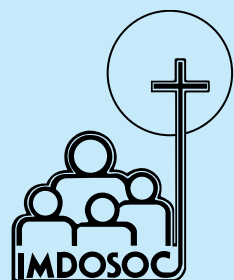




El Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana es una institución de laicos católicos, con espíritu ecuménico, en diálogo con las culturas; cuya misión es contribuir a formar la conciencia personal y social, para construir una realidad social justa a la luz del Evangelio y a través de la investigación, la enseñanza y la difusión del pensamiento social cristiano.



Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C., que auspicia al Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana
Pedro Luis Ogazón 56, Col. Guadalupe Inn, 01020, México, DF
Tels.: 56613043 - 56615612, Fax 56614286
comunica@imdosoc.org - www.imdosoc.org



LA CUESTIÓN SOCIAL

AÑO 23, N. 2, ABRIL-JUNIO. 2015

LA CUESTIÓN SOCIAL

2

AÑO 23, N. 2, ABRIL-JUNIO. 2015

Documentos, ensayos, comentarios y reseñas de libros acerca de lo social



María Eugenia Patiño López
Creer en México / págs. 105-115.

José Ignacio González Faus, SJ
¿Dios? / págs. 116-141.

Nicolás Panotto
Liturgia, quehacer teológico y resignificación del sujeto / págs. 142-151.

Misericordiae Vultus / págs. 152-171.

Gineth Álvarez Satizabal y Yearim Ortiz San Juan
Un ejercicio de reflexión en torno a la actualidad del catolicismo en las regiones del Bajío y Sureste mexicano, a partir de la encuesta "Creer en México" / págs. 172-189.

Mensaje para vía crucis del migrante 2015
Iglesia sin fronteras: Madre de todos / págs. 190-194.

Ante la próxima jornada electoral / págs. 195-197.



Contenido

Presentación	101
Creer en México <i>María Eugenia Patiño López</i>	105
¿Dios? <i>José Ignacio González Faus, SJ.</i>	116
Liturgia, quehacer teologal y resignificación del sujeto <i>Nicolás Panotto</i>	142
<i>Misericordiae Vultus</i>	152
Un ejercicio de reflexión en torno a la actualidad del catolicismo en las regiones del Bajío y Sureste mexicano, a partir de la encuesta “Creer en México” <i>Gineth Álvarez Satizabal y Yearim Ortiz San Juan</i>	172
Mensaje para vía crucis del migrante 2015 <i>Iglesia sin fronteras: Madre de todos</i>	190
Ante la próxima jornada electoral	195

Portada detalle: Diego Velázquez (1635). *La rendición de Breda (Las Lanzas)*.

ESTUDIOS

Filosofía • Historia • Letras

112

Modos de representación en Walter Benjamin
Carlos Alfonso Garduño

Fenomenología de la historia en el pensamiento de Edmund Husserl
María Dolores Illescas

La escalera de Wittgenstein
Javier García-Salcedo

Díálogo de poetas
Antonio Deltoro

Creación
Jonathan García Palma

ITAM

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

Presentación

En este segundo número del año presentamos dos artículos más sobre la encuesta “Creer en México” realizada por el IM-DOSOC y la encuestadora IPSOS, realizada en agosto-septiembre de 2013; consideramos que en aspectos como práctica social y religiosa no ha perdido vigencia.

La primera reflexión, de la Dra. María Eugenia Patiño López, nos recuerda gran parte de los principales resultados y afirma con base en ellos que las religiones en México gozan de cabal salud y la creencia en Dios es fundamental para entender a las personas y sus acciones cotidianas.

Gineth Álvarez y Yearim Ortiz nos comparten un análisis comparativo de los resultados de las regiones del Bajío y Sureste. La selección de estas dos regiones, al parecer disímiles en sus prácticas religiosas, nos da luces sobre lo que realmente ocurre con respecto a la práctica religiosa en nuestro país.

¿Dios? Es un texto de José Ignacio González Faus que analiza

desde diferentes puntos de vista —como la ciencia, la filosofía, la ética, la estética y la mística— el acercamiento al Creador para aterrizar en la vivencia de la relación con Él. Aquello que no podemos decir de Dios por su Grandeza, podemos decirlo por su Amor que es tan incomprensible como su Majestad.

Interesante, sin duda, el artículo sobre la Liturgia como quehacer teológico de Nicolás Panotto, donde describe el culto como un espacio de construcción teológica, inclusión fraternal y contestatario frente al aislamiento, la soledad, la desconexión y el vacío de los sistemas impersonales vigentes.

Compartimos con nuestros lectores el texto completo de la *Misericordiae Vultus* con la que el Papa Francisco llama a la celebración de un año santo dedicado a la misericordia, que iniciará el 8 de diciembre de 2015 en la solemnidad de la Inmaculada Concepción. La misericordia siempre será más grande que cualquier pecado y nadie podrá poner un límite al amor de Dios que perdona.

Para finalizar, dos mensajes: el primero, de la Comisión Episcopal de Justicia y Solidaridad de la Conferencia Episcopal de Guatemala con motivo del *vía crucis* del migrante 2015, donde se denuncia la difícil realidad de las personas en movilidad y se exige a las autoridades una respuesta concreta. Y ante la próxima jornada electoral, el mensaje de los obispos de la provincia de Tlalnepantla.

Para nosotros es muy importante la opinión de nuestros lectores, cualquier comentario le agradeceremos nos lo haga llegar al correo electrónico:

jorge.chimes@imdosoc.org



LA CUESTIÓN SOCIAL

**Documentos, ensayos, comentarios
y reseñas de libros acerca de lo social**

Directorio

CONSEJO DIRECTIVO

Presidente Honorario Vitalicio: Emmo. Sr. Cardenal Roger Etchegaray.

Presidente Honorario Vitalicio: Lorenzo Servitje Sendra.

Presidente Honorario Vitalicio: Salvador Domínguez Reynoso.

PRESIDENTE:

Román Uribe Michel.

VICEPRESIDENTES:

Lucila Servitje Montull.

José Enrique Mendoza Delgado.

TESORERO:

Sergio Castro Toledo.

SECRETARIO:

María de la Paz Sáenz de Soberón.

VOCALES:

Raúl González Schmal.

Luis Javier Rubio Guerrero, OP.

Javier Ballesteros de León.

VOCALES DEL CONSEJO:

Constantino José Antonio De Llano Marhx, Francisco Javier Albarrán González, Germán Araujo Mata, Conrado Antonio Larios Prado, Martha Aviña de Chávez, Mariano Azuela Güitrón, Tomas G. Reynoso Ruíz, Adrián Ruíz de Chávez, María Eugenia Romo de Murrieta, Arcadio Valenzuela Valenzuela, P. Mario Ángel Flores Ramos, Eduardo Garza Cuéllar, Manuel Gómez Díaz, Mauricio Limón Aguirre, María

del Pilar Mariscal Servitje, P. Manuel Olimón Nolasco, Wilfrido Perea Curiel, Carlo Pizano Salinas, Jesús Antonio Damián Basurto, Mons. Guillermo Francisco Escobar Galicia.

COMISIÓN DE VIGILANCIA:

María Luisa Aspe Armella, Rogerio Casas-Alatriste Hernández, Juan Guillermo Domínguez Meneses, Salvador Domínguez Reynoso, José Ignacio Mariscal Torroella, Juan Murguía Pozzi, Óscar Ortiz Sahagún y Lorenzo Servitje Sendra.

La Cuestión Social, es una publicación trimestral editada y publicada por la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C., a través del **Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana**, con dirección en Pedro Luis Ogazón n. 56, Col. Guadalupe Inn, CP 01020, México, DF, Tels. 56614465, 56614169, Fax 56614286
E-mail: imdosoc@imdosoc.org www.imdosoc.org

Responsable de la edición: Jorge Navarrete Chimés. Registro de correspondencia de 2a. Clase expedido en la Dirección General de Correos Publicación Periódica. Registro No. 129-93. Certificado de Licitud de Contenido (pendiente). Certificado de Licitud de Título (pendiente). No. de Reserva al Título del Derecho de Autor (pendiente). Registro ISSN en trámite. Distribución directa en el IMDOSOC.

Impresa en Impresora Varel, S. A. de C.V, Calle 8 No. 222, Col. Granjas San Antonio
Tel: 2065 3523 Fax: 5690 0463, impvarel@hotmail.com, este número se terminó de imprimir el 16 de marzo de 2015, con un tiraje de 1,500 ejemplares.

Coordinador de contenidos: Gerardo Cruz González

Diseño: Roberto Mandeur Cortés.

Corrección de estilo: A. Alfonso Muñoz Chávez.

Suscripciones: martha.crm@imdosoc.org

Los artículos publicados reflejan el punto de vista del autor y no necesariamente el de la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C.

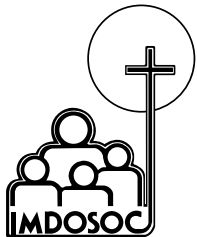
No se devuelven originales no solicitados.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C.

Precio del ejemplar: \$ 100.⁰⁰

Suscripción anual: \$ 330.⁰⁰

Suscripción para el extranjero Dlls. 80.⁰⁰



Crear en México

María Eugenia Patiño López*

Los resultados de la Encuesta Nacional sobre Cultura y Práctica Religiosa, abren la posibilidad de pensar a las religiones y los creyentes en México y su relación con una serie de cuestiones socioculturales. Para fines del presente artículo, elegí tres de ellos: el primero recupera algunos datos sobre la 'distribución por religiones' y 'pertenencia religiosa'; el segundo bloque tiene como objetivo presentar información del apartado sobre 'comportamiento y vida pública'; en ambos casos, la información está referida a católicos y no católicos. La tercera sección recupera la 'percepción de la Iglesia católica' y los resultados pertenecen a creyentes de dicha denominación.

Algunos estudios previos

La Encuesta Nacional de Cultura y Práctica Religiosa "Crear en México", realizada por el IMDOSOC, forma parte importante de los ejercicios que se han hecho en el país con el fin de entender la vivencia de la práctica y la creencia religiosa. Este sondeo tiene varios antecedentes, de los cuales me gustaría destacar los siguientes: las encuestas mundiales de valores y —en sus versiones nacionales y en algunos casos estatales— el módulo que dedica a la religión el International Social Survey Programme (ISSP, 2008). Asimismo, algunas encuestas que emergieron de los ámbitos académicos, como la de *Diversidad Religiosa* (1996), realizada por las doctoras Patricia Fortuny, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Alma Dorantes desde el CIESAS-Occidente; la réplica

10 años después generada, con algunos ajustes, desde el CIESAS y El Colegio de Jalisco, nuevamente por las doctoras Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez; la Encuesta sobre Creencias y Prácticas Religiosas en Aguascalientes (2009), de María Eugenia Patiño, y la del doctor Hugo José Suárez, de la UNAM, sobre una muestra de la colonia El Ajusco en el Distrito Federal (2010), todas ellas analizadas de manera particular y en conjunto en el texto *Crear y practicar en México*.¹

Sin embargo, es la del IMDOSOC, que hoy nos ocupa, la más reciente

¹ De Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga, María Eugenia Patiño López, Yasodhara Silva Medina, Hugo José Suárez y Genaro Zalpa Ramírez (Universidad Autónoma de Aguascalientes / CIESAS / El Colegio de Jalisco, México, 2014).

te encuesta a nivel nacional sobre cultura y práctica religiosa. Asumimos, siguiendo a Grace Davie (2011: 11-12), que este tipo de ejercicios ayudan de manera importante a entender de qué modo “la religión o, más exactamente, las religiones influyen en la conducta de los individuos y las colectividades (de todos los tamaños), y de qué modo son también éstos objeto de su influjo, partiendo para ello de la base de que eso es precisamente lo que habrá de suceder en la modernidad tardía”. Por lo tanto, al aprender desde la cultura, y particularmente desde el abordaje de lo religioso, abrimos una ventana al mundo social que nos permite observar elementos que muchas veces no son vistos desde la cotidianidad como relevantes y que, sin embargo, ofrecen muchas pistas para entender temas que se encuentran en su intersección.

Vitrina metodológica de la encuesta

El diseño estuvo dirigido a captar la percepción de hombres y mujeres de 18 años y más que vivieran en el país, a través de un cuestionario cara a cara en los hogares. Las unidades de muestreo fueron las secciones electorales del INE, las cuales corresponden a las unidades geográficas electorales mínimas en las que se encuentra dividido el país. Éstas fueron estratificadas con dos criterios:

1. Nivel de urbanización: urbana y rural/mixta;
2. Regiones: fueron definidas con base en el porcentaje de población católica de los estados. El resultado fue la siguiente distribución: en El Bajío se aplicaron 926 cuestionarios, en la zona centro 864, en la norte 834, en la oriente 863 y en la sureste 826, lo que da un total de 4,313 cuestionarios respondidos.

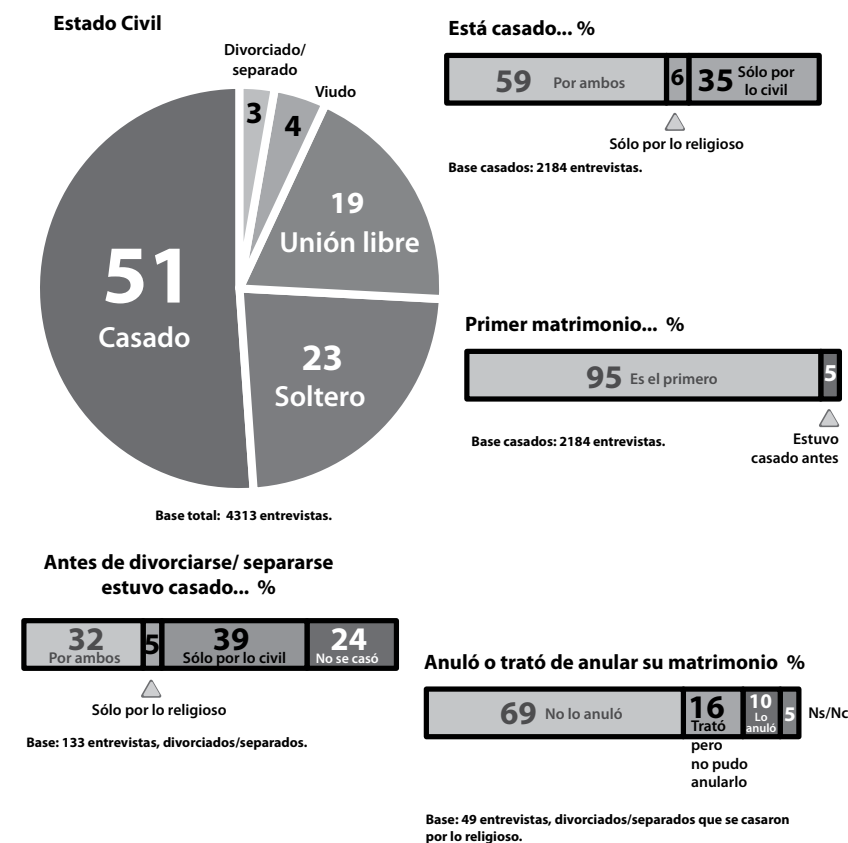
En algunos casos, se realizaron sobremuestras. Se levantaron casos adicionales para complementar la muestra nacional en las ciudades de Guadalajara, Monterrey, Puebla, Villahermosa, Tuxtla Gutiérrez, Tijuana, Ciudad Juárez, León y Xalapa, así como en las áreas metropolitanas de dos zonas del Distrito Federal, la poniente (Atizapán de Zaragoza, Cuautitlán Izcalli, Naucalpan, Nicolás Romero, Tlalnepantla, Cuautitlán y Tepotzotlán) y la norte-oriente (Ecatepec, Ixtapaluca, Nezahualcóyotl, Valle de Chalco Solidaridad, Los Reyes La Paz y Texcoco). En el caso de Oaxaca, se realizó una sobremuestra en el estado, no en la capital.

Algunos datos sociodemográficos a destacar de la muestra

La muestra nos permite conocer los perfiles generales y particulares de aquellos que responden el cuestionario, un asunto que no es menor ya que de esa forma nos acercamos a conocer, de manera general, a quién está respondiendo. El 63% de los encuestados tiene educación

básica (primaria y secundaria), mientras que el 25% cuenta con instrucción media y el 9% con profesional. El 49% trabaja y 36% son amas de casa. En estos dos rubros se concentra la mayor parte de los encuestados. Muy por debajo está un 6% que estudia y 9% son jubilados, pensionados o desempleados. La mitad de los encuestados (51%) son casados, de éstos 59% contrajeron matrimonio tanto por la ley civil como por la Iglesia; 23% están solteros y 19% viven en unión libre, 3% están divorciados o separados y 4% son viudos (Ver la Gráfica 1).

Gráfica 1



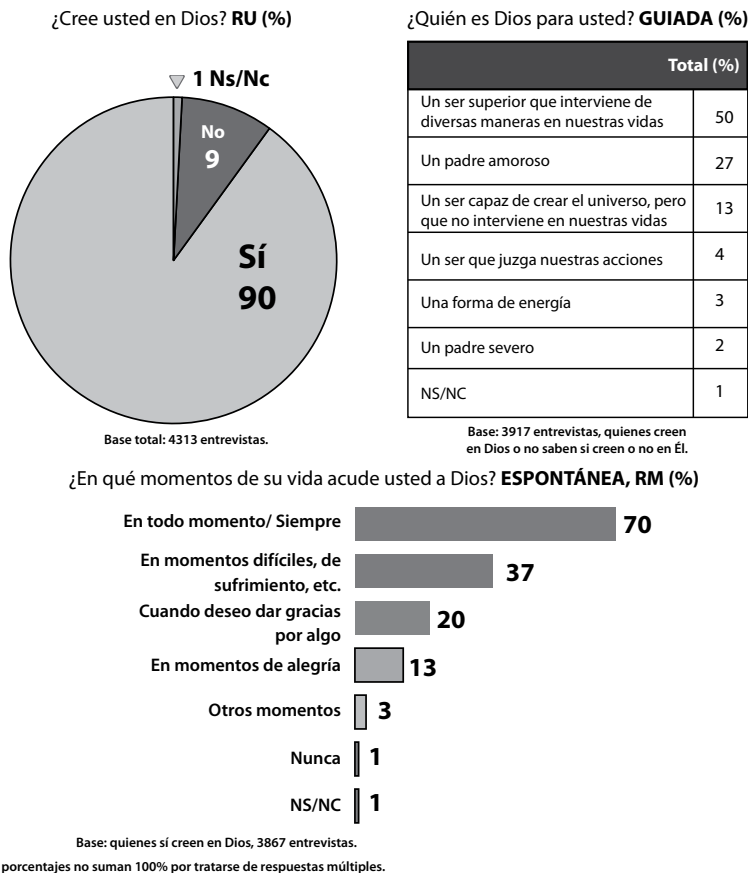
I. ¿Crear en Dios o en las religiones?

Estos términos se refieren a conceptos distintos y relacionados a la vez, que pueden o no ser compartidas por los creyentes. La

creencia en Dios no siempre está vinculada con la adscripción a una religión, ni a la cercanía o distanciamiento que se tenga con las iglesias que las detentan. Los siguientes datos son una muestra de ello.

El 86% de la población dice tener una religión, y el 14% no. Esta cifra coincide —con los datos obtenidos por el *Censo Nacional de Población y Vivienda*, y el *Atlas sobre diversidad religiosa en México (2007)*—. Ahora bien, de aquellos que dicen tener una religión, 92% se asumen católicos y el 7% pertenecen a alguna adscripción cristiana, mientras que 1% pertenecen a otras denominaciones sin especificar, lo que permite constatar la transición en las últimas décadas de un porcentaje importante que están optando por el distanciamiento de las iglesias y, en menor grado, por la conversión a otras denominaciones religiosas. En donde no existen muchas dudas, y los porcentajes así lo revelan, es en la creencia en Dios: 90% de los encuestados afirman creer; incluyendo a un pequeño grupo que dicen no tener religión, equivalente al 4% (Ver la Gráfica 2).

Gráfica 2



Pero no sólo se cree en Dios, también se tiene una imagen de él con ciertos atributos, y ello no siempre depende de la denominación a la que se adscriben, o inclusive a la no pertenencia. Con la mitad de las respuestas, la imagen con mayor presencia entre los encuestados es la de un ser superior que interviene de diversas maneras en nuestras vidas, seguida de un 27% que cree que es un padre amoroso. La imagen que pierde fuerza es la de un padre severo, con sólo el 2% de las respuestas, que tiene mayor presencia en generaciones formadas antes del Concilio Vaticano II. La práctica más recurrente para acercarse a Dios es la oración y/o la meditación, con 83% de las respuestas, lo cual nos habla de una relación cada vez más cercana y personal, y que tiene otra característica: se puede orar y/o meditar en cualquier momento del día y espacio que se elija, de acuerdo a las circunstancias personales; ésta es una práctica que se ajusta a los diferentes estilos de vida actual, pero que también habla de una relación de mayor cercanía con la deidad. Así, es posible observar una transición hacia la oración personal (50% dijeron orar diariamente), siendo la oración con amigos la que menos se practica. Estamos ante el escenario de una sociedad muy creyente que en buena medida elige acercarse de manera personal y cotidiana con Dios, en sus propios tiempos y espacios, y un porcentaje importante se asumen como miembros de alguna denominación religiosa.

Ante este panorama, ¿en qué creen los que sí creen?² ¿Y cuáles son sus prácticas? ¿De qué manera pesa su fe sobre otros ámbitos de la vida? La encuesta del IMDO-SOC nos ofrece muchas y variadas respuestas.

II. Comportamiento y vida pública

La cédula tiene un apartado dedicado al comportamiento y la vida pública con resultados diferenciados entre católicos y no católicos, cuyas respuestas dejan ver distinciones finas y provocadoras para pensar.

En conjunto, las siguientes gráficas exploran la relación entre el comportamiento y las actitudes en la vida pública.

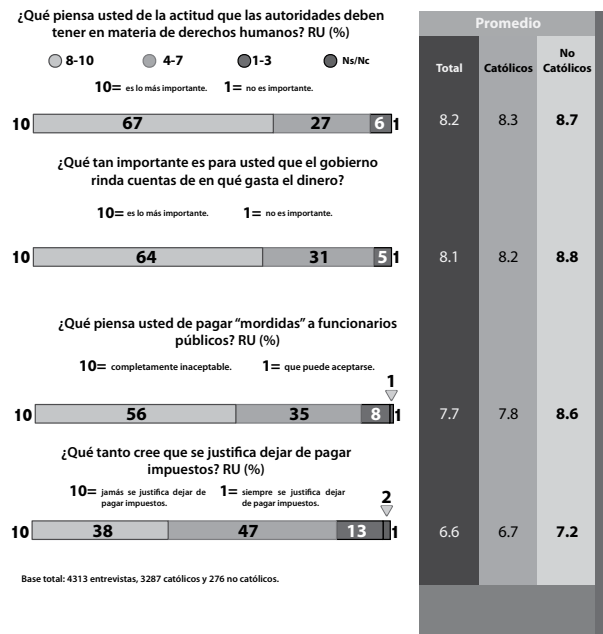
En la Gráfica 3 se explora la percepción de los creyentes con relación al respeto de los derechos humanos que deben tener las autoridades, la importancia de que el gobierno rinda cuentas, pagar *mordidas* a funcionarios públicos y qué tanto se justifica dejar de pagar impuestos.

De acuerdo con los datos anteriores, los creyentes que respondieron la encuesta muestran una interesante diferenciación con relación a las actitudes personales —que son vistas con mayor indulgencia y por ello se justifican en mayor medi-

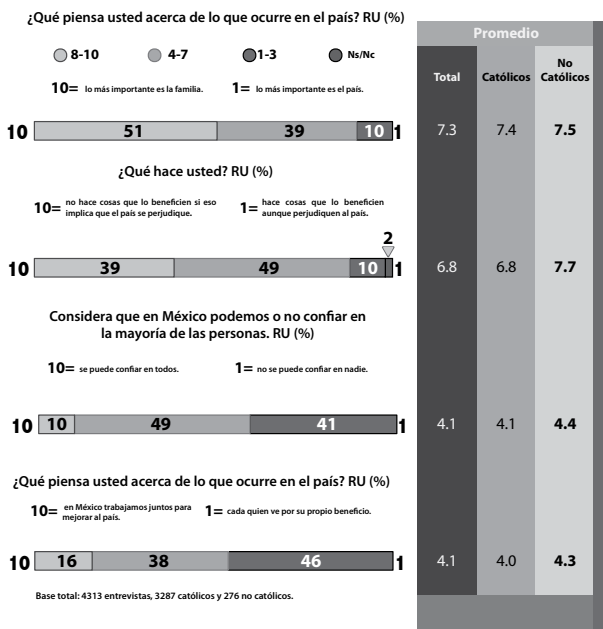
² En referencia al diálogo que entablaron Umberto Eco y Carlo María Martini, cuya pregunta era: ¿en qué creen los que no creen?

da—, mientras que las expectativas se elevan cuando se trata de lo que se espera de las autoridades. Un cambio de percepción que tiene sus consecuencias en la vida pública.

Gráfica 3



Gráfica 4



En los datos anteriores, quisiera enfatizar el bajo nivel de confianza en los demás expresado por los encuestados y la apreciación generalizada de que en México las personas no trabajan juntas para mejorar el país. Ambas son preocupantes, en el sentido de que se advierte un panorama pesimista que muestra a una sociedad con tendencia a la individualización, y en las que se reconoce llevar a cabo acciones cuyo provecho es personal sin importar que se perjudique al país. A pesar de ello, algunas instituciones cuentan con reconocimiento, en este caso la Marina, el ejército y, en el caso de los católicos, la Iglesia. Mención aparte merece la familia, que se muestra como una de las instituciones más apreciadas por los encuestados, sin importar su filiación, también considerada la principal promotora de la práctica religiosa en los individuos al tener un 62 y 63% de las repuestas en católicos y no católicos, respectivamente. Sin embargo, **sí** hay distinciones claras en el ambiente que dicen vivir las familias no católicas: 44% se ubican como altamente comprometidos con la religión, mientras que en los hogares católicos el mayor porcentaje (47%) se ubica como moderadamente comprometido. Por tanto, no debemos descuidar el análisis de las familias, ya que en ellas se encuentran muchas de las claves para comprender la vida cotidiana, además del importante papel que cumplen como mediadoras de sentido.

La siguiente gráfica muestra la participación de los encuestados en ayudar a los demás.

Gráfica 5

En el último año usted ha participado o no en alguna de las siguientes acciones RU (% de Sí)

	Total (%)	Católicos (%)	No Católicos (%)
Detenerse a ayudar a alguien que está teniendo un problema	39	39	48
Denunciar una fuga de agua	32	31	36
Hacer donaciones en situaciones de desastres naturales	28	29	43
Hacer donaciones a un orfanato o asilo para ancianos	18	17	25
Cuidar a alguna persona enferma que no sea su familiar	16	16	24
Colaborar en obras comunitarias, como pintar las calles o banquetas	15	15	22

Base total: 4313 entrevistas, 3287 católicos y 276 no católicos.

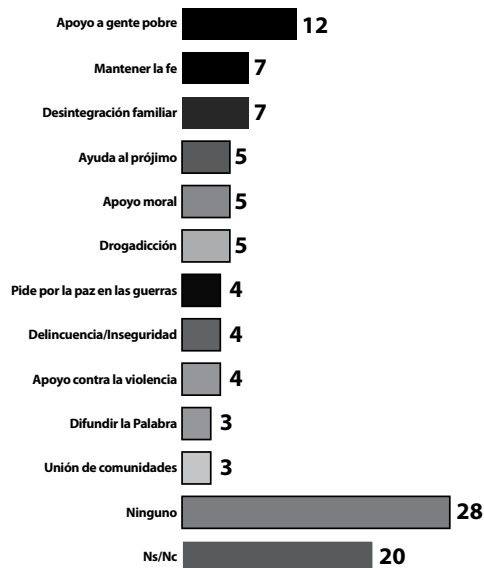
De acuerdo con la información destacada en las gráficas 3, 4 y 5, sí existe diferencia entre ser católico y no católico; aunque ésta sea sutil o pequeña, llama la atención que se mantenga en todos los rubros, salvo en el de confianza hacia las instituciones y apreciación sobre la familia. Si bien son cifras a partir de las cuales no podemos realizar juicios concluyentes, sí nos permiten pensar que hay ciertos datos que colocan a los no católicos con una mayor actitud de solidaridad ante acciones concretas, lo que nos lleva a preguntarnos: ¿qué se está haciendo o diciendo en los ámbitos no católicos que tiene un impacto más positivo en la percepción del papel del individuo en la vida pública?

III. Percepción sobre la Iglesia católica

En este apartado, la información corresponde a católicos. Siendo la mayor denominación en el país, nos interesa resaltar dos cosas: la primera es una gráfica referida a los problemas que ayuda a resolver la Iglesia y su misión, y la segunda cuestión dedicada a los atributos relacionados con algunos de los actores que la constituyen.

Gráfica 6

¿Cuáles son los tres principales problemas que ayuda a resolver la Iglesia católica en México? ESPONTÁNEA, RM (%)



Base total: 4313 entrevistas.

¿Podría decirme, desde su punto de vista, cuál es la misión de la Iglesia católica? ESPONTÁNEA, RM(%)

Sólo se preguntó a católicos

Misión	%
Dar a conocer la Palabra de Dios	22
Crear conciencia en los fieles	13
Dar a conocer a Dios	12
Ayudar al prójimo	11
Fomentar la fe	9
Difundir la paz	4
Apoyar moralmente a los fieles	2
Ayudar a la gente pobre	2
Enseñar valores	2
Expandirse	2
Promover la asistencia a misa	2
Unir a las personas	2
Ninguna	4
No contestó	11

Base: 3287 católicos.

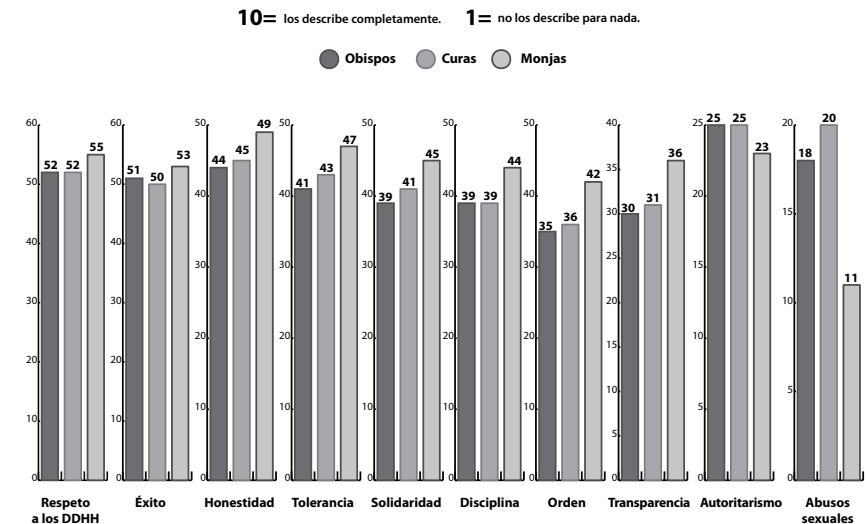
Los porcentajes no suman 100% por tratarse de respuestas múltiples. No se muestran respuestas con pocas menciones.

Sobre los problemas que ayuda a resolver la Iglesia, todas las respuestas muestran porcentajes muy pequeños, lo que ya es una llamada de atención al indicarnos que los creyentes tienen una percepción muy dispersa o que ninguna de las opciones les fue relevante. En contraste con las opciones, 'ninguna' o 'no sabe/no contestó' son las que muestran la mayor cantidad de elecciones. De las elegidas, la que recibió el mayor porcentaje es el apoyo a la gente pobre (12%). En el caso de la misión, existe un mayor consenso y el mayor número de respuestas está ubicado en 'dar a conocer la palabra de Dios'. Ambas imágenes —una relacionada con el asistencialismo y otra con la evangelización— se convierten en las ideas más presentes que sobre la Iglesia tienen sus creyentes.

Siendo la Iglesia católica una institución constituida por diversos actores, la encuesta realiza un interesante ejercicio al rescatar la percepción que los católicos tienen sobre tres de ellos (los obispos, los curas y las monjas) relacionándolos con un listado de atributos.

Gráfica 7

¿Qué tanto describen estas características a los obispos / curas / monjas? RU (%)



Se muestra el porcentaje de T3B (Top Three Boxes: quienes calificaron 8, 9 y 10).

Base total: 4313 entrevistas.

Existen diversos estilos de ejercer la pastoral en cada diócesis; no obstante, de manera general, las características que se destacan de un obispo es que son exitosos, con la mitad de las respuestas, seguido del respeto a los derechos humanos. En contraparte, la virtud que menos se aprecia es su intervención para resolver el tema de los abusos sexuales, así como la transparencia. Las religiosas, comparativamente, se encuentran por arriba de los curas y los obispos en los caracteres positivos, como son el respeto a los derechos humanos, el éxito y la honestidad, y representa los niveles más bajos al vincularlas con abusos sexuales y el autoritarismo. Ésta es una llamada de atención importante hacia un sector de la Iglesia católica poco visibilizado, pero que muestra una alta percepción positiva por los católicos y que sin duda es un reconocimiento a la larga trayectoria de muchas congregaciones femeninas en el campo pastoral. Cuando llega el turno a los católicos de percibirse, lo más relevante es que dan limosna y son fieles, características que si bien tienen su valor, no son las que harán cambios cualitativos en la institución. Hubiera sido interesante si esta misma pregunta se hubiera llevado al campo de los laicos comprometidos, ya que en las últimas décadas, y ante la crisis vocacional registrada en la vida consagrada, ellos han colaborado de manera importante en el campo pastoral.

Enlazado a lo anterior, se preguntó cuál debe ser la prioridad

del Papa Francisco,³ recordemos que en el momento de la recolección de datos tenía poco tiempo de haber sido nombrado, y ello mostró interesantes cuestionamientos: casi una tercera parte de los encuestados piensa que la prioridad es remediar las causas de los abusos sexuales, seguido de difundir la religión católica y defender los valores tradicionales; resolver la falta de sacerdotes tan sólo un 9% lo considera importante. Ello nos habla de lo sensible que ha sido durante los últimos años la presencia en los medios de comunicación el tema de los abusos sexuales en el mundo, y en particular el caso mexicano encabezado por los muy lamentables hechos ocurridos en el seno de los Legionarios de Cristo, a manos de su fundador Marcial Maciel, y del que si bien se han tomado medidas, parecen no ser suficientes en la percepción de los encuestados, lo que indica la necesidad de recobrar confianza en este tema.

Conclusión

¿Qué nos dice la información que elegimos de la encuesta? De inicio, que las religiones, y en especial la creencia en Dios gozan de cabal salud y que es la matriz cristiana parte fundamental de las creencias y prácticas de la mayoría de los creyentes en el México contemporáneo.

³ La obtención de información se realizó del 24 al 26 de septiembre de 2013.

Por tanto, la religión no ha perdido vigencia, más bien las prácticas se transforman, transitan y se mantienen como referencia de muchas de las acciones cotidianas y, por ende, de la manera como se comprende el entorno. Las encuestas nos muestran “fotografías” de un momento y espacio determinado; una de sus cualidades más interesantes es la gran cantidad de información que ofrecen y las posibilidades de observarla desde distintos ángulos. Por ejemplo, podemos analizar el peso de la edad, la escolaridad y el estado civil, entre otros. También pueden ser utilizados por otros investigadores en nuevas encuestas con el objetivo de observar el cambio y las permanencias históricas. En este sentido, son también estudios muy generosos y por su representatividad se convierten en referencias, casi obligadas, para quienes analizan el tema.

Sin duda, ejercicios como el que nos ofrece la *Encuesta Nacional sobre Cultura y Práctica Religiosa*, que IMDOSOC tuvo la virtud de tomar en sus manos, abren la posibilidad de pensar nuevas y pertinentes preguntas sobre el acontecer social y desde ellas acercarnos a la comprensión de la complejidad del comportamiento social en y desde nuestro contexto. Lo que ofrece a las Iglesias, a los investigadores y lectores en general son herramientas para visibilizar temáticas y/o pensar nuevas y viejas relaciones.

* Doctora en Ciencias Antropológicas. Adscrita al Departamento de Sociología y Antropología de la Uni-

versidad Autónoma de Aguascalientes, pertenece al Sistema Nacional de Investigadores.

Bibliografía

- Davie, Grace (2011) *Sociología de la religión*. Ed. Akal. Madrid.
- De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez (2007) (Coords.) *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Ed. CIESAS/El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/Conacyt. México.
- De la Torre, Renée, Cristina Gutiérrez, María Eugenia Patiño, Yasodhara Silva, Hugo José Suárez y Genaro Zalpa (2014). *Crear y practicar en México. Comparación de tres encuestas sobre religiosidad*. Ed. UAA/CIESAS/El ColJal. México.
- Eco, Umberto y Carlo M. Martini (1997) *¿En qué creen los que no creen?* Ed. Taurus. México.

¿Dios?

José Ignacio González Faus, SJ.*

A todos aquellos y aquellas que buscan quizás con ahínco, y creen no encontrar. También a los que dudan.

“Dios es la más abrumadora de todas las palabras humanas. Ninguna ha sido tan ensuciada, tan desgarrada. Precisamente por eso, no puedo renunciar a ella. Generaciones de hombres han descargado sobre esa palabra el peso de sus vidas angustiadas y la han abatido hasta dar con ella en el suelo... Las razas humanas, con sus escisiones religiosas, han desgarrado esa palabra; han matado por ella y han muerto por ella... ¿Dónde podría encontrar una palabra parecida para expresar lo supremo? Si eligiera el concepto más puro y resplandeciente de la recóndita cámara de los tesoros de los filósofos, sólo podría recoger en él una imagen conceptual sin compromisos, pero no la presencia de aquél a quien las generaciones humanas han venerado o humillado con sus pavorosas vidas y muertes... Aquél a quien aluden las generaciones de los hombres que con tormentos infernales golpean las puertas del cielo... dibujan caricaturas y escriben debajo ‘Dios’. Se asesinan unos a otros y dicen: ‘en nombre de Dios’.

Pero cuando todo desvarío y todo engaño se desvanece, cuando se enfrentan a él en la aislada oscuridad y ya no dicen ‘él, él’, sino que suspiran ‘tú, tú’, cuando gritan ‘tú’, cuando todos ellos dicen esa misma palabra y añaden luego ‘Dios’, ¿no es el verdadero Dios aquél a quien invocan, el único Viviente, el Dios de los hijos de los hombres? ¿No es

Él acaso el que escucha y presta oído atento? Y sólo por eso ¿no es precisamente la palabra Dios, la palabra de la invocación, la palabra convertida en nombre consagrado para siempre en todos los idiomas humanos? Debemos estimar a los que la evitan porque se rebelan contra la injusticia y la arbitrariedad, tan prontamente remitidas a Dios en busca de su autorización. Pero no podemos renunciar a ella... No podemos limpiar la palabra Dios y devolverle su integridad. Pero sí podemos, manchada y desgarrada como está, alzar esa palabra del suelo y enarbolarla sobre una hora de máxima zozobra”.

(Martín Buber, *Eclipse de Dios*, Buenos Aires, 1984, p. 13-14)

¿Hay accesos a Dios?, ¿hasta dónde?

Se ha comentado con frecuencia que santo Tomás no habla de “pruebas” de la existencia de Dios, sino de “vías”.¹ Un camino no es una demostración: ésta conquista y atrapa la meta que quiere demostrar. La vía, en cambio, señala una orientación y una meta, pero no garantiza la plena llegada a ella.

Por otro lado, al menos desde una óptica cristiana, si Dios fuera “demostrado”, dejaría de ser Dios y se convertiría en un ídolo capaz de ser dominado por el hombre: creer que Dios existe sería entonces tan contradictorio como creer en el teorema de Pitágoras. Eso se sabe pero no se cree.

La fuerza de las cinco vías de Tomás no radica sólo en su argumentación, sino en su multiplicidad: ésta sugiere que hay bastantes caminos que apuntan en una misma dirección, lo cual,

en la estructura del conocimiento humano, es un indicio razonable de credibilidad. No obstante, Tomás se queda corto en este punto: porque sus vías son todas de carácter intelectual y, como ahora trataremos de exponer, quizá podemos buscar o apuntar a Dios por otras vías que no son filosóficas: la estética, la mística, la ética, la misma ciencia ¿descubren también senderos que señalan y orientan en la dirección de eso que llamamos Dios? Si fuese así, la acumulación de indicios antes citada se vuelve aún mayor.

Sin embargo, ni aun así podríamos hablar de una *demostración de Dios*: no sólo porque entonces, como acabo de decir, Dios dejaría de ser Dios, sino además porque la mera existencia del mal (y de un mal con las desorbitadas dimensiones que experimentamos en nuestras vidas), cuestiona seriamente cualquier demostración de la existencia de Dios. De tal modo que si nuestros argumentos racionales fueran verdaderas *demostraciones*, podrían llevarnos lógicamente a la afirmación de un Dios malo

¹ No obstante, en la cuestión anterior habla claramente de la demostrabilidad de Dios (I, 2, 2).

o, al menos, a profesar un mani-queísmo que admite la existencia de dos dioses enfrentados.

En Dios sólo se puede creer, como titulé otra vez. Lo cual no significa que esa fe sea irracional o infundada. Quizás hay serios indicios en todas las dimensiones de nuestro ser humano que apuntan o encaminan en esa dirección. Es por estas vías donde debemos comenzar. Y ya que le robamos la palabra a Tomás de Aquino, respetaremos su número y hablaremos de otras *cinco vías*.

1) Ciencia

Dios no es una pregunta ni un problema cosmológico. El Dios al que podrían llegar las ciencias daría una explicación sobre el universo. Pero ese no es el sentido de la pregunta humana por Dios.

Por otro lado, y a pesar del fundamentalismo ateo de algunos científicos de última hora, la ciencia no tiene una respuesta uniforme a la pregunta por Dios. Ni pueden decir las ciencias cómo y por qué empieza eso del Big Bang: de dónde apareció esa concentración casi infinita de energía que produjo la gran explosión, ni qué había antes. Incluso es inexacta esa palabra 'antes', porque con el Big Bang no sólo aparecieron la masa y la energía, sino el tiempo mismo y el espacio.

Últimamente ha tenido cierta resonancia el cambio de opinión de Anthony Flew, uno de esos apóstoles ateos que antaño citaba

con empeño la conocida parábola (de John Wisdom) del jardinero invisible: dos amigos se encuentran con un jardín y uno de ellos deduce que tiene que haber un jardinero que lo cuide. Lo buscan, lo esperan noche y día y el jardinero nunca aparece. Al final, cansados ya de tanta espera, el otro argumenta: "¿qué queda de tu aserto original? Un jardinero invisible, intangible y eternamente evasivo ¿en qué se diferencia de un jardinero imaginario o incluso de que no exista ningún jardinero?"² Pues bien, a sus 81 años, el que fuera "el ateo más famoso del mundo", publica un libro titulado *Dios existe*,³ en donde declara que como científico ha tenido que rendirse a la fuerza de los datos y proclama la existencia de Dios.

No es éste momento de valorar los argumentos de Flew. Sólo quiero notar que, aunque se acepte su argumentación (que en lógica serena *parece* la más probable) a lo más que llega el científico es a una "mente divina" que programó este inmenso ordenador del universo. En cambio, la finalidad de la pregunta por Dios, para nosotros, no es sólo si existe esa mente divina (o como se la llame), sino si tiene alguna relación con nosotros y de qué tipo; si nosotros los humanos le importamos algo y en

² A. Flew, *Theology and falsification*. En la obra colectiva editada por B. Brody, *Readings in the philosophy of religion. An analytic approach* (1974), c.4, n. 28.

³ Trotta, 2012.

qué sentido; o si se trata de una especie de jugador infinito de ajedrez que se entretiene haciendo sus partidas en solitario.

Según el poema babilónico *Enûma Elish* (Cuando en las alturas), los dioses crearon a los hombres para que les sirvieran en las tareas que a ellos no les apetecía realizar. ¿Pueden decir las ciencias que esa "mente divina" afirmada por algunos científicos es alguien como el dios Marduk del poema babilónico o es completamente distinto en su relación con los seres humanos? Desde esta perspectiva que es la verdadera en la pregunta por Dios, la ciencia no puede decir nada sobre Él. Dios tiene que ver más con la historia que con la naturaleza: porque la pregunta humana más decisiva es si toda esta historia (y nuestras vidas en ella) tiene algún sentido y camina hacia alguna parte. Como subrayaba M. Buber, el interés de la palabra 'Dios' no apunta a un Dios del que sólo podamos decir 'él', sino un Dios al que podamos llamar 'tú'.

Por eso, creo que los modernos ateísmos científicos sobrepasan sus posibilidades al pretender negar no sólo una determinada forma de explicar el origen del universo, sino mucho más: una relación con nosotros de esa hipótesis llamada Dios. Pero esto segundo queda ya fuera del marco de la ciencia. Sería como si a la pregunta que se hacía el protagonista de *Los cipreses creen en Dios* (de J. M. Gironella): "¿por qué las parejas?",

respondiéramos sólo "para asegurar la reproducción humana". Semejante respuesta apenas llena una pequeña parte de la pregunta.

Dicho todo lo anterior, debemos hacer una recuperación de la ciencia en el sentido siguiente: si el universo es y se ha formado como dice la ciencia, cualquier afirmación de la existencia de Dios ha de ser compatible con esos datos científicos, al explicar el modo de obrar de ese Dios. Como dice un científico creyente, Dios habla a través de la Biblia, pero también nos ha dicho otra palabra suya a través de la creación.⁴ Esto es innegable y no puede ser olvidado, pues desautoriza como idólatras los fundamentalismos creacionistas de la derecha norteamericana.

2) Filosofía

Algo parecido cabría decir de la filosofía: la inteligencia humana tiene una clara percepción de sus fronteras; pero no consigue traspasarlas y no sabe si detrás de esas fronteras sigue *habiendo tierra* o sólo un océano abismal; ni siquiera si ese abismo es de algún modo habitable. Por eso, me ha gustado siempre el calificativo que daba Eugenio Trías a nuestra razón humana: razón fronteriza. La frontera es algo más que

⁴ K. Schmitz-Moormann, *Teología de la creación de un mundo en evolución*, Estrella 2005. En línea parecida trabaja en Cataluña la obra de D. Jou, científico y poeta.

un mero fin: pues deja abierta la puerta a que el límite sea un fin traspasable. Espigaremos algunos ejemplos de esas llegadas a la frontera de nuestra razón.

a.- En el fondo, y aunque Tomás habla de cinco vías, quizá se reducen todas a una misma intuición: en diversos campos de la realidad detectamos una dimensión de solidez o absolutez junto a otra de relatividad o flojedad: así ocurre en el movimiento, la causalidad, la actuación de posibilidades, el acierto de los instintos ciegos... La razón vislumbra que no sería posible garantizar esa *solidez* (infectada, por así decir, por el virus de la inanidad), sin la referencia a un Absoluto que no pertenece a esta realidad pero, a su vez, permite y sostiene toda la solidez y pluralidad de lo real. En el fondo, esa intuición se parece a la del loco de Nietzsche en *La gaya ciencia*: negar a Dios es como “borrar nuestro horizonte con una esponja” y quedarnos sin norte ni sur ni arriba ni abajo.

De este modo, la razón se asoma claramente a sus fronteras. Pero, aun aquellos que creen poder atisbar y afirmar ese más allá de nuestra razón, sólo llegan a proponer algo así como un Motor inmóvil, un Ser necesario o una incausada Causa de las causas. No pueden saber si hay algún tipo de relación predicamental de

ese Ser con nosotros. Por eso, como ironizaba Zubiri, nadie se siente llamado a rezar “Causa causarum miserere mei”: porque una cosa es la mera creencia y otra la fe. Lutero llamaba ‘Dios’ a alguien en quien confiar y de quien esperar refugio:⁵ a quien poder decir Tú y no simplemente Él, como decía M. Buber. Quizás por eso, Tierno Galván, cuando toca este tema desde el punto de vista filosófico, parece eludir la palabra Dios y prefiere hablar de “el Fundamento”, derivando de ahí su afirmación de que no es necesario afirmar, negar ni buscar esa explicación última o Fundamento de las cosas y que en eso consiste el agnosticismo.

b.- Otro ejemplo desde el extremo opuesto (no agnóstico, sino teísta): según parece, Voltaire consideraba como “evidente” la existencia de Dios. Pero tanto la figura de la Iglesia oficial como el terremoto de Lisboa le dieron la seguridad de que ese Dios afirmado mentalmente no tiene ninguna relación con nosotros, ni ganas de establecerla. Así se acuñó en los últimos siglos la expresión ‘deísmo’ para afirmar la existencia de un Dios del que nada sabemos y nada tiene que ver con nosotros. Que habla de *explicación* pero no de *relación*.

c.- En la misma dirección nos orienta la definición de Spino-

za: “Deus sive Natura” (Dios o la Naturaleza), que no debe ser entendida en el sentido panteísta de identidad, porque Spinoza distingue entre lo que él llama “*Natura naturans*” (la que hace ser a la naturaleza) y “*natura naturata*” (la naturaleza que experimentamos nosotros): Dios sería como la fuerza que hace real a la realidad, en sentido similar al de una invocación cristiana: “oh Dios, vigor perenne de las cosas” (*rerum Deus tenax vigor*). Pero, como en los casos anteriores, esta relación es sólo de fundamentación o explicación, no de confianza. Dice algo de Dios a nosotros, pero no de Dios con nosotros. Por eso Spinoza consideraba que querer ser amados por Dios era idolatría.

d.- No obstante, Platón creyó poder afirmar algo más de ese “más allá” de nuestra razón: Dios es la idea del Bien. Y en las ideas estaba, para Platón, la verdadera realidad de las cosas. Pero esa afirmación (prescindiendo ahora de la otra pregunta sobre la calidad ontológica de las ideas platónicas) tampoco dice mucho sobre una relación de Dios con nosotros, como no sea la de una aspiración a Él, desde nuestra experiencia de inconsistencia y nuestra atracción por el Bien.

e.- Incluso, según muchos comentaristas, también Buda conoce “lo No-nacido, No-

originado, Increado”,⁶ pero no tiene constancia alguna de una relación Suya con nosotros. Por eso, prescinde totalmente de Él en su enseñanza, porque eso sólo nos haría perder tiempo sin resolver nada. Y da pie a que el budismo pueda ser visto como ateo, como agnóstico o como precisamente teísta.

f.- Caben más ejemplos, como la doble experiencia antitética y complementaria de Heráclito y Parménides: según el primero “todo fluye y nada se sostiene”,⁷ según el segundo el ser es siempre Ser... O la gran pregunta nacida con nuestra Modernidad de si esta historia humana tiene alguna meta y sentido, o si es pura mentira o eterno retorno de lo mismo...

Pero los ejemplos anteriores son suficientes para que entendamos esa dimensión fronteriza de nuestra razón.

3) Ética

Con la ética parecen complicarse las cosas. Pero no porque sin Dios no pueda afirmarse una moral: el hombre es un ser con una autonomía suficiente para que su recta conciencia y el recto uso de la razón le declaren lo que es moral, sin necesidad de que alguien se lo dicte desde fuera. Se podrá objetar que los hombres raras veces usamos nuestra razón y

⁵ *Der grosse Katechismus*, 132 ss.

⁶ Cf. Así M. Buber, *ob. cit.* p. 27.

⁷ “*Panta rei; ouden menei*”.

nuestra conciencia con la debida rectitud, sino que con frecuencia las ponemos al servicio de nuestras pulsiones. Incluso, aunque usáramos la conciencia rectamente, el carácter incondicional de los imperativos morales no lo podemos fundamentar sin recurrir a un Absoluto: la razón y la conciencia nos pueden decir lo que está bien y lo que está mal, pero no nos dan una razón de por qué hay que hacer el bien y no el mal. Aunque eso no impida que los hombres podamos experimentar esos valores morales.

Y aquí comienzan a complicarse las cosas: la pretendida absolutez de los valores morales parece contradicha cuando experimentamos que, en la mayoría de las ocasiones, las cosas les van mejor a quienes no obedecen esos imperativos. Éste fue el drama de la afirmación judía de Dios que, desde sus orígenes, tenía una profunda imposición ética. El salmista todavía rezaba: “apártate del mal, obra el bien y siempre tendrás una casa” (36,27). Pero, en plan de aguafuerte a lo Goya, se le puede retorcer diciendo: apártate del mal, obra el bien... y nunca tendrás una casa. Esa prosperidad de los malos resulta seductora y amenaza con pervertir todo el obrar humano. Así se vuelve imposible la convivencia, y la sociedad se convierte en una guerra de todos contra todos, donde el hombre no es más que un lobo para el hombre.

Por eso, por más que sostengamos que el hombre puede saber

bien lo que es bueno y lo que es malo, nadie se ha atrevido hasta ahora a montar, ni siquiera a soñar, una sociedad sin “guardianes del orden”: sin policías, ni jueces, ni premios ni castigos; por eso se discute tanto la afirmación de Dostoievski: “si Dios no existe todo está permitido”. Ateos como Nietzsche o el primer Sartre la suscriben. Otros la niegan desde la propia experiencia del imperativo ético. Y nuestra cultura neoliberal y postmoderna parece haberse quedado con la versión de que si Dios no existe todo está permitido para mí, pero no todo le está permitido a mi vecino.

Este callejón sin salida llevó a Kant a afirmar la existencia de Dios, no como conclusión de una demostración, sino como postulado de la razón práctica: para salvar no exactamente la moral, pero sí la moralidad. Es lo que se ha llamado el ‘teísmo moral’ de Kant,⁸ que no está muy lejos de la defensa que hace de los justos el libro bíblico de la Sabiduría (capítulos 4-5). En ambos casos, no se afirma sólo la existencia de un Ser supremo sino, al menos, una clara relación de ese Ser con nosotros: la de ser aquello que el catecismo definía ingenuamente como “premiador de buenos y castigador de malos”.⁹

⁸ J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*. Madrid 1983.

⁹ Por eso, para Kant la afirmación de Dios llevaba anexa la afirmación de otra vida que es el lugar de ese juicio de Dios.

4) Belleza

Últimamente ha cobrado fuerza la búsqueda de un posible acceso a Dios a través de la belleza. Se recuerda incluso (sacándola de contexto) la afirmación de Dostoievski sobre la belleza como “salvadora del mundo”. Se olvida quizás que ya san Agustín en sus días de busca preguntaba a todas las maravillas del mundo: “¿sois vosotras Dios?”, y recibía siempre esta respuesta: “busca más allá de nosotras”.¹⁰

Sin embargo, la experiencia de la belleza aporta algo importante a nuestro tema que cabe en esta doble dimensión: la gratuidad y la sugerencia.

a. Gratuidad. El impacto más novedoso de la belleza no radica simplemente en su carácter gratificante, sino en la absoluta gratuidad de esa gratificación. Las cosas no son bellas para resultar más caras ni para recibir admiración, ni porque necesiten esa belleza para cumplir su misión, sino simplemente *porque sí*. Su belleza es un regalo inesperado.

En los tiempos de mayor piedad mariana, alguien comentaba que el rasgo más hermoso de María de Nazaret no era su plenitud de gracia sino el que ella misma no se había dado cuenta de eso. Y el significado de ese comentario se comprende desde el otro comentario tan frecuente en nuestro lenguaje cotidiano, cuando decimos

¹⁰ *Confesiones*, X,6,8.

de alguna persona que no solamente es hermosa sino que “además lo sabe”. Esa conciencia del propio valer devalúa cruelmente todo el atractivo de su hermosura.

Los dos aspectos (sin porqué y sin saberlo) describen esa gratuidad que es el verdadero mensaje de la belleza y casi el que menos valoramos hoy, en un mundo donde la belleza es material de concursos y de premios, de subastas y de precios, de comercio y de mercado.

En cambio, si recuperamos y vivimos la verdadera experiencia de la gratuidad, entonces aquella frontera cerrada a la que decíamos que nuestra razón se asoma, parece entreabrirse en positivo a nuestra experiencia, aunque no podamos decir nada de lo que hay más allá de esa abertura. Porque, si queremos ser honestos, la experiencia de la belleza se ve acosada por los impactantes versos de Blanco Vega: “mira que es desdearte / dejar tanta hermosura en tanta guerra”...

b. Sugerencia. Por otro lado, la belleza, además de gratificante, es infinidad de veces enormemente sugerente. Quizá esta afirmación vale sobre todo para la música que, en este sentido, tiene un cierto carácter “sacramental”: quiero decir que *remite más allá de ella misma*.

Con la música no tropezamos meramente con unas sensaciones (melodía, ritmo, armonía) que halagan nuestros oídos, sino que nos sentimos como transportados

a un “algo más” que no podremos tematizar, pero sí podemos experimentar. El final del primer acto de *Madame Butterfly*, el preludio de Lohengrin o la paz serena de algunos cantos gregorianos pueden llevarnos insensiblemente más allá de lo que producen sus notas musicales. De ahí que ahora el carácter de *eso* que intuimos o afirmamos ya no es meramente explicativo, sino atractivo. Platón percibió bien que la belleza, cuando se la afronta con ese respeto que reclama su gratuidad, resulta como una llamada a “ir subiendo”: de la hermosura corporal a los comportamientos hermosos y a la belleza de la sabiduría y del amor.¹¹

A esta síntesis de gratuidad y sugerencia es a lo que Simone Weil solía llamar ‘pureza’. Y así confiesa que, estando en Asís “sola en la pequeña capilla románica de Santa Maria degli Angeli, incomparable maravilla de pureza... algo más fuerte que yo me obligó, por primera vez en mi vida, a ponerme de rodillas”.¹² Otra vez, parece como si

se recorriera de algún modo aquella frontera a la que la razón llegaba y percibía. Ahora no se deduce la frontera, sino que uno se asoma a ella. Pero este paso ya no se da al nivel del mero razonamiento, sino al nivel de una experiencia global: porque la verdadera belleza no sólo halaga nuestros sentidos (oídos o vista), sino que afecta y pone en movimiento la totalidad de nuestro ser.

Con estas alusiones a la experiencia nos vemos llevados al capítulo siguiente: en la vida humana parece haber lugar para otro tipo de dimensiones experienciales, también indecibles, pero mucho más precisas que la sugerencia de la belleza. Porque ya no son experiencias de ese “no sé qué que quedan balbuciendo” muchas realidades bellas, sino que son vividas como experiencias de contacto: de presencia y encuentro con ese Misterio indecible al que hemos llamado Dios. Me estoy refiriendo, naturalmente, a la llamada experiencia mística o (en tono menor) experiencia espiritual.

5) Mística

A la mística se le suele dar menos crédito y menos valor del que quizá merece, por dos razones comprensibles: es subjetiva y es minoritaria. Con frecuencia, la reacción de la gente ante el testimonio de los místicos, más que escuchar ese testimonio, suele ser no fiarse o preguntar por qué esto se les da a otros y no a mí, desautorizando por eso la experiencia. Ello nos obliga a entretenernos un momento en esas dificultades.

5.1. Su realidad.

Efectivamente, hay pocas cosas más ambiguas y más falsificables que la mística. Pero ¿es eso todo?

a) Como experiencia subjetiva, la mística no es más que la intensificación de algo que es accesible a la mayoría de los creyentes en Dios, y que solemos denominar experiencia espiritual. Un clásico medieval (el Kempis) escribió hace varios siglos: “más prefiero sentir la contrición que saber definirla”. A pesar de eso el catolicismo de los siglos posteriores se dedicó a definirlo casi todo sin sentir casi nada; lo cual, con el cambio de culturas, ha resultado dramático para nuestro cristianismo de hoy.

En este sentido es como Rahner profetizó que el cristiano del s. XXI “será místico o no será cristiano”, apuntando a un factor muy decisivo en la afirmación de Dios (aunque no sea único ni determinante) y es el elemento experiencial: la dura verdad de que a Dios se le conoce más amándole que aceptando racionalmente su existencia: “dame un corazón que ame y entenderá lo que digo”, podríamos decir parodiando a Agustín.¹³

Con lenguaje no religioso podríamos repetir lo anterior afirmando que lo que busca la mística es el cuidado de la interioridad y que el actual interés por la mística es una dolida confesión de nuestra falta de interioridad. Pero ahí ra-

dicen también sus riesgos: porque el ser humano no es sólo interioridad, sino que en él lo interior y lo exterior, como lo personal y lo comunitario, son equipotentes.¹⁴ Por eso, siempre que se hable de mística, conviene agregar el genitivo de Metz: mística de ojos abiertos.

b) En cuanto a su carácter minoritario, valga otra vez el ejemplo de Simone Weil: ella reconoce que “en toda mi vida, jamás en ningún momento había buscado a Dios” (ni sabía nada de mística, comentará en otro lugar). Y sin embargo, confiesa “haber sido tomada por Cristo, no sólo implícita sino conscientemente”.¹⁵ Para un cristiano, esta singularidad puede resultar más aceptable porque forma parte de su imaginario el dato de que la fe se transmite por el testimonio de otros y que Dios suele obrar siempre desde unos pocos para “los muchos” (para todos). De modo que la experiencia fundante del cristianismo (la resurrección de Jesús) sólo fue accesible a unos pocos que por ella quedaron convertidos en testigos.

Hasta puede sospechar el cristiano que esto tiene su razón de ser, pues la experiencia mística suele ser fuente de mil dificultades y problemas para quien la recibe. Lucas ha tenido una finura

¹¹ *Banquete*, 211. Dicho sea al margen de la pregunta de si Platón conocía cómo somos en realidad los humanos...

¹² *A la espera de Dios*, Madrid 1993, p. 40-41. Poco antes ha explicado que la idea de pureza, que se adueña de ella a los 16 años en medio de los problemas de la pubertad, “me surgió durante la contemplación de un paisaje de montaña y poco a poco se me ha impuesto de manera irresistible” (p. 39). También, L. Panero recurre a la pureza en uno de sus poemas orantes: “ahora que la tarde es tan pura —y no hay nadie más que Tú— dime quién eres...”.

¹³ *In Joan.*, XXVI, 4

¹⁴ Olvidar eso fue el error de Harnack que marcó negativamente a todo el siglo XX tanto católico como protestante, hasta que apareció la teología de la liberación.

¹⁵ *A la espera de Dios*, p.37. Más ampliado en p. 41-42.

sorprendente cuando en su relato de la infancia de Jesús junta la casi máxima experiencia de Dios que recibe María (“alégrate llena de gracia... bendita entre todas las mujeres”) con el anuncio posterior de que “una espada atravesará tu alma”. Ese parece ser el destino de la verdadera mística.

Por eso, para un cristiano puede resultar más comprensible que la manifestación de Dios sea minoritaria y funcione yendo desde los pocos a los muchos. Pero para uno de esos modernos agnósticos que buscan (y a veces con ahínco), hay que reconocer que esa limitación de la experiencia puede ser molesta y desconcertante.

5.2. Sus contenidos.

Si pasamos del dato de que existe esa experiencia a sus contenidos (y ciñéndome al ámbito cristiano, único para el que hay espacio en estas páginas),¹⁶ habrá que comenzar proclamando que de esos contenidos es casi imposible hablar: la variedad de lenguajes de los místicos lo pone de relieve. No obstante, hay que intentar hacerlo. Muchos místicos han contradicho el sabio consejo de Wittgenstein (“de lo que no se puede hablar, es mejor no hablar”) y han intentado decir algo de “eso” de lo que es casi imposible hablar. Pero esa insuficiencia del lenguaje nos aconseja atender ahora a los aspectos for-

males de la experiencia más que a sus contenidos.

En esta dirección, podemos decir que la gran lección de la mística auténtica es que a Dios sólo se llega cuando uno se refiere a Él como un *Tú*, no sólo como un *Él* o ello. En este segundo caso, uno estará siempre hablando de un ídolo tanto si afirma a Dios como si le niega; mientras que, en el otro caso, se transforman todos nuestros planteamientos sobre Dios. Esto puede ser pálidamente comprendido desde la relación humana: a la persona sólo se llega verdaderamente cuando la miramos como un *tú*, no como un simple *él* o *ella*.

La experiencia mística es además como una extraña síntesis de despojo y plenitud, de “noche oscura” pero “amable más que la alborada”. En ella se vive una seguridad de contacto o de *presencia* que se visibiliza en mil detalles típicos del orante: caer de rodillas, descalzarse, quedarse en un silencio sobrecogido que en todo caso se expresaría sólo en la absoluta seguridad de que “Tú estás aquí”. Pero esa seguridad va acompañada por la sensación igualmente honda de ser desbordado, de que Dios es mucho más de lo que estoy viviendo, y que todas las fórmulas o palabras con que intente expresar lo vivido no harán más que empuñarlo y, por tanto, falsificarlo.

La vivencia espiritual es entonces fuente de libertad y de confianza. Genera una pacífica sensación

de seguridad y otra de relatividad que facilitan la más profunda y humilde libertad. Uno de los primeros místicos cristianos (san Pablo) lo expresó de manera tan simple como rotunda y verdadera: “donde está el Espíritu de Dios allí hay libertad”. Por ambas notas, el místico nunca es agresivo pero casi siempre resulta molesto para todas las instituciones. A la vez, cuando el sujeto de esa experiencia comprende que él no ha hecho nada para merecerla y que es un don gratuito, suele sospechar que se le dio para ser comunicada.

Y aquí comienza el calvario del místico. Porque, al volver a este mundo “sin Dios”, se produce el más profundo choque entre la experiencia de Dios y la experiencia de esta realidad. Y Dios no suele estar disponible entonces para sacar al agraciado de su atoladero. Intentemos mostrarlo en un paréntesis, para dar entrada otra vez al tema del mal y del sufrimiento, verdaderos escándalos de la fe en Dios y *rocas* de muchos ateísmos.

Excursus: mística y realidad

He citado antes el duro contraste entre aquella frase del salmo que expresa una seguridad inquebrantable (“apártate del mal, obra el bien y siempre tendrás una casa”: 36,27) y la frecuente ley del mundo (apártate del mal, obra el bien... y nunca tendrás una casa). Algo que nuestra crisis económica ha puesto bien de relieve.

El aquilatamiento de toda experiencia mística se dará en si trata de huir de esta dura realidad o si acepta el choque con ella y quizás ser devorado por ella. En el primer caso, la presunta mística se desautorizará a sí misma: suscitará la sospecha de que, más que a Dios, buscaba quizá su propio bienestar; y acabará siendo más solitaria que fecunda.¹⁷ En el segundo caso, estaremos ante una “mística de ojos abiertos” (J. B. Metz) a la que probablemente le tocará compartir algo del destino de Jesús de Nazaret que, para un cristiano, ha sido el hombre con la mayor experiencia de Dios. Simplemente por percibir y proclamar el contraste citado, el verdadero místico resultará siempre molesto a los poderes de este mundo. Y puede que su destino sea el ser quitado de en medio. Pero a través de esa entrega podrá transmitir algo de su experiencia, siguiendo en esto el camino de Jesús, como ahora intentaré mostrar.

En mi cristología describí cómo la Iglesia primera leyó la muerte de Jesús como “muerte del Profeta, muerte del Justo y muerte del Servidor”, echando mano de tres categorías que suministraba ya la tradición del Primer Testamento.¹⁸

¹⁶ Para completar, remito al Cuaderno 180 de Cij: *Unidad de Dios, pluralidad de místicas*.

¹⁷ Ese es el recelo que a veces suscitan los actuales afanes de interés por la mística, los cuales, aunque comprensibles quizá como reacción contra el prometeísmo de pasados compromisos, no están libres del clásico peligro de “irse al otro extremo”, típico de todas las conductas reactivas.

¹⁸ Ver *La Humanidad Nueva. Ensayo de cristología*. Santander 2000⁹, Cap. 3.

El mero título ya pone de relieve que, en la muerte de Jesús, se actuó la reacción de este mundo maleado contra todo lo que pueda ser bondad (“el mundo, creado por Él no le reconoció, y los suyos no le recibieron”: Jn 1,11-12).

Ahora podríamos presentar un esquema semejante con una rápida alusión al libro de Job, uno de los textos más impresionantes de la historia de la humanidad. El libro es una especie de discusión sobre Dios: Job sostiene que sus dolores son inmerecidos e injustos y, por tanto, o no son un castigo de Dios o es que Dios es injusto. Pero, tras vindicar eso, Job no sabe qué hacer ni cómo explicar su sufrimiento. Los amigos, en cambio, carentes de toda experiencia mística (de todo conocimiento de Dios, si queremos mantener una expresión muy querida al Nuevo Testamento) y que, sin saberlo, sólo profesan una religión meramente sociológica que les sirve como manto de seguridad, acusan a Job de blasfemo por pensar como piensa, le remiten a todo el misterio incomprensible de la creación y le obligan a reconocerse culpable.

En esta discusión, el drama tiene un momento de inflexión cuando Job se da cuenta de que no sólo su dolor es injusto, sino que todo este mundo está poblado de dolores y sufrimientos injustos porque es un mundo en el que siempre acaba triunfando la maldad.¹⁹

¹⁹ Los malvados mueven los linderos, roban rebaños y pastores, se llevan el asno del huérfano y toman en pren-

La tradición religiosa judeocristiana ha sido acusada a veces de excesivo pesimismo sobre este mundo. Sin embargo, cuando el ateo Marx escribe que la historia humana ha sido desde sus orígenes “historia de la lucha de clases”, está diciendo de manera totalmente laica (y quizás algo reductiva) lo mismo que sostiene el judeocristianismo: que la historia humana es siempre el relato de la agresión y el dominio de unos hombres sobre otros. Y que en una historia de ese tipo no puede haber espacio para Dios, porque ese dominio es lo más contrario a la voluntad de Dios. Toda pretendida fe religiosa que desconozca este dato y no lo haga central en su cosmovisión, podrá ser más agradable, pero es también más ciega y menos auténtica.

Volvamos ahora al libro de Job: cuando en el último acto del drama, Dios tome la palabra, casi repetirá algunas argumentaciones de los amigos en lo referente al misterio incomprensible de la creación. No obstante, criticará a éstos muy duramente por haber sostenido que el dolor de Job era un castigo de Dios: el juicio de

da el buey de la viuda; echan del camino a los pobres y los miserables tienen que esconderse. Como asnos salvajes madrugan para hacer presa... Arrancaron del pecho al huérfano y toman en prenda al niño del pobre (24, 2-5.9). Si en vez del huérfano y la viuda ponemos el parado y el inmigrante, y en lugar del buey y rebaño ponemos la casa o el trabajo recobrarán actualidad esas palabras de Job.

Dios contra ellos será tan severo que sólo podrán salvarse si el mismo Job, a quien maltrataron, intercede por ellos.

Con eso debería haber quedado definitivamente rota la idea pseudoreligiosa de los bienes y males de este mundo como premios y castigos de Dios. “Debería haber quedado”, he dicho expresamente: porque 25 siglos después, infinidad de gente que se profesa creyente en Dios sigue pensando como los amigos de Job y ven en las suertes y desgracias de este mundo, no triunfos de la maldad establecida sobre la justicia que clama (esa suele ser la visión bíblica), sino premios y castigos de Dios. Ese modo de pensar típico de tantas personas religiosas no sólo es radicalmente anticristiano, sino que además acaba siendo generador de mil ateísmos, bastante lógicos en este contexto descrito.

Valga como conclusión de este excursus que, por escandaloso que sea el tema del mal a la hora de hablar de Dios, ese escándalo no puede explicarse haciendo del mal un castigo de Dios y del bienestar un premio de Dios. Desde ahí, el tema de Dios está mal planteado y falsificado para siempre. El creyente en Dios podrá decir que se fía de Él a pesar del mal; pero nunca cree en Dios como explicación de los males de este mundo.

Transición

Las cinco vías anteriores parecen mostrar que las mejores

dimensiones del ser humano confluyen apuntando hacia una misma meta: la persona humana es un ser que parece constituido por una pregunta, una espera, una búsqueda o una apertura hacia la posible manifestación de un hipotético *más allá*. Rahner definió por eso al hombre como un ‘oyente de la Palabra’: un oído abierto por si esa misteriosa Palabra es pronunciada. Sin ser falsa, esa definición es quizás exclusivamente racional y debe ser acompañada por otras más globales: el hombre como un expectante de la Acogida o buscador de una Plenitud. En este sentido, destacó M. Blondel que siempre hay una inadecuación entre el objeto querido y la voluntad que lo desea (“la voluntad querida y la voluntad que quiere”), la cual suele trascender al objeto querido.

Esta dimensión de nuestro ser humano podrá ser a veces anestesada o dormida, como ocurre con otras dimensiones humanas. No obstante, hay una especie de consentimiento universal que la ha reconocido siempre. Incluso el lenguaje de muchos postmodernos de hoy confirma algo de eso: porque se confiesan ateos pero, a la vez, proclaman que reconocen lo sagrado: designando así todo aquello que nos desborda o nos suena a misterio.

Esa postura debe preguntarse si se ha quedado en el dedo que señala en lugar de buscar aquello hacia lo que señalaba ese dedo, quizá porque éste parece más ac-

cesible y más tranquilizador que lo que se intuye como señalado.²⁰

El anuncio cristiano podría formularse así: en Jesús de Nazaret nos ha sido dada una respuesta a esa dimensión trascendente del ser humano. Se nos da porque, sin esa revelación, configuraríamos siempre a medida de nuestros intereses la idea que nos hacemos del misterio del mundo. Por eso, el cristianismo primitivo repetía que “sin Dios no se puede conocer a Dios” (*sine Deo non cognoscitur Deus*).

En la parte que sigue intentaremos hablar de esa Palabra o Acogida que nos ha sido ofrecida. Habremos de hacerlo desde la conciencia de que, como enseñó el Cuarto Concilio de Letrán, todo lenguaje sobre Dios contiene más mentira que verdad y, en este sentido, puede ser mejor el silencio. Pero también porque el lenguaje es absolutamente necesario para crear comunidad y entendernos a nosotros mismo. Y la fe en el Dios cristiano es intrínsecamente comunitaria.²¹

²⁰ R. Otto hablaba de *lo santo* como “fascinante y tremendo”, el postmoderno, más ligera y vagamente, se limita a *lo sagrado*, se queda con algo que es atractivo pero deja de ser “tremendo”: porque su Palabra no es una llamada a salir de sí, sino que permite quedarse tranquilamente en el propio ego.

²¹ Ocurre algo parecido con la oración: Jesús enseñaba que en la oración no hay que hablar mucho, porque Dios sabe de sobra lo que vamos a decirle. Pero somos nosotros, no Dios, quienes necesitamos el lenguaje, para que no se evapore nuestra relación con Dios.

El Dios cristiano

“Si hubiese dioses ¿cómo podría soportar yo el no serlo?” (F. Nietzsche, *Así habla Zaratrusta*).

“Para quien quiere ver hay suficiente luz y para quien no quiere ver hay suficiente oscuridad” (B. Pascal, *Pensamientos*).

“No me buscarías si no me hubieses encontrado ya” (B. Pascal, *Ibid*).

“Verdaderamente eres un Dios que se esconde” (Isaías 45,15).

“Quien me ve a Mí ve al Padre” (Jn 14,8).

“Tuve hambre y me disteis de comer” (Mt 25, 35).

“Ama a tu hermano y no te preocupes de más” (Agustín, Comentario a la 1ª de Juan).

El cristianismo profesa no sólo que Dios existe y ha dado una respuesta a ese dinamismo o a esa especie de clamor que es el ser humano. Cree incluso que ese dinamismo humano es un don del mismo Dios para preparar su encuentro con el hombre: el mito judeo-cristiano de la creación habla del hombre creado “a imagen y semejanza de Dios” (Gen 1,26). La palabra imagen, en tiempos en que no existían máquinas fotográficas ni filmadoras tan fáciles, tenía un sentido mucho más serio y dinámico que en nuestro lenguaje actual: la imagen no era “una toma”, como decimos hoy, sino un esfuerzo, un afán nunca satisfecho de igualarse al modelo.

1) Del hombre a Dios

El primer acceso que el ser humano tiene a Dios es el reconocimiento de que él no es Dios: el autoateísmo. Es en este sentido como podemos decir que hay un acceso posible de todo ser humano a Dios: porque esa negación explícita de la propia divinidad lleva implícita la apertura a alguna dimensión o realidad que niegue mi pretensión de poder. En la oración bíblica y cristiana, nuestra alabanza a Dios (que Él para nada necesita) tiene primariamente el sentido de reconocer que yo no soy dios (y eso sí que necesitamos reconocerlo). Esa alabanza o ese reconocimiento son el primer paso indispensable para poder recibir la manifestación de Dios. El Zaratrusta de Nietzsche parecía bien consciente de ello. Y Metz repite con razón que, de entrada, la palabra ‘Dios’ suena como una amenaza para el sujeto que trata de pensarlo.²²

Cuando ese reconocimiento deja de ser meramente teórico (capaz de convivir con actitudes prácticas de egolatría) y pasa a ser vital, actitudinal, ya está el ser humano confesando a Dios y abriéndose a Él de manera implícita, pero suficiente para que, “por caminos que sólo Dios conoce” (GS, 22), Dios se le haga consciente o inconscientemente presente. Por eso, a tantos agnósticos de hoy, que no

²² *La fe en la historia y la sociedad*, Madrid 1979, p. 66, entre otros muchos lugares.

consiguen creer sin culpa propia, basta con recomendarles intentar cada día una oración que diga más o menos: “si existieras serías digno de mi adoración y de mi amor, ahora quiero ofrecételes condicionalmente”. Eso hará crecer en humanidad evitando que el “no saber si tiene un Dueño”, degenera en erigirse en su dueño.

2) De Dios al hombre

2.1. Pedagogía. La manifestación de Dios, según el cristianismo, ha sido dinámica y progresiva. Señalaremos algunos rasgos de ello.

a) La conquista del monoteísmo. Ante un Yahvé que se ha revelado como liberador, pero que luego parece esconderse y dejar a su pueblo solo por el desierto o frente a las mil necesidades de la vida, es casi irresistible la tentación del recurso a dioses de otros pueblos que parecen más cercanos y ofrecen *ayudas especializadas*: para las cosechas, para la fertilidad de la mujer, para la salud, para las guerras... La monarquía facilitó aún más la tentación politeísta, al obligar a los reyes a mil empresas guerreras: según los libros bíblicos de los reyes, la mayoría de éstos fueron idólatras. El Templo, en cambio, jugó un claro papel de contrapeso: de ahí la concentración del culto en Jerusalén frente a todos los “lugares altos” (cf. 2 Re 17,7-18) que representaban la mayor tentación de apostasía de Yahvé.

El Templo engendró también un sentimiento de identidad y de unidad: “qué alegría cuando me dijeron vamos a la casa del Señor”. Y así, para reafirmar la fe en la cercanía de Yahvé (“¿qué otro pueblo hay que tenga unos dioses tan cercanos?”) se recurre a:

b) *Lugares concretos de presencia divina.* La nube, el arca, el templo..., son ejemplos de una fe primitiva que Jesús hará madurar cuando afirme que a Dios no se le adora en ningún lugar concreto sino “en espíritu y verdad” (como Pablo en Atenas: Hchs 17, 24-25). La distinción entre lo sagrado y profano desaparece en el Dios revelado en Jesús. Lo verdaderamente sagrado es el crecimiento en humanidad del ser humano: “pescar hombres”, como decía Jesús, en continuidad con el lenguaje profético de Dios sembrador de hombres (vg. Jer 31,27).

c) *Del otro al Otro.* Así, el creyente irá siendo llevado poco a poco a descubrir la cercanía de Dios no en lugares y tiempos concretos sino en *los otros*, en los sufrientes y las víctimas sobre todo. La distinción entre puro e impuro desaparece también (o se traslada desde el campo de objetos, alimentos, tiempos, etc., al terreno de las conductas humanas).

Dios se va revelando así como Padre; pero padre de hijos

adultos: llamados a crecer y no a una perenne minoría de edad (esa gran tentación inconsciente de tantas madres y padres humanos, para seguir sintiéndose necesarios). A la vez, esa revelación progresiva nos enseña que aquí sólo vemos “como en un espejo borroso” (1 Cor 13,12) por muy claras y definitivas que nos parezcan nuestras síntesis o las expresiones de nuestra fe.²³ La herencia final distará y sobrepasará nuestras imaginaciones y expectativas más de lo que el Nuevo Testamento supera al Antiguo.

d) De esa pedagogía forma parte también la constante bíblica de que Dios no se da a todos de una, sino a través de los mismos seres humanos: primero, tras la perversión de su creación (Gen 1-11), a través de un pueblo pequeño pero llamado a ser “luz para todas las gentes” y luego en Jesús de Nazaret, que era “destello e impronta del ser de Dios” (Heb 1,3).

2.2. *El obrar más que el Ser de Dios.* En todo este proceso, Dios no se revela dando clases ni enseñando cómo es, sino actuando de una determinada manera: “soy el que seré” (quizá la mejor traducción de la respuesta de Yahvé a Moisés en Ex 3,14: ya lo iréis viendo). En su

²³ La expresión paulina exige recordar cómo eran los espejos antiguos: muchas veces eran simplemente las aguas de un río donde uno ve reflejada la realidad de manera confusa y borrosa.

revelación Dios muestra su actitud hacia nosotros. Ya santo Tomás comienza su obra magna afirmando que de Dios podemos saber “que es” pero no “qué es” (o cómo es). Lo primero puede recoger el eslogan impreciso de muchas personas sencillas: “algo tiene que haber”. Pero lo segundo desborda la imprecisión de ese eslogan: si nos fiamos de Cristo, ese “algo que hay” es el amor inquebrantable de Dios hacia los seres humanos.

2.3. *Dios de los pobres.* Si ya en el Primer Testamento es clara la vinculación entre la justicia y la revelación de Dios, con la calificación de Dios como vindicador de los pobres y oprimidos, el Nuevo Testamento plenifica esa revelación: no sólo en la persona de Jesús “hecho pobre por nosotros para enriquecernos con su pobreza” (2 Cor 8.9), sino en el canto de la identidad cristiana donde se contiene la definición más larga que da la Biblia sobre Dios: “Misericordia que... derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes, colma de bienes a los hambrientos y despierte vacíos a los ricos” (Lc 1,50-53). Incompatible con el culto al dios dinero (Mt 6,24), porque los propietarios del Reino de Dios son los pobres (Lc 6,20).

2.4. *“Dios es Amor”.* Así se acuña la única frase bíblica que no habla del hacer de Dios sino de su ser, y que cierra los escritos del Nuevo Testamento: “Dios es Amor” (1 Jn 4.16).

El amor resulta ser el más presente y el gran ausente en nuestras

vidas.²⁴ Dios es un amor entrevisto pero casi desconocido en nuestras experiencias humanas, para el que el Nuevo Testamento encontró una palabra casi desconocida en la lengua griega: *agapê*, traducida al latín como *charitas* (que viene de *charis* [gracia] como la palabra castellana ‘gratuito’) y que indica a la vez el don y el desinterés del donante. Eso debería resonar en la traducción “Dios es caridad”. Pero ya no resuena: porque nuestra incapacidad para la gratuidad ha devaluado esa palabra.

Sin embargo, tanto el ágape como la caridad se contraponen a nuestra experiencia más frecuente del amor; que los griegos llamaron ‘eros’: un tipo de amor que ama al otro por interés propio. Destacando que ese interés propio no tiene por qué ser mezquino (aprovecharse sexual o económicamente del otro, etc.), sino expresión de que somos “seres de necesidades” (Marx) y de necesidades inagotables. El eros hacia la belleza o la bondad puede empujarnos a ir creciendo en su busca.

Por eso, es insensato contraponer moralistamente el ágape al eros, para buscar a aquel condenando a éste: tales moralismos sólo llevan a lo que se dijo de aquellas monjas jansenistas:

²⁴ Es curioso que, como decía Buber sobre la palabra Dios en el texto que abrió este Cuaderno, la palabra ‘amor’, que es la más noble que tiene el lenguaje humano, es la más sustituida y ha servido infinidad de veces para justificar inicuas bajezas.

“puras como ángeles, soberbias como demonios”. Casi todo lo que de ágape hay en nosotros los humanos suele brotar de nuestros eros al que transforma. Y eso puede verse a veces, tanto en el amor de pareja como en el maternal o paterno. No obstante, la ambigüedad de nuestros erotismos ha llevado a afirmar muchas veces (ya desde Aristóteles) que la experiencia más completa de ese amor desinteresado la encontramos en la amistad o en algunas formas de amistad, porque también hay supuestas amistades profundamente interesadas y aprovechadas.

2.5. *Padre, Hijo y Espíritu*. En el marco de la revelación de Dios como Amor es donde hay que situar el llamado dogma de la Trinidad. Jesús no anduvo dando clases teóricas sobre Dios y explicando que era trino. Fue la experiencia de Dios brotada del encuentro con Jesucristo, la que desembocó en esa confesión. La teología occidental convirtió después esa confesión en una especie de matemática irracional y otras religiones monoteístas acusan por ella al cristianismo de idólatra. Mientras que el bueno de Kant pensaba que la fe en la Trinidad no sirve para nada y que, por eso, se puede renunciar a ella.

Sin embargo, tengo para mí que en la intuición trinitaria hay una gran aportación para nuestra existencia humana. Lo primero que nos dice es que Aquello que es la clave, explicación y raíz última de todo cuanto existe (el Absoluto), no es

una Soledad Absoluta sino Comunidad Absoluta; tan plena que Dios es, a la vez, unicidad y comunidad.

Y, desde la convicción de que Dios se nos manifiesta hacia fuera como es hacia dentro, la fe en la Trinidad marca nuestra existencia de la manera siguiente: el cristiano confiesa que Dios como Padre es el gran ausente de este mundo sin Dios. Pero ese Dios ausente se nos hace presente fuera de nosotros como Palabra que nos llama a reconocerlo en todos aquellos que necesitan amor: en las víctimas de esta historia primariamente. Y se nos hace presente dentro de nosotros como Espíritu que transforma nuestro espíritu y nos permite reconocer a Dios en todos aquellos “hijos suyos” que nos necesitan, y llamarle Padre en esta tierra donde tan poco parece brillar su paternidad.

Dios como Ausencia inalcanzable, como Llamada cercana y como Fuerza propia. Eso significa creer en Dios como Padre, Palabra y Espíritu.

2.6. *Novedad*. Lo anterior muestra que la revelación de Dios es, para el cristiano, de una novedad sorprendente, ajena a nuestras disquisiciones humanas y que no aparece en ningún otro ámbito de la historia. Se confirma así el eslogan antes citado de los Padres de la Iglesia: “sin Dios es imposible conocer a Dios”. Esa frase, por así decir, sale al encuentro de todas las vías que entretejieron la primera parte de este Cuaderno: el dinamismo humano no llega a su meta

por sí mismo, sino porque Dios tiene decidido salirle al encuentro. Por eso le había creado así.

2.7. *Misterio siempre*. Pero el cristianismo afirma también que, aun luego de su revelación, Dios sigue siendo para nosotros Misterio. Pese a lo mucho que Tomás de Aquino habla de Dios, y a su insistencia en que podemos predicar de Él todo aquello que es perfecto, reconoce, siguiendo a su maestro Alberto Magno, que el Innombrable es el más hermoso de todos los nombres porque lo sitúa ya de entrada sobre todo lo que puede intentar decirse sobre Él.²⁵

Un misterio doble porque es, a la vez, el “Dios sin nombre”, pero el “Dios con rostro humano”; el Desconocido ante el que sería mejor callar,²⁶ pero que tiene el rostro irreconocible de las víctimas de esta tierra y de esta historia: de los enfermos y de los pobres que nos llaman y resultan ser los protagonistas de los evangelios. Desde esos rostros desfigurados, Dios se convierte para nosotros en una voz más que en una imagen (la cual siempre será un ídolo). Ello enlaza con toda la tradición del Primer Testamento, donde Dios actúa siempre llamando, pero sin dar a

²⁵ Ver la contribución de K. Lehman en *El problema de Dios hoy* (ed. G. Augustin), Santander 2012, p. 82 y J. Vitoria *El Dios cristiano*, Bilbao 2008, p. 18.

²⁶ Expresamente, tras haber publicado *El rostro humano de Dios* (Santander 2007) le añadí *El Dios sin rostro* (en *Iglesia Viva*, 233, enero-marzo 2008).

conocer su rostro (o su nombre en el léxico hebreo clásico).²⁷

3) *Significado humano de la existencia de Dios*

3.1. *La justicia que brota de la fe*. Hay una actitud humana que es, a la vez, consecuencia y preparación de ese encuentro: luchar por la justicia, la fraternidad y la igualdad de hombres libres. Si alguien vive así no se preocupe si cree que no puede encontrar a Dios: según el Nuevo Testamento le ha encontrado ya aunque no lo sepa (Mt 25, 31ss y 1 Jn 4), pues cuando Dios se da al hombre como Padre, el primer resultado (y la prueba) de esa donación es la igualdad entre los seres humanos, como igualdad plena entre hermanos. Es como si Dios nos dijera: me abajo hasta ti pero abájate tú hacia los que están por debajo o lejos de ti (“perdona nuestras ofensas como nosotros perdonamos a quien nos debe algo”). La igualdad es la más religiosa, la más teológica, la más creyente y la más cristiana de todas las pretensiones humanas, porque la razón no basta para fundamentarla: la naturaleza está llena de ejemplos de desigualdades y es preciso aceptar que en el ser humano se produce un salto cualitativo, trascendente respecto a la naturaleza (“sobrenatural” decimos por eso), que impide que esas desigualdades sean argu-

²⁷ Imprescindible aquí el capítulo de J. Vives “El ídolo y la voz”, en *La justicia que brota de la fe*. Santander 1983, p.63 ss.

mentos para nosotros y justifiquen nuestras desigualdades.²⁸

Esto nos lleva a retomar otro eslogan típico de nuestra Modernidad (hoy casi enterrado por desgracia) como expresión del significado de la existencia de Dios: que Dios existe significa que son posibles y, por ello, obligatorias la libertad, igualdad y fraternidad.

En 1989 (200 años más tarde, como suele pasarle a la Iglesia), Juan Pablo II declaró en su viaje a Francia que esas “son palabras cristianas”. Sin embargo, ese grito tan cristiano de la Revolución Francesa había nacido expresamente en contra de la Iglesia que lo tenía olvidado, y nació por ello en contra de Dios. Pero al nacer cortando ese cordón umbilical, el grito de la Revolución Francesa quedó abortado. Le ocurrió algo que Chesterton formuló con su envidiable y precisa agudeza: “el mundo moderno está lleno de ideas cristianas que se han vuelto locas”.

Efectivamente, el grito de la Revolución Francesa ha quedado reducido a una libertad contra la fraternidad y contra la igualdad. En vez de sumar ha enfrentado y hoy ya nadie parece creer en aquel grito loco, que ha quedado mutilado y reducido sólo a la libertad. Con ello, la misma libertad se ha desfigurado y se ha *vuelto loca*. ¿Por qué? Simplemente por haberse

separado de Dios, como quisiera mostrar ahora.

El sentido cristiano del grito de la Revolución era: dignidad de hijos de Dios, de la que brota la libertad como contenido de esa dignidad. Esa libertad de hijos exige la fraternidad con todos los hijos de un mismo Padre. Y la fraternidad reclama igualdad, sin la cual se desnaturaliza. Libertad para la fraternidad y para la igualdad es la consecuencia ineludible de toda fe o afirmación del Dios cristiano.

Separada de ese cordón umbilical de la filiación, que la convierte en una libertad recibida y responsable, la libertad de la Revolución Francesa se fue convirtiendo en una afirmación y autoasignación del propio orgullo. Desde esa falsa libertad, cada individuo se divinizó a sí mismo. Con ello, la igualdad con los demás aparecía como una amenaza a la propia absolutez; y así los otros fueron dejando de ser hermanos para pasar a ser *dioses rivales*. Ahí tenemos la actual libertad contra la igualdad y contra la fraternidad, que es resultado de haberse *vuelto loca* la idea cristiana de la libertad de hijos para la fraternidad y la igualdad.

Incluso podemos atisbar que la tríada de la Revolución Francesa tiene una estructura trinitaria; lo cual ayudará a poner de relieve su matriz teológica: la libertad es el don de Dios como Creador y Padre. Ese don nos hermana a todos en

Cristo como “hijos en el Hijo”. Y esa fraternidad se expande en el don del Espíritu que —según el Nuevo Testamento— es siempre la unidad de lo más plural: el respeto a todas las diversidades sin que esto las convierta en desigualdades.

Aún cabría mostrar un poco más cómo, a ese vestigio teológico y trinitario que hemos formulado de manera laica como hijos, hermanos e iguales en la diversidad (pilares de toda verdadera ciudadanía), le contraponen la estructura económica actual otra falsa tríada que reduce el ser humano a consumista, individualista y falsamente globalizado. El consumismo es la negación de la libertad (se alimenta de manipulación e irracionalidad). Como suele decirse, “el consumidor ha suplantado hoy al ciudadano”. Y de ahí brota una ética exclusivamente individualista carente de toda dimensión comunitaria o social. Esa ética sólo individualista es la que ha engendrado una falsa globalización que es, más bien, una invasión y conquista del otro, donde sólo tendrán carácter universal el consumo y el dinero, pero no la humanidad de cada ser humano.

No hay espacio para mostrar más esto, pero creo que era importante al menos insinuarlo.

3.2. Ineludible y prescindible. Por eso, pertenece a esa progresiva revelación de Dios el extraño dato de que no hay necesidad de conocerlo explícitamente. La Vertical se ha hecho tan horizontal que puede ser encontrada aunque no

se mire hacia arriba: mirando sólo adelante. En su libro-diálogo con el rabino Skorza, el actual obispo de Roma le comenta que cuando se encuentra con ateos no les habla de Dios, sino que les pregunta si están dispuestos a empeñarse en la lucha contra las injusticias perpetradas contra los más desamparados del sistema, ya que esto le basta. “Sólo les hablo de Dios si ellos me hablan”.²⁹

4.- *El débil todopoderoso*

Resumiendo lo visto: el Dios cristiano no manifiesta su Nombre, sino su actuación. Por esa actuación se revela en la historia más que la naturaleza (Dios de los pobres). Sin embargo, no interviene inmediatamente en nuestra historia (hace haciendo que las cosas se hagan). Cuando interviene es desde los pocos para los muchos (pueblo pequeño, resto, Jesús, semilla...) y Su revelación es progresiva (como la aurora de noche hasta llegar al mediodía; o la nota baja en el silencio hasta estallar en un acorde pleno). Puede ocultarse y se oculta a veces sin dejar de estar presente en todo lo verdaderamente humano.

Estos trazos fueron llevando a la definición de que Dios es amor, ya comentada en lo que significa para nosotros (ágape frente a eros). Pero esa definición necesita ahora ser ampliada en lo que nos dice del mismo Dios.

²⁸ Ver A. Comin, *La igualdad: una meta pendiente*. Cuadernos Cij, 92.

²⁹ Citado por Juan Arias en *El País*, 30.03.2013.

Una de las frases más sorprendentes del Nuevo Testamento es aquella de que “Dios entregó a su propio Hijo” (Rom 8,32). Entregó, no simplemente envió. Y lo entregó en manos de los hombres. Esa entrega incomprensible designa la máxima cercanía a nosotros del Dios siempre trascendente. Pero no se trata de una cercanía gratificante como la que sugiere la expresión “el Dios-niño” —nada menos divino que la infancia, pero el niño es, a la vez, invalidez confiada, encanto y promesa, donde aún podemos atisbar algo como divino—. Ahora es la cercanía del Dios-crucificado.

Y eso significa: en su relación con nosotros, Dios ha respetado tanto la libertad humana que no envía legiones de ángeles para liberar a Su Hijo —ni quiere el Hijo que las envíe—. Se presenta totalmente *desdivinizado*: débil, impotente ante los hombres. En pocas líneas, un himno neotestamentario de los más antiguos usa estos tres adjetivos: despojado, anonadado, humillado (Fil 2,6ss). Y, sin embargo, en esa máxima ausencia creen los cristianos que es donde Dios estuvo más cercano a nosotros. Precisamente por eso, la Cruz no es la última palabra sobre Dios, sino que “Dios resucitó a Jesús”³⁰ y se reveló ahí como el que “llama a la plenitud”. Por eso, Pablo unifica esas tres acciones que adjetivan a Dios: es el Dios “que llama al ser a lo que no

es” y que “resucita a los muertos”: ahí brilla su poder en el origen y el fin de la historia, como “Dios de vivos y no de muertos” (Mc 12,27). Pero dentro de la historia es sólo el Dios “que justifica al impío” (ver Rom 4, 17.24.25), lo cual es otra forma de mostrar su poder en la debilidad, porque los hombres sólo sabemos hacer justicia condenando al impío mientras que Dios puede hacerla volviendo justo al impío.

Así, el “*Deus minor*” es el “*Deus semper maior*”.

5) En conclusión

Así aparece la necesidad de un lenguaje sobre Dios constantemente dialéctico. Nicolás de Cusa lo expresaba definiendo a Dios como “la armonía de contrarios”. Mucho antes que él, en el siglo II, Ireneo de Lyon explicaba que aquello que no podemos decir de Dios por su Grandeza, resulta que podemos decirlo por su Amor que es tan incomprensible como su Majestad (AH IV 20).

Quizá lo anterior marque la necesidad en que se encuentra hoy el cristianismo de pasar de ser una religión doctrinal a ser una fe misteriosa. Porque el lenguaje, por imprescindible que sea, será siempre impotente para expresar a Dios: sólo puede aspirar a decir “mentiras más pequeñas”, no verdades más grandes (DS 806).

6) Algunas consecuencias

6.1. *Las religiones de la tierra.* En mi opinión, lo antedicho ilustra el enorme peligro —por no decir falsedad— del eslogan puesto en circulación desde un irenismo cómodo, ante el problema de las religiones de la tierra: “Dios une, Cristo separa”. De entrada, ¿no deberíamos comenzar reconociendo humildemente que Dios es lo que nos separa porque, como escribiera Bonhoeffer “el Dios revelado en Jesús pone del revés todo lo que el hombre religioso espera de Dios”?³¹ Hoy las religiones podrán confluir en la búsqueda honrada, pero no en la afirmación de Dios. Quizá en la experiencia de Dios pero no en la doctrina sobre Él. Ya Pablo temía que el celo por Dios impida el escándalo de la fe en el Crucificado.

En cambio, Jesús de Nazaret como hombre podría unir a las religiones porque su oferta es de plena humanización (“pescar hombres”) más allá de que se crea o no en su divinidad. Recordemos la aguda observación de Simone Weil: “no es por la forma en que un hombre habla de Dios, sino por la forma en que habla de las cosas terrenas como se puede discernir si su alma ha permanecido en el fuego del amor de Dios”.³²

6.2. *La visión del mundo.* También creo que lo antedicho ayuda a comprender las distintas visio-

nes de la realidad que se originan según la noción que se tenga de Dios:

Para Oriente el mundo real carece de entidad o de realidad verdadera: es pura apariencia, pura mentira. Tiene la misma realidad que las cosas que percibimos cuando soñamos y que allí nos parecen muy reales.

Para muchas culturas sudamericanas en el extremo opuesto del planeta, la realidad, en cambio, es sagrada y fuente de nuestra subsistencia: merece por eso un respeto absoluto como Madre Tierra (Pachamama) o como Padre Sol. En ambas visiones no cabe progreso alguno y las cosas están bien como están: en un caso porque todo es engaño y en el otro porque todo merece un respeto que lo vuelve intocable.

Quizá entonces no sea casualidad que la idea del progreso naciera en el mundo cristiano situado en medio de los otros dos (tanto geográfica como ideológicamente). Desde la idea de creación, esta realidad tiene suficiente consistencia, pero una consistencia recibida. No debe ser entonces despreciada como inútil, ni utilizada como propia. Pero esta valoración de lo real necesita absolutamente tanto de la relativización oriental como del respeto de nuestra Amerindia occidental. Separada de ellos, la realidad se convertirá —¡se ha convertido ya!— en presa y el progreso en asesino. He ahí el drama de nuestra Modernidad: el hombre niega

³⁰ Hchs 2,24; 3,15; 4,19; 5,30; Rom 4,24; 8,11; 10,9; 1 Pe 1,21, entre otros.

³¹ Carta del 18.07.44; *Resistencia y su misión*, Salamanca 1983, p. 253, ver también 21-08-44; p. 273.

³² *El conocimiento sobrenatural*, n. 84.

a Dios y pasa a sentirse no administrador sino propietario único y absoluto de la realidad. El progreso se corrompe entonces, como ya avisaron W. Benjamin y S. Weil, entre otros muchos. El hombre destroza la tierra y el miedo hace nacer lógicas añoranzas por posturas orientales o sudamericanas.

Conclusión: creer en el amor

La fe cristiana profesa que hay una manera infalible de contactar con Dios, y es la dedicación amorosa a los sufrientes de la tierra. Ese contacto podrá entonces ser percibido o no, pero se dará sin duda. Hoy se acusa a los cristianos de que no sabemos hablar de Dios. Y es que de Dios no se habla bien mirando las nubes ni contemplándose a sí mismo, ni dando latigazos moralistas, sino mirando a esta tierra sufriente y utópica. Sugeriré, para concluir, dos posibles universos de lenguaje sobre Dios.

1) *“Amor que mueve el sol y otras estrellas”*. Con esa frase concluye la inacabable *Divina Comedia* de Dante. Ya otra vez hice caer en la cuenta de su empalme con el primer verso del poema: “perdido en el camino de la vida”. Ambos versos se empalman y muestran cuál debería ser la trayectoria del ser humano y cómo se orienta a Dios nuestra presencia en esta tierra: desde la dispersión casi infinita de energía en la gran explosión inicial (Big Bang) a un proceso de aproximación y fusión destinado a terminar en un gran abrazo (Big Hug) en

el que Dios será todo en todas las cosas, se da un proceso inacabable y difícil movido sólo por el amor, por el acercamiento. Un proceso desesperante a veces porque quiéramos que Dios tuviera —o hiciera actuar— otros motores más rápidos a los que vemos como más eficaces.

La fe en el Dios revelado en Jesucristo es una fe en el Amor como la Realidad última que es Fuente y Verdad de la vida. Y comporta el compromiso de convertir la propia vida en una entrega al amor y un aprendizaje del amor.³³ Tal aprendizaje no excluye el empeño para que ese amor no sea ciego, sino lúcido e inteligente.

2) *“Sin confusión ni división”*. Según el cristianismo, la relación de Dios con el ser humano cabe toda en esos dos giros adverbiales. Ambos fueron acuñados por un Concilio del s. V (Calcedonia), para definir la relación Dios-hombre en Jesucristo. Pero analógicamente, pueden valer para todas las dualidades que se expresan en la fe cristiana: Dios y nosotros, Dios y la creación, sobrenatural y natural, gracia y libertad...

Sin confusión quiere decir que Dios sigue siendo Dios y el hombre sigue siendo hombre tras la unión. *Sin división* quiere decir

³³ “El amor es la culminación de todo nuestro obrar; él es la meta y hacia él corremos... Cada cual es lo que sea su amor”, escribió Agustín comentando la primera carta de Juan.

que, pese a eso, Dios y el hombre conforman una única realidad inseparable. Como he dicho otras veces, más allá del lenguaje metafísico de la subsistencia y la naturaleza, inservibles para muchos hombres y mujeres de hoy, esos dos adverbios son simples y claros de significado también para hoy, y pueden ser lo más duradero de la dogmática cristológica.³⁴

Desde los dos focos anteriores podemos concluir con otra frase dialéctica: para un cristiano Dios es la más importante y la mejor noticia que se nos puede dar a los seres humanos. Y es comprensible el pensamiento de Pascal: “sólo hay dos clases de personas a las que uno puede llamar sensatos: los que viven para Dios porque le han encontrado, o los que le buscan sin cesar porque aún no le han encontrado”.

Pero al mismo tiempo, Dios puede ser una cuestión de importancia relativa porque Él mismo se revela como diciendo: “hay cosas en este mundo más importantes que Dios”,³⁵ o con otra frase atribuida a Mounier: los hombres se dividen [hoy] según que hayan hecho o no

³⁴ Calcedonia añade otros dos adverbios igualmente contrapuestos: esa relación ya no tiene vuelta atrás, no hay regresión posible (*inseparabiliter*). Y no por eso Dios se ha mudado en otra cosa: no deja de ser Supremo o Todopoderoso, sino que actúa todas las posibilidades de ser-Amor (*inmutabiliter*).

³⁵ Son dos versos de Atahualpa Yupanki que he citado muchas veces y que terminan así: “que un hombre no escupa sangre pa’ que otros vivan mejor”.

acto de presencia ante la miseria del mundo (no según crean o no en Dios). Para el futuro, y desde el Evangelio, me parece perfectamente válida la tesis de M. Gauchet: el cristianismo es “la religión de la salida de la religión”.³⁶ Pero no de la salida de Dios.

* Teólogo y profesor jesuita fundador y ex-responsable académico del Centro de Estudios “Cristianismo y Justicia” de Barcelona.

³⁶ *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid, 2005.

Liturgia, quehacer teologal y la resignificación del sujeto**

Nicolás Panotto*

“¿Será posible construir hombres y mujeres nuevos sin hablar de la mística?” (Frei Betto)

La dimensión simbólica y teológica de la liturgia

Cuando hablamos de liturgia, hacemos referencia a una instancia ritual cuya intensidad concentra los filamentos más profundos de la vida religiosa. Allí se despliegan las experiencias espirituales, se encarnan los discursos teológicos y se constituyen los dispositivos simbólicos que movilizan a la comunidad. Podríamos resaltar dos aspectos o funciones características de las prácticas litúrgicas: su *función teológica* y su *función resignificante*. En cuanto a la primera, los elementos y gestos rituales que se dan lugar en dicho espacio no sólo cumplen un rol demostrativo, sino que también poseen un lugar central en la construcción del *contenido* mismo de una afirmación teológica. En cuanto al segundo, la dinámica particular que cobran dichos discursos teológicos des-

de el juego de la práctica litúrgica en el seno de la comunidad, sirve como instancia resignificante de las prácticas de la comunidad que las desarrolla y de los sujetos que forman parte de ella. De aquí, entonces, un punto central que sintetiza estas dos funciones: las prácticas litúrgicas son espacios de recreación de universos simbólicos que actúan como impulso teologal de la comunidad y sus miembros.

Dos elementos resaltan en esta última oración: lo simbólico y lo teológico. Este último se vincula con la práctica propia de las comunidades de fe, relacionada a la construcción de imaginarios y discursos teológicos, donde dicho ejercicio dista de ser una tarea apegada a la razón de unos pocos, para ser comprendida desde otros campos de la experiencia humana, como son el cuerpo, los gestos, los movimientos; en definitiva, el relato de la experiencia

con lo divino desde la totalidad de los sentidos.

Con respecto al campo simbólico, la liturgia actúa como un espacio para crear, recrear y resignificar los marcos de sentido a partir de los cuales la comunidad (y en ella cada individuo) vive y contempla su espacio vital. Es central enfatizar sobre la dimensión simbólica de la liturgia ya que, como afirma Jean Lebon, “el símbolo nos pone en relación”.¹ En las prácticas litúrgicas entran en juego de forma entrecruzada toda una serie de elementos como gestos, palabras, expresiones, sonidos, aromas, movimientos, etc., los cuales tienen un fuerte poder significativo y que, en muchas ocasiones, son más determinantes que un discurso armonioso, sistemático, concreto y directo. En esta dirección, Gordon W. Lathrop define liturgia de la siguiente manera:

La liturgia es un acto con una forma. Es más que un texto. Es el flujo de una acción comunitaria que expresa sus significados con gestos y signos concretos, como también con palabras. En efecto, los significados de la liturgia se ven expresados por la continua yuxtaposición de palabras y ademanes simbólicos.²

¹ Jean Lebon, *Para vivir la liturgia*, Verbo Divino, Estella, 1992, p.11.

² Gordon W. Lathrop, “Forma de la liturgia: marco de contextualización” en Anita Stauffer, ed., *Relación entre culto y cultura*, Federación Luterana Mundial, Ginebra, 2000, p.45.

Dice Lebon más adelante: “El símbolo [...] produce en mí lo que significa. En ese gesto y esa palabra (signos simbólicos) hay una teología (del orden del signo); casi podría decirse que hay sobre todo una teo-urgía (‘urgía’ como en metalurgia), o sea, una operación, una transformación”.³ Con esta nota, el autor remarca dos aspectos centrales del símbolo, especialmente en el campo de la liturgia: su dinámica in- y ex- trínseca (el símbolo como producto y productor) y su dinámica transformadora (el lugar en la producción de cambios de cosmovisión, de teología, de sociabilidad, etc.).⁴

En esto vemos reflejado el impulso teologal en la dimensión

³ Gordon W. Lathrop, *op. cit.*, p.15.

⁴ Esto no implica que el símbolo por sí mismo contenga una dinámica transformadora en el pleno sentido del término. Muchos son utilizados como elementos para implantar y mantener (homogeneizar) una cierta unidimensionalidad. Así lo ejemplifica Christian Duquoc: “Así pues, el lenguaje litúrgico actual simboliza todavía perfectamente esta relación ambigua de desigualdad-igualdad: la igualdad formal se expresa en esta igualdad ante Dios de hombres privados de toda determinación concreta (todos los hombres son iguales ante Dios). Pero la relación de los hombres con Dios restablece esta desigualdad fundamental y fundante que es, en la vida corriente, la de los hombres en relación al oro, equivalente general de toda riqueza, dispensador de todo bien, fuente y objeto de todo deseo”. *Política y vocabulario litúrgico*, Sal Terrae, Santander, 1977, p.118.

simbólica de las prácticas litúrgicas. H. Bouillard dice: "El símbolo no resulta ser primariamente la aceptación de unos enunciados (la existencia de Dios o que Jesús es su Hijo), sino que se sitúa en la línea del dinamismo del espíritu hacia el otro".⁵ Aquí vemos que el poder del símbolo reside en el hecho de que un principio teológico no dependa exclusivamente de su enunciado, sino de su dinámica dentro de una comunidad particular. Éste es el ejemplo de las primeras comunidades cristianas: su teología no emergía de un intento de sistematizar una serie de postulados en torno a Dios (tal cual lo podríamos remitir en una matriz racionalista), sino más bien de la vivencia de lo divino en el seno de las prácticas litúrgicas comunitarias, en y a partir de las cuales se creaban y recreaban una serie de símbolos que servían como elementos de segmentación de significado en un momento y lugar concretos.

En resumen, podemos decir que las prácticas litúrgicas crean un espacio de construcción teológica donde la experiencia completa del sujeto y de la comunidad entra en juego desde lo corporal, discursivo, simbólico, ritual, gestual, haciendo de esas prácticas un campo de significación que proyecta la vida de los creyentes desde nuevos

⁵ Mencionado por E. Vilanova, "Expresión de la fe en el culto. En la época posapostólica" en *Concilium*, Año IX, Tomo I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973, p.197.

marcos de sentido que sirven a una transformación de su cosmovisión de la realidad. Desde esta perspectiva, la liturgia sirve como una instancia de construcción de subjetividad, donde los discursos teológicos, dispositivos rituales y marcos simbólicos sirven a la creación de percepciones de subjetividad, contexto y acción.

Liturgia, sujetos y sentido teológico: el aporte de la teología de la liberación

La teología de la liberación ha hecho un gran aporte en el abordaje de la relación entre espacio litúrgico, mística, quehacer teológico y compromiso político. En una obra de Leonardo Boff y Frei Betto (*Mística y espiritualidad*) se entrecruzan de manera original y sustanciosa estas perspectivas. Es interesante notar que la primera oración del artículo inaugural ubica como contexto el surgimiento de diversos sujetos políticos y movimientos sociales en América Latina, como respuestas no sólo a las situaciones de opresión sino a la falta de eficacia de instituciones tradicionales, tales como el Estado o los partidos políticos, e inclusive la misma Iglesia. Es en este contexto que enmarcan la mística como un tipo de compromiso político radical: en la emergencia de un campo heterogéneo de nuevos agentes socio-políticos.

La mística del compromiso político se imprime en la proyección de la trascendencia divina, en tanto espacio que permite la

creación de innumerables imágenes particulares, pero que son limitadas (y por ello superables) con respecto a la definición de dicha trascendencia. Esta construcción/deconstrucción de definiciones se gesta en el campo mismo de la praxis. "En el proceso de la experiencia de Dios, se ponen en crisis las imágenes de Dios".⁶ De aquí que ofrecen la siguiente definición del misterio impreso en las prácticas de construcción teológica: ella "no constituye una realidad que se opone al conocimiento. Pertenecer al misterio el ser conocido. Pero pertenece, también, al misterio de continuar siendo misterio en el conocimiento. Aquí está la paradoja del misterio. Él no es el límite de la razón. Por más que conozcamos una realidad, jamás se agota nuestra capacidad de conocerla más y mejor. Siempre podemos conocerla más y más".⁷ En otras palabras, la noción de trascendencia implica no una comprensión abstracta de la grandeza divina, sino la condición abierta de la historia en la acción de Dios y la inagotable posibilidad de construir diversas comprensiones de lo divino, que nunca son un fin en sí mismas, sino un paso hacia otras nuevas proyecciones.⁸

⁶ Leonardo Boff y Frei Betto, *Mística y espiritualidad*, CEDEPO, Buenos Aires, 1994, p.93.

⁷ *Ibid.*, pp.15-16.

⁸ Esto recuerda a la definición Ignacio Ellacuría: "... ver la trascendencia como algo que trasciende *en* y no como algo que trasciende *de*, como algo que físicamente impulsa a *más* pero no sacando *fuera de*; como algo que lanza, pero al

Es en esta dinámica donde también podemos decir que en la heterogeneidad de la economía divina se proyecta la heterogeneidad del campo de las identidades, dentro del ejercicio de aprehensión y experiencia de la espiritualidad por parte de los creyentes. Aquí la relación que hacen Betto y Boff entre mística, militancia y utopía. "La mística es, pues, el motor secreto de todo el compromiso, aquel entusiasmo que anima permanentemente al militante, aquel fuego interior que alienta a las personas dentro de la monotonía de las tareas cotidianas".⁹ El místico se presenta como una figura peligrosa para la religión, como la representación del antipoder que se enfrenta a toda estructura de dominación y cercenamiento. Es la proyección de este campo abierto por la trascendencia, que en su pluralidad y heterogeneidad cuestiona y deconstruye toda segmentación discursiva, institucional e ideológica que intenta mostrarse homogénea y absoluta.

Dentro de estos imaginarios que se erigen como centros de poder, la teología de la liberación presenta

mismo tiempo retiene [...] Puede separarse Dios de la historia, pero no puede separarse de Dios la historia [...] La trascendencia de la que hablamos se presenta como histórica y la historia se presenta a su vez como trascendente...". En Ignacio Ellacuría, "Historicidad de la salvación cristiana" en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, comps., *Mysterium Liberationis*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1993, pp.328-329.

⁹ Leonardo Boff y Frei Betto, *op. cit.*, p.27.

al sujeto pobre como aquel militante que se inspira en la mística de la trascendencia divina, y que desde ese lugar cuestiona todos aquellos marcos que limitan la acción humana: el poder eclesial, político, académico, ideológico. Este enfrentamiento lo hacen desde una lógica propia, una lógica militante y popular, con un lenguaje gestual y corporal, cuya simpleza destruye las condiciones implantadas por el poder. Como resalta Frei Betto: "Desde lo alto de nuestra teología académica decíamos que eran superstición, tradicionalismo, pero la teología de la liberación, desde el momento que parte del pobre como sujeto, cambia su óptica en relación a la devoción mariana",¹⁰ haciendo énfasis sobre la resignificación ritual que hacen los grupos populares con respecto a la religiosidad oficial que los excluye.

Esto, en palabras de Gustavo Gutiérrez, es una expresión del clásico *fides quaerens intellectum*. La teología de la liberación propone que el ejercicio teológico no se deposita en un profesional, sino en la comunidad de creyentes toda, desde su particularidad y heterogeneidad. Dice Gutiérrez: "El verdadero sujeto de esa reflexión no es el teólogo aislado, sino la comunidad cristiana y, por círculos concéntricos, la Iglesia entera con sus diferentes carismas y responsabilidades".¹¹ De esta manera, la teología deja de ser un dis-

curso aislado de la vida, un dogma que sirve a la legitimación de una estructura, para pasar a ser la expresión de la experiencia de una comunidad, que como tal está lejos de un pensamiento único sino que es la expresión de un conjunto heterogéneo de sujetos.

Desde esta perspectiva, el quehacer teológico está atravesado por lo narrativo. "Una comunidad creyente es siempre una comunidad narradora", dice Gutiérrez.¹² Hablar de narración significa considerar un campo de construcción de sentido abierto, que va más allá de los estándares institucionales y académicos. La teología como narración implica la imbricación creativa y propulsora de la experiencia de cada sujeto, pero no ya desde un marco discursivo homogéneo, sino como un campo de sentido atravesado y combinado por cada una de ellos. Esta relación entre narrativa, teología y comunidad ubica en un lugar de privilegio a los sujetos y sus interacciones particulares. En otros términos, los sujetos no sólo son receptores sino constructores de sentido. Y en esa construcción, se abre un espacio de reconocimien-

¹² *Ibíd.*, p.377. Dice más adelante: "Jesús fue un narrador. Sus relatos suscitan otros que de una manera u otra hablan de él y de su testimonio. Jesús es el narrador narrado. Desde este punto de vista el cristianismo no es sino una saga de relatos [...] Después de todo, ¿qué es una vida humana sino un relato que desemboca permanente e inquietantemente en otro?" (p.379).

to, reivindicación y militancia. En palabras de Gutiérrez:

La narración incorpora dentro de ella al oyente. Cuenta una experiencia y la convierte en experiencia de aquellos que la escuchan. Lo propio del relato es la invitación, no la obligación; su terreno es la libertad, no el mandato.¹³

La liturgia representa el espacio narrativo más significativo de la comunidad eclesial. La teología de la liberación ha sido plenamente consciente y sensible a ello, por lo cual ha reelaborado desde estas perspectivas el lugar de varias de sus prácticas. Es así que Leonardo Boff se pregunta: ¿qué significa la Eucaristía en un mundo de injusticia y donde se violan los derechos humanos? De aquí hace una relectura de la celebración de Jesús, quien a través de ella supera las rupturas sociales y ofrece un espacio de reconciliación entre los seres humanos. Más aún, hace de esa práctica un espacio de inclusión de todos aquellos y aquellas que eran excluidos por su "impureza", según las normas religiosas vigentes. Inclusive, para los primeros cristianos y cristianas derivó en la "comunidad de bienes".¹⁴

La liturgia, dice también Leonardo Boff, es el epicentro donde se concentra el lema monacal *ora et labora*. El compromiso con la vida,

¹³ *Ibíd.*, p.380.

¹⁴ Leonardo Boff, *Teología desde el lugar del pobre*, Sal Terrae, Santander, 1986, p.101-115.

la historia, la liberación, vivenciadas en un espacio de símbolos. "La oración capitaliza todo el valor y se expresa a través de los signos del campo religioso: liturgia, oficio divino, ejercicios de devoción y toda la gama de expresiones religiosas."¹⁵ Esto significa redefinir la oración *en* la acción, *dentro* de la acción y *con* la acción. Desde esta perspectiva, afirma Boff, hay una estrecha relación entre mística y política.

Desde lo dicho hasta aquí, se pueden extraer los siguientes aportes de la teología de la liberación al estudio de lo litúrgico. En primer lugar, la liturgia es un espacio narrativo central de la comunidad de fe en donde se resignifican los imaginarios teológicos y socio-culturales. Al asumir a la comunidad como sujeto teológico, se abre un espacio de cuestionamiento y resignificación de los dogmas, los pensamientos, las ideologías imperantes. No sólo ello, sino que el ejercicio teológico en sí se transforma de un discurso vacío, a un cuerpo de sentidos heterogéneo, nutrido de gestos, colores, símbolos y prácticas rituales propias de la liturgia, alejando a la teología de las tinieblas de la abstracción racional, la cual no sólo es insípida a la vida sino, en muchos casos, sofocante. En segundo lugar, el reconocimiento de la condición narrativa de lo teológico en la liturgia reivindica el lugar de los sujetos creyentes. Esta reivindicación en la impronta comunitaria

¹⁵ Leonardo Boff, *La fe en la periferia*, Sal Terrae, Santander, 1980, p.211

que adquiere el quehacer teologal, no sólo ubica en un nuevo espacio a los sujetos, sino que reconoce la condición heterogénea de la construcción teológica a través de la diversidad que imprime la interacción comunitaria. Ya no hay mediación. Son los propios hombres y mujeres, desde su particularidad, su imaginación, su creatividad, que descubren y describen lo divino. El reconocimiento teológico, desde la teología de la liberación, conlleva un reconocimiento socio-político, y en la heterogeneidad de dicho espacio de reconocimiento, se abre una instancia de cuestionamiento de los poderes y las circunstancias, que se pone en juego en el movimiento de las fisuras que hacen de la apertura de dicha instancia.

Culto, resignificaciones, sujetos

Desde lo visto hasta aquí, podemos resaltar tres implicancias centrales para una comprensión de lo *cúltico* hoy.

El culto como un espacio de construcción teologal

Hemos visto que las prácticas litúrgicas no sólo se apoyan en o promueven una teología determinada, sino que son en sí mismas productoras teologales. Más aún, podemos decir que la liturgia es uno de los espacios más importantes de la comunidad de fe para su peregrinar teológico. Por esta razón, no podemos ser ingenuos a la hora de analizar y discernir los elementos teológicos de las

prácticas litúrgicas. Hay que tomar con responsabilidad dicho elemento, ya que las formas son también contenidos.

¿Qué tipo de Dios nos muestra una liturgia que excluye determinados grupos socio-culturales, sus prácticas y cosmovisiones? ¿Qué percepción existe de la economía divina cuando el culto se transforma en un desfile de personas sobre un púlpito, donde el resto de la congregación es sólo espectador de un show? ¿Qué espiritualidad promueve un culto personalista cuyo protagonista pretende dirigir la manifestación del Espíritu con sus palabras y gestos? Todo esto es también un ejercicio teologal al reflejar una determinada manera de ver lo divino.

Más allá de estos abusos, las prácticas litúrgicas ofrecen una dinámica que permite replantear el ejercicio teologal, y por ende sus propios discursos. Ellas se transforman en un espacio de fraternidad, amor e inclusión, movilizadas por ejercicios y símbolos que permiten discernir y construir un contexto de confianza y de apertura, donde se encarna el Dios Trino en su plenitud comunitaria y amorosa, haciendo de ese encuentro una fiesta en medio del dolor y el sufrimiento. Nuevamente: no sólo las teologías hacen a las prácticas litúrgicas, sino que las formas litúrgicas hacen al contenido de la teología.

Finalmente, todo esto nos ofrece una mirada muy particular de lo que es y cómo se hace teología en contraposición a los imaginarios

tradicionales, en donde dicho ejercicio está ligado a la especulación y la abstracción. La teología, desde esta perspectiva, se comprende como *doxológica* en el pleno sentido del término: se hace al andar de la vida cotidiana del creyente, se construye en comunidad, se gesta en la senda de la fraternidad eclesial y se mueve desde el azar del espíritu en la historia. En palabras de Jürgen Moltmann:

En el primer aspecto la teología cristiana es, en efecto, la teoría de una praxis que transforma la miseria: teoría de la predicación de la comunidad, de los servicios litúrgicos y de las ayudas. En el segundo, por el contrario, la teología cristiana es, al mismo tiempo, alegría desbordante en Dios y juego libre de pensamientos, palabras, imágenes y cantos con la gracia de Dios. Bajo el primer aspecto es una teoría de una praxis, bajo el segundo pura teoría, es decir, contemplación que transforma al contemplante en contemplado. Por tanto, doxología.¹⁶

El culto como un espacio de inclusión fraternal

Como rescata la teología de la liberación, en las primeras comunidades cristianas el elemento comunitario era un aspecto elemental, partiendo desde su comprensión de la fe (como única forma de vivenciar y así hacer presente a Cristo en la historia), si-

guiendo con los símbolos litúrgicos (cuya eficacia dependía de su lugar en la dinámica y equivalencia comunitarias) y la vivencia misma del grupo en la búsqueda de su identidad en el contexto donde se encontraban. Por ello, lo relacional, fundamentado en el amor fraterno y la entrega abnegada hacia el otro/a, es central para la fe cristiana, y es el *punto nodal* para la creación de un espacio litúrgico genuino. Más aún, las prácticas litúrgicas cobran sentido y son auténticas si logran materializar este sentir comunitario.

Muchas de nuestras liturgias distan de ofrecer un espacio propiciamente fraternal. En algunos casos, ellas se centran más bien en el seguimiento estricto de ritos estipulados cuyo origen remite a tiempos ancestrales y, por ende, sin correlación con el contexto y las necesidades vigentes. También existen muchas iglesias cuyas liturgias son simplemente espacios de satisfacción individual desde una espiritualidad desprendida del contexto en que se encuentran.

¿Qué es lo que hace a la gente (de nuestro contexto, de nuestra iglesia) sentirse comunidad? ¿Qué símbolos presentes en nuestra sociedad pueden ser releídos desde la fe para promover dicho sentido? ¿Qué música y qué letras pueden ser utilizadas para que las personas se sientan parte del contexto donde se encuentran? ¿Qué tipo de prácticas podemos desarrollar que permitan la participación de todos y todas? Nuevamente enfatizamos:

¹⁶ Jürgen Moltmann, *Un nuevo estilo de vida*, Sígueme, Salamanca, 1981, p.138.

las formas hacen al contenido, van unidas, son inseparables. Existen iglesias con discursos muy apropiados y con un claro pensamiento de lo comunitario, pero que, en lo que respecta a lo litúrgico, actúan con una profunda esquizofrenia.

El culto como un espacio contestatario

La liturgia, como vimos, es un espacio de resignificación teológica que resignifica el contexto en el que se encuentran los sujetos de la comunidad eclesial. Es en la imaginación que dicho espacio abre, donde se cuestionan situaciones de opresión y se llama a la liberación. Así lo hicieron las primeras comunidades cristianas: las comidas compartidas en medio de un contexto que sobrevivía de la explotación, la declaración de Jesús como el *Kyrios* en un imperio controlado por el César como semi-dios, etc. En palabras de Christian Duquoc, "... los símbolos cristianos han desempeñado, durante mucho tiempo, este doble papel de unificación religiosa de los creyentes, y de unificación social de la comunidad política, siempre que ha habido una compenetración —total o relativa, real o imaginaria— entre las estructuras sociales y las estructuras religiosas en lo que se ha llamado una situación de 'cristiandad'".¹⁷

¿Frente a qué reaccionamos? Esta pregunta requiere de un posicionamiento, o como las teologías la-

tinoamericanas lo han promovido: una *opción*. Encontrar "blancos" y "negros" en este punto tal vez no ayude a comprender en profundidad la complejidad (los "grises") de la existencia, a lo cual la comunidad debe responder desde sus prácticas litúrgicas impresas en un contexto heterogéneo. De aquí que la liturgia debe ser definida como un espacio de expresión desde donde reaccionar contra todo aquello que se opone a un Evangelio liberador fundamentado en la acción (histórica) del Dios de la vida en el Cristo encarnado y la manifestación del Espíritu: la injusticia, la opresión, la falta de paz, la exclusión, la carencia de amor, el odio, la guerra, etc.

Podríamos decir que el mismo *performance* litúrgico es en sí mismo contestatario, si se hace consciente e intencionalmente. Los gestos, los movimientos e inclusive la manera de valorar el acercamiento de los cuerpos es una forma en que la liturgia actúa como espacio reaccionario frente al aislamiento, la soledad, la desconexión y el vacío fraterno de los sistemas impersonales vigentes. Es en el compartir genuino, en el acercamiento y en la mirada entre los hermanos y las hermanas que la reacción se hace carne en nuestros cuerpos, y así cobra impulso en el contexto donde nos encontramos.

* Nicolas Panotto, licenciado en teología y doctorando en Ciencias Sociales. Becario del Consejo Nacional de Investigadores Científicas y Técni-

cas (CONICET), Argentina. Director del Grupo Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP) y coordinador de Servicios Pedagógicos y Teológicos (SPT).

** Publicado en Claudio Carvalhaes, org., Teologia do culto. Entre o alyar e o Mundo. Sao Pablo: Fonte Editorial, 2012, pp.75-89.

¹⁷ Christian Duquoc, *op. cit.*, p.114.

Misericordiae Vultus

BULA DE CONVOCACIÓN DEL JUBILEO EXTRAORDINARIO DE LA MISERICORDIA

FRANCISCO
OBISPO DE ROMA
SIERVO DE LOS SIERVOS DE DIOS
A CUANTOS LEAN ESTA CARTA
GRACIA, MISERICORDIA Y PAZ

1. Jesucristo es el rostro de la misericordia del Padre. El misterio de la fe cristiana parece encontrar su síntesis en esta palabra. Ella se ha vuelto viva, visible y ha alcanzado su culmen en Jesús de Nazaret. El Padre, «rico de misericordia» (Ef 2,4), después de haber revelado su nombre a Moisés como «Dios compasivo y misericordioso, lento a la ira, y pródigo en amor y fidelidad» (Ex 34,6) no ha cesado de dar a conocer en varios modos y en tantos momentos de la historia su naturaleza divina. En la «plenitud del tiempo» (Gal 4,4), cuando todo estaba dispuesto según su plan de salvación, Él envió a su Hijo nacido de la Virgen María para revelarnos de manera definitiva su amor. Quien lo ve a Él ve al Padre (cfr Jn 14,9). Jesús de Nazaret con su palabra, con sus

gestos y con toda su persona¹ revela la misericordia de Dios.

2. Siempre tenemos necesidad de contemplar el misterio de la misericordia. Es fuente de alegría, de serenidad y de paz. Es condición para nuestra salvación. Misericordia: es la palabra que revela el misterio de la Santísima Trinidad. Misericordia: es el acto último y supremo con el cual Dios viene a nuestro encuentro. Misericordia: es la ley fundamental que habita en el corazón de cada persona cuando mira con ojos sinceros al hermano que encuentra en el camino de la vida. Misericordia: es la vía que une Dios y el hombre, porque abre el corazón a la esperanza de ser amados no obstante el límite de nuestro pecado.

¹ Cfr *Conc. Ecum. Vat. II*, Const. dogm. Dei Verbum, 4.

3. Hay momentos en los que de un modo mucho más intenso estamos llamados a tener la mirada fija en la misericordia para poder ser también nosotros mismos signo eficaz del obrar del Padre. Es por esto que he anunciado un Jubileo Extraordinario de la Misericordia como tiempo propicio para la Iglesia, para que haga más fuerte y eficaz el testimonio de los creyentes.

El Año Santo se abrirá el 8 de diciembre de 2015, solemnidad de la Inmaculada Concepción. Esta fiesta litúrgica indica el modo de obrar de Dios desde los albores de nuestra historia. Después del pecado de Adán y Eva, Dios no quiso dejar la humanidad en soledad y a merced del mal. Por esto pensó y quiso a María santa e inmaculada en el amor (cfr Ef 1,4), para que fuese la Madre del Redentor del hombre. Ante la gravedad del pecado, Dios responde con la plenitud del perdón. La misericordia siempre será más grande que cualquier pecado y nadie podrá poner un límite al amor de Dios que perdona. En la fiesta de la Inmaculada Concepción tendré la alegría de abrir la Puerta Santa. En esta ocasión será una Puerta de la Misericordia, a través de la cual cualquiera que entrará podrá experimentar el amor de Dios que consuela, que perdona y ofrece esperanza.

El domingo siguiente, III de Adviento, se abrirá la Puerta Santa en la Catedral de Roma, la Basílica de San Juan de Letrán. Sucesivamente se abrirá la Puerta Santa en las otras Basílicas Papales. Para el

mismo domingo establezco que en cada Iglesia particular, en la Catedral que es la Iglesia Madre para todos los fieles, o en la Concatedral o en una iglesia de significado especial se abra por todo el Año Santo una idéntica Puerta de la Misericordia. A juicio del Ordinario, ella podrá ser abierta también en los Santuarios, meta de tantos peregrinos que en estos lugares santos con frecuencia son tocados en el corazón por la gracia y encuentran el camino de la conversión. Cada Iglesia particular, entonces, estará directamente comprometida a vivir este Año Santo como un momento extraordinario de gracia y de renovación espiritual. El Jubileo, por tanto, será celebrado en Roma así como en las Iglesias particulares como signo visible de la comunión de toda la Iglesia.

4. He escogido la fecha del 8 de diciembre por su gran significado en la historia reciente de la Iglesia. En efecto, abriré la Puerta Santa en el quincuagésimo aniversario de la conclusión del Concilio Ecuménico Vaticano II. La Iglesia siente la necesidad de mantener vivo este evento. Para ella iniciaba un nuevo periodo de su historia. Los Padres reunidos en el Concilio habían percibido intensamente, como un verdadero soplo del Espíritu, la exigencia de hablar de Dios a los hombres de su tiempo en un modo más comprensible. Derrumbadas las murallas que por mucho tiempo habían recluido la Iglesia en una ciudadela privilegiada, había llegado el tiempo de anunciar el Evangelio de un

modo nuevo. Una nueva etapa en la evangelización de siempre. Un nuevo compromiso para todos los cristianos de testimoniar con mayor entusiasmo y convicción la propia fe. La Iglesia sentía la responsabilidad de ser en el mundo signo vivo del amor del Padre.

Vuelven a la mente las palabras cargadas de significado que san Juan XXIII pronunció en la apertura del Concilio para indicar el camino a seguir: «En nuestro tiempo, la Esposa de Cristo prefiere usar la medicina de la misericordia y no empuñar las armas de la severidad... La Iglesia Católica, al elevar por medio de este Concilio Ecu­ménico la antorcha de la verdad católica, quiere mostrarse madre amable de todos, benigna, paciente, llena de misericordia y de bondad para con los hijos separados de ella».² En el mismo horizonte se colocaba también el beato Pablo VI quien, en la Conclusión del Concilio, se expresaba de esta manera: «Queremos más bien notar cómo la religión de nuestro Concilio ha sido principalmente la caridad... La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio... Una corriente de afecto y admiración se ha volcado del Concilio hacia el mundo moderno. Ha reprobado los errores, sí, porque lo exige, no menos la caridad que la verdad, pero, para las personas, sólo invitación, respeto y amor. El Concilio

ha enviado al mundo contemporáneo en lugar de deprimentes diagnósticos, remedios alentadores, en vez de funestos presagios, mensajes de esperanza: sus valores no sólo han sido respetados sino honrados, sostenidos sus incesantes esfuerzos, sus aspiraciones, purificadas y bendecidas... Otra cosa debemos destacar aún: toda esta riqueza doctrinal se vuelca en una única dirección: servir al hombre. Al hombre en todas sus condiciones, en todas sus debilidades, en todas sus necesidades».³

Con estos sentimientos de agradecimiento por cuanto la Iglesia ha recibido y de responsabilidad por la tarea que nos espera, atravesaremos la Puerta Santa, en la plena confianza de sabernos acompañados por la fuerza del Señor Resucitado que continua sosteniendo nuestra peregrinación. El Espíritu Santo que conduce los pasos de los creyentes para que cooperen en la obra de salvación realizada por Cristo, sea guía y apoyo del Pueblo de Dios para ayudarlo a contemplar el rostro de la misericordia.⁴

5. El Año jubilar se concluirá en la solemnidad litúrgica de Jesucristo Rey del Universo, el 20 de noviembre de 2016. En ese día, cerrando la Puerta Santa, tendremos ante todo sentimientos de gratitud y de reconocimiento hacia la Santísima

³ Alocución en la última sesión pública, 7 de diciembre de 1965.

⁴ Cfr. *Conc. Ecum. Vat. II*, Const. dogm. *Lumen gentium*, 16; Const. past. *Gaudium et spes*, 15.

Trinidad por habernos concedido un tiempo extraordinario de gracia. Encomendaremos la vida de la Iglesia, la humanidad entera y el inmenso cosmos a la Señoría de Cristo, esperando que difunda su misericordia como el rocío de la mañana para una fecunda historia, todavía por construir con el compromiso de todos en el próximo futuro. ¡Cómo deseo que los años por venir estén impregnados de misericordia para poder ir al encuentro de cada persona llevando la bondad y la ternura de Dios! A todos, creyentes y lejanos, pueda llegar el bálsamo de la misericordia como signo del Reino de Dios que está ya presente en medio de nosotros.

6.«Es propio de Dios usar misericordia y especialmente en esto se manifiesta su omnipotencia».⁵ Las palabras de santo Tomás de Aquino muestran cuánto la misericordia divina no sea en absoluto un signo de debilidad, sino más bien la cualidad de la omnipotencia de Dios. Es por esto que la liturgia, en una de las colectas más antiguas, invita a orar diciendo: «Oh Dios que revelas tu omnipotencia sobre todo en la misericordia y el perdón»⁶ Dios será siempre para la humanidad como Aquel que está presente, cercano, providente, santo y misericordioso.

“Paciente y misericordioso” es

⁵ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 30, a. 4.

⁶ XXVI domingo del tiempo ordinario. Esta colecta se encuentra ya en el Siglo VIII, entre los textos eucológicos del *Sacramentario Gelasiano* (1198).

el binomio que a menudo aparece en el Antiguo Testamento para describir la naturaleza de Dios. Su ser misericordioso se constata concretamente en tantas acciones de la historia de la salvación donde su bondad prevalece por encima del castigo y la destrucción. Los Salmos, en modo particular, destacan esta grandeza del proceder divino: «Él perdona todas tus culpas, y cura todas tus dolencias; rescata tu vida del sepulcro, te corona de gracia y de misericordia» (103,3-4). De una manera aún más explícita, otro Salmo testimonia los signos concretos de su misericordia: «Él Señor libera a los cautivos, abre los ojos de los ciegos y levanta al caído; el Señor protege a los extranjeros y sustenta al huérfano y a la viuda; el Señor ama a los justos y entorpece el camino de los malvados» (146,7-9). Por último, he aquí otras expresiones del salmista: «El Señor sana los corazones afligidos y les venda sus heridas [...] El Señor sostiene a los humildes y humilla a los malvados hasta el polvo» (147,3.6). Así pues, la misericordia de Dios no es una idea abstracta, sino una realidad concreta con la cual Él revela su amor, que es como el de un padre o una madre que se conmueven en lo más profundo de sus entrañas por el propio hijo. Vale decir que se trata realmente de un amor “visceral”. Proviene desde lo más íntimo como un sentimiento profundo, natural, hecho de ternura y compasión, de indulgencia y de perdón.

7. “Eterna es su misericordia”: es el estribillo que acompaña cada

verso del Salmo 136 mientras se narra la historia de la revelación de Dios. En razón de la misericordia, todas las vicisitudes del Antiguo Testamento están cargadas de un profundo valor salvífico. La misericordia hace de la historia de Dios con su pueblo una historia de salvación. Repetir continuamente “Eterna es su misericordia”, como lo hace el Salmo, parece un intento por romper el círculo del espacio y del tiempo para introducirlo todo en el misterio eterno del amor. Es como si se quisiera decir que no solo en la historia, sino por toda la eternidad el hombre estará siempre bajo la mirada misericordiosa del Padre. No es casual que el pueblo de Israel haya querido integrar este Salmo, el grande hallel como es conocido, en las fiestas litúrgicas más importantes.

Antes de la Pasión Jesús oró con este Salmo de la misericordia. Lo atestigua el evangelista Mateo cuando dice que «después de haber cantado el himno» (26,30), Jesús con sus discípulos salieron hacia el Monte de los Olivos. Mientras instituía la Eucaristía, como memorial perenne de su él y de su Pascua, puso simbólicamente este acto supremo de la Revelación a la luz de la misericordia. En este mismo horizonte de la misericordia, Jesús vivió su pasión y muerte, consciente del gran misterio del amor de Dios que se habría de cumplir en la cruz. Saber que Jesús mismo hizo oración con este Salmo, lo hace para nosotros los cristianos aún más importante y nos compromete a incorporar este estribillo en

nuestra oración de alabanza cotidiana: “Eterna es su misericordia”.

8. Con la mirada fija en Jesús en su rostro misericordioso podemos percibir el amor de la Santísima Trinidad. La misión que Jesús ha recibido del Padre ha sido la de revelar el misterio del amor divino en plenitud. «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16), afirma por la primera y única vez en toda la Sagrada Escritura el evangelista Juan. Este amor se ha hecho ahora visible y tangible en toda la vida de Jesús. Su persona no es otra cosa sino amor. Un amor que se dona y ofrece gratuitamente. Sus relaciones con las personas que se le acercan dejan ver algo único e irrepetible. Los signos que realiza, sobre todo hacia los pecadores, hacia las personas pobres, excluidas, enfermas y sufrientes llevan consigo el distintivo de la misericordia. En él todo habla de misericordia. Nada en Él es falta de compasión.

Jesús, delante a la multitud de personas que lo seguían, viendo que estaban cansadas y extenuadas, pérdidas y sin guía, sintió desde la profundo del corazón una intensa compasión por ellas (cfr Mt 9,36). A causa de este amor compasivo curó los enfermos que le presentaban (cfr Mt 14,14) y con pocos panes y peces calmó el hambre de grandes muchedumbres (cfr Mt 15,37). Lo que movía a Jesús en todas las circunstancias no era sino la misericordia, con la cual leía el corazón de los interlocutores y respondía a sus necesidades más reales. Cuando encontró la viuda de Naim, que lle-

vaba su único hijo al sepulcro, sintió gran compasión por el inmenso dolor de la madre en lágrimas, y le devolvió a su hijo resucitándolo de la muerte (cfr Lc 7,15). Después de haber liberado el endemoniado de Gerasa, le confía esta misión: «Anuncia todo lo que el Señor te ha hecho y la misericordia que ha obrado contigo» (Mc 5,19). También la vocación de Mateo se coloca en el horizonte de la misericordia. Pasando delante del banco de los impuestos, los ojos de Jesús se posan sobre los de Mateo. Era una mirada cargada de misericordia que perdonaba los pecados de aquel hombre y, venciendo la resistencia de los otros discípulos, lo escoge a él, el pecador y publicano, para que sea uno de los Doce. San Beda el Venerable, comentando esta escena del Evangelio, escribió que Jesús miró a Mateo con amor misericordioso y lo eligió: miserando atque eligendo.⁷ Siempre me ha cautivado esta expresión, tanto que quise hacerla mi propio lema.

9. En las parábolas dedicadas a la misericordia, Jesús revela la naturaleza de Dios como la de un Padre que jamás se da por vencido hasta tanto no haya disuelto el pecado y superado el rechazo con la compasión y la misericordia. Conocemos estas parábolas; tres en particular: la de la oveja perdida y de la moneda extraviada, y la del padre y los dos hijos (cfr Lc 15,1-32). En estas parábolas, Dios es presentado siempre lleno de alegría, sobre todo cuando perdona.

⁷ Cfr Hom. 21: CCL 122, 149-151.

En ellas encontramos el núcleo del Evangelio y de nuestra fe, porque la misericordia se muestra como la fuerza que todo vence, que llena de amor el corazón y que consuela con el perdón.

De otra parábola, además, podemos extraer una enseñanza para nuestro estilo de vida cristiano. Provocado por la pregunta de Pedro acerca de cuántas veces fuese necesario perdonar, Jesús responde: «No te digo hasta siete, sino hasta setenta veces siete» (Mt 18,22) y pronunció la parábola del “siervo despiadado”. Este, llamado por el patrón a restituir una grande suma, lo suplica de rodillas y el patrón le condona la deuda. Pero inmediatamente encuentra otro siervo como él que le debía unos pocos centésimos, el cual le suplica de rodillas que tenga piedad, pero él se niega y lo hace encarcelar. Entonces el patrón, advertido del hecho, se irrita mucho y volviendo a llamar aquel siervo le dice: «¿No debías también tú tener compasión de tu compañero, como yo me compadecí de ti?» (Mt 18,33). Y Jesús concluye: «Lo mismo hará también mi Padre celestial con ustedes, si no perdonan de corazón a sus hermanos» (Mt 18,35).

La parábola ofrece una profunda enseñanza a cada uno de nosotros. Jesús afirma que la misericordia no es solo el obrar del Padre, sino que ella se convierte en el criterio para saber quiénes son realmente sus hijos. Así entonces, estamos llamados a vivir de misericordia, porque a nosotros en primer lugar se nos ha aplicado misericordia. El

perdón de las ofensas deviene la expresión más evidente del amor misericordioso y para nosotros cristianos es un imperativo del que no podemos prescindir. ¡Cómo es difícil muchas veces perdonar! Y, sin embargo, el perdón es el instrumento puesto en nuestras frágiles manos para alcanzar la serenidad del corazón. Dejar caer el rencor, la rabia, la violencia y la venganza son condiciones necesarias para vivir felices. Acojamos entonces la exhortación del Apóstol: «No permitan que la noche los sorprenda enojados» (Ef 4,26). Y sobre todo escuchemos la palabra de Jesús que ha señalado la misericordia como ideal de vida y como criterio de credibilidad de nuestra fe. «Dichosos los misericordiosos, porque encontrarán misericordia» (Mt 5,7) es la bienaventuranza en la que hay que inspirarse durante este Año Santo.

Como se puede notar, la misericordia en la Sagrada Escritura es la palabra clave para indicar el actuar de Dios hacia nosotros. Él no se limita a afirmar su amor, sino que lo hace visible y tangible. El amor, después de todo, nunca podrá ser un palabra abstracta. Por su misma naturaleza es vida concreta: intenciones, actitudes, comportamientos que se verifican en el vivir cotidiano. La misericordia de Dios es su responsabilidad por nosotros. Él se siente responsable, es decir, desea nuestro bien y quiere vernos felices, colmados de alegría y serenos. Es sobre esta misma amplitud de onda que se debe orientar el amor misericordioso de

los cristianos. Como ama el Padre, así aman los hijos. Como Él es misericordioso, así estamos nosotros llamados a ser misericordiosos los unos con los otros.

10. La misericordia es la viga maestra que sostiene la vida de la Iglesia. Todo en su acción pastoral debería estar revestido por la ternura con la que se dirige a los creyentes; nada en su anuncio y en su testimonio hacia el mundo puede carecer de misericordia. La credibilidad de la Iglesia pasa a través del camino del amor misericordioso y compasivo. La Iglesia «vive un deseo inagotable de brindar misericordia».⁸ Tal vez por mucho tiempo nos hemos olvidado de indicar y de andar por la vía de la misericordia. Por una parte, la tentación de pretender siempre y solamente justicia ha hecho olvidar que ella es el primer paso, necesario e indispensable; la Iglesia no obstante necesita ir más lejos para alcanzar una meta más alta y más significativa. Por otra parte, es triste constatar cómo la experiencia del perdón en nuestra cultura se desvanece cada vez más. Incluso la palabra misma en algunos momentos parece evaporarse. Sin el testimonio del perdón, sin embargo, queda solo una vida infecunda y estéril, como si se viviese en un desierto desolado. Ha llegado de nuevo para la Iglesia el tiempo de encargarse del anuncio alegre del perdón. Es el tiempo de retornar a lo esencial para hacernos cargo de las debilidades y dificultades de

⁸ Exhort. ap. *Evangelii gaudium*, 24.

nuestros hermanos. El perdón es una fuerza que resucita a una vida nueva e infunde el valor para mirar el futuro con esperanza.

11. No podemos olvidar la gran enseñanza que san Juan Pablo II ofreció en su segunda encíclica *Dives in misericordia*, que en su momento llegó sin ser esperada y tomó a muchos por sorpresa en razón del tema que afrontaba. Dos pasajes en particular quiero recordar. Ante todo, el santo Papa hacía notar el olvido del tema de la misericordia en la cultura presente: «La mentalidad contemporánea, quizás en mayor medida que la del hombre del pasado, parece oponerse al Dios de la misericordia y tiende además a orillar de la vida y arrancar del corazón humano la idea misma de la misericordia. La palabra y el concepto de misericordia parecen producir una cierta desazón en el hombre, quien, gracias a los adelantos tan enormes de la ciencia y de la técnica, como nunca fueron conocidos antes en la historia, se ha hecho dueño y ha dominado la tierra mucho más que en el pasado (cfr Gn 1,28). Tal dominio sobre la tierra, entendido tal vez unilateral y superficialmente, parece no dejar espacio a la misericordia... Debido a esto, en la situación actual de la Iglesia y del mundo, muchos hombres y muchos ambientes guiados por un vivo sentido de fe se dirigen, yo diría casi espontáneamente, a la misericordia de Dios».⁹

⁹ N., 2.

Además, san Juan Pablo II motivaba con estas palabras la urgencia de anunciar y testimoniar la misericordia en el mundo contemporáneo: «Ella está dictada por el amor al hombre, a todo lo que es humano y que, según la intuición de gran parte de los contemporáneos, está amenazado por un peligro inmenso. El misterio de Cristo... me obliga al mismo tiempo a proclamar la misericordia como amor compasivo de Dios, revelado en el mismo misterio de Cristo. Ello me obliga también a recurrir a tal misericordia y a implorarla en esta difícil, crítica fase de la historia de la Iglesia y del mundo».¹⁰ Esta enseñanza es hoy más que nunca actual y merece ser retomada en este Año Santo. Acojamos nuevamente sus palabras: «La Iglesia vive una vida auténtica, cuando profesa y proclama la misericordia –el atributo más estupendo del Creador y del Redentor– y cuando acerca a los hombres a las fuentes de la misericordia del Salvador, de las que es depositaria y dispensadora».¹¹

12. La Iglesia tiene la misión de anunciar la misericordia de Dios, corazón palpitante del Evangelio, que por su medio debe alcanzar la mente y el corazón de toda persona. La Esposa de Cristo hace suyo el comportamiento del Hijo de Dios que sale a encontrar a todos, sin excluir ninguno. En nuestro tiempo, en el que la Iglesia está comprometi-

¹⁰ Juan Pablo II, Carta Enc. *Dives in misericordia*, 15.

¹¹ *Ibíd.*, 13.

tida en la nueva evangelización, el tema de la misericordia exige ser propuesto una vez más con nuevo entusiasmo y con una renovada acción pastoral. Es determinante para la Iglesia y para la credibilidad de su anuncio que ella viva y testimonie en primera persona la misericordia. Su lenguaje y sus gestos deben transmitir misericordia para penetrar en el corazón de las personas y motivarlas a reencontrar el camino de vuelta al Padre.

La primera verdad de la Iglesia es el amor de Cristo. De este amor, que llega hasta el perdón y al don de sí, la Iglesia se hace sierva y mediadora ante los hombres. Por tanto, donde la Iglesia esté presente, allí debe ser evidente la misericordia del Padre. En nuestras parroquias, en las comunidades, en las asociaciones y movimientos, en fin, dondequiera que haya cristianos, cualquiera debería poder encontrar un oasis de misericordia.

13. Queremos vivir este Año Jubilar a la luz de la palabra del Señor: Misericordiosos como el Padre. El evangelista refiere la enseñanza de Jesús: «Sed misericordiosos, como el Padre vuestro es misericordioso» (Lc 6,36). Es un programa de vida tan comprometedor como rico de alegría y de paz. El imperativo de Jesús se dirige a cuantos escuchan su voz (cfr Lc 6,27). Para ser capaces de misericordia, entonces, debemos en primer lugar colocarnos a la escucha de la Palabra de Dios. Esto significa recuperar el valor del silencio para meditar la Palabra que se nos dirige. De este

modo es posible contemplar la misericordia de Dios y asumirla como propio estilo de vida.

14. La peregrinación es un signo peculiar en el Año Santo, porque es imagen del camino que cada persona realiza en su existencia. La vida es una peregrinación y el ser humano es viator; un peregrino que recorre su camino hasta alcanzar la meta anhelada. También para llegar a la Puerta Santa en Roma y en cualquier otro lugar, cada uno deberá realizar, de acuerdo con las propias fuerzas, una peregrinación. Esto será un signo del hecho que también la misericordia es una meta por alcanzar y que requiere compromiso y sacrificio. La peregrinación, entonces, sea estímulo para la conversión: atravesando la Puerta Santa nos dejaremos abrazar por la misericordia de Dios y nos comprometemos a ser misericordiosos con los demás como el Padre lo es con nosotros.

El Señor Jesús indica las etapas de la peregrinación mediante la cual es posible alcanzar esta meta: «No juzguéis y no seréis juzgados; no condenéis y no seréis condenados; perdonad y seréis perdonados. Dad y se os dará: una medida buena, apretada, remecida, rebosante pondrán en el halda de vuestros vestidos. Porque seréis medidos con la medida que midáis» (Lc 6,37-38). Dice, ante todo, no juzgar y no condenar. Si no se quiere incurrir en el juicio de Dios, nadie puede convertirse en el juez del propio hermano. Los hombres

ciertamente con sus juicios se detienen en la superficie, mientras el Padre mira el interior. ¡Cuánto mal hacen las palabras cuando están motivadas por sentimientos de celos y envidia! Hablar mal del propio hermano en su ausencia equivale a exponerlo al descrédito, a comprometer su reputación y a dejarlo a merced del chisme. No juzgar y no condenar significa, en positivo, saber percibir lo que de bueno hay en cada persona y no permitir que deba sufrir por nuestro juicio parcial y por nuestra presunción de saberlo todo. Sin embargo, esto no es todavía suficiente para manifestar la misericordia. Jesús pide también perdonar y dar. Ser instrumentos del perdón, porque hemos sido los primeros en haberlo recibido de Dios. Ser generosos con todos sabiendo que también Dios dispensa sobre nosotros su benevolencia con magnanimidad.

Así entonces, misericordiosos como el Padre es el "lema" del Año Santo. En la misericordia tenemos la prueba de cómo Dios ama. Él da todo sí mismo, por siempre, gratuitamente y sin pedir nada a cambio. Viene en nuestra ayuda cuando lo invocamos. Es bello que la oración cotidiana de la Iglesia inicie con estas palabras: «Dios mío, ven en mi auxilio; Señor, date prisa en socorrerme» (Sal 70,2). El auxilio que invocamos es ya el primer paso de la misericordia de Dios hacia nosotros. Él viene a salvarnos de la condición de debilidad en la que vivimos. Y su auxilio consiste

en permitirnos captar su presencia y cercanía. Día tras día, tocados por su compasión, también nosotros llegaremos a ser compasivos con todos.

15. En este Año Santo, podremos realizar la experiencia de abrir el corazón a cuantos viven en las más contradictorias periferias existenciales, que con frecuencia el mundo moderno dramáticamente crea. ¡Cuántas situaciones de precariedad y sufrimiento existen en el mundo hoy! Cuántas heridas sellan la carne de muchos que no tienen voz porque su grito se ha debilitado y silenciado a causa de la indiferencia de los pueblos ricos. En este Jubileo la Iglesia será llamada a curar aún más estas heridas, a aliviarlas con el óleo de la consolación, a vendarlas con la misericordia y a curarlas con la solidaridad y la debida atención. No caigamos en la indiferencia que humilla, en la habitualidad que anestesia el ánimo e impide descubrir la novedad, en el cinismo que destruye. Abramos nuestros ojos para mirar las miserias del mundo, las heridas de tantos hermanos y hermanas privados de la dignidad, y sintámonos provocados a escuchar su grito de auxilio. Nuestras manos estrechen sus manos, y acerquémonos a nosotros para que sientan el calor de nuestra presencia, de nuestra amistad y de la fraternidad. Que su grito se vuelva el nuestro y juntos podamos romper la barrera de la indiferencia que suele reinar campante para esconder la hipocresía y el egoísmo.

Es mi vivo deseo que el pueblo cristiano reflexione durante el Jubileo sobre las obras de misericordia corporales y espirituales. Será un modo para despertar nuestra conciencia, muchas veces aletargada ante el drama de la pobreza, y para entrar todavía más en el corazón del Evangelio, donde los pobres son los privilegiados de la misericordia divina. La predicación de Jesús nos presenta estas obras de misericordia para que podamos darnos cuenta si vivimos o no como discípulos suyos. Redescubramos las obras de misericordia corporales: dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, vestir al desnudo, acoger al forastero, asistir los enfermos, visitar a los presos, enterrar a los muertos. Y no olvidemos las obras de misericordia espirituales: dar consejo al que lo necesita, enseñar al que no sabe, corregir al que yerra, consolar al triste, perdonar las ofensas, soportar con paciencia las personas molestas, rogar a Dios por los vivos y por los difuntos.

No podemos escapar a las palabras del Señor y en base a ellas seremos juzgados: si dimos de comer al hambriento y de beber al sediento. Si acogimos al extranjero y vestimos al desnudo. Si dedicamos tiempo para acompañar al que estaba enfermo o prisionero (cfr Mt 25,31-45). Igualmente se nos preguntará si ayudamos a superar la duda, que hace caer en el miedo y en ocasiones es fuente de soledad; si fuimos capaces de vencer la ignorancia en la que

viven millones de personas, sobre todo los niños privados de la ayuda necesaria para ser rescatados de la pobreza; si fuimos capaces de ser cercanos a quien estaba solo y afligido; si perdonamos a quien nos ofendió y rechazamos cualquier forma de rencor o de violencia que conduce a la violencia; si tuvimos paciencia siguiendo el ejemplo de Dios que es tan paciente con nosotros; finalmente, si encomendamos al Señor en la oración nuestros hermanos y hermanas. En cada uno de estos “más pequeños” está presente Cristo mismo. Su carne se hace de nuevo visible como cuerpo martirizado, llagado, flagelado, desnutrido, en fuga... para que nosotros los reconozcamos, lo toquemos y lo asistamos con cuidado. No olvidemos las palabras de san Juan de la Cruz: «En el ocaso de nuestras vidas, seremos juzgados en el amor».¹²

16. En el Evangelio de Lucas encontramos otro aspecto importante para vivir con fe el Jubileo. El evangelista narra que Jesús, un sábado, volvió a Nazaret y, como era costumbre, entró en la Sinagoga. Lo llamaron para que leyera la Escritura y la comentara. El paso era el del profeta Isaías donde está escrito: «El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimi-

¹² *Palabras de luz y de amor*, 57.

dos y proclamar un año de gracia del Señor» (61,12). “Un año de gracia”: es esto lo que el Señor anuncia y lo que deseamos vivir. Este Año Santo lleva consigo la riqueza de la misión de Jesús que resuena en las palabras del Profeta: llevar una palabra y un gesto de consolación a los pobres, anunciar la liberación a cuantos están prisioneros de las nuevas esclavitudes de la sociedad moderna, restituir la vista a quien no puede ver más porque se ha replegado sobre sí mismo, y volver a dar dignidad a cuantos han sido privados de ella. La predicación de Jesús se hace de nuevo visible en las respuestas de fe que el testimonio de los cristianos está llamado a ofrecer. Nos acompañen las palabras del Apóstol: «El que practica misericordia, que lo haga con alegría» (Rm 12,8).

17. La Cuaresma de este Año Jubilar sea vivida con mayor intensidad, como momento fuerte para celebrar y experimentar la misericordia de Dios. ¡Cuántas páginas de la Sagrada Escritura pueden ser meditadas en las semanas de Cuaresma para redescubrir el rostro misericordioso del Padre! Con las palabras del profeta Miqueas también nosotros podemos repetir: Tú, oh Señor, eres un Dios que cancelas la iniquidad y perdonas el pecado, que no mantienes para siempre tu cólera, pues amas la misericordia. Tú, Señor, volverás a compadecerte de nosotros y a tener piedad de tu pueblo. Destruirás nuestras culpas y arro-

jarás en el fondo del mar todos nuestros pecados (cfr 7,18-19).

Las páginas del profeta Isaías podrán ser meditadas con mayor atención en este tiempo de oración, ayuno y caridad: « Este es el ayuno que yo deseo: soltar las cadenas injustas, desatar los lazos del yugo, dejar en libertad a los oprimidos y romper todos los yugos; compartir tu pan con el hambriento y albergar a los pobres sin techo; cubrir al que veas desnudo y no abandonar a tus semejantes. Entonces despuntará tu luz como la aurora y tu herida se curará rápidamente; delante de ti avanzará tu justicia y detrás de ti irá la gloria del Señor. Entonces llamarás, y el Señor responderá; pedirás auxilio, y él dirá: «¡Aquí estoy». Si eliminas de ti todos los yugos, el gesto amenazador y la palabra maligna; si partes tu pan con el hambriento y sacias al afligido de corazón, tu luz se alzará en las tinieblas y tu oscuridad será como al mediodía. El Señor te guiará incesantemente, te saciará en los ardores del desierto y llenará tus huesos de vigor; tú serás como un jardín bien regado, como una vertiente de agua, cuyas aguas nunca se agotan» (58, 6-11).

La iniciativa “24 horas para el Señor”, de celebrarse durante el viernes y sábado que anteceden el IV domingo de Cuaresma, se incrementa en las Diócesis. Muchas personas están volviendo a acercarse al sacramento de la Reconciliación y entre ellas

muchos jóvenes, quienes en una experiencia semejante suelen re- encontrar el camino para volver al Señor, para vivir un momento de intensa oración y redescubrir el sentido de la propia vida. De nuevo ponemos convencidos en el centro el sacramento de la Reconciliación, porque nos permite experimentar en carne propia la grandeza de la misericordia. Será para cada penitente fuente de verdadera paz interior.

Nunca me cansaré de insistir en que los confesores sean un verdadero signo de la misericordia del Padre. Ser confesores no se improvisa. Se llega a serlo cuando, ante todo, nos hacemos nosotros penitentes en busca de perdón. Nunca olvidemos que ser confesores significa participar de la misma misión de Jesús y ser signo concreto de la continuidad de un amor divino que perdona y que salva. Cada uno de nosotros ha recibido el don del Espíritu Santo para el perdón de los pecados, de esto somos responsables. Ninguno de nosotros es dueño del Sacramento, sino fiel servidor del perdón de Dios. Cada confesor deberá acoger a los fieles como el padre en la parábola del hijo pródigo: un padre que corre al encuentro del hijo no obstante hubiese dilapidado sus bienes. Los confesores están llamados a abrazar ese hijo arrepentido que vuelve a casa y a manifestar la alegría por haberlo encontrado. No se cansarán de salir al encuentro también del otro hijo que se quedó afuera, incapaz de alegrarse, para explicarle que su juicio severo es injusto y

no tiene ningún sentido delante de la misericordia del Padre que no conoce confines. No harán preguntas impertinentes, sino como el padre de la parábola interrumpirán el discurso preparado por el hijo pródigo, porque serán capaces de percibir en el corazón de cada penitente la invocación de ayuda y la súplica de perdón. En fin, los confesores están llamados a ser siempre, en todas partes, en cada situación y a pesar de todo, el signo del primado de la misericordia.

18. Durante la Cuaresma de este Año Santo tengo la intención de enviar los Misioneros de la Misericordia. Serán un signo de la solicitud materna de la Iglesia por el Pueblo de Dios, para que entre en profundidad en la riqueza de este misterio tan fundamental para la fe. Serán sacerdotes a los cuales daré la autoridad de perdonar también los pecados que están reservados a la Sede Apostólica, para que se haga evidente la amplitud de su mandato. Serán, sobre todo, signo vivo de cómo el Padre acoge cuantos están en busca de su perdón. Serán misioneros de la misericordia porque serán los artífices ante todos de un encuentro cargado de humanidad, fuente de liberación, rico de responsabilidad, para superar los obstáculos y retomar la vida nueva del Bautismo. Se dejarán conducir en su misión por las palabras del Apóstol: «Dios sometió a todos a la desobediencia, para tener misericordia de todos» (Rm 11,32). Todos entonces, sin excluir a nadie, están llamados a

percibir el llamamiento a la misericordia. Los misioneros vivan esta llamada conscientes de poder fijar la mirada sobre Jesús, «sumo sacerdote misericordioso y digno de fe» (Hb 2,17).

Pido a los hermanos Obispos que inviten y acojan estos Misioneros, para que sean ante todo predicadores convincentes de la misericordia. Se organicen en las Diócesis “misiones para el pueblo” de modo que estos Misioneros sean anunciadores de la alegría del perdón. Se les pida celebrar el sacramento de la Reconciliación para los fieles, para que el tiempo de gracia donado en el Año jubilar permita a tantos hijos alejados encontrar el camino de regreso hacia la casa paterna. Los Pastores, especialmente durante el tiempo fuerte de Cuaresma, sean solícitos en el invitar a los fieles a acercarse « al trono de la gracia, a fin de obtener misericordia y alcanzar la gracia» (Hb 4,16).

19. La palabra del perdón pueda llegar a todos y la llamada a experimentar la misericordia no deje a ninguno indiferente. Mi invitación a la conversión se dirige con mayor insistencia a aquellas personas que se encuentran lejanas de la gracia de Dios debido a su conducta de vida. Pienso en modo particular a los hombres y mujeres que pertenecen a algún grupo criminal, cualquiera que éste sea. Por vuestro bien, os pido cambiar de vida. Os lo pido en el nombre del Hijo de Dios que si bien combate el pecado nunca rechaza a ningún pecador. No caigáis en la

terrible trampa de pensar que la vida depende del dinero y que ante él todo el resto se vuelve carente de valor y dignidad. Es solo una ilusión. No llevamos el dinero con nosotros al más allá. El dinero no nos da la verdadera felicidad. La violencia usada para amasar fortunas que escurren sangre no convierte a nadie en poderoso ni inmortal. Para todos, tarde o temprano, llega el juicio de Dios al cual ninguno puede escapar.

La misma llamada llegue también a todas las personas promotoras o cómplices de corrupción. Esta llaga putrefacta de la sociedad es un grave pecado que grita hacia el cielo pues mina desde sus fundamentos la vida personal y social. La corrupción impide mirar el futuro con esperanza porque con su prepotencia y aidez destruye los proyectos de los débiles y oprime a los más pobres. Es un mal que se anida en gestos cotidianos para expandirse luego en escándalos públicos. La corrupción es una obstinación en el pecado, que pretende sustituir a Dios con la ilusión del dinero como forma de poder. Es una obra de las tinieblas, sostenida por la sospecha y la intriga. *Corruptio optima pessima*, decía con razón san Gregorio Magno, para indicar que ninguno puede sentirse inmune de esta tentación. Para erradicarla de la vida personal y social son necesarias prudencia, vigilancia, lealtad, transparencia, unidas al coraje de la denuncia. Si no se la combate abiertamente, tarde o temprano busca cómplices y destruye la existencia.

¡Este es el tiempo oportuno para cambiar de vida! Éste es el tiempo para dejarse tocar el corazón. Delante a tantos crímenes cometidos, escuchad el llanto de todas las personas depredadas por vosotros de la vida, de la familia, de los afectos y de la dignidad. Seguir como estáis es sólo fuente de arrogancia, de ilusión y de tristeza. La verdadera vida es algo bien distinto de lo que ahora pensáis. El Papa os tiende la mano. Está dispuesto a escucharos. Basta solamente que acojáis la llamada a la conversión y os sometáis a la justicia mientras la Iglesia os ofrece misericordia.

20. No será inútil en este contexto recordar la relación existente entre justicia y misericordia. No son dos momentos contrastantes entre sí, sino un solo momento que se desarrolla progresivamente hasta alcanzar su ápice en la plenitud del amor. La justicia es un concepto fundamental para la sociedad civil cuando, normalmente, se hace referencia a un orden jurídico a través del cual se aplica la ley. Con la justicia se entiende también que a cada uno debe ser dado lo que le es debido. En la Biblia, muchas veces se hace referencia a la justicia divina y a Dios como juez. Generalmente es entendida como la observación integral de la ley y como el comportamiento de todo buen israelita conforme a los mandamientos dados por Dios. Esta visión, sin embargo, ha conducido no pocas veces a caer en el legalismo, falsificando su sentido originario y oscureciendo el profundo valor que la justicia tiene.

Para superar la perspectiva legalista, sería necesario recordar que en la Sagrada Escritura la justicia es concebida esencialmente como un abandonarse confiado en la voluntad de Dios.

Por su parte, Jesús habla muchas veces de la importancia de la fe, más bien que de la observancia de la ley. Es en este sentido que debemos comprender sus palabras cuando estando a la mesa con Mateo y sus amigos dice a los fariseos que lo contestaban porque comía con los publicanos y pecadores: «Vayan y aprendan qué significa: Yo quiero misericordia y no sacrificios. Porque yo no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mt 9,13). Ante la visión de una justicia como mera observancia de la ley que juzga, dividiendo las personas en justos y pecadores, Jesús se inclina a mostrar el gran don de la misericordia que busca a los pecadores para ofrecerles el perdón y la salvación. Se comprende porque en presencia de una perspectiva tan liberadora y fuente de renovación, Jesús haya sido rechazado por los fariseos y por los doctores de la ley. Estos, para ser fieles a la ley, ponían solo pesos sobre las espaldas de las personas, pero así frustraban la misericordia del Padre. El reclamo a observar la ley no puede obstaculizar la atención por las necesidades que tocan la dignidad de las personas.

Al respecto es muy significativa la referencia que Jesús hace al profeta Oseas -«yo quiero amor,

no sacrificio». Jesús afirma que de ahora en adelante la regla de vida de sus discípulos deberá ser la que da el primado a la misericordia, como Él mismo testimonia compartiendo la mesa con los pecadores. La misericordia, una vez más, se revela como dimensión fundamental de la misión de Jesús. Ella es un verdadero reto para sus interlocutores que se detienen en el respeto formal de la ley. Jesús, en cambio, va más allá de la ley; su compartir con aquellos que la ley consideraba pecadores permite comprender hasta dónde llega su misericordia.

También el Apóstol Pablo hizo un recorrido parecido. Antes de encontrar a Jesús en el camino a Damasco, su vida estaba dedicada a perseguir de manera irreprochable la justicia de la ley (cfr Flp 3,6). La conversión a Cristo lo condujo a ampliar su visión precedente al punto que en la carta a los Gálatas afirma: «Hemos creído en Jesucristo, para ser justificados por la fe de Cristo y no por las obras de la Ley» (2,16). Parece que su comprensión de la justicia ha cambiado ahora radicalmente. Pablo pone en primer lugar la fe y no más la ley. El juicio de Dios no lo constituye la observancia o no de la ley, sino la fe en Jesucristo, que con su muerte y resurrección trae la salvación junto con la misericordia que justifica. La justicia de Dios se convierte ahora en liberación para cuantos están oprimidos por la esclavitud del pecado y sus consecuencias. La justicia de Dios es su perdón (cfr Sal 51,11-16).

21. La misericordia no es contraria a la justicia sino que expresa el comportamiento de Dios hacia el pecador, ofreciéndole una ulterior posibilidad para examinarse, convertirse y creer. La experiencia del profeta Oseas viene en nuestra ayuda para mostrarnos la superación de la justicia en dirección hacia la misericordia. La época de este profeta se cuenta entre las más dramáticas de la historia del pueblo hebreo. El Reino está cercano de la destrucción; el pueblo no ha permanecido fiel a la alianza, se ha alejado de Dios y ha perdido la fe de los Padres. Según una lógica humana, es justo que Dios piense en rechazar el pueblo infiel: no ha observado el pacto establecido y por tanto merece la pena correspondiente, el exilio. Las palabras del profeta lo atestiguan: «Volverá al país de Egipto, y Asur será su rey, porque se han negado a convertirse» (Os 11,5).

Y sin embargo, después de esta reacción que apela a la justicia, el profeta modifica radicalmente su lenguaje y revela el verdadero rostro de Dios: «Mi corazón se convulsiona dentro de mí, y al mismo tiempo se estremecen mis entrañas. No daré curso al furor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraín, porque soy Dios, no un hombre; el Santo en medio de ti y no es mi deseo aniquilar» (11,8-9). San Agustín, como comentando las palabras del profeta dice: «Es más fácil que Dios contenga la ira que la misericordia».¹³

¹³ *Enarr. in Ps. 76, 11.*

Si Dios se detuviera en la justicia dejaría de ser Dios, sería como todos los hombres que invocan respeto por la ley. La justicia por sí misma no basta, y la experiencia enseña que apelando solamente a ella se corre el riesgo de destruirla. Por esto Dios va más allá de la justicia con la misericordia y el perdón. Esto no significa restarle valor a la justicia o hacerla superflua, al contrario. Quien se equivoca deberá expiar la pena. Solo que este no es el fin, sino el inicio de la conversión, porque se experimenta la ternura del perdón. Dios no rechaza la justicia. Él la engloba y la supera en un evento superior donde se experimenta el amor que está a la base de una verdadera justicia. Debemos prestar mucha atención a cuanto escribe Pablo para no caer en el mismo error que el Apóstol reprochaba a sus contemporáneos judíos: «Desconociendo la justicia de Dios y empeñándose en establecer la suya propia, no se sometieron a la justicia de Dios. Porque el fin de la ley es Cristo, para justificación de todo el que cree» (Rm 10,3-4). Esta justicia de Dios es la misericordia concedida a todos como gracia en razón de la muerte y resurrección de Jesucristo. La Cruz de Cristo, entonces, es el juicio de Dios sobre todos nosotros y sobre el mundo, porque nos ofrece la certeza del amor y de la vida nueva.

22. El Jubileo lleva también consigo la referencia a la indulgencia. En el Año Santo de la Misericordia ella adquiere una relevancia particular. El perdón de Dios por nuestros pecados no conoce lími-

tes. En la muerte y resurrección de Jesucristo, Dios hace evidente este amor que es capaz incluso de destruir el pecado de los hombres. Dejarse reconciliar con Dios es posible por medio del misterio pascual y de la mediación de la Iglesia. Así entonces, Dios está siempre disponible al perdón y nunca se cansa de ofrecerlo de manera siempre nueva e inesperada. Todos nosotros, sin embargo, vivimos la experiencia del pecado. Sabemos que estamos llamados a la perfección (cfr Mt 5,48), pero sentimos fuerte el peso del pecado. Mientras percibimos la potencia de la gracia que nos transforma, experimentamos también la fuerza del pecado que nos condiciona. No obstante el perdón, llevamos en nuestra vida las contradicciones que son consecuencia de nuestros pecados. En el sacramento de la Reconciliación Dios perdona los pecados, que realmente quedan cancelados; y sin embargo, la huella negativa que los pecados tienen en nuestros comportamientos y en nuestros pensamientos permanece. La misericordia de Dios es incluso más fuerte que esto. Ella se transforma en indulgencia del Padre que a través de la Esposa de Cristo alcanza al pecador perdonado y lo libera de todo residuo, consecuencia del pecado, habilitándolo a obrar con caridad, a crecer en el amor más bien que a recaer en el pecado.

La Iglesia vive la comunión de los Santos. En la Eucaristía esta comunión, que es don de Dios, ac-

túa como unión espiritual que nos une a los creyentes con los Santos y los Beatos cuyo número es incalculable (cfr Ap 7,4). Su santidad viene en ayuda de nuestra fragilidad, y así la Madre Iglesia es capaz con su oración y su vida de encontrar la debilidad de unos con la santidad de otros. Vivir entonces la indulgencia en el Año Santo significa acercarse a la misericordia del Padre con la certeza que su perdón se extiende sobre toda la vida del creyente. Indulgencia es experimentar la santidad de la Iglesia que participa a todos de los beneficios de la redención de Cristo, porque el perdón es extendido hasta las extremas consecuencias a la cual llega el amor de Dios. Vivamos intensamente el Jubileo pidiendo al Padre el perdón de los pecados y la dispensación de su indulgencia misericordiosa.

23. La misericordia posee un valor que sobrepasa los confines de la Iglesia. Ella nos relaciona con el judaísmo y el Islam, que la consideran uno de los atributos más calificativos de Dios. Israel primero que todo recibió esta revelación, que permanece en la historia como el comienzo de una riqueza incommensurable de ofrecer a la entera humanidad. Como hemos visto, las páginas del Antiguo Testamento están entretrejidas de misericordia porque narran las obras que el Señor ha realizado en favor de su pueblo en los momentos más difíciles de su historia. El Islam, por su parte, entre los nombres que le atribuye al Creador está el de Misericordioso y Clemente.

Esta invocación aparece con frecuencia en los labios de los fieles musulmanes, que se sienten acompañados y sostenidos por la misericordia en su cotidiana debilidad. También ellos creen que nadie puede limitar la misericordia divina porque sus puertas están siempre abiertas.

Este Año Jubilar vivido en la misericordia pueda favorecer el encuentro con estas religiones y con las otras nobles tradiciones religiosas; nos haga más abiertos al diálogo para conocerlas y comprendernos mejor; elimine toda forma de cerrazón y desprecio, y aleje cualquier forma de violencia y de discriminación.

24. El pensamiento se dirige ahora a la Madre de la Misericordia. La dulzura de su mirada nos acompañe en este Año Santo, para que todos podamos redescubrir la alegría de la ternura de Dios. Ninguno como María ha conocido la profundidad el misterio de Dios hecho hombre. Todo en su vida fue plasmado por la presencia de la misericordia hecha carne. La Madre del Crucificado Resucitado entró en el santuario de la misericordia divina porque participó íntimamente en el misterio de su amor.

Elegida para ser la Madre del Hijo de Dios, María estuvo preparada desde siempre para ser Arca de la Alianza entre Dios y los hombres. Custodió en su corazón la divina misericordia en perfecta sintonía con su Hijo Jesús. Su canto de alabanza, en el umbral de la

casa de Isabel, estuvo dedicado a la misericordia que se extiende «de generación en generación» (Lc 1,50). También nosotros estábamos presentes en aquellas palabras proféticas de la Virgen María. Esto nos servirá de consolación y de apoyo mientras atravesaremos la Puerta Santa para experimentar los frutos de la misericordia divina.

Al pie de la cruz, María junto con Juan, el discípulo del amor, es testigo de las palabras de perdón que salen de la boca de Jesús. El perdón supremo ofrecido a quien lo ha crucificado nos muestra hasta dónde puede llegar la misericordia de Dios. María atestigua que la misericordia del Hijo de Dios no conoce límites y alcanza a todos sin excluir ninguno. Dirijamos a ella la antigua y siempre nueva oración del Salve Regina, para que nunca se canse de volver a nosotros sus ojos misericordiosos y nos haga dignos de contemplar el rostro de la misericordia, su Hijo Jesús.

Nuestra plegaria se extienda también a tantos Santos y Beatos que han hicieron de la misericordia su misión de vida. En particular el pensamiento se dirige a la grande apóstol de la misericordia, santa Faustina Kowalska. Ella que fue llamada a entrar en las profundidades de la divina misericordia, interceda por nosotros y nos obtenga vivir y caminar siempre en el perdón de Dios y en la inquebrantable confianza en su amor.

25. Un Año Santo extraordinario, entonces, para vivir en la vida de cada día la misericordia que desde siempre el Padre dispensa hacia nosotros. En este Jubileo dejémonos sorprender por Dios. Él nunca se cansa de destrabar la puerta de su corazón para repetir que nos ama y quiere compartir con nosotros su vida. La Iglesia siente la urgencia de anunciar la misericordia de Dios. Su vida es auténtica y creíble cuando con convicción hace de la misericordia su anuncio. Ella sabe que la primera tarea, sobre todo en un momento como el nuestro, lleno de grandes esperanzas y fuertes contradicciones, es la de introducir a todos en el misterio de la misericordia de Dios, contemplando el rostro de Cristo. La Iglesia está llamada a ser el primer testigo veraz de la misericordia, profesándola y viviéndola como el centro de la Revelación de Jesucristo. Desde el corazón de la Trinidad, desde la intimidad más profunda del misterio de Dios, brota y corre sin parar el gran río de la misericordia. Esta fuente nunca podrá gotarse, sin importar cuántos sean los que a ella se acerquen. Cada vez que alguien tendrá necesidad podrá venir a ella, porque la misericordia de Dios no tiene fin. Es tan insondable es la profundidad del misterio que encierra, tan inagotable la riqueza que de ella proviene.

En este Año Jubilar la Iglesia se convierta en el eco de la Palabra de Dios que resuena fuerte y decidida como palabra y gesto de per-

dón, de soporte, de ayuda, de amor. Nunca se canse de ofrecer misericordia y sea siempre paciente en el confortar y perdonar. La Iglesia se haga voz de cada hombre y mujer y repita con confianza y sin descanso: «Acuérdate, Señor, de tu misericordia y de tu amor; que son eternos» (Sal 25,6).

Dado en Roma, junto a San Pedro, el 11 de abril, Vigilia del Segundo Domingo de Pascua o de la Divina Misericordia, del Año del Señor 2015, tercero de mi pontificado.

Franciscus

Un ejercicio de reflexión en torno a la actualidad del catolicismo en las regiones del Bajío y Sureste mexicano, a partir de la encuesta “Creer en México”

*Gineth Álvarez Satizabal y Yearim Ortiz San Juan**

En el 2013, el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC) presentó los resultados de la Encuesta Nacional de Cultura y Práctica Religiosa, “Creer en México”, realizada entre el 24 de agosto y 26 de septiembre de 2013. Este estudio arrojó diversas cifras sobre la situación actual del país, la percepción de la sociedad sobre la Iglesia católica y los católicos, la participación social y cuestiones sobre el estilo de vida y creencias o prácticas ante la vida y la muerte, entre otras. Uno de los aspectos interesantes de esta encuesta es que los resultados muestran no sólo la percepción de los católicos, sino también la de los creyentes de otras religiones, así como la de los ateos.

El público objetivo fue mujeres y hombres mayores de 18 años bajo

el esquema de entrevista cara a cara en sus hogares, sin importar si eran practicantes o no de alguna religión. La “muestra nacional” representa 4313 casos de católicos y no católicos. Para la definición de la muestra, se delimitaron 5 regiones de acuerdo al porcentaje de católicos de cada estado reportado en el último censo y según sus especificidades sociohistóricas. Las regiones delimitadas fueron: Bajío, Centro, Norte, Oriente y Sureste. La división por regiones y el levantamiento de las encuestas por ciudades de la muestra nacional de los 4313 casos, permite diversos niveles de análisis.

Posterior a esto, se dividió el territorio según las secciones electorales, las cuales se estratificaron de acuerdo a la región en que se encuentran y al grado de urbani-

zación, para posteriormente ser seleccionadas de manera aleatoria. Para garantizar una distribución adecuada de la muestra natural se definieron cuotas dentro de cada región por género y edad, así como para católicos y no católicos. Asimismo se definieron once sobremuestras para centros claves, entre ellas ciudades y algunas localidades en las zonas Poniente y Norte-Oriente del área metropolitana del DF. Considerando el efecto del diseño, representa una tasa de confianza de 95%, con un margen de error aproximado de ± 1.49 puntos a nivel nacional, de ± 3.5 puntos para las regiones y de ± 6.93 puntos para cada una de las sobremuestras regionales.

Los ejes de indagación de la encuesta fueron divididos en 7 secciones de consulta, estos son: 1) Actitudes en la esfera pública y niveles de confianza en instituciones públicas y privadas, compromiso social e identidades políticas; 2) Percepción de la Iglesia y los católicos; 3) Capital social y participación; 4) Estilo de vida y actitudes ante la diversidad sexual; 5) Cultura de vida y cultura de muerte, que contempla el aborto, pena de muerte y eutanasia; 6) Creencias y prácticas acerca de lo trascendente en católicos y no católicos, es decir, creencia en Dios, participación en actividades religiosas, conocimiento bíblico, literalismo vs. contextualismo y 7) Creencias y prácticas de no religiosos y ateos. La diversidad de ejes de indagación de la encuesta “Creer en México” y el hecho de que sea una muestra

nacional con regiones delimitadas y con un número de casos estadísticamente habilitados para siete estados federativos, brinda potenciales especiales a futuras investigaciones sobre la diversidad religiosa y la actualidad del catolicismo en el país.

El objetivo del presente texto es indagar, a partir de un análisis comparativo, los resultados que la encuesta ofrece para las definidas regiones del Bajío y del Sureste sobre la actualidad del catolicismo mexicano. La selección de estas dos regiones, al parecer disímiles en sus prácticas religiosas, busca establecer puentes con los resultados de otras encuestas sobre creencia religiosa y estudios que analicen el fenómeno religioso en estas dos regiones, a fin de ampliar los marcos de reflexión sobre las distinciones existentes y las particularidades que tiene la expresión del catolicismo en cada zona.

Este texto se organiza de la siguiente manera: en un primer apartado contextualizamos algunas de las características generales de las regiones del Bajío y del Sureste y sus cambios socioreligiosos. En un segundo apartado, presentamos algunas reflexiones sobre las regiones según la encuesta “Creer en México”, para, en el tercer apartado, enfocarnos en las prácticas y creencias de los católicos. Por último, se dejan abiertas algunas reflexiones finales.

1. Panorama general sobre las regiones del Bajío y el Sureste delimitadas por la encuesta "Creer en México".

Este apartado tiene como fin dibujar un paisaje de las condiciones socioculturales de las regiones del Bajío y del Sureste de la república, a manera de introducción para el análisis de los resultados arrojados por la encuesta respecto a cada una de estas regiones. No pretende en absoluto ser un estudio minucioso, sino brindar algunos elementos comparativos sobre la complejidad cultural en la que se desarrolla el catolicismo en México.

De las regiones en que se dividió la encuesta, las zonas del Bajío y Sureste son quizá las más dispares entre sí. Cada una de estas regiones aglutina a diferentes estados que a primera vista se muestran heterogéneos, sin embargo, como veremos más adelante, existen diversos factores que los unen. Antes de continuar, es preciso aclarar que por la naturaleza misma de la muestra hay estados que representan mayoritariamente a las regiones. Así, tenemos el registro de casos de la siguiente manera:

Para el Sureste la población total encuestada es de 826 personas. El número de encuestas realizadas están divididas de mayor a menor de la siguiente manera: Chiapas (186), Oaxaca (156), Guerrero (132), Tabasco (93), Yucatán (84), Morelos (83), Quintana Roo (56), Campeche (36). Para el caso del Bajío la po-

blación total encuestada es de 926 personas. El número de encuestas realizadas están divididas de mayor a menor de la siguiente manera: Jalisco (312), Guanajuato (223), Michoacán (179): Querétaro (75), Zacatecas (61), Aguascalientes (48) y por último Colima (28).

La delimitación de la región del Bajío para la encuesta toma en cuenta la provincia eclesiástica del Bajío, junto con unas partes de las provincias de Morelia, Guadalajara y San Luis de Potosí. Para el Sureste la provincia eclesiástica de Yucatán, Chiapas, Acapulco, Oaxaca y una parte de la de México.

Los estados del sur, particularmente Chiapas, Oaxaca y Guerrero son entidades que presentan un mayor rezago social y marginación a nivel nacional. Un estudio realizado por el INEGI en donde aborda indicadores relacionados con el bienestar como son educación, ocupación, salud, vivienda y empleo, coloca a los estados mencionados como los estados con mayor desventaja; a estos tres le siguen los estados de Campeche y Tabasco. Si bien Yucatán y Quintana Roo se localizan en una escala intermedia, no se pueden comparar con algunas de las entidades localizadas en el Bajío, tal como Jalisco y Aguascalientes, que son de las cuatro mejor evaluadas por el INEGI.¹ Estos niveles de margi-

¹ Las otras entidades son Coahuila y Nuevo León. Es preciso aclarar que sólo hay una que ha salido bien evaluada en todos los indicadores, el Distrito Federal.

nalidad promueven un acceso desigual a diversas oportunidades, así por ejemplo, un recién nacido tiene cuatro veces más probabilidades de sobrevivir el primer año de vida si nace en Aguascalientes que si nace en Oaxaca. Estos altos índices de rezago social no son nuevos. En 1995 la mayoría de los municipios de Oaxaca, Chiapas, Guerrero y Yucatán presentaban altos índices de marginación social, el 84% de la población indígena de esas regiones se encontraba en condiciones de extrema pobreza mientras que el 77% de la población económicamente activa percibía menos de un salario mínimo.²

En lo que respecta al Bajío, éste resulta una región no sólo importante por su historia religiosa, sino también porque a lo largo de su territorio se ha desarrollado un importante corredor industrial que alberga importantes corporativos nacionales. Podemos decir que ha sido su ubicación geográfica la que le ha permitido un relativo desarrollo, pues se localiza en una de las rutas del comercio internacional. Otro aspecto que le ha permitido no quedar rezagada ha sido su relativa homogeneización poblacional; salvo por Michoacán, nos encontramos con estados que cuentan dentro de su población con menos del 1% de población indígena.

² Cfr. Marisol López Menéndez, *Derechos Humanos e imaginarios sociales en México: el caso de Aguas Blancas*. Tesis para obtener el grado de maestría en Estudios Políticos y Sociales, UNAM.

La región Sureste, salvo por los estados de Tabasco y Morelos, cuentan con una población indígena con más del 10%, siendo Oaxaca y Yucatán las entidades con mayor porcentaje a nivel nacional con dicha población (34% y 30%, respectivamente). Así pues, a diferencia del Sureste, se podría decir que en el Bajío ha existido un sentimiento de identidad cultural homogénea que ha permitido incluso la emergencia de diversos movimientos sociales y políticos que han marcado la historia del país. Es preciso recordar que dicha identidad ha sido atravesada por un fuerte sentimiento religioso, el ejemplo queda bastante claro con el movimiento cristero y el sinarquismo.

Es preciso profundizar un poco en los procesos de secularización que se llevaron a cabo en el país a principios del siglo XX, pues en ambas regiones éstos se dieron de manera dispar, lo que provocó diversas posturas pastorales a lo largo del siglo. Mientras que en el Bajío la sociedad se cohesionó e incluso se levantó en armas para frenar la radicalización del gobierno en su postura frente a la Iglesia, en el sur el gobierno logró dar un gran golpe a la Iglesia. Si bien se trata de un caso anómalo, las políticas de Tomás Garrido Canabal en Tabasco (1926-1934) lograron poner a temblar a la Iglesia. Éste no sólo buscó combatir al clero como institución, sino erradicar todo tufo religioso de la población, así fueron expulsados todos los sacerdotes y los templos

fueron cerrados. Este modelo se trató de repetir en diversos estados del sur; uno de los grandes seguidores del sistema Garrido fue Chiapas, incluso se llegó a elogiar en el senado a dicha entidad por las acciones que estaba logrando con el modelo de Garrido. Es difícil decir a ciencia cierta que dichos procesos han influido de manera contundente sobre la actualidad religiosa de las regiones, pero es claro que su influencia no es menor.

Así, ha persistido en el imaginario la visión del Bajío como la cuna del catolicismo. Se percibe como una región de raigambre católica por excelencia. No así el Sureste, donde su pluralidad así como su abandono y marginación social han dado pie a que en la literatura se planteen diversas consecuencias para explicar por qué un importante sector de la población ha renunciado al catolicismo. Al respecto existen diversas teorías, sin embargo, ninguna ha logrado explicar claramente el fenómeno. Muchos estudiosos del tema advierten que es la pluralidad, sobre todo indígena, la que ha dificultado a lo largo de los años que el catolicismo siga siendo mayoría entre la población del Sureste; otros explican que es la marginación la que ha orillado a la gente a buscar respuesta en otras confesiones religiosas. Empero, estas teorías difícilmente pueden sostenerse, pues los modelos no pueden ser aplicados a otras entidades de la nación que también cuentan con gran diversidad étni-

ca y que también están dentro de la marginalidad. Si bien es cierto que coinciden los altos índices de marginación con los bajos índices de población católica, lejos de verlos como una relación directa y proporcional, habrá que pensar la marginalidad y la pluralidad como una *condición de posibilidad* del cambio religioso. A este respecto, valdría la pena señalar que diversos grupos protestantes iniciaron su labor evangelizadora, desde hace varias décadas, acompañados de diversos servicios sociales básicos como son la educación y la salud, al ser conscientes de las precarias condiciones socioeconómicas de un sector específico de la población.

Adentrémonos pues, un poco más al fenómeno religioso que se ha dado en las dos regiones. Según datos arrojados por el INEGI sobre el catolicismo en México,³ no es sino hasta la década de los setenta que se comienzan a dibujar dos polos diametralmente opuestos entre las dos regiones, además sólo hasta esa fecha se puede observar un cambio significativo en la pretendida homogeneidad del catolicismo. Sin duda alguna esto es el reflejo de las condiciones sociales ya mencionadas y de una regionalización ideológica del territorio eclesiástico nacional que ha establecido nexos y convergen-

³ Decir que el INEGI ha realizado censos sobre el catolicismo mexicano, se debe a que antes del 2010 no contaba con las herramientas necesarias para evaluar el fenómeno más allá del catolicismo.

cias entre los obispos tras el Concilio Vaticano II y la conferencia general del CELAM en Medellín. En términos sencillos se dibujaron tres posturas: una preconciiliar que siguió fortaleciendo la jerarquía institucional y que siguió confrontando al estado; otra que asumió las directrices del Concilio Vaticano II; y una más progresista que hizo suya la conferencia de Medellín y que apostó por la opción preferencial de los pobres.⁴ Cada una de estas posturas fue asumida según las particularidades de las regiones. A nosotros nos interesan la preconciiliar y la progresista. Consideramos que la primera fue asumida en el Bajío y la segunda en el Sureste.

En el Bajío se facilitó dicha postura debido a una de sus características fundamentales del eje geopolítico católico central, que es la alta concentración de infraestructura eclesial con respecto al resto del país: la diócesis de Guadalajara (junto con la de México) tiene la mayor concentración de recursos eclesiásticos de la diócesis de México. Además la mayor parte de la clerecía nacional procede, todavía, del centro occidente del país, es decir, de la región del Bajío. El Bajío también ha representado el bastión del catolicismo y es considerado un núcleo duro de éste, así, ha mostrado una posición conservadora frente a los cambios posconciliares, pues los viejos esquemas institucionales

⁴ Renée de la Torre, *La iglesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*, p. 100.

habían funcionado bastante bien para la década de los setenta.

No así en el Sureste, donde su situación de marginación obligó a los obispos a girar la mirada hacia los pobres. Han sido dos los estados en donde los obispos han emprendido una pastoral a favor de los más desprotegidos: Oaxaca con Artura Lona Reyes en Tehuantepec y Bastolomé Carrasco Carrasco Briseño en Oaxaca; Chiapas con Samuel Ruiz en San Cristóbal y Porcayo Uribe en Tapachula.⁵ La postura tomada particularmente en estas dos entidades, ha manifestado una constante denuncia frente a “[...] las injusticias sociales, su opción de preferencia por los pobres, su trabajo pastoral encaminado a la promoción de comunidades eclesiales de base, su compromiso con los movimientos populares políticos de su región y su búsqueda por la democratización interna de la Iglesia”⁶

Aunque se tomaron diversas posturas pastorales según las necesidades específicas de la población, con cierto temor se trató de regresar a las viejas posiciones conservadoras, instaurándose así la geopolítica conservadora del Vaticano en México. Así pues, en los ochenta se impulsó una nueva etapa en la CEM en la que se fortalecieron las posiciones conservadoras en tor-

⁵ Renée de la Torre, “La Iglesia Católica” en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coord.) *Atlas de la diversidad en México*, p. 41.

⁶ *Ibidem*, p. 42.

no a temas de familia, sexualidad y derecho a la vida; se cerraron los seminarios donde se instruía una teología no ortodoxa, se removieron a los sacerdotes y religiosas involucradas en movimientos populares y se nombraron obispos y sacerdotes con un perfil eclesiástico provincial que hubieran ingresado desde la niñez al seminario.⁷ Se trataba de dismantelar la vida pastoral de las diócesis progresistas. Así los procesos pastorales se vieron afectados primordialmente en el Sureste, pues se fue opacando la crítica que existió en la época del Vaticano II para denunciar los problemas sociales.

Cambios históricos en la pertenencia al catolicismo en el Bajío y Sureste

Antes de seguir narrando sobre las características socioreligiosas de cada región, valdría la pena señalar cómo ha cambiado, desde la década de los setenta, el panorama general del catolicismo en cada región. Los datos que a continuación se presentan son el resultado del censo de población realizado por el INEGI.⁸ En los setenta se observa casi una unanimidad del catolicismo en la región del Bajío, ubicándose la población católica por encima del 97%. En el Sureste comienza a pintarse una ruptura con respecto a la unicidad católica (salvo por Guerrero) y se observa gran pluralidad al respecto, son

⁷ Cfr. *Atlas de la diversidad en México*.
⁸ Al respecto valdría la pena profundizar en cada encuesta, para eso confrontar Elio Masferrer.

los estados de Morelos, Oaxaca y Yucatán los que más porcentaje de católicos tienen entre sus habitantes, descendiendo Campeche (90%), Chiapas (91.22%) y Quintana Roo (88%); comienza a marcar tendencia Tabasco, el caso paradigmático del que ya se ha hablado pues cuenta con un 87.17% de católicos. A este respecto es forzoso recordar la política desarrollada por Tomás Garrido en Tabasco en la década de los treinta, quien echó a andar un programa de *desfanatización* para erradicar el catolicismo.

Para la década de los ochenta, el declive del catolicismo a nivel nacional siguió tomando su curso. Es en esa época donde aparece el primer descenso brusco del catolicismo excepto por la región del Bajío, que siguió manteniéndose por arriba del 97% (Michoacán y Zacatecas alcanzan a penas el 96%). En el Sureste se observa un agotamiento de los proyectos eclesiales y un impulso a la disidencia católica, colocándose Chiapas y Tabasco por abajo del 80%.

En los noventa existe ya una evidente ruptura con la hegemonía del catolicismo mexicano, rompiéndose la barrera simbólica del 90% de católicos a nivel nacional, éste descendió a 89%. El único estado que se mantuvo por arriba del 97% fue Aguascalientes, al que podríamos señalar como el único baluarte del catolicismo mexicano. A pesar de la brutal ruptura de la hegemonía católica, el Bajío

siguió siendo en su mayoría católica, pues todos los estados que lo conforman estaban por arriba del 95% de población católica. En el Sureste, Oaxaca, Yucatán y Morelos siguieron descendiendo, sin embargo, siguieron por arriba del 85%; los estados de Tabasco y Chiapas, Campeche y Quintana Roo, no alcanzaron el 80% de católicos, siendo el más significativo Chiapas, con apenas un 67%.

En el 2000 ya no se pudo hablar de una unanimidad avasalladora del catolicismo. Ningún estado estuvo por arriba del 97%. Sin embargo, el Bajío pudo seguirse viendo como un bastión pues todos los estados estuvieron por arriba del 93%. Jalisco y Michoacán son los más bajos. En el Sureste Oaxaca y Morelos ya no alcanzaron el 85% de su población católica y Yucatán arañó el 84%; Campeche, Chiapas, Tabasco y Quintana Roo no alcanzaron el 74%; Chiapas siguió siendo el más bajo con 63%.

Finalmente el censo del 2010. Ningún estado logró estar por arriba del 94%. Sin embargo, salvo por Colima, todos los estados de la antigua zona cristera se localizaron por arriba del 90%. Colima tiene un 87%, Jalisco y Michoacán alcanzan el 91%; los que más tienen son Aguascalientes, Guanajuato y Zacatecas con 93%, pero éstos no hacen una suma representativa en la encuesta "Crear en México". En el Sureste Oaxaca y Guerrero siguen manteniéndose arriba del 80%; Morelos y Yucatán descienden al 80%; Campeche, Quintana

Roo y Tabasco están lejos del 65% y Chiapas obtiene un 58%.

Esto sólo muestra lo que ya se mencionó; en el Bajío podría verse una homogeneidad en sus ideas respecto a la religiosidad, no así en el Sureste, donde existen estados con el 80% de población católica y otros con menos del 65%. El problema se complejiza aún más si realizamos un zoom a los municipios de los estados. Por poner un ejemplo, en Oaxaca un 25% de éstos (123 municipios) no alcanza el 60% de católicos entre su población. Al tratarse de zonas altamente indígenas, el resultado de las encuestas se vuelve más difícil, pues cabe la posibilidad de que éstos vean sus prácticas como costumbre y no como una religión.

2. La encuesta "Crear en México" y las regiones del Bajío y Sureste

Hemos visto cómo estas regiones son caracterizadas por la bibliografía como regiones disímiles en su cercanía con el catolicismo, y en su composición de la diversidad religiosa. El objeto de analizarlas desde una perspectiva comparada es identificar algunas de sus diferencias actuales, y a partir de éstas, ampliar el marco de reflexión sobre la actualidad del catolicismo en cada zona.

En cuanto al ámbito de la práctica y la creencia religiosa, para el caso de las regiones aquí analizadas, sólo retomamos los datos de quienes respondieron ser ca-

tólicos ante la pregunta sobre su pertenencia a una religión o Iglesia. Por lo tanto, no retomamos datos de quienes se declararon como pertenecientes a otras denominaciones religiosas, donde priman las referencias a religiones no católicas. Así como tampoco tomamos en cuenta las cifras de quienes se declararon ateos.

2.1 La región del Bajío y su actual cercanía al catolicismo

La población total entrevistada es de 926 personas, se consideraron los estados de Aguascalientes, Colima, Guanajuato, Jalisco, Michoacán, Querétaro y Zacatecas. En cuanto al perfil sociodemográfico, el 48% de los encuestados son hombres y el 52% mujeres, con un promedio de 40,9 años los hombres y 40,1 las mujeres. El 30% tiene entre 18 y 29 años. El 34% está en el rango de 30 a 44 años. El 22% tiene entre 45 y 59 años y el 5% se ubica entre los 60-64 años, el 9% restante tiene más de 65 años de edad.

El 50% de los entrevistados trabaja y el 39% es ama de casa. El 4% estudia, el 4% se encuentra desempleado y el 3% es jubilado. En la región el 24% de los entrevistados alcanzó como nivel de estudios la primaria completa y el 31% completó su secundaria. El 8% completó la preparatoria, mientras sólo un 4% terminó la licenciatura. El 54% de los entrevistados está casado, el 21% es soltero y el 18% vive en unión libre. El 3% es divorciado y el 4% viudo. Del porcentaje de los

encuestados casados (500 casos), el 73% se casó por lo civil y lo religioso, mientras un 4% se casó únicamente por la Iglesia y el 23% por lo civil; para el 95% es su primer matrimonio.

De las reflexiones que nos dejan los datos de la encuesta sobre el Bajío, queremos dejar tres cuestiones enunciadas. Primero, las cifras son sorprendentemente similares a la muestra nacional de la encuesta "Creer en México". Primero, las cifras son similares a la muestra nacional de la encuesta "Creer en México". Esto nos permite reflexionar sobre la estrecha relación existente entre las características actuales del catolicismo en México y los resultados de esta región, por lo que podríamos preguntar si el catolicismo del Bajío está determinando la identidad católica actual de la población mexicana.

Segundo, los cambios que está experimentando el Bajío en torno a su configuración religiosa, sus prácticas y creencias del catolicismo, nos deja ver que faltan estudios sobre la actualidad del catolicismo, sus prácticas y cambios históricos de la región. Ya que persiste una mirada unívoca hasta cierto punto sobre el catolicismo que no tiene en cuenta su actualidad, más allá de la premisa del Bajío como un bastión del catolicismo tradicionalista y autoritario. Esto impide que se problematiquen los cambios en la práctica y expresión de la fe de los católicos en la actualidad, y en sus percepciones sobre diversas cuestiones sociales.

Ejemplo de lo anterior son los porcentajes de respuestas a algunas preguntas sobre la diversidad sexual. Ante la pregunta si las personas homosexuales deben o no recibir el mismo trato, en una escala de 1 a 10, donde 1 a 3 considera que no, un 11% opinó que no deben recibir el mismo trato a diferencia de un 59% (en una escala de 8 a 10); los porcentajes restantes se ubican en la mitad de la escala. Es decir, más de la mitad de la población entrevistada considera que los homosexuales deben recibir el mismo trato, esta cifra refleja cierta tolerancia a la diversidad sexual. En una mirada comparada con la misma pregunta en la región del Sureste, donde en un principio la población es más diversa, nos da como resultado una mayor tolerancia en la región de Bajío sobre este tema en particular. En el Sureste, un 13% opina que los homosexuales no deben recibir el mismo trato, un porcentaje mayor que en el Bajío, y un 46% que sí deben recibir el mismo trato, con 13 puntos menos que en el Bajío.

Tercero, las preguntas sobre cultura de vida y cultura de muerte que contemplan aborto, pena de muerte y eutanasia para la región del Bajío, nos dan muestra de una sociedad más acostumbrada a acciones de resolución de los problemas determinantes. Esto explica que hay una mayor tendencia a considerar la pena de muerte como una respuesta posible, mientras se presenta más tolerante ante las acciones de los narcotraficantes. Asimismo, las cifras de aborto en

mujeres en peligro y quienes han sido víctimas de una violación, reflejan una menor aceptación que en el Sureste.

2.2 La región del Sureste y la diversidad religiosa

Como mencionamos anteriormente, la población entrevistada en el Sureste es de 826 personas, en los estados de: Campeche, Chiapas, Guerrero, Morelos, Oaxaca, Quintana Roo, Tabasco y Yucatán. El 49% de los encuestados son hombres y el 51% mujeres, con un promedio de 40,6 años los hombres y 38,8 las mujeres. El 31% tiene entre 18 y 29 años; el 33% tiene entre 30 y 44 años; el 22% tiene entre 45 y 59 años y el 5% se ubica entre los 60-64 años; el 8% restante tiene más de 65 años de edad.

El 50% de los entrevistados trabaja y el 37% es ama de casa. El 6% estudia, el 4% se encuentra desempleado y el 4% es jubilado. En la región el 25% de los entrevistados alcanzó como nivel de estudios la primaria completa y el 25% completó su secundaria. El 10% terminó la preparatoria y un 6% la licenciatura. En cuanto a su estado civil, el 52% de los entrevistados está casado, el 19% soltero y el 23% vive en unión libre. El 2% es divorciado y el 3% viudo. Del porcentaje de los encuestados casados (433 casos), el 64% se casó por lo civil y lo religioso, mientras que un 4% se casó únicamente por la Iglesia y el 33% por lo civil, para el 95% es su primer matrimonio. Estas cifras nos brindan una di-

ferencia con respecto al Bajío: un 9% menos de los entrevistados del Sureste se casó por lo civil y religioso; un 10% más en el Sureste prefirió casarse sólo por lo civil. Esto muestra un impacto en la relevancia del matrimonio católico para las regiones.

El análisis de los datos de la región del Sureste, a la luz de los resultados nacionales y en comparación con el Bajío, nos permite plantear varias reflexiones. Primero, es menor el porcentaje que considera el respeto a los derechos humanos como algo importante. A pesar de que esta pregunta es abierta y se presenta como parte del desarrollo de la vida pública del país. Esto sin duda nos cuestiona por el perfil de movilización política existente en la región. Segundo, es menor el porcentaje de quienes opinan que las Iglesias, de cualquier denominación religiosa, deban intervenir en la esfera pública, en comparación con el Bajío.

Tercero, en el Sureste las cifras ante la diversidad sexual y el aborto, dan cuenta de una menor tolerancia. El caso de la pregunta sobre el trato a los homosexuales, se comentó previamente. Los porcentajes de respuesta ante la pregunta del aborto, reflejan una tendencia de cuestionamiento moral sobre esta práctica. En estos porcentajes consideramos que influyen los lineamientos de otras religiones, no sólo la católica, que cuestionan la libre elección de la madre.⁹

⁹ Es preciso recordar que en el Sureste

2.3 Más allá del catolicismo, evaluaciones sobre la vida pública y la participación social en el Bajío y en el Sureste

Retomamos algunas comparaciones sobre los ejes de indagación que nos resultan interesantes. El primero ejemplo proviene del eje sobre actitudes en la esfera pública y niveles de confianza en instituciones públicas y privadas, compromiso social e identidades políticas. Sobre la evaluación que se realizó en las regiones con respecto al avance del país en los últimos seis años, en el Bajío un 25% cree que el país ha avanzado en los últimos seis años, un 41% que se ha estancando y un 32% que ha empeorado; en el mismo orden en el Sureste un 16% opinó que el país ha avanzado, un 47% que se ha estancando y un 32% que ha empeorado. Vemos que los porcentajes de percepción de estancamiento son mayores en la región del Sureste, donde un 47% opinó que el país se ha estancando y el mismo 16% que ha avanzado. Proponemos que estas cifras reflejan una mejor aceptación de los gobiernos nacionales en el Bajío, bien sea por cercanía de afiliación política o porque se mantiene una tendencia política de mejorar el desarrollo de esta región.

la pluralidad de otras religiones es mayor que en el resto del país. Es posible que esta cifra tenga cierta influencia por quienes pertenecen a religiones cristianas no católicas, que consideran la homosexualidad o el aborto como un pecado fundamentado en la Biblia.

Una de las preguntas importantes de este mismo eje, es aquella que consulta sobre la actividad en que el gobierno debería invertir más dinero. En el Bajío el 64% consideró que en la educación, mientras que un 34% opinó que en la seguridad. En el sureste un 27% de los entrevistados consideró que el gobierno debe invertir en la seguridad pública, mientras que un 71% propuso que esta inversión fuera en educación.

El eje de capital social y participación social, revela datos interesantes sobre las formas de compromiso que adquiere la colaboración en cada región. Para el caso del Bajío, el 97% no participa de ninguna organización social. Del 3% que sí participa, el 39% (12 casos) lo hace en un grupo de la Iglesia, un 16% en un grupo vecinal, un 10% en organizaciones dedicadas al medio ambiente, un 10% en asociaciones de desarrollo social y otro 10% en asociaciones de padres de familia. El 81% participa dedicando tiempo y el 19% ayuda por medio de donativos o cuotas de dinero. Estas cifras nos revelan un porcentaje interesante de participación en actividades de la Iglesia, sin embargo, ésta se da mayormente en tiempo.

Por otro lado, en la región del Sureste el 93% no participa en ninguna organización social. Del 7% (54 casos) que sí participa, el 20% lo hace en un grupo de la Iglesia, el 19% en asociaciones de padres de familia, el 13% en asociaciones de desarrollo social, y el 11% en un grupo vecinal. El 57% participa

dedicando tiempo y el 39% ayuda por medio de donativos o cuotas dinero, el 13% ayuda de otra manera. Las cifras del Sureste se tornan reveladoras sobre la diversidad de acciones que se pueden emprender en la participación social, si bien el porcentaje de participación total es mayor que en el Bajío, el porcentaje de personas que lo hacen dedicando tiempo es menor; por ende son mayores los aportes económicos y la diversificación de actividades de participación. Un asunto inquietante en estas cifras del Sureste, es la baja participación en grupos de la Iglesia, a pesar de la fuerte influencia de las comunidades religiosas no católicas, donde prima el trabajo colectivo.

3. Prácticas y creencias católicas en el Bajío y en el Sureste mexicano

Antes de presentar algunas cifras concretas sobre las prácticas y creencias de los católicos en las regiones del Bajío y el Sureste, quisiéramos dar a conocer algunas de las cifras de la muestra general sobre la participación de las Iglesias en la vida pública y las percepciones de la Iglesia católica. Esto con el fin de anudar algunas de nuestras reflexiones sobre el tipo de Iglesia que se construye en cada región.

En la muestra nacional de 4313, un 29% considera que las iglesias deben recibir dinero del gobierno para desarrollar obras sociales, y un 35% considera que no deben recibir dinero. Asimismo un 26%

opina que las distintas iglesias tienen derecho a expresar sus ideas en temas políticos o económicos, a diferencia de un 39% que opina que no deben. Sobre la pregunta de si las Iglesias deben tratar de influir o no en las decisiones del gobierno un 19% opinó que sí, mientras un 47% opinó que no.

En el Bajío sobre las preguntas sobre si considera que las Iglesias deben recibir dinero del gobierno para desarrollar obras sociales, un 34% considera que sí deben recibir dinero y un 29% que no. Mientras que en el Sureste, un 28% expresó que sí deben recibir dinero y el 34% de los entrevistados consideró que las Iglesias no deben recibir dinero. Si bien estos porcentajes no son muy extremos, sí permiten identificar que en el Bajío hay una mayor tendencia a una Iglesia cercana al gobierno desde su obra social que en el Sureste. Sobre la pregunta si las Iglesias deben tratar de influir o no en las decisiones del gobierno, en el Bajío el 42% considera que no, el 35% se ubica en el porcentaje medio y un 22% nacional considera que sí debe influir. Por su parte, en el Sureste, el 46% consideró que no debe influir, el 36% se ubica en el porcentaje medio y un 18% consideró que sí. Estas cifras permiten interpretar que el Bajío se interesa más porque las Iglesias, más allá de la denominación religiosa, estén presentes en los asuntos de debate público.

Los resultados de la muestra nacional sobre la percepción de los encuestados con respecto a la pre-

gunta sobre cuáles son los problemas que ayuda a resolver la Iglesia, inician con un 28% de opinión de quienes consideran que no ayuda a resolver ningún problema y 20% que no supo responder la pregunta o no contestó. Los tres principales problemas que enumeran son: el apoyo a la gente pobre con un 12%, a mantener la fe y a evitar la desintegración familiar, con un 7% de respuesta para los dos casos.

Sobre la percepción que tienen en las regiones sobre la Iglesia católica y los problemas en los que esta institución incide son los siguientes: en el Bajío los entrevistados consideran que los tres principales problemas que ayuda a resolver la Iglesia en la región son: apoyo a la gente pobre con un 11%, a evitar la desintegración familiar con un 12%, y con un 8% a que no se termine la fe.¹⁰ En esta región aparecen dos nuevas cuestiones en comparación con la encuesta nacional, “darnos a la religión/ser creyente” con un 3% y la “soledad” con un 3%. Un 26% considera que no soluciona ningún problema, y un 21% no sabe y no respondió. Los tres principales problemas que ayuda a resolver la Iglesia para el Sureste son: apoyo a la gente pobre con un 12%, la delincuencia 7%, y pedido de paz en las guerras con un 6%.¹¹ Aparecen dos nuevas cuestiones más, difundir la palabra católica 3% y la educación con un 3%. Hay

¹⁰ Se dan más opciones, pero aquí sólo mencionamos las de mayor porcentaje.

¹¹ Se dan más opciones, pero aquí sólo mencionamos las de mayor porcentaje.

un incremento en el porcentaje que consideró que la Iglesia no ayuda a resolver ningún problema con un 33%. La diversidad de asuntos en los que según los entrevistados participa la Iglesia, sin duda son producto de las condiciones sociales. Sin embargo, resulta interesante el alto porcentaje de personas tanto para el Bajío, como para el Sureste que desconoce la incidencia de esta institución. Esta tendencia caracteriza a la muestra nacional de la Encuesta, donde un 28% total respondió que la Iglesia no ayuda a resolver ningún problema.

En torno a los representantes de la Iglesia católica, una serie de preguntas pide a los entrevistados que evalúen hasta dónde ciertos atributos describen a obispos, curas, monjas y laicos católicos. Los resultados de estos porcentajes de evaluación nos dejan ver que en el Sureste los obispos están mejor evaluados que en el Bajío. Las monjas, si bien fueron bien evaluadas aún en la muestra nacional, en el Sureste pierden varios puntos a su favor.

Creencia y diversidad religiosa

La encuesta “Creer en México” consultó a los entrevistados sobre su pertenencia o no a una Iglesia. En el caso del Bajío el 85% (788 casos) de los entrevistados pertenece a una Iglesia, el 15% restante no. Del porcentaje que sí pertenece, un 93% es católico. Del 7% restante, un 2% es cristiano y un 2% es evangélico, el 1% es testigo de Jehová y

el 1% restante se declaró como de otras denominaciones religiosas. Mientras que para el caso del Sureste, el 88% (730 casos) de los entrevistados pertenece a una Iglesia, el 12% restante no. De este porcentaje un 90% es católico (657 casos), un 3% es cristiano y un 2% es evangélico, el 2% es testigo de Jehová, 1% es adventista y 1% es pentecostal.

Estas cifras presentan varios detalles, estamos partiendo de que un 85% de los entrevistados en el Bajío pertenece a una Iglesia, a diferencia de un 88% del Sureste, esta primera cifra ya nos da una diferencia de 3 puntos de pertenencia. Sin embargo, de este porcentaje, un 93% para en el Bajío es católico, a diferencia de un 90% en el Sureste. Es decir que los tres puntos de diferencia entre las regiones se mantienen y luego va a representar el incremento que existe en la participación en otras denominaciones religiosas en el Sureste.

Los datos de la encuesta permiten hacer otra distinción. De las 926 entrevistas que representa el Bajío, 724 son católicos, esta cifra da como resultado que un 78% de la muestra total para la región es católico. Si se compara esta cifra con quienes pertenecen a una Iglesia, podemos considerar que un buen porcentaje de los católicos de la región se reconocen como parte de una Iglesia.

Por su parte, las 826 entrevistas del Sureste representa un 75% de católicos para la región con 621 en-

trevistas. Si mantenemos la misma comparación anterior, hay más o menos 100 casos más en el Sureste que se reconocen como parte de una Iglesia, que no es la católica, esto sin duda expresa la diversidad religiosa de la región.

Católicos del Bajío y Sureste mexicano

A diferencia de las tendencias de la literatura académica sobre el tema de la diversidad religiosa en estas regiones y los índices del catolicismo, la encuesta “Crear en México” nos revela porcentajes similares de católicos para las dos regiones. De igual manera los cambios sobre las prácticas y las creencias de esta población no son muy amplios, como veremos adelante. Por ejemplo, en el Bajío un 61% de los católicos es muy feliz con su religión y un 2% es nada feliz. Mientras en el Sureste un 53% es muy feliz, y un 6% se considera nada feliz. A la pregunta si podría dejar de ser católico en el Bajío un 68% respondió que nunca dejaría de ser católico, mientras un 54% nunca dejaría de ser católico en el Sureste, cifra abona al sustento del “capital de fuga” que tiene el catolicismo en la región del Sureste.

Sobre la pregunta para los católicos de las regiones de conocimiento de las diócesis y obispos, un 82% de los entrevistados de la región del Bajío no conoce cuál es su diócesis, y un 83% no sabe cuál es el nombre de su obispo. Por su parte, en el Sureste un 84% no conoce cuál es su diócesis, mientras

el 80% no sabe cuál es el nombre de su obispo. Estas cifras no marcan diferencias importantes, lo cual nos hace reflexionar sobre la incidencia de las diócesis y de los obispos a nivel nacional, pues sus comunidades no los recuerdan.

La pregunta de cuán fácil es acudir a un cura cuando siente la necesidad de platicar, un 74% de los entrevistados católicos del Bajío consideró que era muy fácil o fácil, y un 21% lo consideró como difícil o muy difícil. En el Sureste, el 71% opinó que era muy fácil o fácil, mientras que un 23% lo consideró difícil o muy difícil. Estas cifras nos muestran un porcentaje de mayor dificultad de acceder a los curas en el Sureste. Aunque los porcentajes no dan diferencias abismales, si podemos afirmar que estas cifras nos muestran un porcentaje de mayor dificultad de acceso a los sacerdotes en el Sureste, lo que nos sugiere que hay pocos sacerdotes para la demanda de los feligreses.

Sobre la impresión que dejan las homilias o los sermones de los sacerdotes, el 77% de los católicos del Bajío considera estos discursos como de actualidad y el 15% que son anticuados. Asimismo el 83% considera que estos mensajes dicen algo útil para la vida cotidiana y el 9% que no dicen nada útil. En la región del Sureste, un 74% de los entrevistados considera estos discursos como de actualidad y el 15% que son anticuados. Asimismo el 79%

considera que estos mensajes dicen algo útil para la vida cotidiana, mientras un 7% que no dicen nada útil. Estas cifras nos demuestran que las homilias del Bajío son mejor aceptadas que las de la región del Sureste, aún en un porcentaje relativamente medio de aceptación como es la escala de 70 por ciento.

Con respecto a los curas de su parroquia el 64% de los entrevistados de la región del Bajío, consideró que hace bien su trabajo y un 14% que no. En cuanto a la comunicación con él, un 62% considero que es fácil comunicarse y un 15% se declaro en desacuerdo con esta premisa. En el Sureste, un 47% de los entrevistados consideró que es fácil comunicarse con el cura de su parroquia y un 24% está en desacuerdo. Mientras que un 51% evalúa bien el trabajo del cura en su parroquia, un 22% considera que el cura de su parroquia no hace bien su trabajo. En torno a la facilidad de encontrar un cura cuando los católicos tienen la necesidad de confesarse un 83% de los entrevistados del Bajío expresó que es fácil encontrarlo, a diferencia de un 73% del Sureste. Asimismo en el Bajío un 10% lo considera difícil este acceso, mientras un 22% del Sureste opinó que es difícil encontrar un cura para confesarse. Estas cifras y las anteriores, permiten ver que la evaluación de los católicos del Sureste sobre la cercanía que tiene con su Iglesia, representada en los templos, las

homilias y la presencia de los curas les resultan menos cercanos que en el Bajío. Consideramos también que en esto influyen condiciones estructurales y de riqueza para la región.

Estos porcentajes nos permiten plantear que la Iglesia católica como institución se encuentra menos presente en la región del Sureste, esto no sólo parte de considerar una menor asistencia a los templos católicos o a una menor relación con los curas u obispos de la región, sino que se basa en los cambios de la práctica de la fe que nos dan a ver los resultados arrojados por la encuesta. En este sentido tienen una menor relación con los santos, ya que se refiere a una mayor relación con Dios. Además, las cifras presentan cambios en la oración, puesto que en el Sureste se participa más de momentos de oración colectiva, por ejemplo con la familia o con compañeros de trabajo o amigos.¹² Asimismo hay una mayor lectura del libro sagrado y una mayor asistencia a los templos sagrados, en comparación con el Bajío. Estas cifras sin duda nos pueden hablar de una práctica mas colectiva de la fe, que no sólo representa el porcentaje de personas pertenecientes a otras denominaciones religiosas,

¹² Un 44% participa de una oración individual todos los días, el 20% una vez a la semana, el 12% dos o tres veces al mes, el 10% una vez al mes y un 4% nunca. Un 21% participa todos los días de la oración familiar, un 20% una vez a la semana y un 15% dos o tres veces por año.

sino que también permite entrever una dinámica de los católicos practicantes más comunitaria.

4. Reflexiones finales sobre el catolicismo en el Bajío y el Sureste.

Las diferencias entre las regiones analizadas sobre la práctica del catolicismo en la actualidad, nos abre un panorama de reflexiones sobre el ámbito de las creencias y también cómo estas son expresadas por los creyentes en relación con la concepción de Iglesia que refieren y construyen. Es posible problematizar cómo ha influido en la práctica y creencias de los católicos el modelo de Iglesia que se ha construido en cada lugar, desde las jerarquías, las prácticas y hasta el trabajo pastoral. Sin duda, este cuestionamiento permitiría analizar hasta dónde las diferencias existentes entre la región del Bajío y del Sureste refieren no sólo a cuestiones históricas, sino también el tipo de comunidad de creencia que en cada lugar se construye.

Podríamos así hablar de una Iglesia que ha funcionado como modelo tradicional en el Bajío, con mayor apoyo económico por parte de las autoridades eclesiales nacionales que en otras zonas del país y la presencia de grupos católicos de corte tradicionalista y autoritaria histórica. A diferencia de una Iglesia en el Sureste que desde la diversidad poblacional, en un contexto plural de creencias y sujeto a la necesidad de atender los problemas de la población con un compro-

misos de acción social, muestra una Iglesia y con ello una práctica de la fe con otros, más que en la sujeción a un modelo institucional eclesial; una Iglesia que se inquieta por las necesidades de quienes pertenecen a ella y se contextualiza. Además no olvidemos que la pastoral del Sureste, particularmente la diócesis de Chiapas, la presencia evangélica católica ha sido débil e irregular. Ha existido la ausencia ocasional de obispos, escasez de sacerdotes y vicarios y sobre todo, la inexistencia de un proyecto catequístico homogéneo, como ya se explicó páginas atrás. El resultado de esta ausencia ha sido un catolicismo sincrético gestionado de manera autónoma por mayordomías indígenas (la autonomía del catolicismo en el Sureste es una tesis que emerge a partir de los resultados dados por la encuesta "Creer en México"). Resulta paradigmático que en el Sureste el liderazgo de la Iglesia Católica mexicana sigue siendo predominantemente mestizo; la mayoría de su clerecía procede del centro-occidente del país. La alta jerarquía ha hecho hincapié en un rechazo a la teología india, prohibiendo la ordenación de diáconos indígenas. A este respecto las asociaciones evangélicas han permitido el surgimiento de líderes religiosos locales de ascendencia indígena en una escala que la Iglesia católica no ha podido afrontar. Otras opciones distintas al catolicismo ofrecen un mejor ser-

vicio religioso a la población indígena, contando con biblias traducidas a sus lenguas natales.¹³

Por último, queremos dejar abierta la reflexión para que se problematice la presencia de un catolicismo más diverso para cualquiera de las dos regiones. Ya no se puede hablar de un catolicismo enmarcado en retórica y acciones tradicionalistas, sino que, como bien dan cuenta los resultados de la encuesta, está en proceso de transformación influenciado por los temas de importancia para la sociedad. Es a su vez un catolicismo con una poca participación social y de poca práctica religiosa que se encuentre atada a la Iglesia como modelo institucional.

* Investigadoras del IMDOSOC.

¹³ Recordemos el esfuerzo intenso de los misioneros protestantes estadounidenses del Instituto Lingüístico de Verano, apoyados por el gobierno mexicano desde la administración de Lázaro Cárdenas hasta 1979, quienes tradujeron la Biblia a lenguas amerindias.

MENSAJE PARA *VÍA CRUCIS* DEL MIGRANTE 2015

Iglesia sin fronteras: Madre de todos.

La Sección Pastoral de Movilidad Humana de la Comisión Episcopal de Justicia y Solidaridad de la Conferencia Episcopal de Guatemala, motivada por el deseo de promover la dignidad, el respeto, la protección y promoción de los derechos de las personas migrantes; a todas las personas de buena voluntad, a la opinión pública nacional e internacional

MANIFESTA:

1. En una época de tan extensas migraciones a nivel global, las causas siguen siendo tan comunes y preocupantes en cada región. Ante el ideal de que las personas puedan migrar de manera planificada, documentada y segura, nos encontramos con una realidad de desplazamientos forzados a causa de desastres naturales, la miseria, la corrupción y violencia en todas sus facetas. Las Políticas económicas globales y regionales también siguen dejando en abandono y exclusión a millones de personas en el mundo.
2. La ausencia de oportunidades para lograr una vida digna crea ambientes hostiles para el florecimiento de la vida familiar y social. Ante esa cruda realidad, la decisión de emigrar y dejar atrás la propia patria, se vuelve un mecanismo de escape y supervivencia. En su mayoría, los migrantes van en busca de aquello que su patria es incapaz de garantizar, como el trabajo, la salud, la educación, etc., el derecho de vivir bien.
3. Nos preocupa que las políticas migratorias en la región contengan un imperante enfoque de seguridad, retención, detención y deportación masiva; es decir, de militarización y securitización

fronteriza, con una clara ausencia de respeto y protección a la vida y seguridad ciudadana de las personas migrantes. Alarma la oleada de maltrato verbal, físico y emocional contra las personas migrantes en su tránsito por los países de Centroamérica y México, lo cual deja heridas profundas, nada fácil de subsanar en los y las migrantes, y en sus familias.

4. El inadecuado abordaje de las migraciones por los Estados, hace que las respuestas al fenómeno sigan siendo desde un enfoque de represión y contención. Las soluciones y respuestas deben ser estructurales y que tomen en cuenta a las comunidades de origen, quienes conocen su realidad y su necesidad. Las respuestas al fenómeno que son impuestas, sin que nazcan de la voz comunitaria, no responden a las verdaderas necesidades que las personas encuentran en sus lugares de origen, quienes viven en carne propia la migración y sus consecuencias.

En Guatemala y la región, nos sigue preocupando:

- I. El aumento exagerado de las deportaciones de personas guatemaltecas, vía terrestre y aérea. Hasta el 06 de Marzo 2015, han sido deportadas 5,990 personas guatemaltecas vía aérea desde EE UU; a este dato, se le suman los 11,681 eventos de deportación de guatemaltecos que han sido deportados hasta el 2 de marzo 2015, vía terrestre desde México. No cabe duda que la emigración sigue siendo la alternativa de miles de guatemaltecos ante la falta de oportunidades que les permitan vivir dignamente.
- II. La difícil y peligrosa situación por la que atraviesan los migrantes en México. Dicho trayecto se ha convertido en un auténtico Vía Crucis para los migrantes, quienes siguen sin encontrar eco a sus demandas para un trato más humano y digno.
- III. Preocupa también que en los procesos migratorios de los Niños, Niñas y Adolescentes migrantes no acompañados, no se respete el Interés Superior del niño, niña o adolescente. La reunificación Familiar debería ser la regla general para todos aquellos niños, niñas y adolescentes, cuyos padres se encuentran detenidos y en proceso de deportación en EE UU.
- IV. El incremento de la emigración de personas que motivadas por situaciones de violencia, amenazas, extorsiones en la región centroamericana, huyen de sus comunidades de origen. Dichas personas, necesitan de una adecuada protección y agilización de

sus procesos para el reconocimiento como Refugiados. En Guatemala, aún persisten largos periodos de espera para que se reconozcan como refugiados/as a las personas que así lo soliciten.

- V. La situación de cientos de hombres y mujeres jóvenes trabajando en programas de trabajo temporal en el exterior (Estados Unidos y Canadá principalmente), quienes con o sin relación contractual establecida y firmada en Guatemala, terminan siendo explotados laboralmente y sometidos a largas jornadas de trabajo, condiciones inhumanas e inequidad salarial.
- VI. Preocupa la situación de miles de inmigrantes radicados en Guatemala que se encuentran en situación migratoria irregular, quienes por la ausencia de un proceso de regularización, se ven relegados a vivir en la clandestinidad y a la sombra del sistema que los excluye y margina. Nuestros Estados y gobiernos, deben ser consecuentes con el discurso y demandas que realizan a EE UU sobre la regularización migratoria. Deben dar ejemplo y facilitar procesos de regularización migratoria para quienes llenen los requisitos y puedan acceder en Guatemala.

Ante la difícil realidad

DEMANDAMOS

DEL GOBIERNO CENTRAL Y DEL CONGRESO DE LA REPÚBLICA DE GUATEMALA:

1. No escatimar esfuerzos por incorporar el tema de las migraciones con un enfoque de desarrollo local; es decir, desde el nivel municipal, desde los espacios de COCODES, COMUDES, CODEDES, con enfoque humano e integral, incluyendo espacios de escucha y tomas de decisiones de personas migrantes y de organizaciones pro migrantes.
2. Atender de forma estructural el tema migratorio, promoviendo la formulación e implementación de una política migratoria integral, cuyo principal objetivo sea contrarrestar las causas estructurales de la migración forzada, y sobre todo, que dicha política migratoria integral se realice dentro de una visión de Nación y no de gobierno.
3. Iniciativas para la creación de políticas migratorias regionales, que manifiesten el respeto y protección de las personas migrantes, evitando solo el enfoque de seguridad nacional y/o regional.

4. La aprobación de leyes que faciliten la documentación y regularización migratoria de miles de personas inmigrantes en Guatemala.
5. La reforma a la actual Ley de Migración, Decreto Número 95-98, del Congreso de la República de Guatemala, para responder a los desafíos actuales que la migración plantea, a la profesionalización y modernización institucional a través de un Instituto de Migración Autónomo, Descentralizado e independiente de estructuras institucionales de seguridad.
6. La pronta resolución de los casos en los procedimientos para la determinación de la condición de refugiados de las personas solicitantes en Guatemala. Al respecto, exhortamos a la Comisión Nacional de Refugiados en Guatemala, para que cumpla con lo establecido en Ley sobre la periodicidad para llevar a cabo las sus reuniones para conocer y resolver los casos de los solicitantes de Asilo-Refugio. De la misma manera, se demanda agilidad en la documentación a las personas reconocidas como refugiadas, y que el documento de identidad otorgado, sea reconocido como tal por instituciones de Registro de Personas —RENAP— y otras instituciones públicas y de servicios bancarios.
7. Regulación, fiscalización y control enérgico de los programas de trabajadores guatemaltecos migrantes al exterior (Canadá, EE UU y México principalmente), los cuales son manejados muy discrecionalmente por organizaciones no gubernamentales en Guatemala, sin estricto control de las instituciones públicas respectivas del Estado.
8. Reforzar la atención y asistencia consular para nuestros connacionales en el extranjero, principalmente para los Niños, Niñas y Adolescentes migrantes no acompañados, para que sus Derechos y la Determinación del Interés Superior del Niño sean respetados durante el proceso migratorio.
9. Creación de base de datos y banco genético para la búsqueda, identificación y repatriación de restos de personas migrantes que han perdido la vida en la ruta migratoria.

Sintiéndonos interpelados por la realidad de rechazo, indiferencia, secuestro, maltrato y muerte de personas migrantes, reafirmamos que el fenómeno de la Movilidad Humana, con todas sus dimensiones pide “ser afrontada y gestionada de un modo nuevo, equitativo y eficaz, que exige en primer lugar, una cooperación internacional y un espíritu de profunda solidaridad y compasión”.

Meditando la pasión de Nuestro Señor Jesucristo en las estaciones del viacrucis, y descubriendo en el rostro de las personas migrantes el mismo rostro de Jesús, avancemos en la solidaridad y no permanezcamos indiferentes ante el dolor y sufrimiento de los migrantes. Que la resurrección nos siga dando la esperanza y que nuestras oraciones, demandas y acciones construyan el Reino de Dios: Reino de Justicia paz y solidaridad.

Nos encomendamos a María Santísima, quien sufrió junto con su Hijo la vía dolorosa, pero también fue testiga de la resurrección.

Sección Pastoral de Movilidad Humana
Comisión Episcopal de Justicia y Solidaridad
Conferencia Episcopal de
Guatemala

Guatemala de la Asunción,
13 de Marzo de 2015

Ante la próxima jornada electoral

MENSAJE DE LOS OBISPOS DE LA PROVINCIA DE TLALNEPANTLA ANTE LA JORNADA ELECTORAL DEL PRÓXIMO 7 DE JUNIO DE 2015, PARA ELEGIR A LOS DIPUTADOS LOCALES Y FEDERALES, Y A LOS PRESIDENTES MUNICIPALES EN EL ESTADO DE MÉXICO.

1. En nuestra responsabilidad participar como ciudadanos y orientar como obispos a los fieles católicos de las diócesis, queremos darles una palabra de aliento y esperanza.
2. Aunque constatamos avances en el proceso democrático, todavía lo percibimos frágil, ya que por lo general, la participación ciudadana queda limitada al momento electoral.
3. ¿Cómo asegurar la continuidad de proyectos en bien de la comunidad? ¿Cómo superar la historia de descalificaciones a lo realizado, a lo logrado, a lo que se ha iniciado cuando todo esto es válido y urgente para continuar? ¿Cómo lograr que avancemos en la erradicación de lo que nos daña a todos, y que no sólo en los niveles de gobierno, sino también en los de dirección se lleven a cabo los necesarios cambios de actitudes?
4. Como Iglesia, fieles al Evangelio y a su expresión en nuestra doctrina social, proponemos lo siguiente:

- a. Reconocemos que es indispensable para la garantía de los derechos humanos el respeto y el apoyo a las Instituciones y a la Autoridad para su buen funcionamiento en servicio de la sociedad, cuyo horizonte de acción es el mandato que el pueblo le da a partir de la Constitución Política, tanto de México como de nuestro Estado, y de las Leyes Reglamentarias que de ella emanan para el Municipio.
- b. Consideramos que es urgente el diálogo entre los diversos sectores de la sociedad y los candidatos de cada partido para presentar, por parte de los ciudadanos, la realidad que viven y la que esperan lograr; por parte de los partidos, junto con sus candidatos, los proyectos con sentido de aplicabilidad real a situaciones concretas.
- c. Percibimos que la unidad interna de cada partido es importante. Siempre habrá grupos dentro de una organización; sin embargo, la unidad facilitará que los candidatos cuenten con el apoyo necesario para avalar y sostener sus propuestas y así ejecutarlas en bien de la sociedad.
- d. Invitamos a todos los ciudadanos, en edad de ejercer el voto, a participar de manera libre, con plena libertad de conciencia, y elegir al candidato de su preferencia, asumiendo la responsabilidad de actuar por sí mismos y con la intención de contribuir al bien social, dado que la democracia sigue siendo el camino de la justicia y el desarrollo en la paz.
- e. La sociedad es un todo complejo, estructurado a partir de relaciones necesarias en las que cada persona, al actuar, participa en la vida de todos. De modo que votar o no votar no es sólo un acto individual, sino que tiene repercusiones en toda la estructura social. Por eso, alentamos la participación de cada uno en este ejercicio.

6. Encomendamos a Nuestra Señora de Guadalupe, Reina de la Paz, la tarea de todos los ciudadanos en el cumplimiento de esta responsabilidad común e ineludible, y le pedimos nos acompañe para que la jornada electoral transcurra con civilidad y pacíficamente en nuestro querido Estado de México.

Marzo 25 de 2015

Fiesta de la Anunciación del Señor.

Atentamente sus hermanos en Cristo:

† Carlos Aguiar Retes

Arzobispo de Tlalnepantla

† Óscar Roberto Domínguez Couttolenc

Obispo de Ecatepec

† Guillermo Francisco Escobar Galicia

Obispo de Teotihuacán

† Francisco González Ramos

Obispo de Izcalli

† Juan Manuel Mancilla Sánchez

Obispo de Texcoco

† Héctor Luis Morales Sánchez

Obispo de Netzahualcóyotl

† Guillermo Ortiz Mondragón

Obispo de Cuautitlán

† Víctor René Rodríguez Gómez

Obispo de Valle de Chalco

† Efraín Mendoza Cruz

Obispo Auxiliar de Tlalnepantla

† Francisco Ramírez Navarro

Obispo Auxiliar de Tlalnepantla

† Ricardo Guizar Díaz

Arzobispo Emérito de Tlalnepantla

LA CUESTIÓN
SOCIAL

La revista La Cuestión Social se imprimió

en Impresora Varel, Calle 8 No. 222

Col. Granjas San Antonio D.F.

La edición consta de 1,500 ejemplares.

