Hinojosa,

1 Maestra en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Líneas de investigación: religiosidad al margen, violencia, antropología del cuerpo y las emociones.

donde exaltaba que "su lucha contra los cárteles de las drogas se prolongará hasta el último día de su mandato". Esta llamada guerra al narcotráfico ha ocupado cinco años, pues inició en enero del 2007 y ha costado la vida de 60.000 personas, entre ellos niños, activistas sociales, empresarios, periodistas, migrantes centroamericanos y adolescentes a quienes el gobierno denominó 'daños colaterales' (Bauman, 2001:13) de la guerra contra el narcotráfico.

En los discursos oficiales predomina la amenaza de la "limpieza", "exterminio" en las acciones militares llevadas a cabo, donde las muertes suelen ser de personas lejanamente vinculadas al narcotráfico, y estar ligadas a un estilo de vida precario.

El México contemporáneo es caracterizado por el despliegue de uno de los escenarios de terror más sanguinarios: la violencia perpetrada por el 'crimen organizado'.

Castells advirtió sobre la presencia del 'crimen organizado global' como un actor más del nuevo orden mundial (Curbet, 2007:66). Bajo esta premisa, la región latinoamericana participa activamente por medio del narcotráfico (productor, vendedor y consumidor). La entrada masiva y el uso de armas de fuego, las extensas redes de tráfico de personas a diferentes escalas, y la situación de aflicción,

que se manifiesta con el ejercicio de este escenario de violencia, conllevan a múltiples formas de castigos corpóreos y emocionales que implican muertes masivas. Es el espacio herido (Blanchot), padecimiento social permanente, lo que conduce a vivir la cotidianidad como una situación límite.

La agudización de la violencia del crimen organizado va de la mano de las prácticas económicas y sociales neoliberales.

Los cárteles de la droga en el país luchan continuamente por el control de los territorios. Al vivir en conflicto constante, presentan continuas escisiones dentro de su organización interna, además de las bajas por enfrentamientos hacia la milicia o cárteles.

Además de estos cárteles, debe hablarse del actor-ejecutor más sanguinario de este periodo: los mercenarios. Entre los mercenarios destacan el grupo de soldados de élite desertores denominados "los Zetas" y la pandilla centroamericana conocida como "Mara Salvatrucha", conformada por jóvenes cuyos ritos de iniciación y vida cotidiana tienen como eje rector el hecho violento.

Las víctimas más grandes de esta guerra son los hombres jóvenes, pues en este territorio ser joven implica estar en peligro constante. La vida y la muerte se reconfiguran continuamente, y la desmovilización a partir de las campañas de terror atacan a una sociedad combativa que es reprimida bajo el lema de la "limpieza" y la "guerra al narcotráfico".

Las situaciones cotidianas de inclusión y exclusión definitivamente marcan episodios de violencia caracterizados por una sensación

de malestar social generalizado. Cuestionamos los escenarios donde el victimario también es víctima ante la ausencia de un Estado generador de seguridad y bienestar.

El discurso de "limpieza" planteado por el gobierno mexicano no reflexiona sobre los matices, las causas ni los orígenes de las pérdidas que se han dado a lo largo de este ejercicio de poder acompañado de un despliegue de las más avanzadas tecnologías armamentistas e ideológicas por parte de ambos bandos. En este escenario de derroche, extravagancia y poder, los jóvenes son víctimas y victimarios en regiones donde la descomposición social a manos del narcotráfico se encuentra en su máxima expresión. Los espacios de socialización conducen a prácticas moral y éticamente difusas. Algunos sectores de jóvenes optan por vivir al límite, ser los protagonistas de episodios efímeros y de corridos del 'movimiento alterado' que mientras más sanguinario sea, más posibilidades existen de "sobrevivir". Ellos lo han dicho: esto es una guerra, donde el que infunda más terror será el vencedor. Se trata de acabar con el otro. Entonces, ¿por qué no ser ese suicida que da todo por su cártel, su barrio, su gente? Existe también un sector que se niega a participar en estas prácticas a pesar de la intimidación, pero su vida se encuentra frágilmente resguardada, pues el discurso del terror le desmoviliza ante este otro que no tiene nada que perder en la estrategia de limpieza social.

Uno de los escasos nombres propios de esta guerra, Joaquín Guzmán Loera alias "el Chapo Guzmán", líder del cártel de Sinaloa y prófugo desde 2001, es uno de los hombres más poderosos. Esta situación muestra el entramado de relaciones y con-



Capilla de Jesús Malverde. Culiacán, Sinaloa.

secuencias azarosas e interdependientes con la vida cotidiana de la nación, y puede esbozar parte de una realidad donde la marginación de millones de mexicanos y la acumulación de riquezas en pocos individuos exhibe maquinarias neocolonizadoras y grupos de poder transformados en depositarios de nuevas formas de exterminios y limpiezas sociales.

Se vive una violencia del tamaño de la Shoah. La guerra al narcotráfico ha desplegado en los cárteles de drogas violencias de magnitudes diversas e imágenes desmovilizadoras.

La idea de la vida como un pasaje efímero, a partir de las violencias desmovilizadoras, crea vínculos emocionales con las historias cotidianas de miles de mexicanos que han presenciado la 'narcomáquina' en su actuar y la escasa efectividad de las milicias y policías inundadas de miedo y corrupción en todos sus niveles.

En este tono discursivo es necesario acudir a las reflexiones de J. Butler (2010) acerca de las denominadas 'vidas lloradas'. Ella plantea que cuando una vida es dañable es una vida precaria, es decir, siempre estará en manos de otro. La precariedad marca la sustituibilidad y anonimato ante los modos sociales del morir y las condicionantes sociales del persistir y prosperar. En conclusión, será una vida que no habrá sido vivida y, por lo tanto, no será una vida llorada.

Los santos de la incertidumbre

Los santos de la incertidumbre y la vida al límite acrecientan las filas de sus devotos. Jesús Malverde, el santo de los narcos y patrono de los pobres, es un santo popular cuya leyenda es reflejo de tiempos de convulsiones y descontentos sociales, donde el bandolerismo social hizo su aparición en diversos personajes locales que actuaron en

favor del pueblo en los inicios de la Revolución Mexicana.

El narcotráfico creó una subcultura dentro de las representaciones sociales del sinaloense denominada narcocultura con identidades, normas, reglas, música y devociones propias. La figura del traficante es la de un benefactor que acude a los más necesitados para brindarles ayuda cuando las políticas públicas no llegan. Las narcotraficantes se convierten en modelos a seguir de miles de jóvenes con escasas oportunidades de desarrollo profesional. Esta situación transforma al tráfico en un oficio más de la región, en el cual se debe trabajar duro y dejar la vida en su ejecución si fuera necesario.

Los narcocorridos son canciones cuya letra denota la leyenda de algún traficante. En ellos se relatan las hazañas y buenas obras que el traficante hizo por su pueblo, así como las aventuras e historias de evasión de la justicia y cuerpos policiacos. En la actual cobertura de la "guerra al narcotráfico", Sinaloa se ha convertido en un territorio de violencias cotidianas donde los civiles caminan preocupados ante la azarosa, pero diaria vulnerabilidad, es decir, el temor de verse involucrados en ejecuciones o enfrentamientos.

Hoy el narcocorrido es rebasado por un género musical que refleja la situación que vive el país llamado 'movimiento alterado', donde las letras narran las formas en las que los cárteles "combatirán" a sus enemigos a partir de la tortura y otras gamas del terror que presenta el enfrentamiento entre el crimen organizado. Esta música es escuchada por jóvenes que admiran las hazañas de

grupos de traficantes. En los autos puede escucharse este género musical con temas como "Soldados del Chapo".

La narcocultura y las representaciones sociales que genera, al igual que el culto a Jesús Malverde, se han difundido a la Ciudad de México. En esta ciudad ya existen capillas donde la Santa Muerte se une a este santón y congregan a cientos de fieles en el Barrio de Tepito con representaciones e iconografías insólitas. Los barrios populares del centro de la Ciudad de México constituyen un punto neurálgico para la adoración y culto de estos santos de canonización popular.

No obstante la intensa devoción en esta parte de la Ciudad de México, la congregación que más jóvenes reúne ocurre los días 28 de cada mes en la Iglesia de San Hipólito. A este recinto arriban peregrinaciones multitudinarias desde varios puntos de la metrópoli y municipios conurbados.

La llegada de los cárteles de droga a la Ciudad de México se percibe a través de los denominados puntos de narcomenudeo que se encuentran distribuidos a lo largo de la ciudad. Para el año 2009 se tienen registros de un aumento del 700%² en puntos de narcomenudeo. Es la delegación Cuauhtémoc la que cuenta con más centros de distribución de drogas en pequeña proporción, seguida de Iztapalapa, Gustavo A. Madero y Venustiano Carranza. El Barrio de Tepito³ es el

2 La nota periodística coteja estadísticas de la Procuraduría Judicial del Distrito Federal, Secretaría de Seguridad Pública, Procuraduría General de la República y los resultados de la encuesta nacional del Consejo Nacional contra las adicciones.

3 Especialmente el barrio abarca las colonias Morelos y Guerrero.

mayor punto de distribución en la ciudad, seguido de los municipios del Estado de México: Ecatepec, Nezahualcóyotl, Chalco y Coacalco. La zona conurbada del Valle de México representa el 40% de adictos del país (Nieto, 2009).

Estos datos estadísticos visibilizan la reafirmación y escasos esfuerzos del mejoramiento de las condiciones sociales en los lugares históricamente estigmatizados por sus altos índices de pobreza, hacinamiento y violencias que aumentan conforme crecen las familias en estos contextos de exclusión y marginalidad.

Ruptura espacial y convergencia de religiosidades. La Iglesia de San Hipólito en avenida Paseo de la Reforma.

Es importante resaltar la ubicación de la Iglesia de San Hipólito en la calle Zarco núm. 12, en la colonia Guerrero, entre la Avenida Paseo de la Reforma y Avenida Hidalgo. Este centro de culto marca la fractura entre la zona popular con las colonias Guerrero, Tepito y Centro, y la avenida Paseo de la Reforma para los turistas y ejecutivos, con edificios corporativos, hoteles y demás ocultamientos arquitectónicos, que invitan a percibir esta parte como segura e higiénica.

Hoy es 28. Etnografía del culto a San Judas Tadeo, en la Iglesia de San Hipólito en el centro.

La etnografía realizada en el centro de la Ciudad de México se evidencia a partir de

una frase multicitada en las calles de la urbe capitalina:

"El día 28 es el más seguro en la ciudad, nadie te va a robar, ese día ellos van a San Hipólito, a pedirle a San Judas Tadeo".

La familia abordó el metro en Taxqueña. El lenguaje corporal de cada miembro volvía innecesarias las palabras. El padre mostraba los estragos de una vida que se vive al límite: tatuajes en los brazos representando cadenas, tribales, sus manos mostraban las huellas de un arduo trabajo, en cambio ella, pequeña y delgada sentada junto a él y tomada de su brazo, miraba a sus cuatro hijos adolescentes que entre sonrisas cargaban cada uno figuras de San Judas Tadeo. Esta vez lo que robó la atención fueron estos jóvenes que mostraban entre risas y juegos la expectativa de llegar por fin al centro de la ciudad.

La estación Chabacano del metro marca correspondencias e intersecciones entre el sur y el oriente de la ciudad. Este último es uno de los bastiones populares más significativos al igual que las colonias ubicadas en el centro, lugares donde la violencia es cotidiana, las vidas transcurren en contextos de inseguridad, y la agresividad parece cohesionar y legitimar muchas de las acciones que ahí se ejercen. Las nuevas generaciones de habitantes de estas zonas se encuentran más vulnerables⁴. Precisamente decenas de jóvenes provenientes de estas coordenadas

4 La situación de este grupo social se manifiesta en falta de oportunidades de educación, hogares con problemáticas distintas, historias familiares ligadas a la pobreza, alcoholismo, machismo y drogas. Estos factores los convierten en víctimas de los traficantes que crean a merced de los jóvenes vulnerados redes de narcomenudeo donde ellos se integran con fines económicos y de estatus dentro de su interacción social próxima.

abordan en la estación desbordando rasgos de identidad que parecen extrañar a otros pasajeros.

Las estaciones del metro cercanas a San Hipólito son ocupadas por decenas de jóvenes con cabellos casi a rapa, cejas depiladas, zapatos deportivos, pantalones ajustados, arracadas, cadenas y escapularios.

La expresión corporal de estas juventudes muestra movimientos bruscos, crea una atmósfera de hostilidad. Las mujeres usan pantalones ajustados, todas comparten el gusto por un tipo de accesorios (arracadas, pulseras, cintas para el cabello) robando atenciones y sonrisas. Todos llevan en sus manos sin excepción la figura de San Judas Tadeo. Descienden y se dirigen a la iglesia.

Los otros pasajeros miran con desconfianza a estos jóvenes, se mantienen alerta. Sus miradas delatan rechazo, temor. Algunos prefieren darles la espalda, parece que la experiencia cotidiana los obliga a tomar distancia, pues se les identifica como delincuentes juveniles.

Este juego de miradas y actitudes permite visualizar la diversidad de prácticas sociales en un entorno urbano, en función y relación con un espacio social en común, es decir, una 'geografía local cotidiana'. Las estaciones Bellas artes e Hidalgo del metro y el parque Alameda Central son los principales puntos de reunión para después dirigirse a la Iglesia de San Hipólito.

Los jóvenes acuerdan ciertas coordenadas para encontrarse a partir de redes sociales



virtuales especialmente a través de los servicios de *Hi5* y *Facebook*. Los que han mantenido amistad virtual por estos medios llegan a conocerse.

Estas redes sociales sirven para cohesionar más a estos devotos. Existen en internet casi media docena de grupos, foros y demás recursos de encuentro virtual para los devotos, pero también hay otros grupos y foros diseñados para manifestar el desprecio y la agresividad discursiva de otros sectores sociales hacia los fieles. Rechazos palpables en discursos que los denigran, segregan y sobre todo los convierten en ese otro indeseable, extraño, irracional, ajeno, donde estos sectores le aplican de facto una exclusión física y simbólica de sus marcos de referencia culturales.

La llegada al fin a San Hipólito confunde y exalta los sentidos. Un despliegue policiaco y barreras separan la Av. Paseo de la Reforma del centro de culto. Después de pasar la valla de policías y barricadas metálicas, la devoción tiene lugar. Si bien San Judas Tadeo ha sido un santo de devoción tradicional en México, el culto ha sufrido algunos cambios estructurales en esta Iglesia, aunque aún acuden familias al lugar.

Las 'culturas juveniles' abarrotan con su presencia y acciones⁵. Ellos se han autodenominado 'wapiteños' y 'tepichulas'⁶. Las

5 A estos jóvenes el arzobispado mexicano les vincula con actividades delictivas como el narcotráfico y robo. Véase boletín del arzobispado mexicano, http://www.siamex.com.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=5600&Itemid=4, consultada 6/4/2009.

6 Autodenominación de los jóvenes. Wapiteños corresponde a la mezcla entre la palabra guapo y el barrio de Tepito. Tepichula es la mezcla para las mujeres jóvenes, originarias de Tepito y la palabra local chula

inmediaciones de la iglesia territorializan para ellos este espacio.

Los negocios ambulantes marcan pautas a seguir: la venta de playeras rotuladas con San Judas Tadeo, algunas leyendas y el nombre de los propietarios, gorras, veladoras, figuras del Santo en múltiples materiales... Los olores de la comida callejera se mezclan con estos colores en un ambiente festivo.

La música hace acto de presencia en esta celebración. Al ritmo de salsa, reggaeton, corridos norteros se refuerza aún más una colectividad que legitima este espacio. Las letras de estas canciones describen una forma de ser y estar en el mundo.

Es medio día y la misa comienza. El sermón resulta interesante para quien decide escuchar. El sacerdote empieza con una enunciación de alto impacto: "México es el primer lugar en obesidad, diabetes y piratería, debía causarnos pena y vergüenza, México es un país de mentirosos alcohólicos y violentos".

Es revelador que durante el sermón los jóvenes se encuentran consumiendo drogas de bajo valor económico, las miradas se extravían. La seguridad del templo en la parte exterior está a cargo de jóvenes ex toxicómanos y en recuperación de un albergue ubicado en Chimalhuacán, Estado de México.

Ajenos al discurso de la misa, los jóvenes inician un ritual sui generis. Aún con uniforme escolar y con edades que oscilan entre los 15 y 20 años, comparten una devoción,

sinónimo de bonita o bella. Puede ser usado a la inversa: tepichulos y wapiteñas.

un estado alterado de conciencia y levantan sincronizadamente cientos de figuras de San Judas Tadeo como la consumación del rito y la identificación colectiva.

Las aglomeraciones para entrar al templo se presentan durante todo el día. Finalmente el sacerdote a cargo de la bendición de las figuras y devotos lanza agua bendita a los fieles con una manguera pequeña, en un ambiente de euforia y éxtasis. En la salida del templo se acumulan grandes cantidades de basura, en mayor cantidad botellas de PET y pañales desechables.

Respecto a estas figuras de San Judas, los collares abundan en ellas. Cada día 28 que los jóvenes acuden al culto colocan un collar en su San Judas Tadeo como promesa y agradecimiento. Muchos comentan la eficacia del santo y comparten dulces, escapularios y comida con los creyentes.

Al margen de estas acciones, la misa está llegando a su fin. Comienzan las peticiones. Resulta interesante este fragmento: "*vamos a pedir por el descanso eterno del joven...*" frase que el sacerdote repite en múltiples ocasiones y agrega nombres propios a las estadísticas de muertes violentas que se dan a diario en nuestra urbe. Es impactante que una frase, que en apariencia pide el acceso a una mejor vida, en la realidad muestre los estragos de la violencia cotidiana a la que nos enfrentamos.

Conclusiones

Reflexionemos sobre las violencias ejercidas en el territorio mexicano, violencias caracte-

rizadas por la exageración y magnificación de la muerte.

Más de 60, 000 mil muertos en una confrontación hacia los cárteles de drogas son el resultado de maquinarias de terror y exterminio implantadas por estos grupos delictivos, aunado a un discurso de limpieza y daños colaterales por parte del gobierno y fuerzas armadas.

La presencia de la delincuencia organizada en la Ciudad de México se da en términos de narcomenudeo establecido en tres delegaciones con índices significativos de delincuencia e inseguridad: Cuauhtémoc, Iztapalapa y Gustavo A. Madero, que concentran gran cantidad de colonias o barrios marginados. Espacios donde los jóvenes crecen y conviven en climas hostiles, de hacinamiento y con bajo impacto de las políticas públicas implantadas para beneficio de los habitantes de estos espacios violentados y vulnerables.

La Ciudad de México, una urbe donde millones de rostros caminan y circulan por las calles bajo un anonimato, donde las miradas hostiles se cruzan en el cotidiano, es una metrópoli que refleja los niveles de vida de ciudades europeas en algunas colonias, pero en otros lugares marginados se manifiestan cultura de pobreza y violencias en todos los matices imaginables. Una ciudad cuyas 'geografías locales cotidianas' ilustran las rupturas espaciales y estructurales del ser y estar, del creer y sentir.

Los jóvenes capitalinos de extracción popular actualmente se sienten identificados por una manifestación cultural-identitaria y religiosa. Esta es la devoción a San Judas Tadeo

en la Iglesia de San Hipólito en el centro de la ciudad. Ubicación que representa las rupturas espaciales de una 'geografía local cotidiana' en la avenida Paseo de la Reforma, que simboliza la división espacial entre un sector turístico y empresarial por un lado, y por otro, la zona de barrios y colonias populares de tradición.

La Iglesia de San Hipólito es un espacio ritual donde los jóvenes que acuden a este templo manifiestan una devoción tradicional hacia un santo que ha sido venerado en sus familias, pero que actualmente ellos han resignificado con elementos iconográficos y accesorios para llevarlo a este templo cada día 28. Un espacio donde además de bendecir a su santo y escuchar el sermón, se presta para conocer y convivir con nuevas amistades, compartir modas, gustos musicales, es decir, generar todo tipo de empatías.

A pesar de esta generación de empatías, algunos jóvenes incorporan a la convivencia grupal del día 28 el consumo de sustancias ilícitas y con esto crean espacios paralelos a la moral y devoción católica. De forma semejante, los sacerdotes del templo cuestionan por medio de su sermón la carencia de compromiso y devoción hacia la fe católica de esta 'cultura juvenil' mientras mencionan los males que atañen a la ciudad y pide por el descanso eterno de algún joven antes habitante de esta urbe, actualmente considerada un espacio seguro dentro del clima de violencia agudizada que se vive en México. ☐

Bibliografía

- Arzobispado Mexicano. (s.f.). *Página del Arzobispado Mexicano*. Recuperado el 2009 de abril de 6, de Bole del Arzobispado Mexicano: http://www.siammex.com.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=5600&Itemid=4.
- Barker, G. T. (2008). *Homens na linha de fogo: juventude masculinidade e exclusão social* (A. Arver, Trad.) Rio Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil: 7 letras.
- Bauman, Z. (2011). *Daños Colaterales. Desigualdades sociales en la era global* (L. Mosconi, Trad.) México: FCE.
- Brito, E. Tus pasos se perdieron con el paisaje. *E-misfer* 8.2 Narcomaquina.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. (C. Bernardo, Trad.) Distrito Federal, México: Paidós Mexicana.
- Cortes, S., & Mancillas, Y. (2008). *Religiosidad Popular. Canonización Popular y Culto a Jesús Malverde*. Culiacán, Sinaloa. Tesis de Licenciatura en Etnohistoria. Distrito Federal, Distrito Federal, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- INEGI. (Diciembre de 2011). *Perspectiva Estadística Distrito Federal*. Recuperado el 20 de Enero de 2012, Instituto Nacional de Estadística y Geografía: http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/sistema_perspectivas/perspectiva-df.pdf
- Instituto Mexicano de la Juventud. (2011). *Encuesta Nacional de la Juventud 2010*. México: SEP-Gobierno Federal - IMJUVE.
- Jóvenes entran al narcotráfico para lograr aceptación social (s.f.). Recuperado el 2010, de Comunidade Segura: www.comunidadessegura.org
- López-Pedraza, R. (abril-mayo de 2007). El misticismo demasiado humano. (E. Beacho, Ed.) *Vestibulo* (16), 24-30.
- Marzal, M. (2002). *Tierra Encantada. Tratado de antropología religiosa en América Latina*. Madrid: Trotta- Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Masferrer, E. (2009). *Religión, poder y cultura*. Buenos Aires: Arca.
- Procuraduría General de Justicia del Distrito Federal (2011). *Estadísticas delictivas 2011*. Distrito Federal: Dirección General de política y estadística criminal. Informe ejecutivo de actividades de la PGJDF.
- Procuraduría General de la República. (2011). *Total homicidios por presunta rivalidad delictiva. Enero-Septiembre de 2011*. México: Procuraduría General de la República.
- Reyes, R. (7 de febrero de 2011). *La vida no vale nada. Violencia, imagen y cuerpo en la 'Guerra contra el narcotráfico' en México*. Recuperado el 22 de diciembre de 2011, Revista Sociedad & Equidad: <http://www.sye.uchile.cl/index.php/RSE/article/viewArticle/10604/10841>
- Velasco, J. L. (Julio - Agosto de 2005). *Drogas, seguridad y cambio político en México*. *Nueva Sociedad* (198), 90-100.
- Watch, S. (2011). *Después de la caída*. Uruguay: Intit del tercer mundo.
- Watch, Social. (2009). *Poner las finanzas a trabajar por la gente*. Uruguay: Instituto del Tercer Mundo.

La muerte santificada:

devoción y culto a la Santa Muerte en la Cd. de México

Perla O. Fragoso Lugo

El icono es elocuente:¹ cubierta por una larga túnica desde el cráneo hasta los pies, una figura cadavérica –cuenca vacías y oscuras, dentadura impecable que se muestra dibujando una suerte de sonrisa tétrica– sostiene en uno de sus brazos una guadaña y, en el contrario, unas veces una balanza y otras un globo terráqueo. La Santa Muerte –también conocida entre sus fieles como “La Niña Blanca”, “La Santísima” y “La Flaquita”– es representada en estampas y cuadros, pero sobre todo en figuras de bulto de distintos materiales y dimensiones. La devoción privada por la muerte santificada –que no está reconocida por la Iglesia católica– es más antigua que su culto. La primera mención de la que se tiene registro de ésta se encuentra en la obra antropológica clásica en México *Los hijos de Sánchez* de Oscar Lewis (1961) donde una de sus protagonistas, Marta, cuenta que su hermana Antonia le dijo que “cuando los maridos andan de enamorados se le reza a la Santa Muerte”.²

1 Doctora en Antropología social por el Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-DF). Obtuvo su maestría en esta misma institución con la tesis: *La muerte santificada. La fe desde la vulnerabilidad: devoción y culto a la Santa Muerte en la Ciudad de México* (2007).

2 Lewis, Oscar, *Los hijos de Sánchez*, primera edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1961, p.306.

Doña Enriqueta Romero, la iniciadora del culto público en la ciudad de México, es devota de la Santísima desde niña, hace ya 54 años. El 31 de octubre del 2001 doña Queta, junto con su familia, instaló la figura de casi dos metros de la Niña Blanca en un altar construido especialmente para ella afuera de la vecindad donde vive, en la banquetta de la calle de Alfarería, en la colonia Morelos, muy cerca del “barrio bravo” de Tepito, conocido por sus calles abarrotadas de comercios informales, así como por ser un lugar en el que ciertas prácticas ilegales, como el tráfico de mercancías de todo tipo, armas y drogas, son constantes. Ese mismo día la señora Enriqueta, su familia y algunos vecinos rezaron el primer rosario a la Santa. Cada mes fueron llegando más creyentes al rosario, “todo se dio solito”, dice la señora Queta refiriéndose a la forma en que el rosario fue integrando los elementos que actualmente distinguen al culto, como la circulación e intercambio de ofrendas entre los fieles (flores, rosarios, imágenes de la Santa, veladoras, etcétera), los “altares ambulantes” que se extienden a lo largo de Alfarería y el vestir de gala a las imágenes de la Santa Muerte.

A partir de la acción pionera de Queta, un espacio que los devotos han privilegiado para levantar sus altares es el de la calle. Jus-

tamente los altares callejeros son un rasgo, aunque no exclusivo, sí característico de este peculiar culto que en los últimos once años se ha extendido de manera intensiva en múltiples colonias de la ciudad de México y su área metropolitana, especialmente en la zona oriente –donde también se ubican las colonias más populares– en delegaciones como Gustavo A. Madero, Venustiano Carranza, Cuauhtémoc e Iztapalapa, y en municipios como Ecatepec, Ciudad Nezahualcóyotl y Chimalhuacán.³

El culto a la Santa Muerte tiene como base ritual y como núcleo de creencias elementos litúrgicos y míticos del catolicismo, no obstante, muchos de sus fieles practican la multirreligiosidad, especialmente se vinculan a otras religiones consideradas “populares”, tales como la santería y el espiritismo trinitario mariano. En este mismo sentido, muchos de sus fieles también son devotos de otros santos o vírgenes, sobre todo de San Judas Tadeo y de la Virgen de Guadalupe.

Así, el espacio del culto en su vertiente popular no es el de la iglesia sino el de la calle, donde cualquiera puede transitar y permanecer. De este lugar público los devotos se apropian y lo convierten en el territorio de su barrio. En él, afirman, no existen jerarquías, ni gente que vale más o menos que otra, a nadie se discrimina, a todos se respeta, con todos se comparte, es un espacio en el que se practican tanto la tolerancia como la comunión. En el ámbito fragmentado de la gran urbe, una vez al mes, la comunidad de fieles

3 El culto por esta Santa también se ha extendido por todo el país, pero especialmente, junto con el caminar de los migrantes que creen en ella, hacia los estados del norte del país y los Estados Unidos.

se reúne en un tiempo festivo y sagrado para conformarse como tal, como comunidad.

En la devoción por la Santísima la fiesta se organiza gracias a la participación colectiva, todos ofrendan, cualquiera es libre de llevar músicos, flores y comida, de organizar peregrinaciones o de no hacer nada de ello, doña Queta comenta que “la gente le da vida al altar” con su presencia y al llevar todo lo que “le nace”. Los propios devotos aseguran que les gusta dar porque no hay autoridad que les exija hacerlo, lejos de sentirse obligados, “les nace”. Sin embargo, en el espacio de la calle de Alfarería, la señora Queta es reconocida como autoridad, por ejemplo, si algún fiel quiere vestir a la Santa del altar principal a ella debe dirigirse para acordarlo. Como líder, doña Queta es responsable de la organización del espacio, y en esta tarea los “coordinadores” le ayudan. Algunos devotos incluso la llaman “madrina”, como una manera de reconocer en ella una figura de autoridad, protectora, a la que agradecen haberse acercado a la devoción o haberles aconsejado cuando tenían algún problema.

En este sentido, dentro del culto, en el plano de la estructura organizativa, es posible establecer una clasificación tripartita de los devotos según su función, es decir, a partir de rol que juegan: el de líderes o promotores, el de “profesionales” y el de “base social”. Los líderes son aquellos que, como doña Queta, tienen un papel central en la organización de los rituales del culto –rosarios y peregrinaciones–. Los líderes son además los principales promotores de la devoción y generalmente los fieles más antiguos. Su autoridad se legitima por su carisma y las más de las veces por el prestigio ganado en su

comunidad; algunos generan relaciones de madrinazgo o padrino con los creyentes que asisten a sus altares u oratorios.

Los profesionales son aquellos que prestan sus servicios –como dirigir rosarios o hacer sahumerios– en los rituales. Ellos se han especializado en estas actividades y son queridos por los líderes para realizarlas. Finalmente, la “base social” del culto está constituida por los devotos que acuden a los distintos altares de la Ciudad con sus imágenes de bulto y participan en los rosarios con sus ofrendas y rezos. La intensidad de su asistencia a los rituales varía, mientras que hay devotos muy activos también están los que practican de una forma más privada su devoción.

Por otra parte, es necesario señalar que el culto a la Santa Muerte en la Ciudad de México no es, en realidad, uno solo. La diversidad de esta fe se manifiesta en la heterogeneidad de los sujetos devotos, en la variedad de las representaciones que se crean de la Santa y en la pluralidad de los sentidos que sus fieles le confieren, así como en las variantes de la religiosidad en las que se inserta. La devoción por la Santa Muerte rebasa cualquier adscripción corporativa o alcance institucional, también hay fieles que prefieren practicar su devoción de forma privada, en sus casas, sólo asistiendo esporádicamente a algún altar o templo públicos.

Devotos e imaginarios religiosos en el culto a la Santa Muerte

Aunque intencionalmente publicitada en la prensa y, en menor medida, en la televisión,

como una devoción propia de criminales, narcotraficantes y satánicos, la base del culto a la Santa Muerte en la ciudad de México está constituida por sectores de la población que se pueden caracterizar como “vulnerables”, personas que comparten una condición de fragilidad social, excluidas de los mercados formales de la economía, de la seguridad social, del sistema jurídico y del acceso a la educación. Estos grupos están integrados por una diversidad de sujetos como comerciantes informales, trabajadores independientes, taxistas, transportistas, homosexuales, obreros, policías, soldados, migrantes, pequeños delincuentes, prostitutas, jóvenes y amas de casa de barrios populares.


Lejos de la concepción medieval en la que la Muerte es una potencia avasalladora que arrasa con toda la vida, los devotos de la Santa Muerte ven en ella la imagen de una santa benévola, creada por Dios –como el resto de todos los seres– y por tanto supeditada a los designios divinos, una especie de mensajera o ángel designado para ayudar a los seres humanos a transitar hacia el más

4 La vulnerabilidad puede ser caracterizada como un estado de fragilidad social, como un momento intermedio en el proceso de exclusión en el que los individuos y grupos se hallan constantemente amenazados por situaciones de riesgo respecto a uno o varios factores, por ejemplo, el acceso a la vivienda, a los servicios de salud, a la educación y al empleo formal. Vid. Minujin, Alberto, “¿La gran exclusión? Vulnerabilidad y exclusión en América Latina”, p. 60. en: AAVV, *Los noventa. Política, sociedad y cultura en América Latina y Argentina de fin de siglo*, Buenos Aires, FLACSO-Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA), 1999.

allá. En este sentido, los rasgos que predominan en el imaginario en torno de la Santa Muerte son tres: la dimensión de una santa igualadora y justiciera, la de un ser espiritual protector y, finalmente, la de una entidad que es “madre de todos los ciclos”, de los cambios y las transiciones, es decir del movimiento constante. Estos elementos, que aparecen de manera constante en el testimonio de todos los devotos, se sintetizan en las siguientes jaculatorias y oraciones dichas durante y al final del rosario:

...no me insultes ni me juzgues, puesto que soy una obra más de tu creador. Yo no soy culpable de que me digan Santísima Muerte si es que eso te molesta. Recuerda que Jesucristo, hijo de Dios Padre, murió y así resucitó. Yo soy el espíritu de luz que te lleva hacia Él cuando tu alma se desprende de tu cuerpo y tienes que rendir cuentas de tu vida. Si no conoces de mí, no hables de más, primero investiga y concócame para que después puedas dar tu opinión, porque yo no soy un ser satánico, tampoco soy un ser diabólico, mucho menos me llevo a un ser querido si no cumpliste lo prometido, y entiendo que por esta ocasión no pudiste cumplir. Sin embargo, yo te puedo ayudar, porque soy un ángel que Nuestro Padre creó, yo soy la niña que te mira, mis brazos que te cargan, mis manos que te consuelan, mi manto que te cubre y resguarda, mi sombra que te cuida, mis pies que te guían, mi guadaña que te defiende, mi mundo en el que vives, mi aliento el aire que respiras, mi balanza que juzga con justicia.

Santísima muerte, creo en ti porque sé que existes desde el principio de los tiempos, *creo en ti porque eres justa y no discriminas, lo mismo te llevas un joven que un viejo, un rico o un pobre*; creo en ti porque eres la madre de los ciclos, pues todo lo que empieza termina y todo lo que vive muere; creo en ti porque seguro estoy que algún día nos veremos, por eso y más prefiero estar en ti y no contra ti y así me puedas dar una muerte santa. Contigo voy Santísima Muerte, en tu poder voy confiado, pues yendo de ti amparado, mi alma volverá segura, dulce madre, no te alejes, tu vista de mí no apartes, ven conmigo a todas partes, y a mí solo nunca me dejes, ya que me proteges, como verdadera madre haz que bendiga el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, Amén.

Los fieles de la Santísima reivindican continuamente su dimensión de “igualadora”, especialmente porque, señalan, se lleva por igual a los ricos y a los pobres. No obstante, también apuntan que son ellos, los menos favorecidos, los que buscan hacerse aliados de la muerte santificada, ya que las clases más acomodadas le temen por su apariencia. Sus fieles, sin embargo, ven en ella una imagen bella, una “rosa maravillosa”, como se señala en otra oración. Ellos visten a la Niña Blanca con suntuosos trajes de novia y de gala, y comentan que a sus ojos, su apariencia es la de un ser de luz. Al apropiarse de este sentido positivo de la Santa Muerte, los devotos atesoran un bien simbólico y espiritual que difícilmente otros sectores podrían entender y hacer suyo. 

Modelos de catolicismo popular urbano

Benjamín Bravo
Párroco de San Sebastián Chimalistac, Arquidiócesis de México.
Asesor de la vicaría de pastoral y profesor de religiosidad Popular en la Universidad Pontificia de México

Hablar de la religiosidad popular o catolicismo popular urbano— en singular o en plural— en una ciudad, es elegir un término análogo aplicable a distintas manifestaciones que tienen un denominador común: la manera como los pobres expresan su fe. Existen plurales tipos de manifestaciones porque es diversa su fuente y origen.

La manifestación más conocida, que persiste en los migrantes indígenas y campesinos recién llegados a la ciudad y en los pueblos indígenas absorbidos por la expansión urbana, es la compuesta de cinco elementos: las religiones indígenas precolombinas, las verdades cristianas de los años del 1500 al 1700, la religiosidad popular que los soldados conquistadores trajeron de Extremadura con algunas huellas de los moros que por siglos los dominaron, y la religiosidad de los frailes sevillanos.

Los símbolos más importantes que esta expresión tiene son en orden de importancia: Guadalupe, muertos, las imágenes, sobre todo las patronales, la sangre en las imágenes de cristos sufrientes, la ceniza; alrededor de éstos giran una multitud de símbolos que reviven y se activan gracias a los rituales:

fechas del calendario, santuarios, peregrinaciones, novenarios, flores, tierra, agua, cantos, danza, comida, castillos y cohetes, velas, procesiones, vestidos, coronas, música... : Los grandes símbolos son como 'planetas' alrededor de los cuales giran estos pequeños 'satélites' en medio de múltiples rituales que les dan vida periódicamente. El Documento de Puebla (1979) aborda en forma detallada este tipo de religiosidad popular. Este documento ayuda a entrar al mundo religioso del pobre.

Si en el campo, los desórdenes de la naturaleza, la sequía o la inundación, la plaga y la pérdida de la cosecha, la 'agresión' ejercida sobre la tierra con la siembra y el sentimiento de agradecimiento por la dádiva divina de la cosecha, eran motivo de perdón, súplica o agradecimiento al santo patrono, en la ciudad son otros los problemas y bondades que llevan al pueblo pobre a re-formular la herencia religiosa traída del campo por sus antepasados.

La ciudad tiene otros problemas. Es el caso por ejemplo de la falta de trabajo, la inseguridad del futuro, la violencia, el crimen, los robos, la impotencia sexual, la ruptura y separación de gente que se ama, la diaria

confrontación con la opulencia de pocos, la falta de dinero ante las múltiples ofertas para consumir, la soledad en la aglomeración y en el hacinamiento, sentirse nadie y nada, en una palabra, los 'golpes de la vida' también llamadas situaciones-límite que afectan su cuerpo y su psiquismo.

Ante estas nuevas realidades las víctimas de la urbanización capitalista latinoamericana responden religiosamente de múltiples formas; queremos referirnos a tres de las más frecuentes:

- a) reformulan la herencia religiosa traída del campo a la ciudad por sus antepasados
- b) inventan símbolos nuevos que respondan a situaciones propiamente urbanas
- c) asumen ofertas modernas que la misma ciudad ha creado para suturar los golpes de la vida.

Abordemos brevemente cada una de estas asideros o 'alcayatas' de donde el pobre se agarra para entender el mundo que se le viene encima y volver a ubicarse con la ayuda de 'diosito':

- a) Las re-formulaciones religiosas empiezan a manifestarse cuando los descendientes de los que migraron de los pueblos indígenas y campesinos abandonan la costumbre de regresar periódicamente al pueblo de sus antepasados. Se ven así obligados a buscar sentido en medio de los múltiples sinsentidos urbanos. La ciudad se les evidencia como obra humana, construida por el hombre y la mujer abandonados a su suerte; lo que ahí se logra es solo resultado del propio esfuerzo. Experimentan sin embargo que, a pesar

de sus esfuerzos, la urbe los excluye de lo mejor que tiene, les niega espacios y tiempos donde sentirse valiosos e indispensables, aceptados por la sociedad, con una identidad propia y reconocida, en una palabra, que son 'alguien'; recurren entonces a recintos sagrados, casi siempre a templos católicos, a vivir al menos por unos instantes estos anhelos profundos. Para esto, mezclan lenguajes profanos y sagrados. Basten ejemplos como las misas de presentación de tres años, de XV años, de graduación de kinder y 6º año, de cualquier tipo de aniversarios, de las bodas, de inicio de telenovela, etcétera. En ellas la fuerza de la simbólica urbana llega a poner sus reales dentro del templo católico. Otro ejemplo podría ser las reformulaciones que hacen de las imágenes ante situaciones-límite: ante la estrechez de dinero a San Charbelito; para las malas ventas a San Martincito (Caballero); para cosas imposibles —conseguir trabajo, escuela, potencia sexual, futuro exitoso, embarazo— a San Juditas.

- b) Inventar nuevos símbolos religiosos ante situaciones-límite recientes; es el caso por ejemplo de los asesinatos, la crueldad extrema, el narcotráfico y el narcomenudeo cerca de de su vivienda, los ajustes de cuenta, el secuestro, el asalto, el robo, el cobro de piso, la extorsión; todas exponen al individuo a la muerte, como victimario —narco, secuestrador, zeta, pandillero, gatillero— o como víctima pues trabaja en empleos que luchan por detener esta avalancha —miembro del ejército, de la marina, de la policía federal y municipal, juez, habitante de zona narco o de guardas de pandillas—. Todos ellos procuran hacerse amigos(as) de la muerte, aliarse

a ella a fin de que 'todavía' no se los lleve. Simbolizan este propósito haciendo su imagen para colocarla en la ermita de la calle asediada o en su vivienda o guarida, reconociéndole poderes milagrosos. De esta manera sacraliza el caos.

- c) Por su parte, la ciudad ofrece un supermercado de repuestas religiosas. Lo religioso se dispersa: cada individuo se da la libertad de armar por sí mismo el coctel religioso que considera útil; se genera así una privatización-individualización y consecuentemente, un proceso de desinstitucionalización de la religión católica. Es una real disolución del cristianismo. La gente no se afilia a alguna secta o iglesia institucionalizada, simplemente asiste a un lugar, con un grupo que tiene las mismas necesidades: ruptura en el amor, deseo de sentir a Dios, sufrimiento permanente, violencia intrafamiliar, falta de dinero y las ya consideradas en el grupo anterior, y coordinado por un carismático que más que hablar de dios, habla con él. Todas las respuestas creadas en la urbe tienen algunas constantes: son holísticas; potencian lo emocional, lo epidérmico, lo esporádico, lo festivo y la necesidad de vincularse sensible y corporalmente con los que coinciden en las mismas situaciones. La relación con lo sagrado debe hacerse en medio de euforia. Estas mezclas, que dan por resultado un creyente difuso, hace difícil al 'ciudadano religioso' el manejo de su propia religión.

Todas estas formas de pensar y de obrar son alternativa a la racionalidad ilustrada y al tipo de fe racionalizada que es su subproducto: "El pueblo latinoamericano en su vida diaria obtiene el sentido y da significación al mun-

do y a su vida, a su familia, a su trabajo, a la vida y a la muerte, no del sistema educacional y de los medios masivos de comunicación, ni siquiera de los partidos de izquierda, sino de sus propias formas religiosas" (Enrique Dussel, Religiosidad Popular latinoamericana (Hipotesis fundamentales) Cristianismo y Sociedad 88 (1986) p. 103-112).

¿Qué hacer como agente de pastoral?

Ser consciente que el lenguaje que 'hablan' los creyentes de esta cultura religiosa es el 'lenguaje simbólico'. ¿Cómo en concreto dar 'pasos' para interpretar el lenguaje simbólico de Guadalupe, de las imágenes patronales y las re-formuladas, el culto a los muertos, el viacrucis, etc? El reto es desentrañar el significado del objeto hecho símbolo. No tanto lo que significaron cada uno de los signos con que la imagen está adornada o que lleva en su cuerpo o las cosas que se emplean en su fiesta, sino más bien añadir a todos estos símbolos, una interpretación que, aprovechando su enigma original, promueva un sentido nuevo que vaya más allá del individuo o grupo que lo 'toca' y lo vive, a fin de que asuma la responsabilidad de un pensamiento autónomo. Los 'pasos' siguientes no son una técnica o un método, sino una actitud mayéutica:

- a) Hacer que el usuario de un determinado símbolo exprese y narre las múltiples significaciones e interpretaciones que, según su sentir, le dan los distintos signos que la imagen trae o que se emplean en su fiesta. Es el paso interpretativo en que el devoto del símbolo contextualiza el sím-

bolo, imaginariamente, a la situación que está viviendo, o sea, se hace también un hermeneuta. Aquí el agente se convierte en oyente atento y en espectador cordial.

- b) Constatar la gran reserva de sentido que poseen sus símbolos, cómo siguen diciéndole tanto, aunque desconozca su significado original.
- c) Y aquí es donde la palabra hablada —el símbolo lingüístico— es absolutamente imprescindible, de otra manera el pueblo no llega a ser crítico. Este paso es indispensable para llegar a un compromiso responsable que incluya la alteridad, la conversión y liberación.
- d) Observar la nueva práctica, fruto de la interpretación conjunta hecha. Esto permite constatar si fue posible poner límites al desbordamiento equivocado de la interpretación ad infinitum.

Estos pasos se implementan sobre todo en los tiempos y espacios —las fiestas— en que determinados símbolos se hacen vida a través de los rituales, es decir, cuando se realizan acciones estilizadas y repetitivas, en las que se emplean gestos y movimientos corporales, dentro de un contexto social celebrativo, para expresar y articular un significado.

Pongamos algunos ejemplos de esto. La imagen de la Dolorosa traspasada de espadas en su corazón, es más entendida por el pueblo cuando el agente de pastoral le pide enumerar problemas mundanos que hoy están en la comunidad causando dolores a la Virgen y que en la imagen los tiene clavados como espadas en su corazón. Una vez identificados los dolores, por ejemplo, alcoholismo, machismo, maltrato a los niños, adicciones, etc., la comunidad escoge aquella espada de

dolor, contextualizada, que urge sacar. Este problema puede ser el tema a abordarse en todas las fechas del calendario religioso popular. En relación con este problema relaciona las lágrimas, el rostro, el color del vestido, el pañuelo... La Palabra de Dios escrita cierra las interpretaciones con algún texto alusivo que impulse a la transformación del problema elegido como tema. Entonces el agente cuestiona a los creyentes acerca de los pasos que darán para quitar dicho dolor, para disminuir al menos una espada en el corazón de la Virgen a fin de que algún día deje de ser dolorosa.

Este mismo problema que se ha escogido como tema puede ser abordado, como se dijo, en todas las fiestas del año religioso-popular. Es el caso del viacrucis. Las imágenes de las catorce estaciones dan la posibilidad de continuar con el mismo método: contextualizar los símbolos antiguos heredados del pasado con hechos análogos actuales. En este ejercicio religioso es posible presentar visualmente a los participantes ambas imágenes, la tradicional y la actual, una al lado de la otra. Así están en posibilidad de compararlas. Por ser todo símbolo, polivalente, es variada la interpretación de los asistentes. La manera de cerrarla es con el lenguaje escrito del texto bíblico que facilita una interpretación crítica que genere un compromiso común. De esta manera se 'trae' el viacrucis del Señor, acaecido hace miles de años, al momento presente, evitando que los devotos permanezcan en un pasado acrítico.

Esfuerzo interesante en este sentido es el Manual del Agente de Religiosidad Popular elaborado en equipo por los Vicarios de Pastoral de las diócesis de Coatzacoalcos, Tehuacán y San Andrés Tuxtla.

Catolicidad polivalente y evangelizadora

Diego Irrarrazaval

Enseña teología en la Universidad Católica Silva Henríquez
y es vicario parroquial en Santiago de Chile
diegoira@hotmail.com

La "religión popular" es amplia y multiforme (1). Por un lado sobresalen cristianismos festivos y espiritualidades sincréticas (que afectan lo eclesial en el mundo de hoy). Por otra parte siguen afianzándose opciones humanistas y místicas que no están afiliadas a un parámetro religioso. Además hay un auge de diversas denominaciones cristianas y en especial de modalidades pentecostales. Como es bien sabido, América Latina tiene una amplia catolicidad. (Éste término adverbial es preferible a fórmulas estáticas: catolicismo, piedad, religiosidad). No es algo uniforme. Cada lugar y región tiene sus características, diferencias, semejanzas (2).

Al examinar las cambiantes realidades, conviene proceder con cautela y lucidez. A menudo se ha caído en dicotomías simplistas: lo positivo y lo negativo (desde una mirada de élites que evalúan vivencias del pueblo); lo católico (asociado a estructuras eclesiales) y lo no católico. Más bien los complejos procesos religiosos (y en especial la omnipresente catolicidad) suscitan un abanico de preguntas y de elaboraciones teológicas.

1) Interrogantes y ambivalencias

Sobresalen cuestiones de carácter creyente, que en menor o mayor grado asumen datos interpretados por las ciencias. En lo creyente como en el debate científico, valen las indicaciones del antropólogo Otavio Velho: ascética conceptual, y actitud apofática (3). Así se avanza cautelosamente.

¿Cómo entender la catolicidad, con su mestizaje y sincretismo? Si ella es vista como oscura/luminosa, pre-cristiana/cristiana, humanizante/deshumanizante, tendríamos esencias contrapuestas. Nos habían acostumbrado a la clásica distinción magia/fe, y a la disjunción negativo/positivo (4). Cuando estos esquemas afectan la labor pastoral y teológica, de modo simplista es exaltado un polo y es descalificado otro polo. Me parece mejor abordar la catolicidad como una incesante transformación del universo simbólico.

En este sentido cabe detectar facetas intercadas, con sus continuidades y discontinuidades; por ejemplo, al interior de plegarias dirigidas Dios reconocer facetas de manipulación mágica que contrastan con oraciones llenas de gratuidad. Esto es constatado en



ritos por salud, progreso material, y demás, en que intereses propios son adjudicados a la voluntad divina; vale decir lo mágico (en términos culturales) es inseparable de genuinas experiencias cristianas.

Tomando en cuenta varias tipologías (5), la palabra teológica constata elementos intercados y también formas espirituales mestizas. Puede distinguirse por una parte el pueblo como sujeto, y por otra parte la "religiosidad popularizada... resultado de la estrategia pastoral de una época determinada" (como lo hace L. Maldonado en España). Otra clasificación (hecha por J.L. Gonzalez en el Perú): testimonio autóctono, religiosidad implantada, nuevo mestizaje, formas emergentes. O bien: varias facetas con proximidad y a la vez distancia: catolicismo devocional con Santos, el oficial que está en crisis, for-

mas de reafiliación (comunidades de base, renovación carismática), y lo religioso en medios de comunicación (como anota F. Teixeira en Brazil).

Al respecto, la reflexión tiene empatía hacia formas populares que manifiestan potenciales de fe, y que a su modo expresan adhesión a Dios. Al constatar las intersecciones entre diferentes tipos de religiosidad, no cabe aprobar una y desaprobando la otra. Aquí vale hacer memoria de lo reiterado por Jesús en los Evangelios: "tu fe te ha salvado" (6). Esta actitud (con sus implicancias teológicas) ayuda a encarar situaciones y personas que parecen impotentes y que muestran actitudes a menudo algo egocéntricas y culturalmente delimitadas.

Me parece que el denominador común en el catolicismo es salir del malestar cotidiano con el poder de la fe. Se trata de un poder de salvación reconocida por Jesús en la historia de marginados y sufrientes. Tal poder permite recuperar la salud, expulsar el mal, reintegrarse en la comunidad, vivir ¡como Dios quiere!

De esto modo son reexaminados los dualismos. Existen varios imaginarios dualistas: la persona no cristiana ignora a Dios, y el cristiano sí lo conoce; religión inmanente y fe transcendente; cultura horizontal y espiritualidad vertical. A menudo la religión católica es entendida en términos de producción humana, y la fe en el sentido de un don divino. Puede decirse que lo primero es como el cable que adentro lleva la energía de lo segundo. Al respecto vale recordar lo único exigido por el Evangelio: en el amor al prójimo ocurre el encuentro con Dios.

Son pues inseparables (sin confundirse) la transcendencia y la vivencia histórica. Hay que superar la dicotomía entre la producción humana de religiones, y la recepción de fe divina. Más bien existen intersecciones entre religión, religiosidad, fe, inculturaciones de la fe (aunque valen las distinciones entre estructuras religiosas y actitudes de fe).

Ahora bien, confrontar los dualismos no implica deslizarse hacia reduccionismos y hacia posturas monistas. Más bien es reafirmado el positivo desenvolvimiento de la alteridad. En la generosa relación con la otreidad del prójimo está ubicada cada persona. La intersección con el prójimo no es mecánicamente un encuentro con Dios. El Dios del Evangelio no es idéntico al ser humano, ni al revés. Por otra parte, la especificidad de la fe en la Pascua no se homóloga a la armonía interior cultivada por otras tradiciones creyentes.

Otra gran interrogante: los factores objetivos y los subjetivos ¿pueden delimitarse los primeros como estructura religiosa y los segundos como experiencia espiritual? Si es así, la religión católica tiende a ser reducida a objeto de estudio, y sólo lo espiritual formaría parte del discurso teológico. Al respecto, es mejor reconocer las mediaciones culturales-religiosas al interior de la experiencia de fe (y sin que cada una pierda su propio perfil). Otro gran desafío es abordar teológicamente unas vivencias que conjugan lo tradicional, lo moderno, lo posmoderno -en cada uno de los cuales hay rasgos objetivos y subjetivos-, y en cada uno de ellos desentrañar huellas de la presencia (y ausencia) de Dios. Aquí como en otras dimensiones, la ponderación teológica de lo religioso también aborda los procesos culturales que son institucionales y también subjetivos.

Otra gran cuestión es qué decir teológicamente de los fundamentos y qué decir de las formas concretas. Si lo fundante es entendido con la categoría del sustrato católico, esto sería como un eco de la Revelación y desde allí se evangelizaría y sería gestionada la institucionalidad católica (8). A mi parecer lo fundamental son varias espiritualidades, mayormente cristianas, y en las que están presentes elementos de diversas tradiciones. De este modo la polifacética fe católica es aprehendida en su riqueza y complejidad (¡y asimismo lo es la polifacética teología de la religión popular!). En cuanto a formas concretas, hoy en América Latina existen procesos interculturales e interreligiosos que atraviesan y sobrepasan el esquemático sustrato católico. En todo caso, al contemplar el complejo territorio espiritual del pueblo, la palabra teológica intenta discernir sus grados de sintonía con el Evangelio y su menor o mayor contraposición al Mensaje de vida en plenitud.

La catolicidad latinoamericana forma parte de su polifacética "diferencia" con respecto a lo hegemónico y uniformizador. La población tiene sus modos de festejar y de sanarse, organismos locales y regionales de carácter cultural-religioso, y una incesante autogestión (con menor o mayor grado de autonomía).

Además, es constante el flujo interactivo entre los catolicismos del pueblo (por una parte) e instancias de la iglesia y de la sociedad de hoy (por otra parte) que suelen asimilar y modificar dichas formas autogestionarias. La trama interactiva es a menudo una intervención (al ser calificadas como supersticiones o como carentes de evange-

lización); a veces es simétrica (como en el caso del culto a Santos/as); otras veces es de carácter instrumental (como la actividad clerical tanto de modo doctrinal como en forma financiera). En numerosas circunstancias hay coexistencia (como en el caso de ritos en torno a los difuntos).

Cabe aquí señalar un malentendido: lo "católico" no es estático ni reside en las bases, y la "iglesia" no es una estructura superior. Más bien la catolicidad es un proceso incesante, complejo, multidimensional. En términos fenomenológicos existe catolicidad tanto en rezadores locales como en programas eclesiales, tanto en devociones de carácter vecinal y familiar, como en masivas procesiones y peregrinaciones presididas por la jerarquía. Hay contenido eclesial tanto en programas parroquiales como en folklóricos ritos navideños y en "posadas".

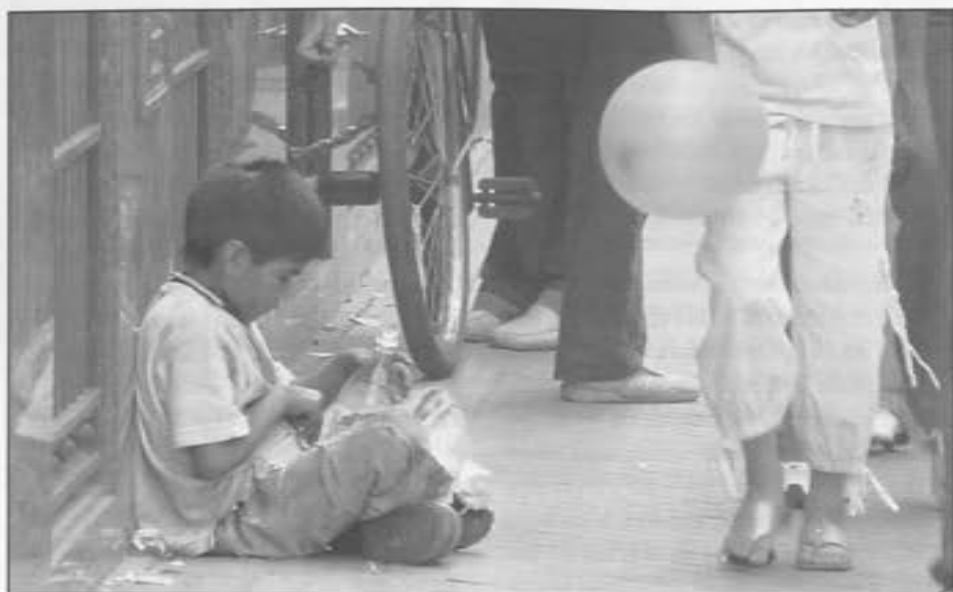
También deseo recalcar la incesante transformación. Lo principal, a mi modo de ver, es el protagonismo de parte de sectores marginales; mediante el catolicismo afianzan sus identidades y proyectos de vida. También sobresalen significados y dinamismos en manos de la mujer católica. Ella configura la espiritualidad y actividad católica en lo cotidiano. Asimismo es notable la interacción entre diversos estamentos sociales y culturales, que generan vínculos entre diferentes tipos de católicos, y consolidan un tejido social tolerante de la diversidad. En dichas formas existen alianzas y también disputas y tensiones, existe reconciliación en el plano religioso y afectivo, y a la vez hay interacción entre adversarios. Son pues procesos que sobrepasan las simples dicotomías que abundan en ambientes eclesiales.

2) Lineamientos teológicos

Al discernir dimensiones teológicas de la catolicidad en América Latina, se emplean las categorías de *sensus fidei* -fe del pueblo que adhiere a la Revelación- y de *loci theologici* -lugares o recursos de labor teológica, entre los que están signos de los tiempos y obviamente las espiritualidades del pueblo- (7). Se trata pues de instancias para comprender la revelación; aunque no como meros objetos sino más bien como dinamismos de religión/fe. En cuanto al *sensus fidei* de la población, ella responde a la acción del Espíritu (LG 12; GS 11), que abre a la comunidad a los contenidos de la Revelación. Sus sujetos privilegiados son los "pequeños" de Lucas 10:21. Esto no implica sacralizar cualquier experiencia popular; sino más bien exige reconocer señales de la recepción y puesta en práctica del Evangelio por parte del pueblo fiel.

Las polifacéticas formas de expresión popular son estructuras y vivencias íntimas en que se encuentran rastros del Espíritu de Jesucristo. Esto implica sopesarlas e interrelacionarlas desde la perspectiva evangélica, vale decir, desde el modo como Jesús ha encarado la realidad y fe de sus contemporáneos. En este sentido cabe retomar la actitud de Jesús ante el poder; su comportamiento ha sido tercamente profético, a veces con notas irónicas, y siempre alineado con la vivencia del pobre. Sobresale su irrestricta comunión con gente sufriendo y su empatía con los clamores de salvación. Ésta perspectiva Jesuánica claramente apuesta a la sanación del mal y a la liberación integral.

Tal ponderación de la espiritualidad de la multitud no se entrapa en debates sobre si



está o no está centrada en el Señor; ni en qué medida es inmediateista y supersticiosa. Muy por el contrario, el paradigma de interpretación es la perspectiva Jesuánica, cuyo eje es el reinado del amor de Dios cuya misericordia supera carencias y sufrimientos. Esta visión reinocéntrica fue explicitada en las Bienaventuranzas, y en general en la praxis del Hijo de Dios. Con estos fundamentos cabe examinar el comportamiento simbólico de la maltratada multitud que acude hoy a fuentes de Vida.

Por consiguiente, al marginado no se le mide con parámetros de religiosidad; y la reflexión no está dedicada a legitimar o a corregir formas de catolicismo. Más bien hay que sintonizar con el Maestro que declara bienaventurado al hambriento y entristecido, al pobre y maltratado. La sufriendo humanidad (que se expresa mediante culturas/ religiones) es amada de modo irrestricto por el Dios de Jesús. Allá existen

señales de Basilea, y allá hay irrefutables signos del Amor de Dios.

Desde esta perspectiva evangélica vale acercarse a la sólida, polivalente, e innovadora catolicidad latinoamericana. Pueden delinearse sus energías teológicas (y pueden además sugerirse unas prioridades).

En primer lugar, cabe tomar distancia de ya mencionados errores (¡que muchas personas hoy lamentamos!) cuando de modo unidimensional es examinada la religiosidad masiva y particularmente lo católico. Por ejemplo, unilateralmente segregar lo positivo de lo negativo en creencias del pueblo; o bien presuponer que todo es cristianismo; o bien intentar resolver la secularización mediante lo espiritual; o bien presuponer sólo "un sustrato" cultural católico (8). Al encarar el polivalente acontecer religioso, no vale medirlo con parámetros unilaterales.

Sería agresivo evaluar espiritualidades del pueblo en términos de normas oficiales, y sería injusta la simple disyuntiva de lo que es aceptable y lo que es inaceptable.

Un asunto frecuentemente debatido es el pragmatismo ritual y la gratuidad cristiana. Hay varios modos de visualizar la gracia en la historia de salvación; ella va de la mano con el comportamiento ético. Gracia y acción humana no son incompatibles. Al respecto, la actividad simbólica de la gente es un modo de responder a la salvación gratuita. Al estudiar el sentimiento socio-religioso se aprecian los ritos conectados a necesidades concretas. Así se manifiesta un tipo de reciprocidad entre la humanidad y Dios. Por eso, el lenguaje ritual no merece ser caricaturizado como contrario al mensaje cristiano. Una segunda prioridad es discernir el acontecer religioso con lucidez científica, y con elaboración teológica de carácter biocéntrica. Con una delicada sensibilidad ante formas de fe del pueblo, y a la vez con un pensar responsable, interesa ver si formas culturales/espirituales de la humanidad sintonizan con el mensaje cristiano sobre el Dios de la Vida. Asimismo interesa entender qué vivencias cotidianas conllevan la reciprocidad a la que nos convoca el Evangelio (amar a Dios y al prójimo), y por otra parte interesa desentrañar qué factores expresan violencia sagrada y asimetría humana.

Como dicen Maria Clara Bingemer y sus colegas en Rio de Janeiro, hay que "sair da violencia mimética e redutora da alteridade do outro, e entrar numa dinâmica de paz polifacética e plural", y añade: "e somente uma tal saída pode levar-nos de volta à casa com os braços cheios de dons, riquezas da

heranca que é de todos nos: a riqueza que o Evangelho nos relembra, mas que também esta presente em outras tradições religiosas" (9). No sólo existen deseos de superar la violencia mimética, y de ser regenerados/as mediante la paz. Con estas convicciones las teologías latinoamericanas han sido interpeladas por el Dios que salva de todo mal.

El discernimiento teológico que -habiendo optado por la vida del pueblo Dios- va examinando la catolicidad latinoamericana, puede llevarse a cabo con un paradigma polifónico-biocéntrico. Lamentablemente, poco es tomada en cuenta la búsqueda espiritual en la humanidad, y el complejo lenguaje católico en medio de procesos históricos.

Con respecto a las teologías latinoamericanas, las corrientes de liberación (con diversos sujetos y epistemologías) tienen como denominador común pensar la vida de quienes son vulnerables y postergados. Esto afecta el modo de discernir formas espirituales (y católicas) de comunidades frágiles y anhelantes de vida plena. Esto consigna algo de la realidad, y sobre todo expresa potencialidades. En la reflexión latinoamericana ¿se afianzará lo biocéntrico, con sólidas raíces, troncos, y diversos frutos y flores? Responder afirmativamente conlleva repotenciar cada una de nuestras grandes temáticas. Significa renovar la reflexión crítica hecha por la comunidad eclesial, que desde la Buena Nueva encara la violencia institucional (con sus ingredientes sagrados) y que desde el Evangelio visualiza caminos de genuina paz.

En tercer lugar deseo recalcar como los catolicismos tienen energías evangelizadoras. En el pos Aparecida es acentuado el encuentro

personal con Cristo y el afán misionero de todo el pueblo de Dios. A esto ¿qué aporta la espiritualidad del pueblo y en especial su catolicidad? Anoto cinco rasgos.

El rasgo fundamental es que personas marginales son portadoras de la fe. Mayormente se trata de sectores medios y pobres, con poca instrucción, migrantes con empleo precario, mestizos, mujeres, y en general: personas laicas. En modo eficaz aunque anónimo, son protagonistas de la fe. La evangelización es llevada a cabo por gente discriminada en la sociedad y a menudo también en la iglesia. Se trata de formas católicas con sus particularidades culturales y religiosas. No son formas puras; la ritualidad y creencia polisémica e inculturada suele incluir rasgos de diversas religiones. Estos fenómenos pueden ser llamados "sincretismos desde abajo". Más que mezclas y confusiones, se trata de formas simbióticas, ya que el pueblo reúne elementos diferentes, y lo hace a fin de superar carencias y poder vivir bien.

La comunidad eclesial no sólo in-cultura la fe. Le corresponde también ex-culturarla de elementos deshumanizantes. De este modo la catolicidad es reorientada hacia Cristo. Hay creencias que merecen hondas revisiones, porque tienden a suplantar el reconocimiento de Cristo. Existen tipos de culto (a Expedito, Rita, Antonio, Judas Tadeo, y otros) que supuestamente resuelven lo imposible. "Recurrid a San Antonio, que resucita a los muertos, destruye el error, destierra las calamidades, persigue a los demonios, sana toda enfermedad... los cautivos vuelven a la libertad, jóvenes y ancianos le invocan y obtienen los miem-

bros de que carecen y los objetos que han perdido" (10). Vale decir, lo que evangeliza no es cualquier actividad del pueblo.

Un segundo rasgo: la evangelización es llevada a cabo en contextos donde hay tanto la dinámica relacional como la dinámica privatizadora. La catolicidad en América Latina tiene fuertes rasgos comunitarios y de compasión entre los pobres. Estos vínculos sobresalen en tanta asociación para rezar y compartir ritos, estudiar la Biblia y meditar la fe, realizar obras de bien común. Algo maravilloso es la anónima atención humana y espiritual a personas enfermas. Existe pues una vasta red de vínculos que, sin tener un membrete cristiano, de hecho ponen en práctica la fidelidad al Dios de la vida.

Por otro lado, en la piedad popular prolifera el yo-ismo y la in-solidaridad. Esto prolifera en contextos urbanos, que sobredimensionan las necesidades individuales y donde se multiplican asociaciones cerradas e intolerantes. También al interior de nuestra Iglesia abunda el yo-ismo espiritual y la práctica sectaria. Cabe pues retomar energías y potencialidades católicas, y afianzar la comunitaria salvación en Cristo. Es pues necesario replantear la confianza y participación en la Iglesia, que está al servicio del Reino y que existe para la gloria de Dios.


Tercer rasgo; orientaciones éticas de la población. En términos generales (11), la moral popular tiende a ser universal y relacional; Carlos Brandao la define como "vivir bien" en ámbitos como la familia y el trabajo. En la ética de gente común hay un claro sentido salvífico. No está centrada en



reglamentos y casuísticas, sino en el derecho a vivir y en el buen trato entre humanos; y cuando eso no ocurre, hay conciencia del pecado y del perdón. Los sectores populares ayudan al conjunto de la Iglesia a redescubrir la evangélica moral del amor.

Un cuarto aspecto: la catolicidad del pueblo conlleva símbolos de salvación. La oración y celebración de la fe ocurre en realidades cotidianas que tienen valor sacramental. Por ejemplo, instancias como el nacer y el morir conllevan un compartir concreto con sus signos de vida (oración, comida, buen humor, compromisos). La ceremonia formal es inseparable de otros momentos festivos. La gente relaciona una entidad con otra diferente; así se cultivan señales sensibles de realidades transcendentales.

Sin embargo, la religiosidad de gente sencilla suele ser descalificada por sus ritos y creencias. A mi parecer, no son formas incompletas ni carentes de Evangelio; más bien son formas in-culturadas e in-religionadas del cristianismo. También es confrontada la manera "pragmática" como la salvación es entendida y vivida por el pueblo sencillo. Éste vive concretamente la vocación cristiana a la Vida. La configuración cultural-religiosa, presente en la catolicidad, puede ser apreciada como sendero de salvación, en la medida que concuerda con la revelación de Dios que ama a toda la humanidad.

Termino reiterando valores polifónicos y biocéntricos. Ojalá sigan afianzando el carácter sacramental y sapiencial de la catolicidad latinoamericana. 

Notas:

1) Véase M. Marzal, *Sincretismo Iberoamericano*, Lima: PUC, 1986; S. Carrillo y otros, *Nuestra Señora de América*, Bogotá: CELAM, 1988; Germán Fierro (comp.), *Religión y etnicidad en América Latina*, Bogotá: I.C. de Antropología, 1997; E. Dussel (comp.), *Resistencia y Esperanza, Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, San José: DEL, 1995; M. Salinas, *Gracias a Dios que comí, El cristianismo en Iberoamérica y el Caribe, siglos XV-XX*, Méjico: Dabar, 2000; R. Ortiz, *Mundialización: saberes y creencias*, Barcelona: Gedisa, 2005; E. Valenzuela y otros, *Vínculos, creencias e ilusiones, La cohesión social de los latinoamericanos*, Santiago: Uqbar, 2008; F. Teixeira, R. Menezes (orgs.), *Catolicismo plural, Dinámicas contemporáneas*, Petrópolis: Vozes, 2009; L. Blanck, E. Cecchetti, R. De Cezaro, S. Riske-Koch, *Culturas e diversidade religiosa na América Latina*, Blumenau: Edifurb, 2009. Vigil, J.M., Barros, M., Tomita, L. (eds.), *Por los muchos caminos de Dios, 5 volúmenes*, Quito: Abya Yala, 2003 al 2010.

2) En el contexto mejicano: S. Méndez Arceo y otros, *La evangelización en México*, México: Paulinas, 1975; G. Giménez, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, México: CEE, 1978; E. Florescano, *Memoria Mexicana*, México: J. Mortiz, 1987; E. Marroquín, *La Cruz Mesianica, Una aproximación al sincretismo católico indígena*, México: Palabra, 1989; C. Siller, *El mensaje de María de Guadalupe*, Buenos Aires: Guadalupe, 1989; M.L. Portilla, *Literaturas Indígenas de México*, México: FCE, 1992; J.L. González M., *El catolicismo popular al comienzo del siglo XXI*, México: Dabar, 2002; R. De la Torre, C. Gutierrez, *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Méjico: El Colef, 2007.

3) Cf. O. Velho, "Novas quesotes, novas possibilidades de pesquisa", en F. Teixeira, obra citada, 208.

4) Por ejemplo: el elenco de "elementos positivos de la piedad popular..." (III Conferencia Episcopal, Puebla, # 454), y de "aspectos negativos..." (# 456); lo que carece de contextualización y de matices.

5) Véase: tipología sujeto/popularización en Luis Maldonado, *Para comprender el catolicismo popular*, Estella: Verbo Divino, 1990, 126; la tipología de testimonio, implantación, mestizaje, formas emergentes, en José Luis Gonzales, *La religión popular en el Perú*, Cusco: IPA, 1987, 38; la tipología de cuatro corrientes (devocional, oficial, reafiliación, mediática)

en Faustino Teixeira, "Fases do catolicismo brasileiro contemporâneo", *Revista USP*, 67 (2005), 17-21.

6) En su acción compasiva, Jesús reiteradamente reconoce la fe que salva y sana: al ciego Bartimeo (Lc 18:42, Mc 10:52), la hemorroísa (Lc 8:48, Mt 9:22, Mc 5:34), el leproso agradecido (Lc 17:19), la mujer del perfume (Lc 7:50), y ante el centurión pagano (Mt 8:13).

7) Véase reflexiones de Marcos McGrath "Los signos de los tiempos en América Latina hoy" y Eduardo Pironio "Interpretación cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina", en II Conf. General del Episcopado (Medellín), I, Ponencias, Bogotá: Paulinas, 1968, 73-100 y 101-122; Beltrán Villegas "En torno al concepto de signos de los tiempos", *Teología y Vida*, XVII/4 (1976), 289-299; Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia: los pobres lugar teológico de la eclesiología*, Santander: Sal Terrae, 1984; Juan Noemí, "En la búsqueda de una teología de los signos de los tiempos", en F. Berrios y otros, *Signos de estos tiempos*, Santiago: Univ. Alberto Hurtado, 2008, 83-98.

8) El documento de Puebla (1979, # 412) presupone el "sustrato católico" de la cultura latinoamericana; Aparecida (2007) es menos simplista y anota el catolicismo popular como "dimensión más valiosa de la cultura latinoamericana" (# 258) y también el "pluralismo de orden cultural y religioso" (# 479). Al respecto ver G. Ludueña, "La cultura católica en la imaginación política de las iglesias latinoamericanas", en ACSRM, *Religiones y Culturas*, Buenos Aires: Biblos, 2009, 115-154.

9) M.C. Bingemer, E. Damasceno, M. Ribeiro, M. Bonelli, R. Fernandes da Costa, *Violencia e Religiao, cristianismo, islamismo, judaísmo, tres religiones em confronto e dialogo*, Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2001, pg. 288.

10) Oración citada por Marciano Barrios, *La espiritualidad chilena en tiempos de Santa Teresa de los Andes*, Santiago: San Pablo, 1994, 81-82. Es lamentable la desaparición de la vida de San Antonio, al servicio del pobre.

11) Ver Carlos R. Brandao en Varios Autores, *Catolicismo popular*, Sao Paulo: Vozes, 1993, "ética do catolicismo popular", 106-128; Tony Mifsud, *Propuestas éticas hacia el siglo XXI*, Santiago: San Pablo, 1993.

Catolicismos populares y pueblos indígenas

Eleazar López Hernández
Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas
Septiembre de 2012

La Religiosidad Popular es el fenómeno religioso mayoritario

Es un hecho, a menudo olvidado o minusvalorado por los pastores de la Iglesia, que lo que en los documentos eclesiales se denomina **catolicismo popular, piedad o religiosidad popular (RP)** constituye el fenómeno religioso más extendido en la base de los pueblos de México y de América Latina. Se podría decir que, - aunque ningún censo o estadística oficial lo verifique, pues no lo analiza bajo esta categoría -, es la religión mayoritaria, que funciona autónomamente de las estructuras de la Iglesia, pues se halla en manos de la misma gente que la lleva adelante con sus propios esquemas culturales y comunitarios. Es más, la Religiosidad Popular ha sido el sostén de la fe ancestral y cristiana de los pobres incluso en momentos en que no hubo presencia clerical estable de la Iglesia. Por eso, merece la atención y valoración por parte de los pastores.

La Religiosidad Popular se mantiene y se trasmite porque un amplio sector del pueblo, especialmente los más pobres, la considera como la expresión de su fe y de sus anhelos de "seguir las cosas de Dios que nos dan, que nos enseñan quienes son las imágenes de Nuestro

Señor: nuestros sacerdotes".¹ En esta modalidad religiosa la Virgen María, sobre todo en su advocación de Guadalupe, ocupa un espacio muy grande por ser el símbolo que más se ajusta a las características e idiosincrasia de los habitantes del Continente.² En torno a ella o mediante su intervención los *macehuales*, es decir los pobres y sencillos vuelven a dar sentido trascendente a su vida, a pesar de la conquista.

El pueblo latinoamericano tiene más de Religiosidad Popular que de Cristianismo oficial

La Religiosidad Popular refleja la inculturación que los pueblos de este continente hicieron de la propuesta cristiana traída de Europa. Esta inculturación echó mano de la figura femenina de María por ser ella más acorde con la experiencia de estos pueblos, donde la mujer juega un rol igualitario al

1 Nicam Mopohua, 24. Cuando en este relato Juan Diego habla de "nuestros sacerdotes" (refiriéndose a los misioneros españoles que enseñaban la doctrina en el convento de Tlatelolco), utiliza los mismos términos prehispánicos que su pueblo tenía para hablar de los sacerdotes de su antigua religión. De modo que se puede aplicar a ambos tipos de sacerdotes.

2 Lo mismo hace el pueblo con los santos cristianos que los misioneros, desde el principio de la evangelización, permitieron que fueran manejados al arbitrio del pueblo, que los incorporó a su mundo indigenizándolos.

lado del varón. En virtud de esa concepción igualitaria, para ellos Dios *Ometéotl*, no podía ser sino *Padre-Madre* o *Madre-Padre*. Y esa realidad sigue marcando el alma de nuestra gente a pesar de la destrucción causada por la conquista y a pesar de las "sombras" de la primera evangelización. Por eso el Papa Juan Pablo II, en 1992, afirmaba en Santo Domingo que "América Latina, en la Virgen de Guadalupe, ofrece un gran ejemplo de evangelización perfectamente inculturada".³

La Religiosidad Popular -y particularmente el guadalupanismo- llegó a ser así la posibilidad de unir los dos mundos religiosos, que habían quedado contrapuestos por la conquista tanto material como espiritual, haciendo posible la convivencia de la religión ancestral de nuestros pueblos con la fe cristiana. No es fortuito que los santuarios o centros religiosos más concurridos en el territorio nacional y latinoamericano en su mayoría estén dedicados a la Virgen María: La Basílica de Guadalupe, de San Juan de los Lagos, de Zapopan, de Juquila, de Pátzcuaro, en México; de Jucuarán en El Salvador, de Aparecida en Brasil, de Caacupé en Paraguay, de Jujuy en Argentina, de Copacabana en Bolivia, de El Cobre en Cuba. Muchos de ellos fueron construidos sobre los restos de centros ceremoniales prehispánicos o a partir de esquemas simbólicos tomados de los mitos indígenas ancestrales.

En la Religiosidad Popular podemos beber hoy la sabiduría espiritual de nuestros pueblos

En la Religiosidad Popular podemos ponernos al contacto directo con las expresiones

³ Cf Santo Domingo, discurso inaugural 24.

teológicas y cristológicas del pueblo. Pero no es posible este encuentro si vamos con los viejos esquemas discriminatorios del pasado, reconociendo que ni los clérigos ni los laicos fuimos formados para comprender y acompañar la Religiosidad Popular. Todo lo contrario, en los seminarios y centros de formación nos dieron armas para atacarla y destruirla. Por eso ahora nos hace falta adquirir nuevas actitudes y nuevas herramientas metodológicas para un acercamiento apropiado a esta realidad de nuestros pueblos.

Después del Concilio se abren puertas a un nuevo tratamiento de la Religiosidad Popular

El Concilio Vaticano II, que inició el *aggiornamento* de la Iglesia, no tocó para nada la Religiosidad Popular. Fue el Papa Pablo VI, en la etapa postconciliar, quien abrió caminos a un cambio radical exorcizando los malos entendidos que ahí se habían metido en este asunto. En su encíclica *Evangelii Nuntiandi* (8 de diciembre de 1975) él recoge el deseo de la Iglesia expresado por los obispos reunidos en sínodo, de acercarse a esta realidad para descubrir que "la religiosidad popular, hay que confesarlo, tiene ciertamente sus límites. Está expuesta frecuentemente a muchas deformaciones de la religión, es decir, a las supersticiones. Se queda frecuentemente a un nivel de manifestaciones culturales, sin llegar a una verdadera adhesión de fe. Puede incluso conducir a la formación de sectas y poner en peligro la verdadera comunidad eclesial. Pero cuando está bien orientada, sobre todo mediante una pedagogía de evangelización, contiene muchos valores. Refleja una sed de Dios que solamente los pobres



y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe. Comporta un hondo sentido de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante. Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción. Teniendo en cuenta esos aspectos, la llamamos gustosamente "piedad popular", es decir, **religión del pueblo, más bien que religiosidad.**"⁴

Nuevos derroteros de la Iglesia Latinoamericana ante la Religiosidad Popular

La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Puebla 1979,

⁴ *Ibidem*

dio cauce al nuevo enfoque teológico y pastoral que ya se había generado en muchos respecto a la Religiosidad Popular a partir de la encíclica *Evangelii Nuntiandi*. Los obispos la retoman de manera muy contundente. Incluso se puede decir que la fascinación por el mundo religioso de los pobres, que recién estaban descubriendo nuestros obispos, les hizo asumir en Puebla, con mucho optimismo, lo que Pablo VI ya había señalado:

"La religiosidad del pueblo, en su núcleo, es un acervo de valores, que responde con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia...tiene una capacidad de síntesis vital...conlleva creadoramente lo divino y lo humano... es un humanismo cristiano que afirma radicalmente la dignidad de toda persona como Hijo de Dios, establece la fraternidad fundamental, enseña a encontrar la naturaleza y a comprender el trabajo y proporciona las razones para la alegría y el humor, aún en medio de una

vida muy dura... es también para el pueblo un principio de discernimiento, un instinto evangélico... tiene la capacidad de congregarse a multitudes... es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo".⁵

Juan Pablo II y Benedicto XVI ante la Religiosidad Popular

Tal vez Juan Pablo II sea el pontífice que, en sus discursos y en sus giras pastorales por todo el mundo, dio más cabida a la Religiosidad Popular, y especialmente a la devoción mariana, heredada de su madre y de pueblo. Es para nosotros motivo de gozo su exaltado amor a la Virgen de Guadalupe, en quien vio –un gran ejemplo de evangelización perfectamente inculturada– pues –como él mismo explica – en la figura de María, desde el principio de la cristianización del Nuevo Mundo y a la luz del evangelio de Jesús, se encarnaron auténticos valores culturales indígenas-. Y ya antes había señalado que ella es el rostro materno de Dios, según consta en el mensaje final de Puebla, donde se proclama que: "Desde los orígenes –en su advocación de Guadalupe– María constituyó el gran signo, de rostro maternal y misericordioso, de la cercanía del Padre y de Cristo, con quienes ella nos invita a entrar en comunión".⁶

El Papa actual, aunque menos efusivo en sus expresiones, en el asunto de la Religiosidad

Popular mantiene sintonía con su antecesor, declarando en Aparecida que:

"la sabiduría de los pueblos originarios les llevó afortunadamente a formar una síntesis entre sus culturas y la fe cristiana que los misioneros les ofrecían. De allí ha nacido la rica y profunda religiosidad popular, en la cual aparece el alma de los pueblos latinoamericanos... Todo ello forma el gran mosaico de la religiosidad popular que es el precioso tesoro de la Iglesia católica en América Latina, y que ella debe proteger, promover y, en lo que fuera necesario, también purificar".⁷

Conclusión

De modo que, por lo que hemos visto y oído en los últimos 50 años, después del Concilio Vaticano II, se ha generado en el Magisterio de la Iglesia una nueva actitud frente a la Religiosidad Popular, que ya no es mirada como el patito feo de épocas anteriores, sino como el cisne hermoso que atrae la atención de los pastores. Seguramente este cambio se ha dado por el reconocimiento del papel de la Virgen María en la Religiosidad Popular; pero a través de ella se va colando también el pobre y el pueblo, que son los verdaderos dueños y protagonistas de la Religiosidad Popular, y quienes la llevan grabada en su tilma, en su corazón, en su persona. Pero a las palabras hermosas de los documentos eclesiales deben corresponder actitudes y acciones concretas de reconocimiento, valoración y servicio a la Religiosidad Popular para que dé todo su fruto de vida al pueblo y lo lleve a su plenitud en Cristo. ☩

7 Benedicto XVI, discurso inaugural de Aparecida

La ordenación sacerdotal de mujeres: un desiderátum urgente en la Iglesia Católica¹

Primera parte

Georg Kraus²

“Examinaremos sin tapujos cómo tenemos que enfrentarnos, como Iglesia, mediante palabras y hechos, al reproche de que en ésta exista demasiado poca transparencia y demasiada prohibición para pensar y debatir”, declaró en su “conferencia de impulso” durante la asamblea plenaria de otoño de los obispos alemanes en Fulda, el 20 de septiembre de 2010 el presidente del episcopado alemán, arzobispo Robert Zollitsch. Bajo el título “Futuro de la iglesia – iglesia para el futuro: alegato para una iglesia peregrinante que escucha y sirve” dio inicio a la apertura de un proceso de diálogo en la iglesia católica de Alemania. En su opinión, “un renovado inicio

de la iglesia” solamente puede lograrse “si dialogamos libremente y sin miedo entre nosotros. El renovado comienzo que buscamos, se debe iniciar entre nosotros mismos”. Con estas palabras el presidente animó a sus hermanos en el episcopado.

¿Prohibición de pensar y para debatir?

El papa Juan Pablo II emitió en 1994 en su “Carta Apostólica sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los hombres” una estricta prohibición de pensar y debatir, ya que a su final declaró en virtud de su cargo “que la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, y que este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia.”³ Ya en 1976 la Congregación para la Doctrina de la Fe había constatado, con la aprobación de Pablo VI, “... que la Iglesia, por fidelidad al ejemplo de su Señor, no se considera autorizada a admitir a las mujeres a la ordenación sacerdotal.”⁴

1 * Traducción y notas adicionales (marcadas con asterisco) de Esteban Krotz. - El original alemán se publicó con el título “Frauenordination: ein drängendes Desiderat in der katholischen Kirche” en el número de diciembre de 2011 (pp. 795-803; URL: <http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/archiv/beitrag_details?k_beitrag=3184310&query_start=1&k_produkt=3186210>) de la revista jesuita *Stimmen der Zeit*, editada en Múnich. Como se indica en el número de junio de 2012 (p. 432), la Congregación para la Fe pidió a la dirección de la revista publicar “un artículo que represente de manera adecuada la enseñanza de la Iglesia” acerca del tema. En las pp. 374-394 del citado número de junio de 2012, se incluyó el artículo “¿Tiene la Iglesia la facultad de ordenar mujeres? (‘Hat die Kirche die Vollmacht, Frauen das Weibesakrament zu spenden?’) del entonces obispo de Ratisbona, antiguo profesor de teología dogmática (y desde julio del año en curso prefecto de la Congregación para la Fe), Gerhard Ludwig Müller; véase: <http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/archiv/details_html?k_beitrag=3396032&query_start=0>.”

2 * Georg Kraus estudió filosofía y teología en Passau, Roma y Múnich y fue ordenado sacerdote en 1967. Es profesor emérito de teología dogmática en la Universidad de Bamberg (Alemania). En el número 781 (noviembre-diciembre de 2010, pp. 50-55) de *Christus* se publicó su estudio “Alegato por el celibato voluntario de los sacerdotes romano-católicos”.

3 Juan Pablo II, *Carta Apostólica ‘Ordinatio sacerdotalis’ sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los hombres*, del 2 de mayo de 1994, inciso 4. Ver: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp_ii_apl_22051994_ordinatio-sacerdotalis_sp.html>.

4 Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial*, 15 de octubre de 1976; ver: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_sp.html>.

Sin embargo, en la teología científica el debate siguió todavía después de 1976 y después de 1994. De manera representativa el –en otros temas muy moderado– teólogo Siegfried Wiedenhofer aboga en su estudio dogmático “La autocomprensión eclesial católica”, por una apertura con respecto a la ordenación sacerdotal de mujeres. Impulsa la reflexión acerca de preguntas como “en qué medida la tradición unánime de la ordenación sacerdotal de hombres se halla vinculada, por ejemplo, con el poder de una cosmovisión androcéntrica y de una sociedad patriarcal, y en qué medida ésta expresa la historicidad y la concreción histórica de la revelación de Dios en Jesucristo”. Su conclusión al respecto es:

“En consecuencia, si bajo las condiciones socioculturales de la actualidad se ha despertado una nueva concepción acerca de la igualdad de derechos de los géneros y acerca de la injusticia de una religión, una cultura y una sociedad androcéntricas y patriarcales, y si precisamente esta igualdad de derechos pertenece a los elementos fundamentales de la fe cristiana acerca de la creación y, también, de la experiencia cristiana de la salvación y de la esperanza cristiana en la plenitud del final de los tiempos, entonces hay que volver a examinar críticamente, en esta correspondencia entre el presente reinicio histórico y la estructura interna de la fe cristiana, también la historia de dicha fe con respecto a su intención auténtica.”

Desde el punto de vista eclesiológico ve una buena posibilidad de fundamentación argumentativa de la ordenación sacerdotal de mujeres “en una concepción más pneumatológica del mi-

5. Siegfried Wiedenhofer es profesor emérito de teología fundamental y dogmática de la Universidad de Francoforte/Meno. El título original de la obra publicada es *Das katholische Kirchenverständnis: ein Lehrbuch der Ekklesiologie* (Graz, 1992).

nisterio”. En el mes de abril de 2011 incluso un obispo, Markus Büchel de St. Gallen (Suiza), se pronunció públicamente a favor de la admisión de las mujeres a la ordenación sacerdotal. En el boletín parroquial de St. Gallen dijo acerca del problema de que durante un cierto tiempo no hubiera estado permitido debatir sobre la ordenación sacerdotal de mujeres: “Ya no nos podemos dar este lujo”. De modo constructivo abogó por buscar pasos que lleven hacia la ordenación sacerdotal de mujeres y opinó en concreto: “Me podría imaginar que el diaconado de la mujer podría ser un paso en dicha dirección”. Y con respecto al sacerdocio para mujeres expresó: “Podemos orar para que el Espíritu Santo nos permita reconocer los signos de los tiempos”.⁶

De hecho –y conforme con un amplio consenso en la teología dogmática actual– constituye un desiderátum urgente de los signos de los tiempos el que se avance con argumentos teológicos en el debate sobre la admisión de mujeres a la ordenación como diaconisas o sacerdotisas.

El foco del presente artículo está centrado en la ordenación sacerdotal de mujeres. De manera panorámica se pretende presentar argumentos esenciales en contra y a favor del sacerdocio femenino. Empero, desde el inicio hay que dejar en claro que –de acuerdo con la opinión de especialistas representativos en teología dogmática– se aprueba de manera decidida la admisión de las mujeres a la ordenación sacerdotal.⁷

6 Reportaje sobre las declaraciones del obispo Büchel, en la *Mittelland-Zeitung* del 24 de abril de 2011 (véase también en el portal-e de la Iglesia Católica de Suiza: <<http://www.kath.ch/63177>>).

7 Véase la aprobación de la ordenación sacerdotal de mujeres por parte de especialistas representativos en dogmática, tales como (todos los textos están en alemán): K. Rahner, “¿Sacerdocio de la mujer?” (en: *Stimmen der Zeit*, vol. 195, 1977, pp. 291-301); W. Beinert, “Reflexiones dogmáticas sobre el sacerdocio de la mujer” (en: *Theologische*

El punto de partida actual acerca del sacerdocio de la mujer

Durante el siglo XX, el muy poderoso movimiento feminista logró en contra del patriarcalismo que las mujeres obtuvieran en todas las áreas de la sociedad la igualdad de derechos. En consecuencia, también en las iglesias se desarrolló una aguda crítica del patriarcalismo y, al mismo tiempo, un fuerte compromiso para con la admisión de mujeres a los ministerios eclesiásticos.

Después de discusiones largas, difíciles y llenas de tensión se impuso paulatinamente en todas las grandes comunidades eclesiásticas –con excepción de la Iglesia Católica y de las iglesias ortodoxas– la introducción de la ordenación de mujeres. Por consiguiente es un hecho que actualmente existen pastoras y también obispos en iglesias luteranas y reformadas, en iglesias baptistas, en la iglesia anglicana y la iglesia católica antigua.

Exclusión estricta de la ordenación sacerdotal de mujeres en los enunciados del magisterio eclesiástico

Con motivo de la introducción de la ordenación de mujeres en la iglesia anglicana, el papa Pablo VI manifestó su estricto rechazo a la ordenación

Quartalschrift, vol. 173, 1993, pp. 186-194); P. Neuner, “Eclesiología” (en: W. Beinert, ed., *Glaubenszugänge*, vol. 2, pp. 553-554, Paderborn, 1995); M. Kehl, *La iglesia* (Würzburg, 4ª edición de 2001), pp. 450-459; P. Hünermann, “La posición de la mujer en la iglesia católico-romana y la disputa sobre la ordenación sacerdotal de mujeres” (en: *Orthodoxes Forum*, vol. 16, 2002, pp. 203-212. – Desde el punto de vista el derecho canónico aboga a favor de la ordenación sacerdotal de mujeres: S. Demel, “¿Las criaturas no amadas de Dios?” (en: *Stimmen der Zeit*, vol. 222, 2004, pp. 157-170) y ahora también: “Menos que sacerdotes pero más que laica/os: ¿un argumento a favor del diaconado femenino?” (en: *Stimmen der Zeit*, vol. 230, 2012, pp. 507-519).



de mujeres. Esto sucedió en 1976 en la declaración *Inter insigniores* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial.

Ante el aviso negativo de dicha declaración surgió la oposición en muchos lugares al interior de la Iglesia: por parte de teólogos y teólogas; por parte de grupos de sacerdotes y miembros de órdenes religiosas, así, por ejemplo, de la “Asociación Nacional de Religiosas Americanas”; por parte de agrupaciones feministas como, por ejemplo, la “Conferencia Mundial a favor de la Ordenación de Mujeres” (WOC, por sus siglas en inglés). Como respuesta a todo esto, el papa Juan Pablo II confirmó en 1994 el rechazo del magisterio eclesiástico en el documento “Carta Apostólica ‘Ordinatio sacerdotalis’ sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los hombres”.

Como la crítica interna no desapareció del seno de la Iglesia Católica, el entonces prefecto de la Congregación para la Fe, el cardenal Joseph Ratzinger, publicó en 1995, con aprobación expresa del papa, una aclaración sobre "el valor de la doctrina contenida en la Carta Apostólica 'Ordinatio sacerdotalis'". En ella, el No de la Iglesia Católica sobre la ordenación sacerdotal de mujeres es señalado como parte del depósito de la fe el cual ha sido expuesto de manera inflexible por el magisterio ordinario.⁸

Sin embargo, la resistencia de la base siguió hasta llegar en algunas regiones de la Iglesia Católica, a pesar de la prohibición, a la celebración de ordenaciones de mujeres como sacerdotisas. Frente a esto la Congregación para la Fe respondió en el año de 2008 mediante un decreto que señaló: Las mujeres ordenadas sacerdotisas y las personas responsables participantes en dichos actos son automáticamente excomulgadas.

Las ideas básicas de "Ordinatio sacerdotalis" (1994)

Como la Carta Apostólica de Juan Pablo II ocupa un lugar alto en la jerarquía de documentos del magisterio eclesiástico, se quiere esbozar en lo que sigue, su contenido principal. En el inciso 1 del documento, el cual es de apenas tres páginas, se halla al inicio el argumento de la tradición:

"La ordenación sacerdotal ... desde el principio ha sido reservada siempre en la Iglesia Católica exclusivamente a los hombres." Después se

resume de manera densa el punto de vista de la Iglesia Católica, según el cual "no es admisible ordenar mujeres para el sacerdocio, por razones verdaderamente fundamentales. Tales razones comprenden: el ejemplo, consignado en las Sagradas Escrituras, de Cristo que escogió sus Apóstoles sólo entre varones; la práctica constante de la Iglesia, que ha imitado a Cristo, escogiendo sólo varones; y su viviente Magisterio, que coherentemente ha establecido que la exclusión de las mujeres del sacerdocio está en armonía con el plan de Dios para su Iglesia".

El inciso 2 excluye la opinión de que Cristo se hubiera limitado únicamente por razones socioculturales de su tiempo a ordenar hombres:

"Cristo, llamando como apóstoles suyos sólo a hombres, lo hizo de un modo totalmente libre y soberano. Y lo hizo con la misma libertad con que en todo su comportamiento puso en evidencia la dignidad y la vocación de la mujer, sin amoldarse al uso dominante ... de su tiempo". Por ello, "en la admisión al sacerdocio ministerial, la Iglesia ha reconocido siempre como norma perenne el modo de actuar de su Señor en la elección de los doce hombres ...".

En el inciso 3, el papa aduce un argumento mariológico, que pretende invalidar el reproche de la discriminación de las mujeres en la Iglesia Católica, ya que

"... el hecho de que María Santísima, Madre de Dios y Madre de la Iglesia, no recibiera la misión propia de los Apóstoles ni el sacerdocio ministerial, muestra claramente que la no admisión de las mujeres a la ordenación sacerdotal no puede significar una menor dignidad ni una discriminación hacia ellas ...".

En términos positivos, el papa considera el papel de la mujer en la Iglesia "totalmente necesario e insustituible". En consecuencia, desea que

"las mujeres cristianas tomen plena conciencia de la grandeza de su misión: su papel es capital hoy en día, tanto para la renovación y humanización de la sociedad, como para descubrir de nuevo, por parte de los creyentes, el verdadero rostro de la Iglesia".

En el inciso 4, el papa subraya que la decisión del magisterio católico de no admitir a mujeres a la ordenación sacerdotal, tiene un carácter definitivo y constitutivo. Por ello declara al final y en virtud de su ministerio "que la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, y que este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia".

El problema de la recepción del decreto magisterial papal

Motivo y objetivo de dicho documento defensivo fue imponer la aceptación de la posición del magisterio de que las mujeres no pueden ser admitidas a la ordenación sacerdotal. Pero en las dos instancias al mismo tiempo operantes para encontrar la verdad en la fe (el *sensus fidelium* y la teología científica), la discusión siguió sin interrupción. Por una parte contradujo el *sensus fidelium*, especialmente en el seno de muchos grupos de mujeres; por otra parte, la teología científica esgrimió muchos argumentos contrarios.

Una de las objeciones principales procedente de la teoría del conocimiento en materia de teología dogmática se dirigió contra el modo cómo en la

carta doctrinal papal se utiliza el argumento de la *Sagrada Escritura y de la tradición*. El problema fundamental formal es la atención tan poco diferenciada a la historicidad del desarrollo de la fe en la Sagrada Escritura y la tradición.

Precisamente la concepción del ministerio y la estructura concreta de los ministerios se han desarrollado evolutivamente sólo hasta la mitad del siglo II. En consecuencia, por ejemplo, el enunciado "María no recibió el sacerdocio ministerial" es completamente anacrónica, porque el Jesús histórico ciertamente eligió a los Doce, pero no instauró aún el sacerdocio ministerial. En cuanto a la tradición referente a los ministerios, siempre hay que considerar el contexto histórico del surgimiento de los ministerios y su modificabilidad histórica viva. Es evidente que los ministerios de la Iglesia temprana surgieron en el contexto del patriarcalismo y que sus expresiones se han modificado una y otra vez a lo largo de la historia de la Iglesia. El magisterio papal debería tomar en serio esta historicidad de los ministerios eclesiásticos y abrir en la actual situación histórica de derechos iguales de las mujeres el camino hacia la ordenación sacerdotal de mujeres.


Un reparo más de la teología científica se dirige a la manera ahistórica cómo la carta doctrinal papal interpreta la *elección del grupo de los Doce*. En ella se concluye: Jesús escogió doce hombres como cimientos de su Iglesia y por ello únicamente hombres pueden desempeñar un ministerio eclesiástico. Pero de acuerdo con el consenso de la exégesis novotestamentaria se trata de un procedimiento inadecuado, porque no toma en cuenta el contexto histórico.

Hay que ver que el Jesús histórico le atribuye una función simbólica al número doce. Con ello quiso expresar que su mensaje estaba dirigido al

⁸ Congregación para la Doctrina de la Fe, "Sobre el valor de la doctrina contenida en la Carta Apostólica 'Ordinatio sacerdotalis'", 28 de octubre de 1995.



conjunto del pueblo de Israel. Los Doce representan a Israel entero, el cual como el "pueblo de las doce tribus" procede de los doce hijos de Jacob. Para que pudiera ser reconocido su mensaje en la sociedad judía de su tiempo, Jesús tuvo que escoger como representantes de los hijos de Jacob únicamente a varones. Por tanto, a través de la selección simbólica de los doce varones no quiso afirmar nada sobre la cuestión de la mujer; si hubiera incluido a mujeres en el grupo de las doce personas, entonces el símbolo hubiera quedado incomprendible en aquel entonces. Pero Jesús aceptó a mujeres como seguidoras en su séquito, lo que constituye una fundamentación positiva de que sí corresponde a su voluntad otorgar a mujeres funciones especiales en la Iglesia – lo que, efectivamente, sucedió en las comunidades prístinas.

Además, la teología científica constata un *desprecio de la situación histórica concreta*, cuando la carta doctrinal papal afirma: Al nombrar Cristo únicamente a varones como apóstoles, "lo hizo de un modo totalmente libre y soberano". Como ser apóstol significa dar públicamente testimonio del mensaje de Jesús, Jesús no pudo decidirse en el medio ambiente sociocultural judío de su tiempo de modo libre y soberano con respecto a la elección de quienes debían dar testimonio de él. Es un hecho: en la sociedad judía de entonces, las mujeres no tenían ningún derecho a dar un testimonio público. Por tanto, Jesús no podía elegir a mujeres para que dieran públicamente testimonio de él. Más bien, Jesús estuvo obligado, en función de la dependencia de la situación sociocultural de entonces y por la capacidad jurídica de poder dar testimonio, únicamente a varones como sus proclamadores. 

(Continuará)

Teo-lógicas

Notas breves del Vaticano II, medio siglo después

Colectivo Zarza de Monterrey

Antes del Concilio, Europa emergía de las cenizas provocadas por la II. Guerra Mundial. Las heridas aún estaban abiertas; bullen, sin embargo, reflexiones en torno a las libertades, la esperanza, lo político, la producción de sentido, la libertad de conciencia y de pensamiento, la autonomía de lo temporal, la llamada "secularización". Con todo, la Iglesia no se instala como institución condenatoria de estos "signos de los tiempos", sino que ella se reviste de "aggiornamento", de puesta al día ante dichas realidades.

Hay, además, un antecedente latinoamericano al Vaticano II: La I. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Río de Janeiro (25 de julio a 4 de agosto de 1955), la cual será recordada por la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM. Diez años antes de que el Concilio promulgase la colegialidad episcopal (LG 22), la Iglesia de América Latina la ponía en marcha, algo realmente profético.

En este sentido, Vaticano II es punto de llegada, lo que de alguna manera explica el primer párrafo de la Constitución *Gaudium et Spes*, el cual sintetiza el espíritu conciliar: "Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo... La Iglesia por ello se siente

íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia".

De la Constitución *Lumen Gentium* se rescata una nueva eclesiología, superando las eclesiologías constantinianas y doctrinarias elaboradas en los Concilios de Trento y Vaticano Primero: "La Iglesia constituye en la tierra el germen y principio del Reino de Dios" (5) y su definición básica es "Pueblo de Dios" (capítulo II, concretamente el n. 32).

Una vez concluido el Concilio, 42 obispos de todo el mundo, impactados por el evento más importante de la Iglesia del siglo XX, acuden a las Catacumbas de Santa Domitila, en Roma, para suscribir el llamado Pacto de las Catacumbas. Entre otros compromisos hicieron los siguientes: "Procuraremos vivir según el modo ordinario de nuestra población en lo que toca a casa, comida, medios de locomoción.

Renunciamos para siempre a la apariencia y realidad de la riqueza, especialmente en el vestir (ricas vestimentas, colores llamativos) y en símbolos de metales preciosos (esos signos de poder, ciertamente, evangélicos). Ni oro ni plata. No poseeremos bienes muebles ni inmuebles. Tendremos cuentas en el banco a nombre propio.

En la siguiente entrega de Teo-lógicas hablaremos del impacto conciliar en América Latina.

Sumar, no dividir

Colectivo Zarza de Monterrey

Sonia, Lupita y Sandra acostumbran salir por la mañana a barrer la calle y comentaron:

Sonia: Ayer pasaron por la cuadra los Hermanos separados y me hicieron enojar porque empezaron a decir que el Papa es el anticristo

Lupita: Luego siguieron conmigo y al ver las imágenes de María que tengo, me dijeron que tenía que romperlas, porque María tuvo más hijos.

Sandra: A mí me dijeron que los santos son puros monos y que tengo que echarlos a la basura.

Sonia: ¿Qué pensará Dios cuando sus hijos nos estamos pelando en su nombre.

Lupita: No entiendo por qué tiene que ser motivo de odio y de divisiones el que tengamos maneras diferentes de honrar a Dios.

Sandra: Creo que en el fondo está que todos queremos ganar, ser más fuertes y poderosos que los demás.

Sonia: El jueves pasado en la Misa el P. Juan comentó que el Papa Juan XXIII había convocado a un Concilio y que tenía mucha preocupación porque las diferencias no fueran motivo de discordia.

Lupita: También nos comentó que lo más importante para Dios no son las diferencias que tenemos, sino lo que nos une: que todos somos hijos de Dios

Sandra: Esto significa que las diferencias en vez de enfrentarnos deben ayudarnos conocer y amar mejor a Dios.

Sonia: Pero esto sólo se dará si aprendemos a respetarnos y a dialogar. Que nos den vitaminas para fortalecer nuestra fe en vez de guantes para pelear.

Lupita: ¿Qué les parece si platicamos con el P. Jaime y le proponemos que nos dé un estudio para conocer mejor nuestra fe.

Sandra: Convendría que nos enseñara a leer bien los evangelios para conocer a Jesucristo.

Sonia: Luego sería bueno que nos explique cómo nació la Iglesia, qué misión tiene el Papa,

Lupita: Y también que nos explique que María y los santos son nuestros modelos para vivir las enseñanzas de Jesucristo. ☛

No sólo de pan...

Miguel Ángel Espinosa Garza, Valentin Treviño Ramos,
Hugo Alberto Chávez Jiménez
Arquidiócesis de Monterrey

TERCER DOMINGO DE CUARESMA

¿Existe una relación entre el pecado y el mal? Sí, por supuesto, muchas veces el pecar produce directamente consecuencias, a veces devastadoras, para el que actuó mal. Sin embargo, no podemos invertir la afirmación, es decir, que toda calamidad es consecuencia directa de nuestros pecados, por ejemplo, hay gente inocente que muere en un accidente o sufre sin haber hecho nada malo. Esta segunda relación falsa entre el mal y el pecado no siempre la tuvo clara el pueblo de Israel (basta leer el libro de Job); lo mismo ocurrió en tiempos de Jesús y, desgraciadamente, aún hoy no faltará quién relacione este binomio equivocadamente. ¿Por qué se piensa de este modo? ¿Quizá por dar una explicación religiosa al mal, se cayó en este falso silogismo? Creo que nos podría ayudar la opinión de un teólogo contemporáneo:

“Desde que surgió en una existencia humana, el mal ha

sido percibido como un agresor. El mal contiene siempre una amenaza de muerte, aunque no mate más que a fuego lento. Ahora bien, toda amenaza, venga de donde venga, suscita en nosotros una acción defensiva. Nuestras actitudes ante el mal suelen ser improvisadas, porque ante el peligro las teorías se desvanecen como rocío al sol para dar paso a nuestros reflejos defensivos más elementales. Ante el mal nos resistimos a su imperio... Cuando el mal invade nuestra vida, no sólo suscita toda clase de estrategias defensivas, sino que nos obliga a obtener una explicación decisiva del mismo” (M. Neusch, El enigma del mal).

El Evangelio (Lc 13,1-9).

Este pasaje está compuesto por dos secciones que forman una unidad. La primera (vv. 1-5) toma dos sucesos históricos que provocaron una profunda conmoción en el pueblo. El trasfondo de los hechos es el difícil problema de la creencia farisea de que no hay ningún castigo que no sea por un una culpa. Observando atentamen-

te, los galileos del relato pasan como piadosos al ofrecer sus sacrificios en el Templo. Pero ese Jesús rechaza la interpretación común y añadiendo el suceso de los muertos de Siloé, al parecer por accidente, se vale para advertirles que están equivocados en su juicio contra sus paisanos y no se deben creer immaculados, al contrario, la muerte de aquellos hombres es un aviso para que se conviertan. La segunda sección (vv. 6-9) es una sacudida y una llamada a la conversión en forma simbólica. La higuera que no da fruto es la imagen de Israel que se ha apartado de Dios y puede ser destruida. La actuación de Jesús es el último plazo de gracia para el pueblo judío.

Actualización desde la Carta Apostólica La puerta de la fe

En esta perspectiva, el Año de la fe es una invitación a una auténtica y renovada conversión al Señor, único Salvador del mundo. Dios, en el misterio de su muerte y resurrección, ha revelado en plenitud el Amor que salva y llama a

los hombres a la conversión de vida mediante la remisión de los pecados (cf. Hch 5, 31)... En la medida de su disponibilidad libre, los pensamientos y los afectos, la mentalidad y el comportamiento del hombre se purifican y transforman lentamente, en un proceso que no termina de cumplirse totalmente en esta vida. La «fe que actúa por el amor» (Ga 5, 6) se convierte en un nuevo criterio de pensamiento y de acción que cambia toda la vida del hombre (cf. Rm 12, 2; Col 3, 9-10; Ef 4, 20-29; 2 Co 5, 17).

Preguntas para reflexionar

En algún momento de tu caminar en la fe cristiana, ¿relacionaste la desgracia del mal con el pecado? Si la hubo, ¿cómo la superaste? ¿Puede una situación de desgracia ser un llamado a la conversión?

CUARTO DOMINGO DE CUARESMA

“El clima de misericordia en Cristo es más que la absolución legal del pecado. El cristiano es llamado a volverse un hombre nuevo y a participar de una nueva creación que es precisamente la obra de la misericordia y no de la potencia. La misericordia entonces, no es solamente perdón, sino vida. Y es más todavía. Es la Epifanía de la verdad escondida

y del amor redentor de Dios por el hombre. Es la revelación de Dios mismo, no en cuanto naturaleza infinita, ‘Ser supremo’, potencia altísima y absoluta, sino en cuanto amor, Creador y Padre, Hijo y Salvador, Espíritu vivificante. La misericordia, entonces, es no solamente aquello que deducimos de un concepto de la esencia divina intuitivo ya antes del Espíritu (si Él es el Ser supremo, luego ama sumamente), sino un advenimiento en el cual Dios se nos revela en su amor redentor y en el gran don que es la consecuencia de dicho advenimiento: nuestra misericordia hacia los demás” (T. Merton, *El clima de misericordia*).

El evangelio (Lc 15,1-3. 11-32).

Cuando Lucas habla en este capítulo 15 sobre la misericordia, la compasión y la alegría de Dios hacia el pecador, lo hace de manera progresiva. Primero con el relato de la oveja perdida, luego la moneda y culmina con la parábola del “padre amoroso”. El hijo menor decide marcharse de las casa paterna y llevar una vida disoluta. Cuando vienen tiempos difíciles recuerda la bondad de su padre y arrepentido decide regresar. Su padre no le recrimina nada, sólo se alegra de haberlo encontrado. La enseñanza es clara: el gran amor del Padre hacia el hombre sin importarle su condición de pecador, el único requisito es la conversión. Otra parte de

la enseñanza se refleja en la actitud del hijo mayor que representa a los fariseos, este se jacta de no haber desobedecido nunca a su padre; se ofusca ante la bondad del padre con su hermano (“un pecador”), tampoco quiere sentarse a comer con él. Jesús que nos revela al Padre, hace exactamente lo contrario.

Actualización desde *Reconciliatio et Paenitentia*

“La parábola del hijo pródigo es, ante todo, la inefable historia del gran amor de un padre -Dios- que ofrece al hijo que vuelve a Él el don de la reconciliación plena. Pero dicha historia, al evocar en la figura del hermano mayor el egoísmo que divide a los hermanos entre sí, se convierte también en la historia de la familia humana: señala nuestra situación e indica la vía a seguir. El hijo pródigo, en su ansia de convertirse, de retorno a los brazos del padre y de ser perdonado representa a aquellos que descubren en el fondo de su propia conciencia la nostalgia de una reconciliación a todos los niveles y sin reserva... la que lleva al hombre de la lejanía a la amistad divina... Desde la perspectiva del otro hijo se adscribe la situación de la familia humana dividida por los egoísmos, arroja luz sobre las dificultades para secundar el deseo y la nostalgia de una misma familia reconciliada y unida...” (# 6).

Preguntas para reflexionar

En la parábola, ¿a quiénes representa el hermano mayor y a quiénes el hermano menor? ¿Si pudieras añadirle un hermano más a la parábola, cómo te gustaría que fuera su comportamiento? ¿Cómo entiendes la misericordia de Dios? ¿Puedes dar algún ejemplo concreto?

QUINTO DOMINGO DE CUARESMA

Mucho se ha especulado acerca de lo que Jesús escribió en el suelo, cuando le llevaron a la mujer adúltera: si algún mandamiento, alguna sentencia sapiencial o la frase de un profeta, etc. ¿Una turba enardecida sería capaz de contenerse ante una frase o una palabra escrita en el suelo? Es impresionante lo que el evangelio despliega y lo que se puede sacar de él. Sobre el pasaje de la mujer adúltera, la siguiente opinión me parece bastante acertada: “En el episodio evangélico de la mujer sorprendida en flagrante adulterio, si la masa no se hubiera dejado convencer por Jesús y la lapidación hubiera tenido lugar, Jesús también habría podido ser lapidado. Fracasar en la salvación de una víctima amenazada de muerte de forma unánime por una colectividad equivale a encontrarse solo frente a ésta,

es correr el riesgo de sufrir la misma pena que aquélla. Jesús se inclina hacia el suelo y escribe en el polvo con el dedo. En mi opinión, Jesús no dobla la espalda para escribir, sino que escribe porque ya la ha doblado. Se ha inclinado para eludir la mirada de esos hombres con los ojos inyectados de sangre. Si Jesús les devolviera sus miradas, esos hombres exaltados no verían en sus ojos lo que realmente es, sino que lo transformarían en un espejo de su propia cólera: su propio desafío, su propia provocación, eso leerían en la mirada de Jesús, por apacible que fuera. Con lo que, de rebote, se sentirían provocados” (R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*).

El Evangelio (Jn 8,1-11).

Este pasaje no concuerda con el estilo del evangelista, sin embargo, cuadra muy bien aquí, puesto que todo el capítulo 8 se sitúa en un contexto de controversias con la sinagoga. Los adversarios de Jesús lo quieren poner a prueba. Le taren a una mujer sorprendida en flagrante adulterio, muy probablemente “le habían puesto un cuatro”. La Ley de Moisés es clara, la pena para tal pecado es la muerte. Si el maestro dice lo contrario está poniendo en duda la autoridad de Moisés y por tanto la de Dios. Aunque se trata de hacer caer a Jesús, ellos son los que se han enredado en su propia trampa, no hay peor argumento que el que

esconde una violencia sacralizada. Como es común en Jesús (sobre todo en los sinópticos) su respuesta no es directa. Se agacha y comienza a escribir algo en la tierra; este gesto aunque es difícil descifrarlo, debió repercutir en sus opositores. Sin embargo, éstos ya no pueden dar marcha atrás y siguen insistiendo. Jesús les dice: “aquel de ustedes que no tenga pecado...” La condición de todos los hombres ante Dios es la de ser pecadores, por tanto ningún hombre puede atribuirse el derecho a juzgar a otro pecador. Estando Jesús y la mujer solos no la condena, más bien la invita a no pecar más.

Actualización desde *Mulieris Dignitatem*.

“Jesús entra en la situación histórica y concreta de la mujer, la cual lleva sobre sí la herencia del pecado. Esta herencia se manifiesta en aquellas costumbres que discriminan a la mujer en favor del hombre, y que está enraizada también en ella. Desde este punto de vista el episodio de la mujer «sorprendida en adulterio» (cf. Jn 8, 3-11) se presenta particularmente elocuente. Jesús, al final, le dice: «No peques más», pero antes él hace conscientes de su pecado a los hombres que la acusan para poder lapidarla, manifestando de esta manera su profunda capacidad de ver, según la verdad, las conciencias y las obras humanas. Jesús parece

decir a los acusadores: esta mujer con todo su pecado ¿no es quizás también, y sobre todo, la confirmación de vuestras transgresiones, de vuestra injusticia «masculina», de vuestros abusos?» (n. 14)

Preguntas para reflexionar

¿Conoces algún ejemplo o estrategia en donde la bondad o la mansedumbre vengza a la violencia? ¿Recuerdas algún ejemplo de violencia disfrazada con argumentos religiosos? ¿Qué otro ejemplo darías de mujeres señaladas en la sociedad a causa del machismo?

DOMINGO DE RAMOS

“La alternativa que aquí se plantea adquiere una forma provocadora en el relato de la pasión del Señor. En el punto culminante del proceso, Pilato plantea la elección entre Jesús y Barrabás. Uno de los dos será liberado. Pero, ¿quién era Barrabás? Normalmente pensamos sólo en las palabras del Evangelio de Juan: “Barrabás era un bandido” (18,40). Pero la palabra griega que corresponde a “bandido” podía tener un significado específico en la situación política de entonces en Palestina. Quería decir algo así como “combatiente de resistencia”. Barrabás había participado en un levantamiento (cf. Mt 15,7) —y en este contexto— había sido acusado además de asesino (cf. Lc 23,19,25). Cuando Mateo dice que Barrabás era un “preso famoso”, demuestra que fue uno de los más destacados combatientes de resistencia, probablemente el líder de ese levantamiento (cf. 27,16). En otras palabras, Barrabás era una figura mesiánica. La elección entre Jesús y Barrabás no es casual: dos figuras mesiánicas, dos formas de mesianismo frente a frente. Ello resulta más evidente si consideramos que “Bar-Abbas” significa “hijo del padre”... Orígenes nos presenta otro detalle interesante: en muchos manuscritos de los Evangelios hasta el s. III el hombre en cuestión de llamaba “Jesús Barrabás”, Jesús hijo del Padre” (Benedicto XVI, Jesús de Nazaret).

El Evangelio (Lc 22,14-23,56).

Jesús llega a la etapa final de su vida, su entrada a Jerusalén como el Mesías es solemne. En este hecho se dan los contrastes: los discípulos y la gente lo aclaman, pero al mismo tiempo los fariseos no están de acuerdo con esa acción. Este ambiente vislumbra lo que será la pascua de Jesús. En el relato de la última cena encontramos un discurso de despedida, una especie de testamento de Jesús, donde expresa el sentido de su muerte y da unas enseñanzas a sus discípulos. En la oración del monte se muestra el aspecto dramático y doloroso de la

vida de Jesús; es aquí donde se descubre gran parte de su humanidad, su cercanía con los hombres. Posteriormente, Jesús es traicionado por uno de sus amigos y es juzgado injustamente tanto por las autoridades judías como las romanas. La muerte en la cruz es el culmen de toda la obra de Jesús. La cruz es el título de gloria. La muerte de Jesús es vida para los hombres. Por último, el padre resucitará a Jesús y lo constituirá en Señor nuestro.

Iluminación desde La paz un valor sin fronteras.

“Mis hermanos y hermanas en la fe cristiana encuentran en Jesucristo, en el mensaje del Evangelio y en la vida de la Iglesia nobles razones, más aún, motivos de inspiración para realizar cualquier esfuerzo que pueda dar paz verdadera al mundo de hoy. La fe cristiana tiene como único punto focal a Jesucristo que con sus brazos abiertos en la Cruz une a los hijos de Dios que están dispersos (cf. Jn 11, 52), para abatir así el muro de la división (cf. Ef 2, 14) y reconciliar a los pueblos en la fraternidad y en la paz. La Cruz, elevada sobre el mundo, lo abraza simbólicamente y tiene el poder de reconciliar Norte y Sur. Este y Oeste” (n. 6).

Preguntas para reflexionar

¿Qué explicación encuentras en que el mismo pueblo que alaba a Jesús en su entrada a Jeru-

salén sea el mismo que luego grita primero “Barrabás” y luego, “crucifícalo”? ¿Qué tipo de Mesías imaginas que esperaban los judíos en tiempos de Jesús? ¿Hubiera sido lo mismo si Jesús hubiera muerto de otra manera, por ejemplo a espada, que crucificado? ¿Qué significado tiene la cruz de Cristo?

DOMINGO DE PASCUA DE LA RESURRECCIÓN DEL SEÑOR

“La experiencia pascual no es, pues, la simple afirmación de un hecho deducido de unos datos, como el sepulcro vacío, o comunicado por unos testigos. Tampoco es el reencuentro con el Jesús ‘revivido’ al que la muerte había arrebatado; ni la visión de una simple aparición divina o de un fantasma. Es una experiencia vivida, un encuentro personal con Jesús, como el Señor resucitado, es decir, viviente con la misma vida de Dios. Por eso para el encuentro es imprescindible la iniciativa suya de manifestarse; es él quien se deja ver... Para encontrarse con él es indispensable estar dotado de sus mismos ojos y el Resucitado tiene que enviar su Espíritu sobre los discípulos para que estos puedan reconocerlo. Tan central es la experiencia para la vida cristiana que puede decirse sin exageración que ser cristiano es haber hecho esta experiencia y desgranarla en

vivencia, actitudes, palabras y acciones a lo largo de la toda la vida” (Juan Martín Velasco).

El evangelio (Jn 20,1-9)

A diferencia de Lucas, que coloca la visita de los discípulos después de las mujeres, Juan quiere mostrar que los primeros en encontrar el sepulcro vacío fueron los discípulos, particularmente el discípulo amado. Sin embargo, todos los personajes tiene un papel importante en el texto. Hay una progresión en la narración: María, ve removida la piedra; el discípulo amado, ve los lienzos en el suelo; y Pedro, contempla los lienzos y el sudario. Que los discípulos encuentren esta ropa doblada en sitio aparte, responde a dejar claro que no fue un robo del cuerpo de Jesús. Por otra parte, la experiencia del discípulo amado resalta también en este pasaje, “vio y creyó”. Es una expresión cargada de gran contenido. Es frecuente en los evangelios apreciar como los discípulos van progresivamente descubriendo al Señor; pasan de la experiencia sensible a una convicción de fe profunda. Como dirán los místicos, a Jesús se le descubre en la experiencia de amor. Esto fue lo que le sucedió al discípulo.

Actualización desde Que en Cristo nuestra paz, México tenga vida digna

La religión, re-liga, re-une, vincula a los creyentes de ma-

nera definitiva, al ponerlos en contacto con el mundo que los rodea y con la realidad última. Esta realidad última es para nosotros Dios, un Dios personal que se nos ha revelado total y definitivamente en la persona de Jesús de Nazaret el Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre... Hoy percibimos una evangelización con poco ardor y sin nuevos métodos y expresiones, un énfasis en el ritualismo sin el conveniente itinerario formativo; movimientos y grupos religiosos que se olvidan de la dimensión social de la fe, una espiritualidad individualista; una mentalidad relativista en lo ético; en la pastoral persisten lenguajes poco significativos para la cultura actual. Y con relación a la inseguridad y violencia, reconocemos con tristeza que entre los involucrados en el crimen organizado hay mujeres y hombres bautizados, que con sus acciones se alejan de Dios y de la Iglesia (nn. 92,95).

Preguntas para reflexionar

Es un hecho que en la Iglesia hay millones de bautizados, pero todos o la mayoría ¿se les puede considerar como cristianos? ¿Qué podríamos hacer en nuestras comunidades para que el encuentro con el Resucitado sea cada vez más una experiencia de fe que marque nuestra vida en lo personal y en lo social?

SEGUNDO DOMINGO DE PASCUA

Ahora que estamos en el año de la fe, son interesantes las reflexiones al respecto: una pregunta frecuente es ¿hay que creer en Dios o creerle a Dios? Hay quien contesta: "hay que creerle a Dios y no tanto creer en Dios, porque como dice Santiago en su carta, hasta los demonios (y los malos) creen en Dios (2,19)". Habrá que entender muy bien el contexto de la carta del apóstol. Veamos un argumento precisamente contrario a lo anterior:

"Porque lo decisivo no está en creer lo que la persona dice, sino algo más hondo y radical: creer en la persona misma. En el caso de Dios, fe es credere in Deum, creer en Dios, y no sólo credere Deo, creer a Dios. Para san Agustín, la cosa no ofrece duda: Creer en Dios es amar creyendo (Tract. in John XXIX, 6). La fe sería, entonces, un acto de amor, un acto de entrega. Pero esto a todas luces es insuficiente: la fe no sólo es un acto de amor sino una entrega a una persona en cuanto portadora, digámoslo así, de verdad. Y san Agustín no lo negaría. La fe es un fenómeno unitario: es un amar que ha de envolver intrínseca y formalmente un creer, o un creer que sea un momento intrínseco y constitutivo de amar. No se trata, pues, de la verdad de lo que la persona dice o hace,

sino de la verdad que es ella misma en cuanto realidad" (X. Zubiri, El hombre y Dios).

El Evangelio (Jn 20,19-31)

Son bastantes los temas que se pueden reflexionar en este texto: la presencia de Jesús entre sus discípulos, la paz, el perdón, el Espíritu, la misión de Jesús encomendada por el Padre, la incredulidad de Tomás, la fe, etc. Esta diversidad se encuentra artísticamente entrelazada. Los sinópticos dicen explícitamente "que Jesús resucitó", en cambio san Juan, un evangelio más reflexionado, prefiere la expresión: "se presentó en medio de ellos" (vv. 19,26). El evangelista lo hace, para dejar claro que el Señor viene continuamente a su Iglesia. Su presencia viene acompañada de la paz y la alegría, promesas que vienen después de "los dolores de parto". Jesús sopla sobre los discípulos, del mismo modo con que Dios lo hizo en la narración de Gn 1. Pero, ahora, reciben el Espíritu Santo. De esta manera, los discípulos pueden iniciar la misión encomendada por Jesús. Con la última escena el evangelista propone a Tomás como el "tipo" de los que han dudado. El Señor se le presenta sólo cuando está "con los demás".

Iluminación desde la puerta de la fe

"El compromiso misionero de los creyentes saca fuerza y vigor del descubrimien-

to cotidiano de su amor, que nunca puede faltar. La fe, en efecto, crece cuando se vive como experiencia de un amor que se recibe y se comunica como experiencia de gracia y gozo. Nos hace fecundos, porque ensancha el corazón en la esperanza y permite dar un testimonio fecundo: en efecto, abre el corazón y la mente de los que escuchan para acoger la invitación del Señor a aceptar su Palabra para ser sus discípulos. Como afirma san Agustín, los creyentes «se fortalecen creyendo»... Así, la fe sólo crece y se fortalece creyendo; no hay otra posibilidad para poseer la certeza sobre la propia vida que abandonarse, en un in crescendo continuo, en las manos de un amor que se experimenta siempre como más grande porque tiene su origen en Dios (n. 7).

Preguntas para reflexionar.

¿Crearle a Dios o creer en Dios? ¿Cuál de las dos expresiones te parece mejor? ¿Cómo supera el apóstol Tomás sus dudas?

TERCER DOMINGO DE PASCUA

"¿Cuándo viene Jesús? Jesús viene cuando está aclarando el día y la indicación tiene sentido. La mañana era el tiempo en el que Jesús se levantaba

para ir a orar (Mc 1,35) a un lugar solitario: es un momento de oración. Además, hay una alusión que podemos captar en la narración de Juan y que se refiere a una escena que los hebreos sabían de memoria: el pueblo de Israel, durante la noche, había pasado a pie el mar, mientras los egipcios los perseguían con los caballos del faraón, con sus carros y su ejército, y he aquí que: A la vigilia matutina miró Yahvé desde la columna de fuego y de nube a las huestes egipcias y las desbarató (Ex 14,24). La mañana es, pues, el momento en el que los hebreos recordaban la admirable intervención de Dios en el mar, y bajo esta luz es como Jesús viene y se presenta en la orilla del lago, al amanecer. Viene en la hora de su oración, viene en la hora de Yahvé. El verbo usado por el evangelista es algo misterioso: Jesús estaba allí, como si hubiera estado durante toda la noche, estaba allí por la mañana" (C. M. Martini, Testigos de Cristo en unión con Pedro).

El Evangelio (Jn 21,1-19)

En el v.14 encontramos el verbo "se manifestó". El uso de esta palabra es casi exclusivo de Juan (cfr. Jn 2,11; 17,6). No expresa simplemente "se apareció", significa hacer visible el misterio de Dios, lo que no se ve. Dicho de otro modo, se hizo conocer, reveló su gloria y su verdad, se manifestó como Señor resucitado, como lo deseaban y necesitaban los

discípulos. La manifestación en el mar evoca el paso por el Mar Rojo donde Yahvé intervino en favor de su pueblo. El Señor se manifiesta en este lugar donde habitan las fuerzas desconocidas y amenazadoras para el hombre. La abundancia de peces y la red simbolizan la Iglesia universal. La comida a la orilla del mar se narra de manera sencilla: "se acercó, tomó el pan-lo dio". Los dones de Jesús proceden de su amor y su poder. A través del pan y de los peces se crea una íntima comunicación entre el Señor y su Iglesia.

Actualización desde Spe Salvi

Un lugar primero y esencial de aprendizaje de la esperanza es la oración. Cuando ya nadie me escucha, Dios todavía me escucha. Cuando ya no puedo hablar con ninguno, ni invocar a nadie, siempre puedo hablar con Dios. Si ya no hay nadie que pueda ayudarme —cuando se trata de una necesidad o de una expectativa que supera la capacidad humana de esperar—, Él puede ayudarme. Si me veo relegado a la extrema soledad...; el que reza nunca está totalmente solo. De sus trece años de prisión, nueve de los cuales en aislamiento, el inolvidable Cardenal Nguyen Van Thuan nos ha dejado un precioso opúsculo: Oraciones de esperanza. Durante trece años en la cárcel, en una situación de desesperación aparentemente total, la escucha de Dios, el poder hablarle, fue

para él una fuerza creciente de esperanza, que después de su liberación le permitió ser para los hombres de todo el mundo un testigo de la esperanza, esa gran esperanza que no se apaga ni siquiera en las noches de la soledad (n. 32).

Preguntas para reflexionar

¿A parte de la alusión al paso por el mar Rojo, el hecho de que Jesús se haya manifestado al amanecer te dice algo más? ¿Crees que hay un símbolo en la invitación de Jesús a comer? ¿Qué lugar ocupa la oración en la vida del creyente?

CUARTO DOMINGO DE PASCUA

Los seres humanos somos los únicos capaces de escuchar a los demás hombres y a Dios, de interiorizar y de responder a una vocación, las demás criaturas no lo pueden hacer. A pesar de compartir este mundo con los demás seres creados, las condiciones personales, familiares y sociales nos son aptas para poder vivir una relación trascendente. Escuchemos una reflexión en torno a esta realidad:

"La palabra éxtasis significa, etimológicamente, estar fuera de sí. En este sentido el animal vive en perpetuo éxtasis, retenido fuera de sí mismo por la

urgencia de los peligros exteriores. Volverse hacia sí mismo sería distraerse de lo que pasa fuera y distracción semejante acarrearía la muerte del animal. La naturaleza en su prístina naturalidad es feroz: no tolera distraídos de ella... Insonora, cruenta, sin timbales que la anuncien ni clarines que la exalten ni poetas que la versifiquen, el ser humano es capaz de girar 180 grados y en vez de ir hacia fuera se fija en sí mismo. El hombre antiguo todavía vivía junto al hermano animal, y como él, fuera de sí. El hombre moderno se ha metido en sí, ha vuelto en sí, ha despertado de la inconsciencia cósmica, ha sacudido el sopor que le quedaba de hortaliza, de alga, de mamífero y ha tomado posesión de sí mismo: se ha descubierto" (J. Ortega y Gasset, ¿Qué es filosofía? Lección VIII).

El Evangelio (Jn 10,27-30).

Dentro de este capítulo 10, Jesús se ha venido enfrentando a sus adversarios, en este caso, los judíos. Estos no le creían, lo acusaban de tener un demonio o de hablar locuras (10,19-21). Ante tal incredulidad viene, en contraste, la presentación de Jesús que pondera el comportamiento de sus ovejas y destaca la estrecha relación que guarda con ellas. A cada actitud de las ovejas corresponde un "yo" de Jesús ("yo las conozco, yo les doy la vida eterna"). Estas expresiones muestran la atención y el cuidado de Jesús por los suyos. Con este pasaje queda

bien claro quienes son ovejas, seguidores de Jesús y quienes no los son. Como siempre Jesús deja que sus adversarios saquen las conclusiones de lo que les quiere decir. Con este pasaje el evangelista expresa claramente que la comunidad joánica se sabe unida a su Pastor y protegida por él y por el Padre. La unidad entre el Hijo y el Padre es modelo de la unidad que debe alcanzar la comunidad.

Actualización desde Pastores dabo vobis

Jesús se presenta a sí mismo como «el buen Pastor» (Jn 10, 11.14), no sólo de Israel, sino de todos los hombres (cf. Jn 10, 16). Y su vida es una manifestación ininterrumpida, es más, una realización diaria de su «caridad pastoral». Él siente compasión de las gentes, porque están cansadas y abatidas, como ovejas sin pastor (cf. Mt 9, 35-36); él busca las dispersas y las descarriadas (cf. Mt 18, 12-14) y hace fiesta al encontrarlas, las recoge y defiende, las conoce y llama una a una (cf. Jn 10, 3), las conduce a los pastos frescos y a las aguas tranquilas (cf. Sal 22-23), para ellas prepara una mesa, alimentándolas con su propia vida. Esta vida la ofrece el buen Pastor con su muerte y resurrección, como canta la liturgia romana de la Iglesia: «Ha resucitado el buen Pastor que dio la vida por sus ovejas y se dignó morir por su grey. Aleluya» (n. 22).

Preguntas para reflexionar

¿Podemos decir que los seres humanos tenemos las condiciones necesarias (externas e internas) para escuchar la voz de Cristo Buen Pastor? ¿En tú comunidad quién o quiénes hacen las veces de Pastor?

QUINTO DOMINGO DE PASCUA

Cristo nos da un mandamiento nuevo, porque nos ha revelado una imagen nueva de Dios, ya no es la imagen velada de Dios y regida por una ley externa, se trata de una "ley" nueva escrita en nuestros corazones con el Espíritu Santo, como habían profetizado Jeremías y Ezequiel. Se necesita una mentalidad nueva, una actitud nueva, en ese sentido la opinión de una analista católica puede ampliar nuestra reflexión:

"Hemos demostrado qué puede suceder si el ser humano realmente estuviera dispuesto a escuchar la inconfundible voz de Jesús y conocer y aceptar la imagen de Dios originalmente jesuánica: tendríamos un venero del que brota esa fuerza interior capaz de hacer cosas grandes y aún más grandes. En cambio nosotros continuamos con el proceso de armonización de la imagen del Dios del Antiguo Testamento, seguimos vertiendo vino nuevo en odres viejos. Nosotros escogemos la

enfermedad en lugar de la salud, y por ende el mundo y la cristiandad tienen ese aspecto correspondiente. ¿La situación debe continuar así? ¿O llegaremos a encontrar finalmente nuestra verdadera identidad de cristianos?" (H. Wolff, *Vino nuevo, odres viejos*).

El evangelio (Jn 13,31-33.34-35).

El verbo "glorificar" aparece cinco veces en dos versículos (31-32). Subraya que el Hijo ha glorificado al Padre sobre la tierra y al mismo tiempo se da la glorificación del Hijo. Con el inicio de su camino hacia la cruz llega la "hora" de Jesús. Esta "hora" no consiste sólo en recuperar la gloria que le corresponde en el cielo, sino sobre todo en la comunicación de la salvación, en el otorgamiento de la vida a los creyentes. Después que Jesús afirma su glorificación, les explica a sus discípulos que tiene que separarse, pero ellos no lo entienden (cfr. 13,36, un verso después que no aparece en la liturgia de hoy), será necesaria la llegada del Paráclito. Esta lectura pascual, propuesta por la liturgia, tiene la intención de que nosotros como Iglesia, al igual que aquellos discípulos, entendamos la "separación" de Jesús y comprendamos la nueva relación con Jesús en base a los acontecimientos pascuales. La comprensión del mandamiento del amor será la señal inconfundible de los discípulos de Cristo.

Actualización desde *Deus caritas est*.

Desde el siglo XIX se ha planteado una objeción contra la actividad caritativa de la Iglesia, desarrollada después con insistencia sobre todo por el pensamiento marxista. Los pobres, se dice, no necesitan obras de caridad, sino de justicia... Se debe reconocer que en esta argumentación hay algo de verdad, pero también bastantes errores... Para definir con más precisión la relación entre el compromiso necesario por la justicia y el servicio de la caridad, hay que tener en cuenta dos situaciones de hecho: a) El orden justo de la sociedad y del Estado es una tarea principal de la política. Un Estado que no se rigiera según la justicia se reduciría a una gran banda de ladrones, dijo una vez Agustín: «Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?». b) El amor —caritas— siempre será necesario, incluso en la sociedad más justa. No hay orden estatal, por justo que sea, que haga superfluo el servicio del amor. Quien intenta desentenderse del amor se dispone a desentenderse del hombre en cuanto hombre. Siempre habrá sufrimiento que necesite consuelo y ayuda... La Iglesia nunca puede sentirse dispensada del ejercicio de la caridad como actividad organizada de los creyentes y, por otro lado, nunca habrá situaciones en las que no haga falta la caridad de cada cristiano individualmen-

te, porque el hombre, más allá de la justicia, tiene y tendrá siempre necesidad de amor (nn. 26-30).

Preguntas para reflexionar

¿Qué puede ayudarnos a encontrar nuestra verdadera identidad de cristianos? ¿Qué acciones nos pueden ayudar a vivir mejor la caridad tanto en la política como en nuestras comunidades cristianas?

