

LA CUESTIÓN SOCIAL

1

AÑO 28 N. 1, ENERO - JUNIO 2020

Documentos, ensayos, traducciones, comentarios, entrevistas, notas bibliográficas y reseñas de libros acerca de lo social



Gerardo Cruz González
La teología del pueblo y el pensamiento social del Papa Francisco, una entrevista a Emilce Cuda/ págs. 5-11.

Luz Elena Arozqueta Villeda
Cautividad entre fronteras... geográficas y sociales/ págs. 12-18.

David Eduardo Vilchis Carrillo
¿Las nuevas dos espadas?/ págs. 19- 36.

Ninfa Mercedes Garavito Geliz
La experiencia religiosa de Jesús/ págs. 37-47.

Juan Pablo Figueroa Mansur
El indígena y el proyecto liberal mexicano del siglo XIX/ págs. 48-57.

Seminario Teología del Acontecimiento, IM-DOSOC
Sínodo de la Amazonía/ págs. 58-81.

Hugo Garibay Rodríguez
Notas sobre la socioretórica y la critical spatial theory en el evangelio de Marcos/ págs. 82-97.

Patricio Y. Barragán Montes
Reseña: ¿Qué es la dignidad humana?/ págs. 98-100.

Presentación

Este año, *La cuestión social* inicia con nueva periodicidad. Con ello, podemos tener un mayor cuidado editorial, ya que ahora es una publicación semestral. Esperamos sea de su agrado esta primera edición de 2020 con diversos documentos, ensayos, traducciones, comentarios, entrevistas, notas bibliográficas y reseñas de libros acerca de lo social.

Iniciamos con “La teología del pueblo y el pensamiento social del Papa Francisco”, una entrevista que Gerardo Cruz González realiza a la Dra. Emilce Cuda, quien responde acerca de temas como la opción preferencial por los pobres, la Iglesia en salida, el Papa Francisco y el teólogo Juan Carlos Scannone. Sin duda, una entrevista muy interesante que aporta elementos sobre el pensamiento social del Papa y los pobres como lugar teológico.

“Cautividad entre fronteras... geográficas y sociales”, de Luz Elena Arozqueta Villeda, aborda la problemática de la migración como desplazamiento forzado por diversas causas. En este texto,

destaca la tesis de la autora de la importancia que radica en que antes de un derecho para migrar, las familias deberían tener derecho a no migrar, con condiciones favorables para su desarrollo en sus lugares de origen.

David Eduardo Vilchis Carrillo escribe “¿Las nuevas dos espadas?”, un artículo acerca de los posibles efectos de la religiosidad de los ciudadanos mexicanos sobre su participación política. Mediante diversos estudios se destaca esta tendencia de la participación como efecto del compromiso y pertenencia a una asociación religiosa, lo que conlleva un marco de valores y actitudes que conducen a dicha respuesta ciudadana en un país donde no es común la participación política no electoral.

Ninfa Mercedes Garavito Geliz nos ofrece un recorrido por “La experiencia religiosa de Jesús” y cómo ésta pudo o no determinar su visión de la vida, de Dios y de las personas de su entorno. Este ensayo se basa principalmente en autores como Rafael Aguirre, Carmen Bernabé y Gerd Theissen.

“Notas sobre la socioretórica y la *critical spatial theory* en el evangelio de Marcos”, de Hugo Garibay Rodríguez, analiza a fondo dicha parte de la Biblia para comprender el contexto de la vida pública de Jesús y el significado de los espacios que utilizaba para enseñar a sus discípulos y seguidores, así como para confrontar a las autoridades de su tiempo. Uno de los principales lugares donde Marcos contextualiza a Jesús es en las casas, con lo que da ciertas pautas de acción para quienes quisieran seguir sus enseñanzas desde el plano doméstico.

Juan Pablo Figueroa Mansur nos trae “El indígena y el proyecto liberal mexicano del siglo XIX”, que busca explicar las fuentes teóricas que alimentaron la visión liberal mexicana en torno al indígena, la legislación liberal reformista y las consecuencias a los indígenas por dicha legislación. Al ser los indígenas un grupo históricamente oprimido en nuestro país, la igualdad de todos los individuos ante el Estado por temas de tierra tuvo resultados negativos.

El Seminario Teología del Acontecimiento de IMDOSOC nos comparte “Sínodo de la Amazonía”, un resumen del documento final, producto de dicho sínodo, donde se desmenuzan capítulo a capítulo los acuerdos y puntos neurálgicos de tan controvertido evento, así como una breve explicación de qué fue el Sínodo y la importancia del mismo.

Así, damos inicio a *La cuestión social* en 2020. Le deseamos que sea un año fructífero y que esta edición sea valiosa para su formación e investigación acerca de lo social.

LA CUESTIÓN SOCIAL

Documentos, ensayos, traducciones, comentarios, entrevistas, notas bibliográficas y reseñas de libros acerca de lo social

Directorio

CONSEJO DIRECTIVO

Presidente Honorario Vitalicio *in memoriam*: † Emmo. Sr. Cardenal Roger Etchegaray
Presidente Honorario Vitalicio *in memoriam*: † Lorenzo Servitje Sendra
Presidente Honorario Vitalicio *in memoriam*: † Salvador Domínguez Reynoso

PRESIDENTE

María Lucila Servitje Montull

VICEPRESIDENTES

José Enrique Mendoza Delgado
Sergio de Jesús Castro Toledo

TESORERO

Jesús Antonio Damián Basurto

SECRETARIO

Manuel Gómez Díaz

VOCALES

Maria del Pilar Mariscal Servitje
P. J. Benjamín Fernando Bravo Pérez

VOCALES DEL CONSEJO

Raúl González Schmal, Francisco Javier Albarrán González, Rosario del Carmen Alfaro Osorio, Federico Altbach Núñez, Mariano Azuela Güitrón, Javier Ballesteros de León, Constantino José Antonio de Llano Marhx, Mons. Guillermo Francisco Escobar Galicia, P. Mario Ángel Flores Ramos, Rafael Ibarra Farfán, Conrado Antonio Larios Prado, Mauricio Limón Aguirre, Alejandro Ma. Latapí Díaz, María Eugenia Romo de Murrieta, María de la Paz Sáenz de Soberón, Arcadio Valenzuela Valenzuela, Luis Javier Rubio Guerrero, OP, Irma Pous Hernández

COMISIÓN DE VIGILANCIA

María Luisa Aspe Armella, Rogerio Casas-Alatraste Hernández, José Ignacio Mariscal Torroella, Juan Enrique Murguía Pozzi, Óscar Ortiz Sahagún y Román Uribe Michel

La Cuestión Social es una publicación semestral 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.

E-mail: comunica@imdosoc.org www.imdosoc.org

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 04-2019-100914003900-102. Registro ISSN en trámite. Distribución directa en el IMDOSOC.

Esta edición de La Cuestión Social consta de 700 ejemplares y se imprimió en MG Advanced Prepress Technology, S.A. de C.V. Canal Leningrado Mz. 34 Lt. 12, Col. Insurgentes, 09750, Ciudad de México, Tel: 5690 0463, impvarel@hotmail.com

Directora: Wanda Rodríguez Mangual

Editor: Gerardo Cruz González

Diseño: Minerva Lizeth Mondragón Garduño

Corrección de estilo: A. Alfonso Muñoz Chávez

Junta editorial: Daniel Cuéllar Jasso, Saúl Pérez Herrera, Verónica Morales Gutiérrez

Distribución y suscripciones: Martha Salinas Martínez
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: \$ 120.00
Suscripción anual: \$ 220.00

La teología del pueblo y el pensamiento social del Papa Francisco, una entrevista a Emilce Cuda

Gerardo Cruz González

Ciudad de México, 9 de agosto de 2019. La teóloga Emilce Cuda, profesora invitada de IMDOSOC, habla en esta entrevista de la teología del pueblo, la opción preferencial por los pobres, el Papa Francisco, el teólogo Juan Carlos Scannone, sj, la justicia y la misericordia, la doctrina social de la Iglesia, la Iglesia en salida y la estética política y teológica. Fue entrevistada por Gerardo Cruz González, académico investigador de IMDOSOC.

La Dra. Emilce Cuda es doctora en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Argentina. Estudió Ciencia Política en Northwestern University, de Chicago, bajo la dirección de Ernesto Laclau. Es profesora investigadora en diversas universidades de Argentina y profesora invitada en Boston College. Ha publicado artículos y dictado cursos sobre política, democracia, populismo, trabajo, sindicalismo, estética y teología. Es autora del libro *Para leer a Francisco. Teología, ética y política*, publicado por Manantial, Buenos Aires, 2016; texto prologado por Juan Carlos Scannone, sj.

¿Cómo te interesaste en el pensamiento del Papa Francisco?

Porque me emocioné mucho de tener un argentino; no es una cuestión nacionalista, sino porque tener un compatriota es más fácil entenderlo, es más próximo, más cercano y también una esperanza y una posibilidad, porque hasta ahora eran algo lejanos para nosotros, y ahora es una persona con la que íbamos a misa; entonces, eso fue muy emocionante y me llevó a trabajar el Papa; aunque me dio miedo por no estar a su altura y escribir sobre él.

Me interpeló la gente al ser argentina, al ser teóloga. Con mucho miedo empecé a escribir sobre el Papa, y no quise hacer una biografía porque ya había muchas. Me pareció que en lugar de decir quién era Bergoglio, podía aportar mucho más si contaba cuál era el contexto político, cultural, histórico, teológico en el cual se había formado este papa, lo cual para mí era algo sencillo, porque yo también era argentina y además había estudiado Teología con la misma gente que había estudiado el Papa.

Tuviste la fortuna de trabajar con el P. Juan Carlos Scannone y con otros teólogos de la teología del pueblo. ¿Cómo podríamos entender a la teología del pueblo que está viva, presente en el Papa Francisco?

Vamos a empezar despejando las críticas; una de las principales es que no se puede hablar de Teología del Pueblo (TP) porque no hay una TP. ¿Dónde está escrito eso, dónde está todo el *corpus* teórico, filosófico? esa es justamente la particularidad de la teología del pueblo, que no es una filosofía, tampoco es una sociología.

No tiene como mediación para hacer teología a la filosofía, como tampoco a la sociología; la mediación que utiliza el pueblo para hacer teología es el pueblo mismo, es el contacto con el pueblo, la pastoral, estar entre la gente, sufrir con ellos, vivir sus fiestas, compartir sus esperanzas, entender sus derrotas y a partir de eso ver qué nos dice hoy Dios. Como la pregunta de Scannone: *por dónde pasa Dios hoy*, pero no en el mundo, sino en este pueblo que es el que habla mi lengua, ésta es la que conozco (...), esa es la teología del pueblo.

¿Es la única teología? No. ¿Debería todas las otras teologías? No. ¿Las contradice, las continúa? Sí

y no, es hija de todas esas teologías; hemos estudiado también la filosofía, la teología europea, la sociología. Al modo nuestro éste es nuestro aporte.

¿Cuál sería el aporte fundamental a la Iglesia universal de esta TP? ¿Cómo se puede trasladar esta forma tan localizada, ni siquiera en América Latina, sino en Argentina a la Iglesia universal?

El Papa lo traduce como una Iglesia en salida; él dice que *hay que salir*; es una teología que Scannone llama *teologal*. No es una teología que se hace con una filosofía, sino que se hace a partir del *senus fidei*, a partir de esta sensibilidad que abre la fe en un pueblo creyente en un Dios Uno y Trino con una gran devoción mariana, como es el pueblo latinoamericano. Entonces, lo que está proponiendo al mundo es que la Iglesia se mueva, salga del academicismo, de una teología encerrada en la filosofía, que salga del intimismo de un cristianismo que se ha convertido en una religión casi de autoayuda, que salga del autoritarismo de los esquemas de poder, que lamentablemente hizo confundir a la Iglesia en muchos casos con estructuras opresoras en Latinoamérica y que se entienda que la Iglesia no es sólo jerarquía: que la

Iglesia es los pastores, que la Iglesia son todos los creyentes. Ése es el aporte.

La Iglesia en salida se va a tropezar y lastimar, pero el Papa dice que prefiere un Iglesia herida, lastimada, golpeada que se equivoca, a una Iglesia que por temor a equivocarse se queda encerrada. Entonces hay una teología; los teólogos estamos con miedo de hablar porque cada vez que hablamos estamos diciendo ¡esto dice Dios, punto!, es mucha responsabilidad. Por miedo a equivocarnos, a decir una blasfemia, una herejía, de hacer una profanación, tanto miedo tenemos que no hablamos y cuando uno no habla otro ocupa ese silencio. El Papa dice "salgan y hablen, como sea, como puedan". Ese *como sea, como puedan* son las herramientas culturales, es el lenguaje con el que nos entiende la gente. El Papa usa palabras como *primerear*, porque eso el pueblo latinoamericano lo entiende.

En la propuesta del Papa hay un lugar importante para la misericordia, que no es una cuestión intimista, sino que se traslada al campo de lo social. ¿Cómo se puede vincular la misericordia a la justicia en lo social?

La misericordia tiene como condición de posibilidad aceptar el estado de caída; es algo que ha desaparecido del lenguaje catequístico y teológico, y usarlo suena a inquisición y medieval. Lo que la Iglesia llamaba la *caída* o la *tentación* en el mundo medieval, hoy se llama de otra manera. Por ejemplo, la falta de autoestima, de otros reconocimientos. Eso es entender que uno puede ser tentado y caer; que todo el mal que se hace no siempre es a propósito, voluntario, a veces es porque hay una sociedad que nos dice que eso que estamos haciendo está bien, y hacemos cosas que creemos que están bien y evangélicamente están mal. A veces no entendemos que el otro, cuando la está pasando mal, es porque es víctima de una situación de pecado, de una "estructura de pecado", como decía Juan Pablo II, de un "sistema que mata", como dice hoy este Papa.

Ser misericordioso es entender la debilidad, entender la caída; en mí mismo primero, para poder después entender la tentación y la caída en el otro y poder ayudar. Las tentaciones, por supuesto, no son esas tentaciones infantiles que uno confesaba en la infancia: es la tentación de pagar el sueldo mínimo cuando puedo pagar sueldo mayor, evadir los impuestos bajo

la excusa de que este gobierno roba, las tentaciones a las que el sistema nos lleva.

En el plano social se vincula al tema de la justicia

“La justicia social”, dice el Papa; él habla de justicia social. Dice que la política es la forma más alta de caridad. Esto es importante, porque cuando decimos que “la política es la forma más alta de caridad”, estamos refiriéndonos a la caridad en el plano social. No es que uno por mano propia haga justicia matando a otro, ni tampoco que haga caridad dándole una parte de lo que le sobra. La justicia tiene que ser a partir de la política, a partir de estructuras de organización de todas las partes: de los trabajadores, los empresarios, los académicos... una justicia que va a surgir de las necesidades del debate, de un cálculo de los recursos que este pueblo tiene disponible. Hacer justicia es hacer intervenir al Estado y a la organización política.

Emilce, también has hecho presente en tu obra cómo la teología política proporciona conceptos para la política —citando a Schmit lo decías—, y eso podemos hablarlo muy bien en una comunidad de creyentes, pero ¿cómo lo justificas en la plaza

pública, en el "debate público", como decía Habermas en la opinión pública? ¿Cómo hacemos posible que nuestra voz de creyentes sea también una de las otras tantas voces que debaten en lo público?

Bueno, ahí me parece que se abren dos perspectivas de la misma pregunta. Primero: ¿de qué manera eso que tú llamas “los creyentes” intervienen en el mundo público? Bueno, de una manera secular. Es decir, todos nuestros principios de fe, nuestras creencias, nuestros fundamentos teológicos son el fundamento teológico para discernir. Pero el momento de hablar es el momento del actuar y ahí esa estrategia, que es el fundamento teológico, se llama “silencio”, y lo que aparece en una palabra secular.

El discernimiento, por ejemplo, me lleva a responder la pregunta ¿dónde está tu hermano?, como una interpelación bíblica. Pero en el momento que yo actúo públicamente, eso se traduce: *reconozcamos salarios dignos para los trabajadores*, porque si yo salgo a recitar el Génesis voy a ser malinterpretada y además no corresponde. Entonces, toda esa creencia es el fundamento de mi intervención social, para que una

necesidad que no ha sido satisfecha sea reconocida por el Estado bajo la forma de derechos. Eso se llama teología pública.

Y en cuanto a la palabra *creyentes*, ¿quiénes somos nosotros los creyentes? Porque éste es un sistema de creencias. El sistema financiero es un sistema de creencias. Este mundo se sostiene porque hay una fe espectacular. La gente no tiene una moneda en el bolsillo, se priva a sí misma de necesidades, guarda todo en un sistema, cree que el dinero está ahí, que un día golpea y se lo van a dar. Creemos en los políticos que se nos ofrecen como candidatos sin contarnos una plataforma, sin una organización partidaria ni militante atrás, vivimos creyendo. Creemos en la persona de la cual nos enamoramos cuando nos dice que va a estar hasta el día de nuestra muerte junto; creemos en nosotros mismos que lo vamos a querer toda la vida y a los dos años ya nos cansamos. Entonces, ¿quiénes son los creyentes?.

El papel de la estética, que también está presente en tu obra, ¿en la reflexión teológica de Francisco, cuál es?

En la estética es genial porque justamente la estética, en el senti-

do de lo bueno, bello y verdadero y de la belleza que me permite conocer el bien, porque en la belleza se manifiesta y aparece lo bueno y lo bello como verdad. ¿Dónde está? Ahí viene el problema, porque lo bueno y lo verdadero aparecen en lo bello. El problema es qué me exhibe esta nueva opinión pública a través de los medios como un baluarte de la razón, ¿qué me exhiben como bello? Si me exhiben como bello, yendo a lo físico, un estereotipo caucásico, europeo, con una gran cuenta bancaria atrás que me exhibe su riqueza acumulada por generaciones y yo veo ahí, como me lo exhibe como bello, voy a reconocer ahí lo bueno y lo verdadero. Todo lo que no cumpla con ese parámetro va a ser feo y, como es feo, va a ser malo y mentiroso.

Entonces, ¿cómo hacer para que con este otro parámetro —que es el excluido, el descartado, que es feo porque como no responde a ese modelo caucásico, al que le faltan los dientes, porque no ha sabido cómo cuidarlos y tiene su cuerpo deformado por comer comida chatarra—, cómo hago para ver ahí la belleza. Porque si yo no veo ahí como bello, nunca lo voy a ver como bueno y como verdadero, y nunca voy a salir a luchar por sus necesidades para que se con-

viertan en derechos. El problema estético en la política no es un problema menor. Porque a partir de la estética es que se me exhibe el *bonus* para que yo después tome una decisión y juzgue.

También hay una apuesta en la TP por los pobres, los pobres no romantizados. ¿Cuál es el papel de los pobres en este mundo que vivimos lleno de desigualdades, de millones y millones de descartados?

La TP pone como toda la teología latinoamericana la opción por el pobre, porque es el que más sufre, es el clamor ahí, y es evangélico. La TP no romantizó al pobre, no es la comunidad de base, que es el esquema de Brasil y otros países latinoamericanos, sino que es la villa. Es el cura que en los años setenta, sesenta, se inculturaba en los sindicatos, en los modelos de fábrica; porque el pobre era un trabajador todavía empleado. La forma de estar con el pobre era en las organizaciones sindicales y políticas. Hoy, ese pobre está despedido y descartado, viviendo en los márgenes. Ese cura ya no está en la organización sindical, sino que está en la villa; es interesante, hoy en Argentina, por ejemplo, está supliendo al Estado porque donde hay un pobre en ex-

trema necesidad, casi al límite de la deshumanización, ahí hay ausencia de Estado.

La Iglesia está, junta dinero, hace lo que puede, crea comedores Hoy está dando de comer a miles de personas, hasta hizo escuelas para esos chicos que ni siquiera tienen documentos. Está cumpliendo una función subsidiaria. Pero la función subsidiaria es un ratito, el Estado es el que tiene que ocupar ese lugar. Entonces, la TP es eso, un cura que se recibió de teólogo, pero en lugar de seguir, de ir a Alemania a estudiar un teólogo alemán que está hablando de una situación de postguerra de los campos de concentración de Alemania, se va a estudiar la situación latinoamericana en el medio de los mismos pobres. O sea, no lo tiene que leer en un libro, tiene el contacto con el otro. Y a partir de eso construye una teología que no es un silogismo práctico, es un jardín maternal, un comedor para niños, una escuela... Me parece que eso es entender la TP. Uno puede acordar o no con eso, pero por lo menos hacer el esfuerzo de entender esa modalidad y no descalificarla a partir de la falta porque no está cumpliendo con el parámetro de la teología europea del siglo XX.

Emilce, muchas gracias. Finalmente, ¿podrías darnos algunas pistas para el trabajo de IMDOSOC? Nosotros investigamos y formamos en Doctrina Social de la Iglesia (DSI), ¿por dónde tendríamos que ir?

Primero, hay que rescatar esta labor de los años que lleva IMDOSOC, el prestigio que tiene; una institución con mucha gente que ha convocado a muchos profesores y, sobre todo, que convoca un público interdisciplinar: eso ya me parece que es empezar con un buen avance. Lo cual no debería perder en el horizonte, siempre ponerle contenido a la DSI. La DSI no es un *corpus* fijo. Porque no es la teología dogmática, sino la teología que está analizando la cultura de todos los días, la confrontación de todos los días. Para entender y hacer la DSI debemos tener la plasticidad del día a día, siempre estar dando respuestas, escuchando las demandas y ver qué significa hoy *bien común*, qué significa hoy *tolerancia*, qué significa hoy *igualdad, equidad, diferencia*.

Las palabras son importantes porque crean mundos. Y a veces seguimos utilizando, leyendo libros del siglo XIX. Es muy lindo leer libros del siglo XIX cuando

uno va a estudiar los clásicos, literatura. Pero cuando uno quiere resolver, hoy, la urgencia de quien se está muriendo, los libros del siglo XIX, del siglo XVII, no me sirven, porque el sistema económico y político era otro. Aquel que se dedica dentro de la Iglesia a hacer doctrina social tiene que estar leyendo los diarios, atento al debate internacional hoy de los medios y de la academia en los seminarios internacionales y no puede quedarse haciendo hermenéutica; ese es un trabajo espectacular, pero para quien está haciendo otra disciplina dentro de la Iglesia.

Me parece que el IMDOSOC, con esta estructura que realmente tiene, no sólo interdisciplinaria en el *corpus* de profesores, sino en la gente que asiste, tiene todas las condiciones para llevar la bandera, incluso en la región.

Gracias, Emilce.

Cautividad entre fronteras... geográficas y sociales

Luz Elena Arozqueta Villeda

La migración es un fenómeno que ha acompañado a la humanidad desde siempre, como si fuera parte de su naturaleza; sin embargo, las motivaciones no han sido siempre las mismas. Históricamente, los flujos migratorios fueron provocados mayoritariamente por factores externos que eran asumidos de manera voluntaria y en beneficio de la comunidad, como la búsqueda de zonas propicias para la producción y obtención de recursos naturales para la alimentación. Pero con el paso del tiempo, se han convertido en desplazamientos obligados por una serie de elementos que encadenan al ser humano como hambre, guerras, persecución religiosa, dictaduras, etc. Es en este contexto que en la actualidad miles de personas se ven forzadas diariamente a abandonar su lugar de origen con la esperanza de romper esas cadenas en búsqueda de condiciones de una vida libre y digna.

La tesis que quiero presentar radica en que antes de un derecho a emigrar, tiene que existir el dere-

cho a no emigrar; para ello, la emigración debería ser una opción personal y no una impuesta como resultado de un sistema político, social, económico y cultural que aprisiona al ser humano coartando su libertad.

Hace algunos años me desempeñé como visitadora penitenciaria de la Comisión Nacional de Derechos Humanos de México, lo que me permitió ver la realidad de las prisiones de mi país. Tiempo después, pude conocer varias prisiones catalanas e incluso me tocó estar al frente de una unidad abierta dependiente del centro penitenciario Quatre Camins en Barcelona. A través de esta experiencia penitenciaria, pude escuchar un gran número de historias en las que los reclusos decían que se consideraban presos desde antes de estar entre rejas, en una sociedad que les oprimía, lo que les llevaba a migrar como medida de escape. Estas historias no sólo eran narradas por personas que ya habían emigrado, sino también por aquellas que nunca lo habían

hecho y esperaban únicamente salir de prisión para hacerlo.

Desde esta perspectiva, me era fácil observar cómo estos dos países (México y España), teniendo dos realidades sociales diferentes, compartían una característica en común: la migración ocasionada por la opresión. En los dos países existen emigrantes e inmigrantes, en ambos países se convive con el desarraigo, en ambos países se vive exclusión. Yo misma he formado parte de esa emigración al estudiar y trabajar fuera de mi país y me di cuenta que aun cuando se trate de un desplazamiento voluntario, se es víctima de un sentimiento de no pertenencia y soledad. Es en ese contexto que no pude dejar de preguntarme: ¿qué pasa con quienes tienen que salir de su país de manera forzada?, ¿por qué tienen que salir?, ¿cuál es su situación en su país de origen y en el país al que emigran?

Al intentar buscar respuestas, queda de manifiesto que la migración responde a un sistema económico, social, cultural y político que aprisiona. Vivir en un país en el cual te encuentras cautivo te da como única opción salir de él en búsqueda de una libertad que te es propia, pero no otorgada. De esta manera, quienes son tratados con

indiferencia —como si no existieran— son quienes sacrificarán su vida y dignidad para liberarse de ese sistema que les tiene cautivos.

Así, emigrar aparentemente parece una posibilidad de dejar de ser cautivo en una sociedad que ni libera ni otorga derechos, pero la realidad es muy distinta: no vas *con la libertad de*, vas *preso de*. Y entonces te das cuenta que emigrar no otorga tampoco esa liberación anhelada, ni el destino final. La migración impone un método de vida diferente y una cultura nueva; no acepta las de origen. Entonces, el migrante acaba siendo nuevamente cautivo.¹

Emigrar —seamos sinceros— no es fácil. Difícilmente dejarías tus raíces por un futuro incierto, pero se convierte en la respuesta a una coacción. Es la aceptación del “me tengo que ir porque no me queda de otra”. No hay opción si estás cautivo en una sociedad excluyente. Estar privado de un sistema que otorgue calidad de vida y, en consecuencia, expectativas de progreso, es lo que te obliga a emigrar. Emigrar no sólo es desplazarte de un territorio a otro, es ir a una sociedad diferente, lo que conlleva romper con un arraigo

1 Pikaza, Xabier, *Dios preso. Teología y pastoral penitenciaria*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2005.

go cultural, social y emocional. Es arrancarte de tus raíces, entorno, ámbito, de lo que te es conocido y te da sentido de pertenencia, es guardar, esconder y algunas veces hasta olvidar tus vivencias e identidad.

Somos testigos y protagonistas de un mundo globalizado que se mueve por intereses propios, personales, completamente individualistas, donde no hay cabida para el otro. El prójimo estorba, la sociedad y el Estado le ignoran y le dejan cautivo en un mundo donde es invisible, excluido, marginado, el *fuera del sistema*; si quiere sobrevivir, ser visible y libre no le queda más alternativa que emprender la marcha fuera de su país.

Pero una vez que ha emprendido el viaje intentando escapar de esa prisión sin rejas, vuelve a ser cautivo en otro lugar donde se convierte en el que el mundo desecha, el que se da por sobrante.² En su país de origen no tiene oportunidades ni derechos y cuando llega a otro país tampoco es aceptado y también le son negados derechos básicos, generándose otro rechazo: *ya no eres un emigrante, ahora eres un inmigrante, y esa sola pala-*

bra te liga a la ilegalidad y te condena de nuevo a la marginalidad y a la inexistencia. De esta manera, quedarse o irse se convierte en un espacio sin garantías ni libertad, un espacio en el limbo entre fronteras geográficas y sociales.

El que migra debe sentirse con la libertad plena de hacerlo, de tal manera que su dignidad como ser humano sea un principio ético e igualitario. Como sostiene el filósofo español Gabriel Bello Reguera: “de este principio se derivan al menos tres normas ético-políticas: (i) los seres humanos individuales son libres de proseguir sus propios proyectos vitales y de elegir sus propias opciones mientras no interfieran negativamente en las de los demás; (ii) los individuos de un Estado que no puede satisfacer las necesidades de sus miembros están moralmente legitimados para emigrar y buscar dicha satisfacción en otro Estado, lo cual garantiza la *libertad de movimiento* de un Estado a otro; (iii) los Estados ricos y bien constituidos están moralmente obligados a ayudar a los Estados pobres a satisfacer las necesidades de sus miembros, lo cual implica rebajar la rigidez defensiva de sus fronteras frente a la inmigración. Más aún, si la libertad de movimiento migratorio es universal e irres-

2 “Los excluidos no son ‘explotados’ sino desechos, ‘sobrantes’”, Francisco, *Evangeli gaudium*, 53.

tricta, cualquier obstáculo a la misma como las fronteras estatales debería ser eliminado”.³ Y ante todo esto debe primar el derecho que tiene cualquier persona a no emigrar y permanecer en su país de origen en condiciones de vida digna, considerando la migración como una opción individual y no una imposición derivada de la situación.

El artículo 13 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos establece que toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, pero ante este derecho tiene que primar el de poder optar por no hacerlo, el derecho a no emigrar. La libre circulación de las personas es un derecho inherente al ser humano, una cuestión de libertad, justicia y dignidad.

Juan Pablo II, en 1998, manifestó que “es un derecho primario del hombre vivir en su propia patria”⁴

3 Bello Reguera, Gabriel, “Emigración e ilegalización: una mirada ética”, *Dilemata*, año 4 (2012), n° 8, 83-97, p. 87.

4 Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a los participantes en el IV Congreso Mundial sobre la Pastoral de los Emigrantes y Refugiados, 1998.

“2. Me parece oportuno reafirmar, en este contexto, que es un derecho primario del hombre vivir en su propia patria. Sin embargo, este derecho es efectivo sólo si se tienen constantemente bajo control los factores que impulsan a la emigración. Éstos son, entre otros,

y en su Mensaje para la Jornada Mundial del Emigrante y el Refugiado del 2004⁵ afirmó que existe el derecho a emigrar, pero también el derecho a no emigrar, vivir en paz y dignidad en la propia patria. Benedicto XVI, siguiendo la misma línea, expuso claramente que “en el act

los conflictos internos, las guerras, el sistema de gobierno, la desigual distribución de los recursos económicos, la política agrícola incoherente, la industrialización irracional y la corrupción difundida. Para corregir estas situaciones, es indispensable promover un desarrollo económico equilibrado, la progresiva superación de las desigualdades sociales, el respeto escrupuloso a la persona humana y el buen funcionamiento de las estructuras democráticas. También es indispensable llevar a cabo intervenciones oportunas para corregir el actual sistema económico y financiero, dominado y manipulado por los países industrializados en detrimento de los países en vías de desarrollo”.

5 Juan Pablo II, Jornada Mundial del Emigrante y el Refugiado, 2004.

“3. Crear condiciones concretas de paz, por lo que atañe a los emigrantes y refugiados, significa comprometerse seriamente a defender ante todo el derecho a no emigrar, es decir, a vivir en paz y dignidad en la propia patria. Gracias a una atenta administración local o nacional, a un comercio más equitativo y a una cooperación internacional solidaria, cada país debe poder asegurar a sus propios habitantes no sólo la libertad de expresión y de movimiento, sino también la posibilidad de colmar necesidades fundamentales, como el alimento, la salud, el trabajo, la vivienda, la educación, cuya frustración pone a mucha gente en condiciones de tener que emigrar a la fuerza”.

político, antes incluso que el derecho a emigrar, hay que reafirmar el derecho a no emigrar”.⁶

Francisco, en numerosas ocasiones, ha reafirmado el derecho de toda persona a vivir con dignidad permaneciendo en su propia patria, haciendo hincapié en la necesidad de ayudar a los países de los que parten los migrantes y los refugiados,⁷ sin olvidar nunca

6 Mensaje del Santo Padre Benedicto XVI para la Jornada Mundial del Emigrante y del Refugiado, 2013 (tema: Migraciones: peregrinación de fe y esperanza).

7 Mensaje del Santo Padre Francisco para la Jornada Mundial del Emigrante y del Refugiado. “Emigrantes y refugiados nos interpelan. La respuesta del Evangelio de la misericordia” (12 de septiembre de 2015).

“La Iglesia apoya a todos los que se esfuerzan por defender los derechos de todos a vivir con dignidad, sobre todo ejerciendo el derecho a no tener que emigrar para contribuir al desarrollo del país de origen. Este proceso debería incluir, en su primer nivel, la necesidad de ayudar a los países del cual salen los emigrantes y los prófugos. Así se confirma que la solidaridad, la cooperación, la interdependencia internacional y la eua distribución de los bienes de la tierra son elementos fundamentales para actuar en profundidad y de manera incisiva sobre todo en las áreas de donde parten los flujos migratorios, de tal manera que cesen las necesidades que inducen a las personas, de forma individual o colectiva, a abandonar el propio ambiente natural y cultural. En todo caso, es necesario evitar, posiblemente ya en su origen, la huida de los prófugos y los éxodos provocados por la pobreza, por la violencia y por la persecución”.

que “la promoción humana de los migrantes y de sus familias comienza por las comunidades de origen, allí donde debe ser garantizado, junto al derecho a emigrar, también el derecho a no emigrar”.⁸

De lo expuesto, queda claro que la sociedad al separar y excluir, encierra y encadena a quien es libre. Xabier Pikaza bien dice que “*La sociedad actual* ha superado jurídicamente la esclavitud: por eso, en sentido legal, ningún ser humano es propiedad de otro. Pero, en un plano superior, la esclavitud sigue existiendo allí donde unos hombres (o grupos) carecen de suficiente libertad y están dominados por otros, en plano económico, social o cultural”.⁹ Es en este momento cuando asumes que es un mito decir que si vives en una democracia eres libre, que te puedes dedicar a lo que quieras y puedes llevar a cabo lo que te propongas. Los límites vienen autoimpuestos y te das cuenta que estás preso de angustias, realidades, hambre, necesidades.

8 Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes en el VI Foro Internacional sobre “Migraciones y Paz”, febrero de 2017.

9 Pikaza, Xabier, *Dios preso. Teología y pastoral penitenciaria*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2005, p. 40.

En definitiva, la pobreza, el hambre, el déficit en las libertades y derechos, la falta de expectativas de llevar una vida digna y la exclusión social y humanitaria es lo que lleva al ser humano a ese desplazamiento forzado, a esa cautividad que se origina en el país de origen y continúa en el país de recepción. Entonces, como primera conclusión se puede afirmar que para defender el derecho de todo ser humano a vivir con libertad es crucial que, antes de nada, pueda disfrutar del derecho a no emigrar; para ello, debe atenderse al origen de las causas de desigualdad que provocan la emigración y el desplazamiento forzado y buscar soluciones que hagan posible la libertad de elegir.

Ante eso, podemos decir que para arraigar a las personas a su territorio se debe abandonar una economía basada en la rentabilidad y el beneficio, hacer un cambio de paradigma donde exista una economía social que se base en la búsqueda del bien común a través de un proceso dinámico y constante que modifique las estructuras existentes que oprimen, someten y excluyen, logrando así que las personas puedan evolucionar por sí mismas y devenir, a su vez, elementos liberadores y generadores de bienestar.

Como segunda conclusión, debemos actuar en pro de la creación de una cultura universal de la libertad donde no existan fronteras geográficas, sociales, culturales que aprisionen. Una cultura incluyente donde sea respetado el ser humano de manera que sus similitudes y diferencias sean fuente de enriquecimiento y espacio de libertad y comunión. No podemos olvidar que la libertad es aquello que hace que el ser humano mantenga su fuerza, a pesar de las adversidades.

Pero, al margen de lo anterior, hay algo fundamental: vivir y actuar en perspectiva de acción liberadora, ya que ante el cautiverio social, económico, político, cultural, hay dos posibilidades: quejarme y no hacer nada o buscar soluciones que procedan de mí para tener oportunidades. De tal manera que pueda decir: sí, tal vez esté preso de una sociedad y de un sistema, soy consciente de ello, pero le puedo encontrar un sentido y, de esta manera, ser dueño de mí mismo.

Buscar mi libertad interior provocará un cambio profundo en la actitud que asuma en ese cautiverio y se puede convertir en totalmente liberadora. Debe romperse el *no le encontraron sentido a estar*

en cautiverio, no le encontraron sentido a ser libres.

Para encontrar sentido al sin-sentido, debo ver cuáles son las mediaciones que están a mi alcance, cuáles son las alternativas, cómo lo manejo y, de esta manera, yo mismo hacer realidad el compromiso conmigo mismo, con los demás, con la sociedad.

En definitiva, “encontrarle un sentido a la vida es encontrarle sentido al poco a poco de cada día”.¹⁰

*Licenciada en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México y Maestra en Criminología y Ejecución Penal por la Universidad Autónoma de Barcelona. Ha participado como invitada en diversos coloquios en el ámbito teológico, derechos humanos y migración a nivel nacional e internacional.

¹⁰ Frankl, Viktor, *El hombre en busca de sentido*.

¿Las nuevas dos espadas?

Los efectos de la membresía en asociaciones religiosas sobre la participación política

David Eduardo Vilchis Carrillo*

Introducción

Estados Unidos y México difieren más de lo que tienen en común, y algo que los asemeja es la religiosidad de su población. A pesar de que ambos países presentan un descenso de la afiliación religiosa de sus ciudadanos (Estados Unidos reportó un descenso de 10 puntos porcentuales de 1990 a 2008¹ y México pasó de 89.7% a 82.9%² en un periodo similar, en sus respectivas religiones dominantes), la religión sigue desempeñando un papel importante en sus respectivas sociedades y no hay indicadores que nos sugieran que pronto van a salir de la esfera pública.

En este argumento, Estados Unidos, siguiendo con una antigua

tradición, tiene una producción constante de estudios e investigaciones sobre las relaciones entre religión y política en diversos ámbitos y entre diversos agentes, particularmente sobre los efectos de la religiosidad de los ciudadanos en sus ánimos de participar políticamente. La producción mexicana sobre el mismo tema, en cambio, es mucho más tímida y está dominada por sociólogos y antropólogos. Si bien la historia religiosa de ambos países es enteramente distinta, no hay razones —más allá del fantasma de un laicismo callista— para no estudiar los posibles efectos de la religiosidad de los ciudadanos mexicanos sobre su participación política.

El presente trabajo pretende contestar, con base en la base de datos del *Informe país sobre la calidad de la ciudadanía en México*, la pregunta sobre tales efectos. Para ello, se ejecutó un modelo logístico, tomando como variable dependiente la participación política convencional, con exclusión

1 B. Kosmin y A. Keysar, *American Religious Identification Survey, Summary Report*, Connecticut, Trinity College, 2009, p. 1.

2 Cfr. INEGI, *La diversidad religiosa en México*, México, INEGI, 2000, p. 3; INEGI, *Sociedad y religión*, en <http://www.beta.inegi.org.mx/temas/religion/> (consultado el 5 de noviembre de 2017).

del voto. Como medida de religiosidad se dejó de lado la tradicional asiduidad a los servicios religiosos e, inspirados por la teoría del capital social, se tomó en consideración la membresía a asociaciones religiosas. Finalmente, se intentará dar algunas luces sobre si los efectos se deben al mero hecho de pertenecer a una asociación o si el que sea ésta religiosa imprime algún carácter particular.

¿Religión y política en una misma oración?

Las relaciones entre religión y política han sido algo tensas a lo largo de la historia. En el siglo pasado, los defensores de la secularización, entendida como teoría, proclamaron la inminente muerte de la religión en manos de la racionalización y burocratización de las sociedades industriales,³ tanto desde la visión liberal-positivista como desde la marxista, la religión estaba condenada como un fenómeno propio de sociedades del pasado. No obstante, contra todo pronóstico, la religión no sólo no desapareció de las sociedades “seculares”, sino que se revistió de nuevas formas y recobró fuerza

y presencia en la esfera pública.⁴ Por fortuna, los estudios clásicos de Weber, Durkheim y Tocqueville fundamentaron la investigación académica sobre la influencia de la religión en otras dimensiones de la vida humana, como la política. *Grosso modo*, los herederos del último se centraron en la conducta religiosa y los del segundo en las creencias religiosas.⁵ La visión durkheimiana subraya cómo los rituales religiosos sirven para crear grupos solidarios y fortalece los lazos entre el individuo y la sociedad, pero excluye la creencia religiosa del análisis; los trabajos que se inspiraron en la tesis weberiana de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*⁶ han acentuado

3 Véanse B. Wilson, *Religion in Secular Society*, Londres, Watts, 1966; S. Acquaviva, *El eclipse de lo sagrado en la sociedad industrial*, Bilbao, Mensajero, 1972.

4 Véanse J. Habermas y J. Ratzinger, *Dialéctica de la secularización*, Madrid, Encuentro, 2006; J. Estruch: “El mito de la secularización”, en R. Diaz-Salazar, S. Giner y F. Velasco (comps.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Universidad, 1994; C. Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1993 y J. Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000.

5 R. Stark, “Gods, rituals and the moral order”, *Journal of Scientific Study of Religion*, 40(4), 2001, pp. 619-636.

6 La mayoría de las veces mal interpretada, como lo ha demostrado el extraordinario trabajo del Dr. Gil Villegas, *Max Weber y la guerra académica de los cien años: historia de las ciencias sociales en el siglo XX. La polémica en torno a la ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905-2012)*, México, FCE: Colmex, 2013.

el papel de las creencias religiosas en la formación, consolidación y/o participación de sistemas políticos, sociales y económicos.⁷ Con todo, en este trabajo partiremos desde una tercera vía: Alexis de Tocqueville.

Tocqueville en *La democracia en América* sostuvo que el cristianismo, siempre y cuando esté separado del poder político, ejerce influencia beneficiosa sobre el espíritu de la libertad democrática. Él atribuye el mantenimiento de las instituciones democráticas a las circunstancias físicas, las leyes y las costumbres, aunque éstas no influyen de la misma manera. Las circunstancias físicas no bastan para el mantenimiento de la democracia, de lo contrario también habría triunfado en los países hispanoamericanos. Las leyes tampoco bastan para lograr el objetivo democrático, pues de ser suficientes el sistema habría tenido éxito en todos aquellos países que imitaron las leyes estadounidenses. Tras un minucioso estudio, concluye que las costumbres ejercen más influencia en el mantenimiento de la democracia, aunque reconoce que la combinación de las tres

7 R. Driskell, E. Embry, L. Lyon "Faith and politics: The influence of religious beliefs on political participation", *Social Science Quarterly*, 89 (2), 2008, p. 295.

causas es la clave del éxito de la democracia estadounidense.⁸

Tocqueville entiende por *costumbres* todo el estado moral e intelectual de un pueblo⁹ y reconoce que la religión influye enormemente sobre las costumbres, pues ofrece convicciones morales que fomentan el sentimiento de comunidad.¹⁰ También reconoce que, pese a la diversidad religiosa en Estados Unidos, hay una moral común que regula la vida política.

Tocqueville temía a los efectos nocivos del individualismo que, desde su visión, tenía origen democrático. Tocqueville alaba a los estadounidenses por hacer frente a la tendencia democrática por

8 Tocqueville, *La democracia en América I*, 2ª, IX, trad. L. Cuéllar, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 302-305. La relación entre cultura y política ha sido ampliamente estudiada en décadas recientes, particularmente en la obra de L. Harrison & S. Huntington (Eds.) *Culture Matters*, New York, Basic Books, 2000.

9 Tocqueville, *La democracia en América I*, p. 287.

10 Tocqueville, *La democracia en América II*, 1ª, V, trad. L. Cuéllar, México, Fondo de Cultura Económica, p. 404. Tocqueville resalta las normas prescriptivas religiosas sobre la relación con los demás. En esta misma línea, N. E. Miller y J. Dollard explican la plausibilidad de transferir el carácter sagrado de las obligaciones religiosas al ámbito secular en su libro *Social learning and imitation*, New Haven, Yale University Press, 1941, p. 44.

medio de la libertad a través de la asociación civil y política, la libertad de prensa y la religión. Incluso, el protestantismo que busca la salvación individual comparte con el cristianismo en general un *humus* religioso común que le exhorta a “amar al prójimo como a uno mismo” y “hacer el bien a los semejantes por amor a Dios”.¹¹ De esta forma, genera vínculos entre ciudadanos y contrarresta el egoísmo y los efectos nocivos del individualismo. Además, habría que introducir al ciudadano en la vida pública, en la actividad social y política, pero empezando por pequeños cuerpos sociales para continuar mitigando las consecuencias del mal democrático.¹²

El Consejo de Europa, incluso, ha reconocido la incidencia de la religión en las prácticas democráticas, en la misma línea de la primer razón expuesta por Tocqueville, pues recomienda a los gobiernos “tener en cuenta la capacidad particular de las comunidades religiosas para favorecer la paz, la cooperación, la tolerancia, la solidaridad, el diálogo

intercultural y la expansión de los valores”.¹³

La función sociopolítica de las comunidades religiosas fue retomada por Robert Putnam en su teorización sobre el capital social. Para él, las comunidades de fe pueden considerarse el repositorio más importante del capital social en Estados Unidos, debido a las relaciones comunitarias que establecen en sus miembros más allá de la mera adoración común.¹⁴ Independientemente de los servicios que prestan las asociaciones religiosas a la sociedad, éstas proveen a sus miembros de una base social sólida favorable al compromiso cívico:

Las iglesias son una incubadora importante de habilidades, normas y reclutamiento cívico, así como de interés comunitario. Los hombres y las mujeres con actividad religiosa aprenden a pronunciar discursos, a organizar reuniones, a resolver desacuerdos y a ser responsables adminis-

11 Tocqueville, *La democracia en América*, II, 2^a, II, IV, IX.

12 A. O. De Rebellon, “Individualismo democrático y participación, la propuesta de Tocqueville”, *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, XXXVI/1, 2003, p. 497.

13 Recomendación 1804 de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, 2007. Véase Recomendación 1396 de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, 1999, donde resalta la “válida compañía” que la religión hace a la vida democrática.

14 R. Putnam, *Bowling Alone, the Collapse and Revival of American Community*, Nueva York, Simon & Schuster, 2000, p. 66.

tratativamente. También se hacen amigos de otros que a su vez pueden reclutarlos en otras formas de actividad comunitaria. En parte por estas razones, los feligreses tienen muchas más probabilidades de estar involucrados en organizaciones seculares, votar y participar políticamente de otras maneras, y tener conexiones sociales informales más profundas.¹⁵

Putnam también reconoce influencia indirecta de la participación religiosa en la vida cívica en el fomento de valores morales, como el altruismo que nutre las habilidades y hábitos propicios al compromiso cívico.¹⁶ Respecto a la importancia de la participación comunitaria en la democracia, Putnam señala que lo que denomina como capital social es un “lubricante” que, por medio de participación e interdependencia ciudadana, conduce a la sociedad a la consecución eficiente de sus metas. El capital social se reconoce a través de redes y normas sociales, así como confianza interpersonal, que facilitan la coordinación y cooperación de los ciudadanos y la importancia de éste radica en que es un determinante de mayores niveles de participación política.¹⁷

15 *Loc. cit.* Traducción propia.

16 *Ibidem.*, p. 79.

17 Véase R. D. Putnam, *op. cit.*

Tanto para Putnam como para otros teóricos, el capital social tiene dos dimensiones: estructural y cognitiva. La primera incluye aspectos como redes sociales, nivel de organización, pertenencia a grupos; mientras que la segunda incluye normas, actitudes, valores y creencias. La primera facilita a los individuos la acción colectiva, mientras que la segunda los predispone a ella.¹⁸

Ahora bien, cuando se habla de que la religión influye sobre la política, ¿exactamente qué es lo que influye?, y ¿cómo es que influye? Respondiendo al “qué”, tradicionalmente los estudios han tomado como medidas la asistencia a los servicios religiosos y la afiliación religiosa o tradiciones religiosas, pero estudios recientes han resaltado el *networking* eclesial,¹⁹ la participación activa en grupos intraeclesiales,²⁰ el rol social de

18 M. F. Somuano, “Los efectos del capital social sobre la participación política en México”, *Política y gobierno*, Volumen Temático, 2013, pp. 85-86.

19 P. A. Djupe y J. R. Neheisel, “How religious communities affect political participation among latinos”, *Social Science Quarterly*, 93(2), 2012, pp. 333-355.

20 R. Driskell, E. Embry y L. Lyon, “Faith and Politics: The influence of religious beliefs on political participation”, *Social Science Quarterly*, 89 (2), 2008, pp. 294-314; P. A. Djupe y C. P. Gilbert, “The resourceful believer: Generating civic skills in church”, *The Journal of Politics*, 68 (1), 2006, pp. 116-127.

las organizaciones eclesiales,²¹ y algunos han recuperado tanto los niveles de involucramiento como los sistemas de creencias y valores religiosos.²² Respondiendo al “cómo”, en términos generales, los estudios han sostenido que las comunidades religiosas influyen en la participación política de alguna de tres formas: valores y actitudes propicias, generación de habilidades cívicas y establecimiento de redes sociales.

Macaluso y Wanat sostuvieron a la religión como un importante hilo en el tejido del sistema político y temían que la disminución de la participación religiosa tuviera consecuencias perjudiciales para la democracia. Veían a la religiosidad como un mecanismo de socialización que mantenía el sentido del deber ciudadano, así como actitudes propicias a éste, sin importar matices del credo

religioso.²³ Por su parte, Robert Bellah, en consciente renovación del trabajo de Tocqueville, expuso a la Iglesia como un puente que vincula al individuo con la participación colectiva, relacionada con el gozo a la pertenencia que remitía a la interdependencia ciudadana.²⁴ En esa misma línea, Strate, Parrish, Elder y Ford afirmaban que una mayor participación en las actividades religiosas fomentaba valores afines a la vida comunitaria, así como prescripciones sociales que tendían a aumentar la competencia cívica y la participación electoral, ellos también incluyeron en la lista la adquisición de habilidades sociales valiosas,²⁵ que después Verba, Schlozman y Brady desarrollarían con detalle, dejando de lado el papel de la dimensión axiológica de la influencia de la religión sobre la participación pública.

Verba y sus colegas concebían a la Iglesia como generadora de habilidades cívicas. Argumentaban que las personas estaban en desiguales condiciones para adquirir

21 P. A. Djupe y J. R. Neheisel, *op. cit.*, pp. 333-355.; M. A. Jones-Correa y D. L. Leal, “Political Participation: Does Religion Matter?”, *Political Research Quarterly*, 54(4), 2001, pp. 751-770.

22 R. Driskell, E. Embry y L. Lyon, *art. cit.*, pp. 294-314; J. M. Strate, C. J. Parrish, C. D. Elder y C. Ford, “Life span civic development and voting participation”, *American Political Science Review*, 43(82), 1989, pp. 443-464; R. N. Bellah, *Habits of the Heart. Individualism and Comittment in American Life*, Berkeley, University of California Press, 1985.

23 T. Macaluso y J. Wanat, “Voting turnout & Religiosity”, *Polity*, 12 (1), 1979, pp. 158-169.

24 R. N. Bellah, *op. cit.*, pp. 240 y ss.

25 J. M. Strate, C. J. Parrish, C. D. Elder y C. Ford, “Life span civic development and voting participation”, *American Political Science Review*, 43(82), 1989, pp. 443-464.

habilidades cívicas y que factores como la educación no hacían más que acentuar tales desigualdades. Las comunidades religiosas daban igualdad de oportunidades a sus miembros para adquirir habilidades cívicas que, de otra forma, simplemente nunca adquirirían.²⁶ Djupe y Gilbert retomaron la función generadora de habilidades cívicas de las iglesias, pero acentuaron la importancia de la participación activa en pequeños grupos eclesiales para el desarrollo de las mismas, incrementar el flujo de información y una eventual influencia política.²⁷

Jones-Correa y Leal, en desacuerdo con los autores antedichos, propusieron entender la influencia religiosa en clave de asociación más que como generadoras de habilidades sociales. Las comunidades religiosas cumplen un rol asociativo en las vidas de los feligreses; como asociación forman redes sociales y conductos importantes de información y reclutamiento político.²⁸ La idea de las redes que se establecen en las comunidades religiosas es retoma-

da por Djupe y Neheisel, quienes destacan que la Iglesia católica, grupos paraeclesiales y organizaciones ministeriales conectan a sus miembros, siendo estas conexiones clave para la participación política al ser extrapoladas al ámbito secular.²⁹

Los autores citados atribuían la influencia de la religiosidad en la participación pública a la naturaleza comunitaria de las organizaciones religiosas. En sintonía con la dimensión estructural de la teoría del capital social de Putnam, es la participación comunitaria —no específicamente la participación religiosa— la que incide en la participación pública. El trabajo de Driskell, Embry y Lyon volvió a poner sobre la mesa la dimensión cognitiva del capital social que, además, es específicamente religiosa: las creencias. Su análisis concluyó que la influencia está atada más a las creencias que a las prácticas religiosas y que, en contraste con otros estudios, sí hay variaciones según el credo. También resaltaron la importancia que tienen las creencias usualmente no asociadas a las tradiciones religiosas, como sobre la justicia social, las preocupacio-

26 S. Verba, K. Schlozman y H. Brady, *Voice and Equality: Civic voluntarism in American Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.

27 P. A. Djupe y C. P. Gilbert, *art. cit.*, pp. 116-127.

28 M. A. Jones-Correa y D. L. Leal, *art. cit.*, pp. 751-770.

29 P. A. Djupe y J. R. Neheisel, *art. cit.*, pp. 333-355.

nes del mundo e involucramiento de Dios.³⁰

Ahora bien, por un lado, una de las tesis de Tocqueville que ha sido retomada por teóricos del capital social como Putnam, es que la dimensión religiosa tiene un papel crucial positivo sobre el mantenimiento de las instituciones democráticas, las cuales exigen participación ciudadana. En este sentido, se formula la siguiente hipótesis:

Hipótesis 1: quienes han pertenecido a alguna asociación religiosa tienen mayor participación política no electoral

La medida tradicional de la religiosidad ha sido la ‘asistencia a los servicios religiosos’; no obstante, tomando en cuenta las limitaciones de dicha medida, en su lugar se eligió la pertenencia a asociaciones religiosas, en teoría, invaluable en la participación política, ya porque generan habilidades cívicas, ya por generar redes ciudadanas, ya por fomentar valores comunitarios, explican mejor la participación que la mera asistencia a los servicios religiosos.

30 R. Driskell, E. Embry y L. Lyon, *art. cit.*, pp. 294-314.

En la misma línea, no se eligió al voto como medida de participación política, pues si bien es la medida de participación más común, requiere poco esfuerzo y cooperación con otros individuos.³¹ En cambio, las formas de participación no electoral, aunque pueden ser espontáneas e individuales, por lo general suelen ser el resultado de actos colectivos coordinados.³² De esta forma, podemos esperar relación directa entre la asociación religiosa y la participación política no electoral.

Por otro lado, la tesis subyacente de la contribución de la religiosidad a la política es que proporciona medios, bases o habilidades para la vida cívica, que bien puede otorgar cualquier otra asociación. Entonces, ¿qué diferencia una asociación religiosa de cualquier otra? La fe, las creencias. Si esta dimensión no afecta la participación política, entonces nada esencial de la religiosidad tiene verdadera injerencia en asuntos públicos, porque cualquier asociación secular tendrá la misma función sobre

31 M. F. Somuano (coord.), *Informe país sobre la calidad de la ciudadanía en México*, INE, México, 2015 p. 69.

32 S. Martí. y I. Llamazares, “La protesta política, ¿quiénes se movilizan y por qué lo hacen?” en S. Martí, *et al.*, *La democracia en México. Un análisis a 10 años de la alternancia*, Barcelona, Balterra, p.70.

la vida política de los ciudadanos. Con los datos no podemos saber la influencia de las creencias sobre la participación política, pero podemos hacer algunas inferencias al comparar los resultados de la asociación religiosa con los de la asociación en general y con algunas formas desagregadas de ésta. Con base en lo anterior, se formula una segunda hipótesis:

Hipótesis 2: La pertenencia a asociaciones religiosas aumenta la propensión de un ciudadano a participar políticamente en formas no electorales

Análisis empírico

Para el análisis se utilizó la base de datos de la Encuesta Nacional sobre Calidad de la Ciudadanía, elaborada por expertos del Colegio de México en colaboración con el Instituto Nacional Electoral, la cual recoge información de 11,000 entrevistas efectuadas cara a cara en vivienda con hombres y mujeres mayores de 18 años.³³ No obstante, al excluir los valores perdidos, el número de observaciones se fijó en 8,620 observaciones. Por lo demás, los resultados finales no variaron significativamente respecto a los resultados de los datos

completos; pese a ello se eliminaron los valores faltantes para poder comparar los modelos.

El proyecto recopiló, organizó y presentó la información en virtud de seis dimensiones analíticas: Estado de derecho y acceso a la justicia, participación política, sociedad civil y participación no electoral, vida comunitaria, valores democráticos y redes de asociación e implementación; también fue diseñado para indagar las asociaciones y redes ciudadanas. Lo anterior es de suma pertinencia y relevancia para el presente estudio, pues el diseño del proyecto es compatible con las intenciones del presente trabajo. Además, el diseño de la Encuesta permite analizar los datos de manera desagregada y, aunque la unidad de análisis es individual, su diseño muestral estratificado le garantiza representatividad en tres niveles: nacional, cinco regiones y cinco estratos de interés.³⁴

Las variables, en su mayoría dicotómicas, se construyeron de la manera que a continuación se presenta.

33 M. F. Somuano (coord.), *Informe país*, p. 27.

34 M. F. Somuano (coord.), *Informe país*, p. 213.

Y: Participación política

Variable dicotómica donde a quienes respondieron que sí habían participado en cualesquiera de las opciones (Convencer a los conocidos de votar por alguien, Colaborar en actividades partidistas, Manejo de información política por la web, Asistir a reuniones de cabildo, Firmar peticiones, Participar en manifestaciones, Tomar o bloquear lugares y en huelgas) se les asignó el valor de 1, y a quienes no habían participado de ninguna forma, 0.

X1: Asociación religiosa

Variable dicotómica donde quienes respondieron que eran miembros activos o pertenecieron a una asociación religiosa se les asignó el valor de 1, y a los que nunca habían pertenecido, 0.

X2: Asociacionismo

Variable dicotómica donde los que habían pertenecido en algún momento a alguna organización (sindicato, grupo estudiantil, asociación profesional, partido político, organización deportiva, cultural, asociación de padres de familia, de voluntariado, organización de protección de los derechos humanos, ambientalista o asocia-

ción de vecinos) les fue asignado el valor 1, y a los que nunca habían pertenecido a ninguna de las organizaciones, 0.

X2_1:5: Sindicato, grupo estudiantil, partido político, organización deportiva, padres de familia

Variables dicotómicas desagregadas de la anterior. Fueron elegidas en virtud del número de observaciones en cada una de ellas, todas tenían más de 1,000 en la base original del *Informe país*.

Controles comunitarios (CC): trabajo comunitario, altruismo

Son variables relacionadas con la teoría revisada y que expresan características que presumiblemente se adquieren al tener membresía en una asociación religiosa y que, por ende, también podrían afectar la participación política no electoral del ciudadano.

‘Trabajo comunitario’, variable dicotómica, se elaboró a partir de la información recabada en dos preguntas: cuando ha hecho algún trabajo por la comunidad ¿con quién lo realizó? Y si creen que es fácil o difícil organizarse para trabajar en una causa común; a quienes contestaron que habían trabajado en organización o

en grupo y que es algo fácil o muy fácil organizarse se les asignó el valor 1, y a los que no, 0.

La variable dicotómica 'Altruismo' siguió la misma lógica que la variable dependiente y la independiente 2: a quien haya realizado acciones altruistas (donar sangre, donar a la Cruz Roja, donar en especie por emergencia, ser voluntario, ayudar a un extraño, donar vía medios y donar/ayudar a una organización social) se le asignó el valor 1, y 0 a quien no realizó ninguna.

*Controles sociodemográficos:
sexo, edad, escolaridad, ingreso*

Se eligieron en virtud del modelo logístico del *Informe país* para explicar la participación política no electoral. La variable 'sexo' es dicotómica discreta, donde mujer es 1 y hombre es 0. La variable continua 'edad' no padeció modificación alguna. La variable 'escolaridad', a fin de ser armoniosos con el modelo, se formalizó dicotómicamente, donde la ausencia de educación o educación básica (ninguno, primaria incompleta, primaria completa, secundaria incompleta, secundaria completa) se les asignó el valor 0, y la educación media superior y superior (preparatoria, carrera técnica y universi-

dad y más), 1. La variable 'ingreso' será tomada por pseudo-continua por tener 11 niveles —aunque evidentemente sesgada—, los 8 primeros son de dos salarios mínimos cada uno (de 0 a 8 salarios mínimos), el noveno es de 8 a 10 salarios mínimos, el décimo de 10 a 30 y el undécimo más de 30.

Controles políticos: eficacia política, participación electoral, identidad partidista

Todas fueron consideradas en el modelo logístico usado por el *Informe país* para explicar la participación política no electoral.³⁵ La variable 'eficacia política' mide la percepción del ciudadano de que su participación puede hacer la diferencia y, en virtud del modelo, se operacionalizó dicotómicamente; donde quien está muy de acuerdo o algo de acuerdo en que la gente común tiene influencia sobre lo que hace el gobierno (p42_2) se le asignó el valor 1, y quien no está ni de acuerdo ni en desacuerdo o está en desacuerdo de cualquier forma, 0.

La variable 'participación electoral' se refiere, según la pregunta de la encuesta, únicamente a las elecciones federales del 2012, específi-

35 M. F. Somuano (coord.), *Informe país*, p. 78.

camente para diputados federales (P23), es dicotómica, donde 1 es sí votó y 0 no votó. Finalmente, la de 'identidad partidista' se creó de la pregunta p22 en forma dicotómica, donde el valor 1 fue asignado a aquellos que respondieron que,

independientemente del partido por el que se vota, se sienten muy o algo identificados con algún partido en particular, mientras que los que no se sienten identificados con ninguno se les asignó 0.

Variable	R	N	\bar{X}	S
Participación política	00:01	8620	0.33	
A. religiosa	00:01	8620	0.21	
Asociación	00:01	8620	0.48	
Sindicato	00:01	8620	0.12	
G. Estudiantil	00:01	8620	0.1	
Partido Político	00:01	8620	0.12	
O. Deportiva	00:01	8620	0.15	
A. Padres	00:01	8620	0.19	
Trabajo Comunitario	00:01	8620	0.15	
Altruismo	00:01	8620	0.84	
Sexo	00:01	8620	0.56	
Edad	18-98	8620	42.35	16.22
Escolaridad	00:01	8620	0.35	
Ingreso	01:11	8620	2.83	1.7
Eficacia Política	00:01	8620	0.14	
Voto	00:01	8620	0.79	
Identificación Part.	00:01	8620	0.51	

Fuente: Elaboración propia.

Resultados

		Participación Política		
		Sí	No	
Asociación religiosa	Sí	46.90%	53.10%	***
	No	29.50%	70.50%	
Asociacionismo	Sí	47.50%	52.50%	***
	No	20%	80%	
Sindicato	Sí	47.20%	52.80%	***
	No	31.20%	68.80%	
G. Estudiantil	Sí	49.70%	50.30%	***
	No	31.20%	68.80%	
Partido Político	Sí	68.30%	31.70%	***
	No	28.30%	71.70%	
O. Deportiva	Sí	48.20%	51.80%	***
	No	30.50%	69.50%	
A. Padres	Sí	46.84%	53.16%	***
	No	29.87%	70.13%	
T. Comunitario	Sí	41.35%	58.65%	***
	No	31.70%	68.30%	
Altruismo	Sí	36.20%	63.80%	***
	No	16.50%	83.50%	
Sexo	M	36.70%	63.28%	***
	F	30.25%	69.75%	
Edad Promedio		41.8	42.62	**
Escolaridad	BN	30.00%	70.00%	***
	MS	38.90%	61.10%	
Ingreso promedio		3.01	2.72	***
Eficacia Política	Sí	46.90%	53.10%	***
	No	30.90%	69.10%	
P. Electoral	Sí	35.60%	64.40%	***
	No	23.90%	76.10%	
I. Partidista	Sí	39.40%	60.60%	***
	No	26.50%	73.50%	
p<0.005 ***				
p<0.05**				

Fuente: Elaboración propia.

En el cuadro 2 se puede apreciar la proporción de las variables independientes respecto a la variable dependiente. En primer lugar, se observa que, en proporción, son menos los que siendo miembros de una organización religiosa no participan; mismo patrón se observa con la asociación en general. Nótese los controles comunitarios, la diferencia en participación política entre quienes tienden al trabajo comunitario y quienes no, es de 10 puntos porcentuales; y en el caso de las acciones altruistas, la diferencia es cerca de 20 puntos porcentuales. Es decir, parece

ser que quienes tienden a los valores comunitarios participan más respecto a quienes no lo hacen. En todos los casos, la diferencia proporcional es improbable que se deba al azar.

Las correlaciones entre las variables se pueden consultar en el anexo 1. La pertenencia a asociaciones, en general, guarda correlación de $r=0.3$ con la participación política. De las asociaciones desagregadas, después de partido político ($r=0.28$), la membresía en asociaciones religiosas es la que tiene la correlación más alta ($r=0.15$).

Cuadro 3. Modelos de regresión logística

Variables	Modelo 1			Modelo 2			Modelo 3		
	Coef.	SE	RM	Coef.	SE	RM	Coef.	SE	RM
Asociación Religiosa	0.58		0.6 1.97***	0.41	0.06 1.51***		0.4	0.06 1.48***	
Asociacionismo				1.03	0.05 2.82***				
Sindicato							0.19	0.077 1.22**	
G. Estudiantil							0.3	0.084 1.35***	
P. Político							1.36	0.076 3.90***	
O. Deportiva							0.25	0.072 1.28***	
A. Padres							0.44	0.062 1.56***	
Trabajo Comunitario	0.37	0.07 1.45***		0.29	0.07 1.34***		0.28	0.068 1.33***	
Altruismo	0.87	0.08 2.38***		0.65	0.08 1.93***		0.74	0.081 2.1***	
Sexo	-0.27	0.05 0.76***		-0.18	0.05 0.84***		-0.2	0.05 0.82***	
Edad	-0.003	0.002 0.99***		-0.004	0.001 0.99***		-0.005	0.001 0.99***	
Escolaridad	0.29	0.06 1.54***		0.18	0.06 1.19***		0.2	0.06 1.22***	
Ingreso	0.08	0.015 1.08***		0.06	0.015 1.07***		0.07	0.01 1.07***	
Eficacia Política	0.57	0.067 1.76***		0.5	0.07 1.64***		0.48	0.069 1.62***	
P. Electoral	0.36	0.066 1.49***		0.36	0.07 1.45***		0.36	0.067 1.45***	
I. Partidista	0.47	0.05 1.61***		0.46	0.05 1.58***		0.39	0.052 1.48***	
N	8,620			8,620			8,620		
Nagelkerke Ps R ²	0.122			0.18			0.193		
AIC	10170			9770			9690		
LRT	-5076.2			-4873.1			-4829		
p<0.01***									

Fuente: Elaboración propia

Como se puede observar en el cuadro 3, se corrieron tres modelos: el primero únicamente con la asociación religiosa como principal predictor; el segundo con asociación en general y, como resultó estadísticamente significativo su efecto sobre la participación no electoral, se corrió un tercer modelo con las principales asociaciones desagregadas, en todos los casos con todo lo demás constante.

Podemos ver que la asociación, tanto general cuanto desagregada, disminuye —mas nunca desaparece— el efecto que ejerce la asociación religiosa sobre la participación política no electoral. De las formas desagregadas de asociación, evidentemente, la que más incide sobre la variable dependiente es la membresía a partidos políticos.

Llama la atención que influye más pertenecer a una asociación de padres de familia que el pertenecer a una organización religiosa y, dado que la frecuencia absoluta de los miembros de la primera es menor que los de la segunda, no se puede suponer que el número de observaciones o un posible sesgo sean los causantes del efecto. Bien podría suponerse que la razón del mayor efecto por pertenencia a asociación de padres de familia puede deberse a luchar por un fin

común y para ello deben relacionarse con diferentes niveles de autoridad, adquieren las habilidades cívicas y redes sugeridas por la teoría revisada.

En virtud del segundo y tercer modelo, pareciera que no importa tanto la membresía a organizaciones religiosas por algún elemento esencial de su naturaleza, sino sólo por el mero hecho de ser una forma de asociación, lo cual está en sintonía con el efecto positivo de la tendencia al trabajo comunitario sobre la participación política no electoral. No obstante, realizar acciones altruistas aumenta la propensión en factor, en términos de razones de momios, de 2.1 (el segundo más alto de los reportados) a participar en formas no electorales, que quien no realiza ninguna. Dado que realizar acciones altruistas está inspirado en formas religiosas —las cuales subsisten, aunque su espíritu se vaya secando paulatinamente—³⁶, se puede inferir que en esta situación actúa la dimensión cognitiva del capital social en forma de valores y, quizá, creencias.

En contraste con otras investigaciones, el efecto de los con-

36 Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Trad. Luis Legaz, Ed. Gil Villegas, México, FCE, 2ª ed., 2011, p. 242.

troles sociodemográficos y la identificación partidista sí es estadísticamente significativo sobre la variable dependiente, lo cual puede deberse a que las variables se codificaron de forma distinta. Por lo demás, es bastante seguro que la significación aparezca por la mediación de las variables de asociación, que en el presente estudio adquieren un lugar central, en contraste con el *Informe* que prioriza las variables sobre la ocupación laboral.

Por lo demás, evidentemente la asociación religiosa no es el único elemento que explica la participación política no electoral, pero es un factor importante que actúa en conjunto con otros elementos, como gustar de trabajar con otros, realizar acciones en favor del prójimo, creer que sus acciones influyen sobre el gobierno, identificarse con algún partido y votar. Tal parece que aumentar edad tiende a disminuir la propensión a votar, pero no tanto como ser mujer.

A modo de ilustración, con un intercepto de -2.4, una mujer de 18 años con estudios universitarios, asociada religiosamente, tendiente a la labor comunitaria, que realiza acciones altruistas, cree que puede tener incidencia sobre las acciones de gobierno y que ha

votado tiene 0.46 de probabilidad de participar políticamente en formas no electorales, mientras que la probabilidad de participar de alguien con las mismas características, pero sin estar asociada, es de 0.37. Con todo lo descrito primero constante, pero además sentirse identificado con algún partido político, la probabilidad aumenta a 0.57. A su vez, todo lo descrito primero constante, sin identificación partidista pero asociada de alguna manera, la probabilidad de participar aumenta a 0.61, quedando así resaltado el poder de la asociación como medio de participación.

Finalmente, la interpretación se ofreció con base en el tercer modelo, porque sus valores de Nagelkerke, Log-Likelihood y el criterio de información de Akaike revelaron que tiene mejor poder explicativo que los otros dos.

Conclusiones

Los resultados obtenidos favorecen las dos hipótesis que rigieron el presente trabajo. Tal parece que, acorde a la teoría revisada, en efecto, la pertenencia a una organización religiosa aumenta la propensión de participar en formas políticas no electorales.

Asimismo, los resultados también parecen abonar a la hipótesis de que la asociación en general, por el simple hecho de ser asociación, incide positivamente en la participación política tal y como la hemos medido aquí, incluso más que otras variables explicativas, como bien se ve en el segundo modelo. No obstante, no se sigue necesariamente que haya que aceptar que la naturaleza particular de cada asociación —en especial la religiosa— no incida en el efecto presentado. En efecto, parece fortalecerse la hipótesis de la teoría revisada de que pertenecer a una asociación genera en sus miembros habilidades cívicas y redes, por el evidente hecho de que tal membresía te *obliga* a trabajar con otros de diferentes maneras.

Parece que, con temor a redescubrir la rueda, los fines de cada asociación pueden ser un factor explicativo de cierto peso. Además, tanto el hecho de que la asociación religiosa presente un mayor efecto, en términos de correlación, β y razones de momios, que otras formas de asociación —obviando por razones explicadas en la sección anterior al partido político y los padres de familia—, cuanto la alta incidencia de las acciones altruistas en la dependiente, sugieren cierto peso por parte de la

dimensión axiológica y de creencias sobre la participación política en forma no electoral. Posteriores investigaciones podrán, con un modelo específicamente diseñado para ello, ahondar en dicha sugerencia y descubrir más sobre tales relaciones.

Finalmente, a pesar de las bondades de la base de datos empleadas, los resultados del presente análisis han de tomarse, como cualquier otro resultado obtenido a través de métodos cuantitativos, con toda cautela y precaución. Las variables miden aspectos concretos a partir de los cuales se hacen inferencias que no necesariamente se identifican plenamente con lo medido, y dado que no hay necesidad lógica entre lo medido y lo inferido, hay un amplio margen de error el cual considerar. Además, por un lado, en casos como el ingreso había un sesgo evidente y, por el otro, una variable dicotómica poco te puede decir acerca de lo contenido tras el valor 0, pues no necesariamente es lo opuesto a lo que ostenta el valor 1. Finalmente, ante todo, no olvidemos que sólo es un modelo de la realidad, no la realidad misma.

Bibliografía

- Bellah, R. N., *Habits of the Heart. Individualism and Comittment in American Life*, Berkeley, University of California Press, 1985.
- De Rebellón, A. O., "Individualismo democrático y participación, la propuesta de Tocqueville", *Anuario filosófico de la Universidad de Navarra*, XXXVI/I, 2003, pp. 487-497.
- Djupe, P. A., y Gilbert, C. P., "The resourceful believer: Generating civic skills in church", *The Journal of Politics*, 68 (1), 2006, pp. 116-127.
- Djupe, P. A., y Neheisel, J. R., "How religious communities affect political participation among latinos", *Social Science Quarterly*, 93(2), 2012, pp. 333-355.
- Driskell, R., Embry, E., y Lyon, L., "Faith and Politics: The influence of religious beliefs on political participation", *Social Science Quarterly*, 89 (2), 2008, pp. 294-314.
- Guerra, P., "Cristianismo y comunidades: la construcción de la Utopía", *Arbor*, CLXV (2000), pp. 671-695.
- Harrison, L. y Huntington, S., (Eds.) *Culture Matters*, Nueva York, Basic Books, 2000.
- INEGI, *La diversidad religiosa en México*, México, INEGI, 2000, p. 3; INEGI, *Sociedad y religión*, en <http://www.beta.inegi.org.mx/temas/religion/>, consultado el 5 de noviembre de 2017.
- Jones-Correa, M. A., y Leal, D. L., "Political participation: does religion matter?", *Political Research Quarterly*, 54(4), 2001, pp. 751-770.
- Kosmin, B., y Keysar, A. *American Religious Identification Survey, Summary Report*, Connecticut, Trinity College, 2009.
- Macaluso, T., y Wanat, J., "Voting turnout y Religiosity", *Polity*, 12 (1), 1979, pp. 158-169.
- Martí, S. & Llamazares, I., "La protesta política, ¿Quiénes se movilizan y por qué lo hacen?" en Martí, S., et al., *La democracia en México. Un análisis a 10 años de la alternancia*, Barcelona, Balterra, pp. 66-96.
- Miller, N. E., y Dollard, J., *Social Learning and Imitation*, New Haven, Yale University Press, 1941.
- Putnam, R., "Religious participation", en *Bowling Alone, The Collapse and Revival of American Community*, Nueva York, Simon y Schuster, 2000.
- Recomendación 1396 de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, 1999.
- Recomendación 1804 de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, 2007.

- Somuano, M. F., (coord.) *Informe país sobre la calidad de la ciudadanía en México*, INE, México, 2015.
- Somuano, M. F., “Los efectos del capital social sobre la participación política en México”, *Política y gobierno*, Volumen Temático 2013, pp. 83-107.
- Stark, R., “Gods, rituals and the moral order”, *Journal of Scientific Study of Religion*, 40(4), 2001, pp. 619-636.
- Strate, J. M., Parrish, C. J., Elder, C. D., y Ford, C., “Life span civic development and voting participation”, *American Political Science Review*, 43(82), 1989, pp. 443-464.
- Tocqueville, *La Democracia en América*, trad. L. Cuéllar, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Verba, S., Schlozman, K., y Brady, H., *Voice and equality: civic voluntarism in American politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.
- Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Trad. Luis Legaz, Ed. Gil Villegas, México, FCE, 2ª ed., 2011.

Anexo

Tabla de correlaciones

	r	%	%	% ₃	% ₃	% ₃	% ₃	% ₃	CC1	CC2	CC01	CC02	CC03	CC04	CP1	CP2	CP3
Participación política																	
Asociación religiosa	0.18																
Asociación	0.29	0.24															
Síndico	0.11	0.04	0.15														
S. Estudiante	0.12	0.08	0.31	0.12													
Partido Político	0.28	0.17	0.35	0.15	0.11												
O. Desactiva	0.13	0.14	0.43	0.11	0.3	0.12											
Partido	0.14	0.21	0.3	0.09	0.04	0.12	0.13										
Tercio comunitario	0.07	0.04	0.07	0.01	0.01	0.04	0.01	0.03									
Agrupamiento	0.15	0.11	0.21	0.09	0.09	0.08	0.1	0.11	0.04								
Sexo	-0.07	0.03	-0.11	-0.16	-0.05	-0.06	-0.16	0.06	0.004	-0.02							
Educ	-0.02	0.08	-0.01	0.12	-0.1	0.08	-0.12	0.07	-0.006	-0.04	-0.03						
Empresarial	0.09	-0.08	0.14	0.1	0.1	0.01	0.18	-0.01	-0.03	0.1	-0.07	-0.18					
Ingreso	0.1	-0.03	0.12	0.12	0.03	0.12	0.01	-0.08	0.09	-0.06	-0.07	0.17					
Etnica política	0.12	0.03	0.09	0.05	0.05	0.08	0.03	0.04	0.02	0.09	-0.04	-0.03	-0.01	0.02			
Participación electoral	0.1	0.03	0.08	0.04	-0.05	0.03	-0.03	0.06	0.04	0.05	0.0001	0.14	-0.01	0.01	0.03		
Identificación partidista	0.14	0.07	0.06	0.03	-0.01	0.13	0.01	0.03	0.03	0.01	-0.01	0.1	-0.07	0.02	0.05	0.11	

Fuente: Elaboración propia

*El Colegio de México; miembro del Seminario de Investigación de lo Social en IMDOSOC.

La experiencia religiosa de Jesús

Ninfa Mercedes Garavito Geliz*

Al abordar el estudio de Jesús histórico, nos topamos con una serie de elementos que intentan describir y dar fe de la realidad humana que asumió Jesús, sus rasgos más profundos, opciones y actitudes en un marco histórico-cultural existente. Por ello, estudiar la historia de Jesús de Nazaret implica indagar temas que determinaron su existencia y el devenir de toda una sociedad, presente y venidera, tales como: el anuncio del reino de Dios y la revolución de valores; el símbolo núcleo de su anuncio y actividad; la importancia de las relaciones sociales en el carisma de Jesús; la experiencia de Dios y las imprescindibles relaciones sociales; la praxis de Jesús de Nazaret como inicio del reino de Dios (comensalía inclusiva, sanaciones, exorcismos); sus actitudes y posicionamientos; el conflicto en su vida; pasión, muerte y experiencia pascual; entre otros temas, que llevan a la comprensión no sólo del Jesús histórico, sino también al Cristo de la fe en una mirada conjunta.

Afirmar la historicidad de Jesús es afirmar su auténtica humani-

dad y, con ella, su realidad expresada en una serie de experiencias que determinan su ser en relación. 'La experiencia de Dios' es uno de los temas mencionados anteriormente, que para nuestro caso resulta absolutamente pertinente abordar, al intuir que *la experiencia religiosa de Jesús* se encuentra en la base de su identidad, la conciencia de su *ser Hijo de Dios*, su proyecto, mensaje, misión.

Por lo anterior, en el presente escrito nos detendremos en indagar *la experiencia religiosa de Jesús* y cómo ésta pudo o no determinar su visión de la vida, de Dios y de los hombres y mujeres de su entorno, así como sus actitudes, opciones y acciones ante la cultura y las reglas establecidas en la sociedad judía. Para ello, nos apoyaremos de autores como Rafael Aguirre, Carmen Bernabé y Gerd Theissen, que desde el punto de vista histórico han detenido su mirada en la complejidad de este tema, dada la poca o nula información histórica que se encuentra al respecto. Y finalmente, nos apoyaremos de José María Castillo, con el contraste que realiza entre Juan Bautista

y Jesús, y su experiencia de Dios, desde la posible imagen que cada uno de ellos elabora de Dios.

Aguirre aborda la experiencia religiosa de Jesús como necesaria para entenderle.¹ Esto es, para entender a Jesús es preciso descubrir su experiencia de Dios, pues la motivación última de Jesús es la comunicación de la cercanía de Dios, que expresa con palabras, gestos y actitudes. De igual manera, el autor menciona los diversos factores que condicionan abordar el tema de la experiencia religiosa de Jesús, la imposibilidad de rastrear históricamente su itinerario religioso, dado que conocemos muy poco de Jesús; sin embargo, según Aguirre, del periodo del que no se conoce nada tuvo que ser religiosamente muy denso. Por tanto, su experiencia religiosa se capta indirectamente, sólo a través de lo que dijo o hizo a lo largo de su vida, lo que narran los evangelios.

La relación de Jesús con Dios como Padre está en la base de su vida y misión, por ende, es la base de su experiencia religiosa. De aquí que Aguirre sitúe este aspecto de la vida de Jesús sujeto a tres rasgos característicos de Dios: Dios como Padre; Dios es amor y

misericordia; y El Padre es Dios. El primero, *Dios como Padre*, habla de la invocación o designación que Jesús hace de Dios como Padre con la palabra *Abba*, procedente del lenguaje infantil y que usaban los hijos para dirigirse a su padre también en la edad adulta. Pese a los límites de esta teoría, el autor afirma que se mantiene válida en lo fundamental, y aunque históricamente no es demostrable que se encuentre en la tradición atribuible a Jesús, ni que Jesús fuese el único judío de su tiempo que utilizó la palabra *Abba*, sí podemos afirmar que es un rasgo característico de Jesús, por su uso tan abundante, lo que nos lleva a decir que su uso es algo muy peculiar de su experiencia religiosa. Por lo que es indiscutible que Jesús considera a Dios como *Abba*-Padre.

El autor relaciona lo anterior con el bautismo de Jesús, al afirmar que bien pudo ser la principal experiencia religiosa en la que Jesús toma conciencia justamente de su vinculación con el Padre, de su misión y de la unción del Espíritu Santo. Sin dejar de lado que detrás de los episodios de la Transfiguración (Mc 9, 2-13; Lc 9, 28-36) y de la oración en Getsemaní (Mt 26, 36-46; Mc 14, 32-42) se hallen experiencias de este tipo. Con el bautismo, Jesús compren-

1 Cfr: R. Aguirre / C. Bernabé / C. Gil, 2009, *¿Qué se sabe de Jesús de Nazaret?*, España, Editorial Verbo Divino, p 143.

de que tiene una misión y ésta es encomendada por Dios-su Padre; por ello, unido a la cultura patriarcal de su época, Jesús le profesa a su Padre obediencia-fidelidad, imitación y confianza, características básicas de toda relación judía hijo-padre.

La obediencia al Padre es considerada por el autor en la vida de Jesús como el hilo conductor que va cambiando los acontecimientos que enfrenta Jesús en su vida, y que implicó una profundización en su experiencia religiosa. Por su parte, Aguirre continúa describiendo cómo la “imitación de Dios” es clave en la espiritualidad judía; por ello, Jesús se empeña en acentuarla en su vida, misma que se ve reflejada cuando afirma: “sed misericordioso como vuestro Padre es misericordioso” (Lc 6, 36). De igual manera vive la confianza al Padre, como parte fundamental de su vida, pues sabe que Dios es un Padre que ve la por sus hijos. De aquí que Jesús puede hablar con propiedad de la cercanía del reinado de Dios, porque siente su existencia sostenida por ese Dios cercano.

El segundo rasgo característico: *Dios es amor y misericordia*, Aguirre lo expresa como el corazón de la experiencia religiosa de Jesús,

cuya idea de Dios entra en conflicto con la idea preponderante en el judaísmo de su tiempo. Si por una parte Juan Bautista anuncia la venida próxima y justiciera de Dios, Jesús por su parte anuncia el carácter de salvación y gracia del Dios que se acerca. Este carácter salvífico y de gracia de Dios, Jesús lo plantea en parábolas tales como el hijo pródigo (Lc 15) y la oveja perdida (Lc 25, 4-7), con las cuales pretende interpelar al oyente al ofrecer la nueva posibilidad que se abre ante el Dios Padre de Jesús, en las cuales presenta su amor misericordioso, que establece relaciones personales con el hombre basado justamente en su amor misericordioso.

Con su actitud, Jesús rompe con las imágenes de Dios castigador y lejano y nos abre paso al Dios amor. Otra parábola que fácil nos lleva al centro de la espiritualidad de Jesús, según Aguirre, es la del siervo inútil (Lc 17, 7-10), que radicaliza la entrega personal a Dios y se destruye la observancia meramente jurídica de la ley como garantía de salvación, pues la espiritualidad judía de la época estaba basada en el cumplimiento de la ley. En la relación con Dios se interponía una ley objetiva, cuyo cumplimiento minucioso proporcionaba méritos y podía dar la

certeza de salvación. Sin embargo, Jesús nos presenta a Dios con el cual el hombre vuelve a estar en relación directa e inmediata. De la misma manera, nos presenta la parábola del siervo sin entrañas (Mt 18, 23-34), donde el perdón se convierte en expresión máxima del amor, cuya relación se basa en el amor infinito y gratuito de Dios y el perdón ha de convertirse en fundamento de nuestro comportamiento con el prójimo.

Y finalmente, Aguirre nos expone el rasgo *El Padre es Dios* para referirse a la evolución sufrida por Jesús en cuanto a su relación con Dios y en su penetración progresiva en su misterio. Nos describe las diferentes experiencias de Jesús al inicio de su vida, como al final de la misma, que con entusiasmo proclama que “llega el reino de Dios”, al que grita: “Padre, por qué me has abandonado”. Y que, pese a la no historicidad de la oración del huerto de Getsemaní, nos narra la muerte de Jesús y la manera de asumir en confianza sus designios; cómo a través de los sufrimientos tuvo que aprender a obedecer y llegar así a ser Hijo perfecto (Heb 5, 7-11). La libertad de Jesús se funda plenamente con la voluntad misteriosa de Dios, convirtiéndose, sin duda, la experiencia de la muerte y la forma como lo afrontó

en la prueba decisiva de su experiencia religiosa. De ahí que Aguirre dice: “Jesús aúna la confianza en el Padre con la obediencia a Dios... Jesús polemiza con quienes pretendían tener a Dios encerrado en sus tradiciones y nos enseña a vivir ante el misterio de Dios con actitud reverente abiertos siempre a descubrir su voluntad en la vida y a aceptar sus caminos tantas veces insospechados”.²

Por su parte, Carmen Bernabé nos ofrece una mirada de la experiencia religiosa de Jesús en el salto de la santidad a la misericordia, desde la mirada del Dios de Jesús,³ al afirmar que sus actos, enseñanzas y autoridad nacen de su experiencia de Dios. Todas sus acciones son reflejo de un Dios misericordia y no santo, en el sentido de separación, acogida e inclusión; no bajo la comprensión del templo y su necesidad de ser defendido de la impureza por grados de sacralidad, sino el Dios que salía del santuario a buscar, sin miedo a contaminarse, lo que estaba perdido, lo que era mezcla, lo que era imperfección a los ojos y reglas del

2 R. Aguirre / C. Bernabé / C. Gil, 2009, *¿Qué se sabe de Jesús de Nazaret?*, España, Editorial Verbo Divino, p. 157.

3 Carmen Bernabé, “El Dios de Jesús, de la santidad a la misericordia”, en Ricardo López (ed.), *Comer, beber y alegrarse en la Biblia. Homenaje a Raúl Duarte*, México, UPM, 2004, p. 167-186.

sistema oficial de santidad. No era un Dios que se contaminaba con la vida imperfecta y sufriente, sino Aquel que con su poder y cercanía curaba, sanaba y plenificaba. Ese Dios no necesitaba puentes ni sacrificios para otorgar el perdón o conseguir la comunión con él, ni espacios ni personas sagradas/separadas, porque se hacía presente en la vida cotidiana, en el espacio común (lo profano), también en los extrarradios.⁴

De igual manera, Bernabé nos presenta cómo Jesús retoma esta imagen de Dios que no era tan extraña a la historia de Israel, y que Israel debía seguir en su imitación del comportamiento divino, misericordia y no la separación (Mt 18, 23-25; Lc 6, 27-36; Mt 5, 38-48); así como el cambio que Lucas pone en labios de Jesús en alusión al mandato de Lv 19, 2: “Sed santos porque yo, Yahveh, soy santo”, pero se cambia santidad por misericordia. “Sed misericordioso (compasivo) como vuestro padre es misericordioso (compasivo)” (Lc 6, 36). La autora también nos habla de la misericordia inclusiva de Dios que “hace salir el sol sobre malos y buenos” (Mt 5, 38-48).

⁴ Cfr. Carmen Bernabé, “El Dios de Jesús, de la santidad a la misericordia”, en Ricardo López (ed.), *Comer, beber y alegrarse en la Biblia. Homenaje a Raúl Duarte*, México, UPM 2004.

Para Bernabé, la experiencia religiosa de Jesús se expresa en el paradigma de la misericordia como imitación de Dios, que bien expresa en la parábola del buen samaritano (Lc 10, 29-37) o en las llamadas “de la misericordia”: la de la oveja o la moneda perdida y la del padre del hijo pródigo (Lc 15).

Al ejemplificar la parábola del buen samaritano —son el sacerdote y el levita los que, preocupados por perder la pureza ritual que les permitiría acudir al templo y celebrar allí a Yahveh, pasan de largo ante un hombre herido—, la autora nos presenta una crítica muy fuerte al sistema de pureza y al paradigma mismo de la santidad. De igual manera, nos presenta cómo en las parábolas de la misericordia encontramos el mismo movimiento de salir a buscar lo perdido, no porque sea mejor o más perfecto, sino porque está perdido. El pastor que sale a buscar la oveja perdida o la mujer que barre la casa hasta encontrar la moneda, y el gozo expansivo de ambos al encontrar lo perdido, es la imagen del Dios que anuncia Jesús.

Lo mismo sucede en la parábola del hijo pródigo, pretende hacer caer en la cuenta de la misericordia como característica de Dios. Se trata de un padre atípico para los

cánones de aquella sociedad, que sale al camino todos los días esperando la vuelta del hijo perdido, y apenas le ve corre a buscarle y no le deja ni excusarse, se alegra tanto con su vuelta que sólo piensa en compartir esa alegría con otros en una fiesta. Por ello, Bernabé afirma que ese Dios del que hablaba Jesús no era el Dios de la santidad encerrado en el templo, lejano, separado, celoso de su honor y pureza, sino aquel que buscaba, sanaba e incluía a todos los que estaban fuera y excluidos.

Los valores del reino no eran los del sistema sociorreligioso oficial. Por el contrario, Bernabé afirma que los valores que llevan a Jesús a sustituir la pureza por la misericordia, misma que supone que ese “amor que padece con” (compasión) y que mueve a actuar para cambiar la situación de sufrimiento, se hace realidad en una praxis concreta en cada ocasión, pero en una acción que tiene consecuencias económicas y sociales liberadoras y humanizadoras. Por ello, Jesús presenta la hospitalidad, el préstamo y la limosna como la aplicación concreta de la misericordia, porque el criterio de lo que es agradable a Dios no es la pureza, sino su relación con el prójimo, su misericordia (Hch 10, 1ss).⁵

5 Cfr. Carmen Bernabé, “El Dios de Jesús, de la santidad a la misericordia”,

Para Gerd Theissen, la experiencia religiosa de Jesús es posiblemente vocacional y la enmarca y aborda desde la evolución sufrida desde el Bautista y las vivencias de sus últimos días; no en contraste con Juan, sino al señalar el acento y los dos aspectos a la noción judía de Dios: del Dios riguroso y del Dios misericordioso; del Dios justo y del Dios amante. Afirma que mientras el Bautista destaca el aspecto de rigor y justicia, Jesús el amor y la misericordia; en lugar del temor al juicio, aparece la certeza de la salvación.⁶ Ante este salto que realiza Jesús y su acento evidentemente al Dios amor, el autor se pregunta cómo Jesús llegó a esto, para lo cual brinda dos posibles explicaciones: Jesús adquirió la nueva certeza en una experiencia vocacional o la apoyó en su actividad taumatúrgica. Y menciona la compatibilidad entre ambas explicaciones.

En cuanto a la experiencia vocacional —según el autor—, basado en la tradición del Nuevo Testamento, atribuye el carisma de Jesús a una vivencia religiosa acontecida en el bautismo. Es-

en Ricardo López (ed.), *Comer, beber y alegrarse en la Biblia. Homenaje a Raúl Duarte*, México, UPM 2004.

6 Cfr. Theissen / A. Merz, 2008, *El Jesús histórico. Una guía completa*. España, Sígueme.

ta vivencia podría ser una transferencia de la fe pascual a la vida de Jesús, a una tendencia apolo-gética; pero también que Jesús, al igual que otros profetas, tuviera una experiencia vocacional. Por lo cual, Theissen hace referencia al texto “he visto a Satanás caer del cielo como un rayo” (Lc 10), como posible experiencia religiosa en la que expresa que lo esperado se ha hecho realidad ya en el cielo, el mal está vencido. Lo constata como un profeta visionario. De aquí, el autor considera verosímil que una vivencia visionaria indujera a Jesús a sustituir el temor al juicio —nota característica del Bautista— por la certeza de la salvación que refleja su mensaje.

La otra explicación posible que nos plantea Theissen es la experiencia taumatúrgica de Jesús, y asevera que al margen de que Jesús hubiera tenido o no una visión vocacional, su carisma taumatúrgico pudo darle la certeza o haberlo confirmado en la creencia de que Satanás estaba vencido y comenzaba un tiempo de salvación. De igual manera, el autor menciona que los milagros obrados en su presencia por Dios, los discípulos o él mismo, le convencieron de que había comenzado el tiempo de salvación, de que Satanás estaba vencido y de que él era, qui-

zás, “el que había de venir” (Mt 11, 2ss), anunciado por el Bautista.

Basado en la relación de Juan el Bautista y Jesús, el autor afirma que Jesús heredó algunos rasgos de la predicación y conciencia personal de su maestro. Su relación con él está marcada por la continuidad y ruptura a la vez. Por ello, menciona Theissen que, por un lado, el Bautista tenía la convicción de que Dios iba a intervenir definitivamente en la historia mediante un personaje mesiánico para llevar a cabo el juicio, y el bautismo era una oferta de salvación a última hora. Mientras que, para Jesús, esa espera de un futuro próximo evoluciona hacia la certeza de una intervención definitiva de Dios, ya iniciada, no para el juicio destructor, sino para la salvación. Y, por ello, los milagros del tiempo final se estaban produciendo.

A través de la pregunta ¿es Jesús el que había de venir?, dice el autor que Jesús debía aclararla, que podría ser la clave de su conciencia personal. Y nos menciona dos características que, al parecer, marcaron profundamente esta conciencia: el que había de venir era un mediador sin títulos cristológicos; Jesús en su conducta apenas se asemejó al que había que venir anunciado. En lugar de

juéz, se mostró como un taumaturgo carismático con un mensaje de liberación para los pobres y marginados.

De acuerdo con lo expuesto anteriormente por cada uno de los autores consultados sobre la experiencia religiosa de Jesús, evidenciamos las similitudes en las posturas de Theissen y Aguirre, en cuanto a la evolución y cambio de conciencia que sufre Jesús en el transcurrir de su vida, que está asociado a la relación que mantiene como discípulo de Juan Bautista, y como el bautismo pudo surtir como vivencia que determine su experiencia religiosa y le haga consciente de su misión. Por otra parte, encontramos los postulados de Aguirre y Bernabé, apoyados en las parábolas, como expresión de su experiencia religiosa, basada en una relación con Dios de cercanía y filiación, de misericordia y amor que trasmite y enseña a sus oyentes.

Los tres autores mencionan el bautismo de Jesús como vivencia particular que lo llevó a una experiencia religiosa. También, la imagen o idea de Dios misericordioso, al igual que la influencia del Bautista, coincidente en estos tres autores, al afirmar que dicha relación marca la experiencia de Je-

sús y, aun cuando Jesús toma sus propios acentos, es verosímil afirmar que su misión y toma de conciencia estuvo marcada por las enseñanzas del Bautista.

Theissen se distancia de Bernabé y Aguirre al mencionar la experiencia taumatúrgica de Jesús como experiencia religiosa, cuyo carisma taumatúrgico pudo darle la certeza o haberlo confirmado en la creencia de ser posiblemente el mesías esperado, y la realización de milagros advertirle la proximidad y eminencia del reinado de Dios. De esta manera, para el autor se pudo dar el cambio o evolución de la imagen de Dios, y el salto del Dios justo al Dios amor.

Cada uno de los postulados de la experiencia religiosa de Jesús abordado por los autores ya mencionados, nos permite aseverar cómo esta experiencia de Dios condicionó y determinó, de manera evidente, la vida de Jesús, la toma de conciencia de su ser ante Dios, su misión y por ende el anuncio del reino. Esta experiencia de Dios, como pudimos constatar con los tres autores, estuvo mediada al parecer por la vivencia del bautismo y su relación discipular con Juan Bautista; sin embargo, Jesús asume sus propios acentos, mismos que están determinados

por la imagen revelada de Dios, de tal manera que puede dar el salto del Dios justo al Dios misericordia, del lejano al cercano y personal y, con ello, cambiar toda su estructura de pensamiento y su accionar humano que se evidenció, como lo afirma Bernabé, “en sus actitudes ante las instituciones judías (la ley, las reglas de pureza, las de comensalía, el templo, la familia patriarcal), ante los valores comunes, ante las mujeres, ante las autoridades, ante los excluidos del sistema socio-religioso; su imagen de Dios; su actitud ante su muerte; su proceso debidamente contextualizadas en su época y cultura”.⁷

En función de sustentar lo anterior, y a modo de ejemplificar, nos es muy útil el contrato que establece José Castillo entre Juan el Bautista y Jesús; esto es, desde las narraciones de los evangelios, el autor nos introduce en la concepción de ‘pecado’ que tenían uno y otro, y cómo esta concepción podría ser reflejo de la visión y experiencia que tenían de Dios. Al referirse a Juan Bautista, Castilla concluye que de acuerdo con estas narraciones la misión del Bautista estaba pensada y organizada en

función del pecado, o más exactamente, su misión era *acabar con el pecado*: “se presentó en el desierto predicando un bautismo de penitencia para el perdón de los pecados” (Mc 1, 4; Lc 3, 3).⁸

En contraste a Juan el Bautista, la preocupación de Jesús no se basó de ninguna manera en el asunto del pecado, sino en el sufrimiento que daña, humilla y ofende a los seres humanos. No se afirma con esto que a Jesús le dejó de preocupar el asunto del pecado, sólo que sus concepciones al respecto eran diferentes. De acuerdo con el análisis de los evangelios que nos presenta Castilla, Jesús nunca habla de pecado en el sentido de una acción que provoca la ira divina y que merezca de Dios un castigo al infractor. El significado que Jesús con frecuencia utiliza es ‘pecar’ (*amartánein*) para expresar una acción que ofende a otro ser humano (Mt 28, 15.21; Lc 15, 18; 17, 3.4). En otro caso, expresa la idea de pecado como *paráptona*: “Que, si vosotros perdonáis a los hombres sus ofensas, os perdonará también a vosotros vuestro Padre celestial” (Mt 6, 14). Jesús no excluye una acción que ofende

7 Carmen Bernabé, “El Dios de Jesús, de la santidad a la misericordia”, en Ricardo López (ed.), *Comer, beber y alegrarse en la Biblia. Homenaje a Raúl Duarte*, México: UPM, 2004.

8 Cf. José María Castillo, “Juan Bautista y el pecado”; “Jesús y el sufrimiento” en: *Víctimas del pecado*, Trotta, Madrid, 2007, p. 37.

a Dios, sino que lo entiende también como una acción que ofende a cualquier ser humano. De aquí, el autor afirma que para Jesús la ofensa contra Dios y contra el hermano estaban vinculadas; acción que se verifica en la oración del Padre Nuestro.⁹

De lo anterior se deriva pensar en la imagen de Dios que tenía Jesús, en contraste con Juan Bautista. Mientras que a Jesús le preocupa la situación de estas personas ante la sociedad, y por ende de sí mismas —porque al perdonar sus pecados, Jesús les devuelve sobre todo la dignidad y respeto que merecían ante los demás y ante sí mismos—, a Juan Bautista —educado bajo el contexto de judaísmo tardío— le preocupa lo que ofende a Dios y se opone a sus normas, lo que mancha a los pecadores y los hace impuros.¹⁰ En palabras de Castillo: “lo central en las preocupaciones de Juan Bautista fue el pecado, mientras que lo central en las preocupaciones de Jesús es el sufrimiento”.¹¹

Con su actitud humana y humanizadora, en función de aliviar el

sufrimiento del hombre, Jesús nos ofrece la imagen del Dios que vivía en su ser; una imagen que fue captada a través de la experiencia religiosa que vivió, antes y después de su bautismo, y que confirmó con la obediencia y confianza como asumió su muerte. Sus acciones y postura ante el pecado y el pecador, ante las reglas de pureza y santidad, las normas y leyes, el culto y las instituciones judías, nos habla del Dios Padre misericordioso al que decía imitar, conocer y de quien procedía (Jn 5, 12.19.48; Jn 7, 29). Juan Bautista, por el contrario, dada su fijación por acabar con el pecado y señalar el camino de la conversión desde una perspectiva de castigo e ira de Dios, ante la negativa del hombre y la falta en el cumplimiento de una de sus normas, nos presenta una visión de Dios justiciera, impositiva, de castigo; que viviera o no así su experiencia de fe, igual nos induce a imaginar un Dios terrible al que hay que temer.

Hoy no estamos lejos de estas experiencias e interpretaciones duales de fe que básicamente están determinadas por la experiencia de Dios que hayamos tenido y que, en muchos casos, no son malintencionadas, como seguramente es el caso de Juan Bautista, del que hay que rescatar y valorar mu-

⁹ *Ibidem*, p. 51.

¹⁰ Cf. José María Castillo, “Juan Bautista y el pecado”; “Jesús y el sufrimiento” en: *Víctimas del pecado*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 52-53.

¹¹ *Ibidem*, p. 48.

cho de su vida y enseñanzas; pero que impregnadas y condicionadas por concepciones moralistas y legalistas del pecado, el culto y la ley, logran distorsionar la imagen del Dios de Jesús, y con esto la experiencia de fe. Advertimos en nuestras comunidades y nuestra propia experiencia de fe, actitudes hacia los demás y nosotros mismos al estilo de Juan Bautista, que lejos de motivarnos a un proceso de cambio, nos llevan a vislumbrar el juicio inminente de Dios y, por qué no, el de la comunidad, al punto de la exclusión, movido por ese sentimiento de culpa —no el normal del que todos padecemos—, producto de saberse pecador sin posibilidad de redención, ante la pastoral del miedo, las prohibiciones y los castigos.

Jesús y su Dios misericordioso nos posibilitan asumir los valores del reino, donde el perdón y la gracia irrevocable que ofrecen, crean y recrean al hombre en una constante obra salvífica. Salvación de parte de Dios a través de

Jesús, que acontece con y sin ruptura, porque su amor desmesurado y entrañable por el hombre lo lleva a reconocerse en la humanidad, a ser *presencia* que perdona y redime, acompaña y ayuda en donación perfecta, plena y constante. Por ello, el hombre que experimenta este amor que lo dignifica, halla en Jesús su realización plena.

Jesús en su humanidad nos invita a vivir la experiencia del Dios del amor y, a través de ésta, de la misericordia con el otro. Su humanidad nos interpela a abrazar la nuestra con todo lo que implica y trascender en la realización plena del amor que nos convoca. Un amor que se nos ofrece y manifiesta misericordioso, personal y cercano.

*Licenciada en Economía por la Universidad Atlántico. Estudiante de último semestre de maestría en Teología. Diplomados en Cristología, Eclesiología, Interpretación bíblica con énfasis en géneros literarios, entre otros. Profesora de Formación Católica y Participación Social. Conferencista, tallerista.

El indígena y el proyecto liberal mexicano del siglo XIX

Juan Pablo Figueroa Mansur

Introducción

José María Luis Mora, el gran ideólogo del liberalismo mexicano del siglo XIX, vaticinaba:

La población blanca es con mucho exceso la dominante en el día, por el número de sus individuos, por su ilustración y riqueza, por el influjo exclusivo que ejerce en los negocios públicos y por lo ventajoso de su posición con respecto a los demás: en ella es donde se ha de buscar el carácter mexicano, y ella es la que ha de fijar en todo el mundo el concepto que se debe formar de la República.¹

La igualdad política de los individuos frente al Estado podría resumir el ideario liberal clásico: “los hombres libres, iguales e independientes por naturaleza, ninguno

de ellos puede ser arrancado de esa situación y sometido al poder político de otros sin que medie su propio consentimiento”.² Esta idea alimentó a los teóricos liberales mexicanos, y éstos a su vez al gran proyecto de la república restaurada con el triunfo definitivo del liberalismo.

Este ensayo busca explicar tres aspectos: el primero se refiere a las fuentes teóricas que alimentaron la visión liberal mexicana en torno al indígena; segundo, la legislación liberal reformista; y tercero, las consecuencias a los indígenas por dicha legislación.

Me propongo explicar por qué la homogeneización política de los individuos en ciudadanos con derechos y obligaciones en una república no generó por sí sola vínculo real entre los indígenas y el resto de

1 José María Luis Mora (1965), *México y sus revoluciones*, Porrúa, México. Tomo I, pp. 63 y 74. Cita extraída de Agustín Basave (2002) en *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, Fondo de Cultura Económica, México, p.13.

2 Locke, John (1980), “Ensayo sobre el gobierno civil”. Capítulo VIII: *Del comienzo de las sociedades políticas*, Tr. de Amando Lázaro Ros, Aguilar, primera edición, Madrid. Obra originalmente publicada en el año de 1690, p. 73.

la población mexicana. El proyecto liberal implicaba necesariamente un proyecto de modernización e industrialización que integrara a México al capitalismo; esto requería un marco legal para que la lógica económica girara en torno a los individuos, y no a las corporaciones: los efectos colaterales hacia los indígenas fueron tales, que si ya eran un grupo históricamente oprimido, se vieron despojados y relegados.

¿Era intención de los liberales perjudicar a los indígenas con el retiro de sus tierras comunales? O ¿había una razón de superioridad de lo criollo frente a lo indígena?

La visión liberal prerreformista

En México, a lo largo del siglo XIX, existió un conservadurismo social criollo que mostró gran resistencia hacia lo indio; por ejemplo, el rechazo al protagonismo político del afromestizo Vicente Guerrero o a los mayas en Yucatán.³ “El liberalismo, en la época de Mora, siguió siendo el concepto de una élite”.⁴

3 A. Charles Hale (1994), *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*, México, Siglo Veintiuno Editores, p. 306.

4 *Ibidem*

Sería absurdamente arriesgado decir que el fragmento de Mora —citado al inicio del ensayo— encierra en su pensamiento ideas supremacistas, pues eso implicaría caer en lo que los historiadores han denominado *presentismo*, es decir, juzgar con ojos actuales determinados hechos históricos del pasado.

“La esencia de la ideología de los liberales mexicanos derivó de la literatura del Siglo de las Luces”.⁵ Sin embargo, para poder entender mejor las fuentes teóricas del liberalismo mexicano predominante del siglo, es necesario acudir a Hale (1994), quien afirmar que hubo cierta disyuntiva ideal a partir de la independencia, y en el pensamiento de Mora:⁶ por un lado, aumentar las garantías individuales —eso im-

5 Thomas Gene Powell (1974), *El liberalismo y el campesinado en el centro de México, 1850-1876*, México, SEP, tr. de Roberto Gómez Ciriza, Capítulos III y IV, en *Siglo XIX: Historia Sociopolítica de México*, 2011, Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM. p. 169

6 Es necesario hacer esta puntualización antes de seguir: si bien Mora no vivió la república restaurada, sus ideas liberales fueron fuente de inspiración para el gran proyecto liberal republicano, así como Lucas Alamán con el proyecto conservador. Léase A. Charles Hale (1994), *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*, México: Siglo Veintiuno Editores.

plicaba la igualdad política de los individuos, postulado defendido durante la Revolución Francesa— y, por otro lado, fortalecer la autoridad del Estado para combatir los privilegios de las corporaciones, llámese ejército, Iglesia y, como veremos después, las comunidades indígenas.⁷

El liberalismo mexicano —y el de prácticamente toda América Latina— y la búsqueda de un nuevo modelo político debían estar inspirados en un modelo extranjero. “Monarquía o república, centralismo o federalismo, el modelo estaba en el extranjero, precisamente en los dominios del hombre blanco”.⁸ En el caso del liberalismo, fue a la francesa.

Hale explica que en un ambiente nacional donde las instituciones políticas eran endebles, donde la tradición de autoridad y las corporaciones tenían más arraigo cultural, Mora se plantea un liberalismo constitucional inspirado en las ideas de Benjamin Constant: lo primero fue proteger al individuo, que si bien en abstracto quedó establecido

en la ley, las corporaciones antes mencionadas y la condición joven del Estado mexicano fueron limitantes para que esta igualdad individual ante la ley tuviera algún sentido real.⁹

Por lo anteriormente expuesto, Mora decide seguir la tradición liberal de Carlos III y la de Cádiz para complementar su propia idea aterrizada a México, *ergo*, su modelo reformista anticorporativo fue ecléctico, pues se alimentaba de lo francés y, a su vez, de lo español, es decir, de la tradición borbónica española.¹⁰ La idea no solo era crear individuos políticamente libres e iguales, sino también nuevos propietarios; “este objetivo incluía teóricamente al indio, pero en la práctica perpetuó actitudes tradicionales respecto de la mayoría desposeída de la población”.¹¹ De ahí que el mestizaje fuera pieza fundamental para homogeneizar “racialmente” a la población y, así, eliminar cualquier “privilegio” que tuviera cualquier grupo o corporación. De esta forma, se dismantelaron los hospitales y escuelas para indígenas y sus tierras comunales.

7 *Ibidem*

8 Agustín Basave (2002), *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, Fondo de Cultura Económica, México, DF, p. 23.

9 A. Charles Hale (1994). *Op. Cit.*, p. 306-308.

10 *Ibidem*, 309.

11 *Ibidem*

Legislación liberal

José Joaquín Fernández de Lizardi, desde la Constitución liberal de Cádiz en 1820, y Juan Rodríguez Puebla, diputado y educador indio, con la Constitución de 1824, rechazaron el concepto de equidad de la época; ambos pedían un trato especial a los indígenas. “Desde el punto de vista de la igualdad constitucional, ciertamente, el mestizaje no tenía razón de ser”.¹² Porque si todos éramos ya individuos libres e iguales ante la ley frente al Estado, no tendría sentido buscar una sociedad homogénea en torno al mestizaje,¹³ sino una sociedad de criollos e indios como una gran comunidad nacional que entendiera que en la diversidad cultural residía la riqueza nacional. Así lo entendieron Hidalgo, Cos y Morelos.¹⁴

Como todos eran individuos, ciudadanos de una república, hablar de grupos oprimidos no tenía sentido para el liberalismo mexicano, “a los liberales de la pre-Reforma no les preocupaba el indio, que el indigenismo no era una característica del periodo”,¹⁵ pues para Mora por ley “ya no existen indios”.¹⁶

12 Agustín Basave (2002), *op. cit.*, p. 21.

13 *Ibidem*

14 A. Charles Hale (1994), *op. cit.*, p. 221.

15 *Ibidem*, p. 222.

16 *Ibidem*, p. 224.

La Ley Lerdo de 1856¹⁷ convertía en propiedad privada todas las corporaciones civiles y religiosas, fue así como los liberales destruyeron “la cohesión tradicional de las comunidades indígenas, las cuales, como corporaciones civiles, eran propietarias de todas las tierra dentro de sus límites”.¹⁸

Otra de las características ya mencionadas del liberalismo es la creación de propietarios; para el imaginario liberal, la situación real de los indígenas había mejorado al otorgarles igualdad ante la ley. Pero en realidad, los liberales —criollos en su mayoría— estaban preocupados por su propio interés,¹⁹ pues como dice Powell (1976):

Para mediados del siglo XIX, el liberalismo se había convertido en el credo político de los sectores móviles y ambiciosos de la sociedad

17 Ley Lerdo, 25 de junio de 1856. Recuperada en Manuel Dublán y José María Lozano, *Legislación Mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia de la República*, 42 v., México, Imprenta del Comercio, 1876-1911, pp. 197-201.

18 Thomas Gene Powell (1974), *op. cit.*, p. 175.

19 *Ibidem*, p. 170.

mexicana. No era para ellos únicamente el programa para el desarrollo y modernización de México, sino también una ideología concebida para alimentar y justificar los intereses económicos y políticos de un grupo social.²⁰

Otro liberal mexicano previo a la Reforma, Mariano Otero, creía que en la burguesía se encontraba el origen del progreso, pues ahora “los indígenas tenían que defender individualmente sus propios intereses como cualquier otro ciudadano particular”,²¹ como si verdaderamente hubiera habido una perfecta igualdad de condiciones reales entre la nueva clase burguesa y los campesinos y peones indígenas de las haciendas.

No fue extraño que las élites liberales se beneficiaran a raíz de la Ley Lerdo, pues Comonfort y el mismo Miguel Lerdo utilizaron dicha ley para beneficiarse, pues así como ambos hicieron compras de propiedades eclesiásticas, también lo hicieron²² José María Iglesias, Vicente G. Torres, Francisco M. Olaguíbel, José

M. del Río, Juan A. de la Fuente, Benito Juárez, y hasta el notable Manuel Payno.²³

Los indígenas y el campesinado: las consecuencias

Las consecuencias reales del proyecto liberal anticorporativista se pueden ver reflejadas en los salarios del campesinado. A esto, Romero Sotelo y Jáuregui (2003) comentan:

El impedimento más importante era el bajo nivel de vida de la población campesina. Los salarios de los indios fluctuaban desde 1 hasta 4 o 5 reales diarios. Un inmigrante europeo acostumbrado a comer carne, beber algún licor y usar calzado, no podía subsistir con menos de 1 peso diario, o sea 12 reales; menos aún si la familia estaba formada por dos personas.²⁴

20 *Ibidem*

21 *Ibidem*, p. 172.

22 Compras de propiedades eclesiásticas, del Ayuntamiento de la Ciudad de México y de propiedades no especificadas de comunidades indígenas. Véase Gene Powell (1974).

23 *Ibidem*, p. 176.

24 María Eugenia Romero Sotelo y Luis Jáuregui (2003), *México 1821-1867. Población y crecimiento económico*, Iberoamericana, III, 12, Recuperado en: <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/article/download/628/312> consultado el 5 de mayo de 2019, p. 42.

De la misma manera, se puede analizar el salario mínimo diario por sectores de actividad, esto expuesto en el siguiente Gráfico 1:²⁵

SALARIO MÍNIMO DIARIO POR SECTORES DE ACTIVIDAD 1877 - 1911

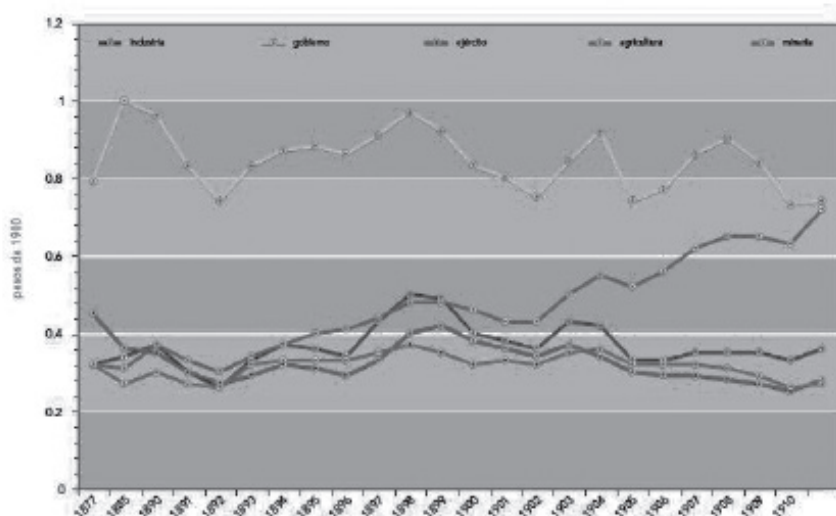


Gráfico 1

Basado en:

Estadísticas históricas de México, México, INEGI, 1990, Tomo I, pp. 194 - 199.

Como se observa en el Gráfico 1, los salarios más bajos los compartían el sector agrícola y el ejército; sin embargo, el campesinado no tenía los fueros que llegó a acumular el poder militar. El estancamiento del salario de los campesinos se puede explicar con la desamortización de la propiedad, puesto que al haber mayor oferta de tierras

para repartir, el precio de éstas disminuyó, lo que pudo hacer que el valor relativo de las tierras campesinas disminuyera y, de este modo, los salarios no podían crecer.

“Transformar la propiedad del antiguo régimen en propiedad liberal fue una labor larga, ardua y penosa que transcurrió a lo lar-

25 María Julia Sierra Moncayo y Reynaldo Sordo Cedeño (2017), *Atlas histórico de México*, Instituto Tecnológico Autónomo de México, México, p. 315.

go de un siglo”.²⁶ Empero, otra consecuencia del proyecto liberal para el campesinado se vislumbra medio siglo después, Julia Sierra y Reynaldo Sordo (2017) lo explican:

El resultado final no fue la formación de una clase media propietaria, como los liberales del siglo XIX pretendían desarrollar, por el contrario, la tierra se concentró en muy pocas manos en detrimento de los pequeños propietarios y de los comuneros. A principios del siglo XX, México era uno de los países con mayor porcentaje de campesinos sin tierra.²⁷

El Gráfico 2²⁸ es explicativo en ese sentido:

PROPIEDAD AGRARIA SEGÚN PORCENTAJE DE LA TIERRA CULTIVABLE DEL PAÍS 1910

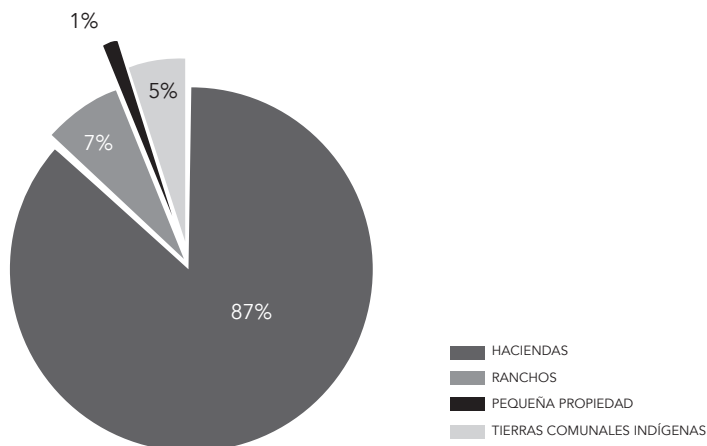


Gráfico 2

Basado en:

Miguel Mejía Fernández, Política agraria en México en el siglo XIX, México, S. XXI, 1979, p. 276.

26 Margarita Menegus (2006), *Los indios en la historia de México. Siglo XVI al XIX: balance y perspectivas*, México: Fondo de Cultura Económica, CIDE, p. 51.

27 María Julia Sierra Moncayo y Reynaldo Sordo Cedeño (2017), *op. cit.*, p. 322.

28 *Ibidem*

Conclusión

La explicación de esto es la Ley Lerdo de 1856, pues en términos legales trasladó el dominio de la propiedad, de las corporaciones a los individuos.²⁹ En términos reales, despojaron a los indígenas de sus tierras comunales. De ahí que, como Menegus (2006) indica:

La revolución liberal supuso una honda transformación de la propiedad, tanto porque varió la titularidad de la tierra como porque estableció un nuevo régimen de propiedad en beneficio de la burguesía.³⁰

Las comunidades indígenas, como corporaciones civiles, se veían completamente limitadas a poseer o administrar inmuebles, además de que las obligaban a vender: “Los individuos podían, mediante una mera ‘denuncia’ de cualquier propiedad comunal ante los tribunales locales, forzar tales ventas”.³¹ Esta situación era completamente desventajosa para los indígenas, pues ni siquiera podían decidir el valor de venta de su comunidad, aun no queriéndola vender.

En México, los indígenas han sido históricamente un grupo oprimido. Si bien la corriente indigenista de regresar a lo autóctono se consolida hasta el siglo XX, todo quedó en términos abstractos, pues la condición real de dicho grupo no mejoró, ni con el proyecto conservador, ni con el proyecto liberal, ni con el proyecto indigenista. Tampoco la corriente mestizofilia se molestó por esconder prejuicios contra los indígenas, Basave (2002) explica:

El español y la india engendraron un bastardo, el cual pronto fue marcado con el baldón de las castas para recibir la más despiadada discriminación. Mestizaje y bastardía, en efecto, pronto se volvieron sinónimos.³²

Porque “parecía imposible considerar a semejante espécimen su compatriota. La solución adoptada fue, naturalmente, la de apropiarse del esplendor del indio muerto a cambio de desvincularse de la miseria del indio vivo”.³³

Desde la visión clásica liberal, se postuló la igualdad política de to-

29 Margarita Menegus (2006), *op. cit.*, p. 52.

30 *Ibidem*

31 Thomas Gene Powell (1974), *op. cit.*, p. 176-177.

32 Agustín Basave (2002), *op. cit.*, p.18.

33 *Ibidem*, p.19.

dos los individuos, es decir, el Estado frente a cada individuo; de ahí, que hubiera cabida para el trato igual a los desiguales en cuanto a políticas públicas. Esto es, ningún grupo podía tener privilegios sobre los otros individuos, ni siquiera un grupo oprimido históricamente como los indígenas.

“Todos iguales ante la ley”, eso significó el adiós a sus tierras comunales, así como a sus hospitales y escuelas.

Lo explicado anteriormente lo resume así Basave (2002):

Para los liberales —quienes habrían de llevar el hilo de la historia— la solución al problema indígena era el teórico igualitarismo de su credo, que de un plumazo eliminaba todas las diferencias raciales. Así, mágicamente, la Constitución había hecho desaparecer a los indios, creando en su lugar abstractos ciudadanos mexicanos.³⁴

Finalmente, no queda más que decir que aunque con el proyecto liberal se engendraron muchas de las grandes instituciones políticas que conforman al Estado mexicano, causó, a su vez, daños colaterales importantes para los indígenas.

El plan modernizador integró jurídicamente a los indígenas, pero desde el plano real los relegó aún más, pues no se generaron los vínculos con los demás grupos sociales del resto de la población.

Bibliografía

- Basave, Agustín (2002). México mestizo. *Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Gene Powell, Thomas (1974). “El liberalismo y el campesinado en el centro de México, 1850-1876”, México, SEP, tr. Roberto Gómez Ciriza, Capítulos III y IV, en Siglo XIX: *Historia sociopolítica de México*, 2011, Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.
- Hale, A. Charles (1994). *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Ley Lerdo. 25 de junio de 1856. Recuperada en Manuel Dublán y José María Lozano, *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la república*, 42 v., México, Imprenta del Comercio, 1876-1911, pp. 197-201.
- Locke, John (1980), “Ensayo sobre el gobierno civil”. Capí-

34 *Ibidem*, p.21.

- tulo VIII: *Del comienzo de las sociedades políticas*. Tr. Amando Lázaro Ros, Aguilar, primera edición, Madrid. Obra originalmente publicada en el año de 1690.
- Menegus, Margarita (2006). *Los indios en la historia de México. Siglo XVI al XIX: balance y perspectivas*. México: Fondo de Cultura Económica, CIDE.
 - Mora, José María Luis (1965), *México y sus revoluciones*, Porrúa, México. Tomo I, pp. 63 y 74. Cita extraída de Agustín Basave (2002) en *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*. Fondo de Cultura Económica, México.
 - Romero Sotelo, María Eugenia / Jaúregui, Luis (2003), *México 1821-1867. Población y crecimiento económico*. Iberoamericana, III, 12, Recuperado en: <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/article/download/628/312>. Consultado el 5 de mayo de 2019.
 - Sierra Moncayo, María Julia y Sordo Cedeño, Reynaldo (2017), *Atlas Histórico de México*, Instituto Tecnológico Autónomo de México, México.

*Universitario, cursa la licenciatura en Ciencia Política en el ITAM

Sínodo de la Amazonía

Seminario Teología del Acontecimiento, IMDOSOC

El Sínodo de la Amazonía. El camino hacia la ecología y la migración

A lo largo de octubre de 2019 tuvo lugar en Roma el Sínodo de la Amazonía, una junta de obispos polémica por los problemas que se propuso tratar, pero que consiguió ser llevada de conformidad con el proyecto pontificio del Papa Francisco, quien había anticipado desde el 15 de octubre de 2017 su intención de convocar un sínodo que diera cabida dentro de las discusiones eclesiológicas temas asociados a migración, ecología y una posible reforma a la eclesiología asociada a la administración del culto.

El 17 de junio de 2019, poco menos de dos años después de que el Papa anunciara la trayectoria hacia la cual su pontificado pretendía perfilar algunas de las discusiones en torno a los temas de la actualidad, fue publicado el *Instrumentum laboris*. Este texto cumplió con distintas tareas. La primera de ellas, establecer de manera pública las fechas sobre las cuales el sínodo tendría lugar. El título del documento, como su nombre lo indica, habría constituido un primer esbozo o instrumento de trabajo que le permitiera a la Asamblea Especial para la Región Panamazónica del Sínodo de Obispos delimitar las líneas de discusión en torno a la relación entre fe, eclesiología y problemas de la actualidad.

La fecha seleccionada para la realización del sínodo fue del 6 al 27 de octubre de 2019. A continuación, el *Instrumentum laboris* asegura que el compromiso del sínodo convocado tiene por objeto plantear un examen acerca de la posibilidad de “nuevos caminos para la Iglesia” en torno a sus alcances para tomar parte en la búsqueda de “una ecología integral” que permita reducir las amenazas a la vida a sus causas fundamentales, bajo la premisa de que toda acción y búsqueda debe apuntar sus miras hacia la procuración y acompañamiento de los pobres y los vulnerables, los migrantes, los excluidos y las excluidas, cuya condición debe ser incorporada al centro de las discusiones.

El *Instrumentum laboris* apareció segmentado: introducción, tres partes esenciales y conclusión. La primera de ellas, dividida en cuatro capítulos, lleva por título “La voz de la Amazonía” y trata temas asociados al cuidado ambiental, vida amenazada, explotación material, territorialidad, voluntad de vivir y fe. La segunda parte, dividida en nueve capítulos, fue titulada “Ecología integral: el clamor de la tierra y de los pobres”. Finalmente, la tercera parte fue dedicada a la participación de la Iglesia dentro de la reflexión, análisis y discusión de estas cuestiones a través del título “Iglesia profética en la Amazonía: desafíos y esperanzas”.

Esta última parte fue dividida en ocho capítulos, que incorporan la necesidad de concederle un espacio digno de su relevancia al diálogo ecuménico entre culturas e ideologías, así como la participación de la Iglesia en la comunicación interreligiosa y el camino hacia una práctica eclesial dedicada a la escucha y el cuidado.

El Sínodo convocó la participación de obispos de los países emplazados en el territorio amazónico. En total, se reunieron cuatro de las Antillas, doce de Bolivia, cincuenta y ocho de Brasil, quince de Colombia, siete de Ecuador, once de Perú y siete de Venezuela, entre muchos otros religiosos.

La conclusión del Sínodo de la Amazonía fue el 27 de octubre; sin embargo, ha despertado polémicas en no pocos ámbitos y segmentos. Por lo que toca a la posición que el Sínodo fijó sobre ecología y medio ambiente, se asumió que la vulneración de los recursos naturales y la biodiversidad constituye una afrenta dirigida contra Dios; por este motivo, el presidente de Brasil, Jair Bolsonaro, declaró la celebración del Sínodo como una amenaza para la seguridad nacional de su país. En el ámbito eclesiológico, se reconoció la deuda de la Iglesia frente al trabajo de la mujer en el papel de la diaconía al frente de comunidades amazónicas.

El Sínodo de la Amazonía debe ser un hito para la geopolítica del Vaticano, ya que hay una denuncia al capitalismo depredador. La naturaleza, según el Sínodo, debe ser pensada por la ecología en los términos de una oposición entre vida y muerte. El bien ante el mal como la libertad ante la determinación. El fruto sagrado

del ser humano, su vida y lo único que le resta como propio peligro en el mundo de la valorización de la riqueza, donde no tendrá lugar por mucho tiempo.

Presentamos un resumen del documento final del Sínodo.

Rodrigo Alonso López Rodríguez (Facultad de Filosofía y Letras UNAM)

DOCUMENTO FINAL

Introducción

1. Después de un largo camino sinodal de escucha del Pueblo de Dios, que inauguró el Papa Francisco en su visita a la Amazonía (19 de enero de 2018), el Sínodo se celebró en Roma en un encuentro fraternal de 21 días en octubre de 2019. El clima fue de intercambio abierto, libre y respetuoso de los obispos pastores en la Amazonía, misioneros y misioneras, laicos, laicas y representantes de los pueblos indígenas de la Amazonía. Se compartió un trabajo serio en un ambiente marcado por la convicción de escuchar la voz del Espíritu presente.

2. Los participantes han expresado una conciencia aguda sobre la dramática situación de destrucción que afecta a la Amazonía. Esto significa la desaparición del territorio y sus habitantes, especialmente los pueblos indígenas.

3. El caminar sinodal del Pueblo de Dios en la etapa preparatoria involucró a toda la Iglesia en el territorio (obispos, misioneros y misioneras, miembros de las Iglesias de otras confesiones cristianas, laicos y laicas, y muchos representantes de los pueblos indígenas) en torno del documento de consulta que inspiró al *Instrumentum laboris*. La participación activa fue de más de 87,000 personas.

4. La celebración finaliza con gran alegría y esperanza de abrazar y practicar el nuevo paradigma de la ecología integral, el cuidado de la casa común y la defensa de la Amazonía.

Capítulo I: de la escucha a la conversión integral

Me mostró luego un río de agua de vida, resplandeciente como cristal, que sale del trono de Dios y del Cordero (Ap 22, 1).

5. "Cristo apunta a la Amazonía". La escucha de la Amazonía, en el

espíritu propio del discípulo y a la luz de la Palabra de Dios y de la Tradición, nos empuja a una conversión profunda de nuestros esquemas y estructuras a Cristo y su Evangelio.

6. La Amazonía es un territorio con 33'600,000 habitantes, de los cuales entre 2 y 2.5 millones son indígenas. Este espacio, conformado por la cuenca del río Amazonas y todos sus tributarios, se extiende por 9 países (Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Brasil, Guyana, Surinam y Guayana Francesa). La región es esencial para la distribución de las lluvias en las regiones de América del Sur y contribuye a los grandes movimientos de aire alrededor del planeta; es la segunda área más vulnerable del mundo con relación al cambio climático.

7. El agua y la tierra de esta región nutren y sustentan la naturaleza, vida y culturas de cientos de comunidades indígenas, campesinos, afrodescendientes, mestizos, colonos, ribereños y habitantes de los centros urbanos.

8. En la región amazónica existe una realidad pluriétnica y multicultural. En el interior de cada cultura, construyeron y reconstruyeron su cosmovisión, sus signos

y significados, y la visión de su futuro. Los rostros que habitan en la Amazonía son muy variados. Además de los pueblos originarios, existe un gran mestizaje.

9. La búsqueda de los pueblos indígenas amazónicos de la vida en abundancia se concreta en el *buen vivir*, que se realiza plenamente en las bienaventuranzas. Se trata de vivir en armonía consigo mismo, con la naturaleza, con los seres humanos y con el ser supremo, ya que hay una intercomunicación entre todo el cosmos, donde no hay excluyentes ni excluidos, y donde podamos forjar un proyecto de vida plena para todos. *Buen vivir* es comprender la centralidad del carácter relacional trascendente de los seres humanos y la creación, y supone un *buen hacer*.

El clamor de la tierra y el grito de los pobres

10. La Amazonía hoy es una hermosa herida y deformada, un lugar de dolor y violencia. Esta crisis socioambiental se reflejó en las siguientes amenazas: apropiación y privatización de bienes de la naturaleza, como la misma agua; concesiones madereras legales e ingreso de madereras ilegales; caza y pesca predatorias; mega-proyectos no sostenibles,

contaminación ocasionada por la industria extractiva y basureros de las ciudades y, sobre todo, cambio climático. Son amenazas que traen asociadas graves consecuencias sociales: enfermedades derivadas de la contaminación, narcotráfico, grupos armados ilegales, alcoholismo, violencia contra la mujer, explotación sexual, tráfico y trata de personas, venta de órganos, turismo sexual, pérdida de la cultura originaria e identidad (idioma, prácticas espirituales y costumbres), criminalización y asesinato de líderes y defensores del territorio. Detrás de todo ello están los intereses económicos y políticos de los sectores dominantes, con la complicidad de algunos gobernantes y algunas autoridades indígenas. Las víctimas son los sectores más vulnerables, niños, jóvenes, mujeres y la hermana Madre Tierra.

11. La comunidad científica advierte los riesgos de la deforestación, que hasta la fecha se acerca a casi 17% del bosque amazónico, amenaza la supervivencia de todo el ecosistema, poniendo en peligro la biodiversidad y cambiando el ciclo vital del agua para la supervivencia del bosque tropical.

12. En el Amazonas ocurren tres procesos migratorios simultáneos: movilidad de grupos indíge-

nas en territorios de circulación tradicional, separados por fronteras nacionales e internacionales; el desplazamiento forzado de pueblos indígenas, campesinos y ribereños expulsados de sus territorios, cuyo destino final suelen ser las zonas más pobres y peor urbanizadas de las ciudades; y las migraciones forzadas interregionales y el fenómeno de los refugiados, que obligados a salir de sus países (entre otros, Venezuela, Haití, Cuba) deben cruzar la Amazonía como corredor migratorio.

13. La movilidad humana en la Amazonía revela el rostro de Jesucristo empobrecido y hambriento (*cf.* Mt 25, 35), expulsado y sin hogar (*cf.* Lc 3, 1-3), y también en la feminización de la migración que hace que miles de mujeres sean vulnerables a la trata de personas. El tráfico de personas vinculado a la migración requiere un permanente trabajo pastoral en red.

14. La vida de las comunidades amazónicas aún no afectadas por el influjo de la civilización occidental se refleja en la creencia y ritos sobre los espíritus de la divinidad. Los nuevos caminos de la evangelización deben construirse en diálogo con estos conocimientos fundamentales en los que se manifiestan como semillas de la Palabra.

La Iglesia en la región amazónica

15. La evangelización en América Latina fue un don de la Providencia que llama a todos a la salvación en Cristo. A pesar de la colonización militar, política y cultural, y de la avaricia y ambición de los colonizadores, hubo muchos misioneros que entregaron su vida para transmitir el Evangelio. En el presente, la Iglesia tiene la oportunidad histórica de diferenciarse de las nuevas potencias colonizadoras escuchando a los pueblos amazónicos para ejercer su actividad profética.

16. Una de las páginas más gloriosas de la Amazonía la han escrito los mártires. Este Sínodo reconoce con admiración a quienes luchan, con gran riesgo de sus propias vidas, para defender la existencia de este territorio.

Llamados a una conversión integral

17. La escucha del clamor de la tierra y el grito de los pobres y de los pueblos de la Amazonía con los que caminamos nos llama a una verdadera conversión integral, con una vida simple y sobria; todo ello alimentado por una espiritualidad mística al estilo de san Francisco de Asís.

18. Como Iglesia de discípulos misioneros, suplicamos la gracia de esa conversión personal y comunitaria que promueva la creación de estructuras en armonía con el cuidado de la creación; una conversión pastoral basada en la sinodalidad, que reconozca la interacción de todo lo creado. Conversión que nos lleve a ser una Iglesia en salida.

19. La única conversión al Evangelio vivo se podrá desplegar en dimensiones interconectadas: pastoral, cultural, ecológica y sinodal, las cuales están desarrolladas en los próximos cuatro capítulos.

Capítulo II: nuevos caminos de conversión pastoral

Quien no nace de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios (Jn 3,5).

20. Una Iglesia misionera en salida nos exige una conversión pastoral. Para la Amazonía, este caminar supone también *navegar* por nuestros ríos, lagos, entre nuestra gente. En la Amazonía, el agua nos une, no nos separa.

La Iglesia en salida misionera

21. La Iglesia por naturaleza es misionera y tiene su origen en el

“amor fontal de Dios” (AG, 2). El dinamismo misionero que brota del amor de Dios se irradia, expande, desborda y difunde en todo el universo. Ser discípulo misionero es algo más que cumplir tareas o hacer cosas. Se sitúa en el orden del ser. “Jesús nos indica a nosotros, sus discípulos, que nuestra misión en el mundo no puede ser estática, sino que es itinerante. El cristiano es un itinerante” (Francisco, Angelus, 30/06/2019).

a) Iglesia samaritana, misericordiosa, solidaria

22. Queremos ser una Iglesia amazónica, samaritana, encarnada; magdalena, que se siente amada y reconciliada, que anuncia con gozo y convicción a Cristo crucificado y resucitado; mariana, que genera hijos a la fe y los educa con cariño y paciencia aprendiendo también de las riquezas de los pueblos; servidora, kerigmática, educadora, inculturada en medio de los pueblos que servimos.

b) Iglesia en diálogo ecuménico, interreligioso y cultural

23. La realidad pluriétnica, pluricultural y plurirreligiosa de la Amazonía demanda una actitud de abierto diálogo, reconociendo igualmente la multiplicidad de in-

terlocutores: pueblos indígenas, ribereños, campesinos y afrodescendientes, otras Iglesias cristianas y denominaciones religiosas, organizaciones de la sociedad civil, movimientos sociales populares, el Estado... todas las personas de buena voluntad que buscan la defensa de la vida, la integridad de la creación, la paz, el bien común.

24. En la Amazonía, las relaciones entre católicos y pentecostales, carismáticos y evangélicos no son fáciles. El diálogo ecuménico, interreligioso e intercultural debe ser asumido como camino irrenunciable de la evangelización en la Amazonía. Hacen falta gestos concretos que penetren en los espíritus y sacudan las conciencias, impulsando a cada uno a la conversión interior, que es el fundamento de todo progreso en el camino del ecumenismo.

25. En la Amazonía, el diálogo interreligioso se lleva a cabo especialmente con las religiones indígenas y los cultos afrodescendientes. Estas tradiciones merecen ser conocidas, entendidas en sus propias expresiones y su relación con el bosque y la Madre Tierra.

Iglesia misionera que sirve y acompaña a los pueblos amazónicos

26. Este Sínodo quiere ser un fuerte llamado a todos los bautizados de la Amazonía a ser discípulos misioneros. La Amazonía debe ser evangelizada también por los amazónicos.

a) Iglesia con rostro indígena, campesino y afrodescendiente

27. Es urgente dar a la pastoral indígena su lugar específico en la Iglesia. Las colonizaciones motivadas por el extractivismo a través de la historia, con las diferentes corrientes migratorias, las pusieron en una situación de alta vulnerabilidad. Sigue siendo necesario crear o mantener una opción preferencial por los pueblos indígenas.

28. Es necesaria una pastoral rural en particular. La Iglesia debe dar respuestas al fenómeno de la despoblación del campo, con todas las consecuencias que de ello se derivan (pérdida de identidad, laicismo imperante, explotación del trabajo rural, desintegración familiar, etc.).

b) Iglesia con rostro migrante

29. El desplazamiento forzado de familias indígenas, campesinas,

afrodescendientes y ribereñas, exige una pastoral de conjunto en la periferia de los centros urbanos. Para ello, será preciso crear equipos misioneros para su acompañamiento.

c) Iglesia con rostro joven

30. Entre los diversos rostros de las realidades panamazónicas, destaca el de los jóvenes. En los últimos años, ha habido un aumento significativo en el suicidio entre ellos, así como el crecimiento de la población juvenil encarcelada y crímenes entre y contra los jóvenes, especialmente afrodescendientes y periféricos.

31. Los jóvenes también están intensamente presentes en los contextos migratorios del territorio. Una atención especial merece la realidad de los jóvenes en los centros urbanos. La Iglesia está llamada a ser una presencia profética entre los jóvenes, ofreciéndoles un acompañamiento y educación apropiados.

32. En comunión con la realidad juvenil amazónica, la Iglesia proclama la Buena Nueva de Jesús a los jóvenes, el discernimiento y acompañamiento vocacional, el lugar de apreciación de la cultura e identidad local, el liderazgo juvenil, la promoción de los derechos

de la juventud, el fortalecimiento de espacios creativos, innovadores y diferenciados de evangelización a través de un ministerio juvenil renovado y audaz.

33. Una Iglesia que acoge y camina con los jóvenes, especialmente en las periferias. Frente a esto, surgen tres urgencias: promover nuevas formas de evangelización a través de los medios sociales (*Christus vivit*, 86); ayudar al joven indígena a lograr una sana interculturalidad; ayudarlos para hacer frente a la crisis de antivalores que destruye su autoestima y les hace perder su identidad.

d) Iglesia que recorre nuevos caminos en la pastoral urbana

34. Al crecimiento acelerado de las metrópolis amazónicas le acompañan la generación de periferias urbanas. A la par, se transmiten estilos de vida, formas de convivencia, lenguas y valores configurados por las metrópolis que cada vez se implantan más, tanto en las comunidades indígenas como en el resto del mundo rural. La familia en la ciudad es un lugar de síntesis entre la cultura tradicional y moderna. Sin embargo, las familias a menudo sufren de pobreza, vivienda precaria, falta de trabajo, aumento del consumo de drogas y alcohol, discriminación y

suicidio infantil. La ciudad es una explosión de vida, porque “Dios vive en la ciudad” (Ap, 514). En ella hay ansiedades y búsquedas del sentido de la vida, conflictos, pero también solidaridad, fraternidad, deseo de bondad, verdad y justicia (*cf.* EG, 71-75).

35. Es necesario defender el derecho de todas las personas a la ciudad, también será preciso incidir en las políticas públicas y promover iniciativas que mejoren la calidad de vida en el mundo rural evitando así su desplazamiento descontrolado.

36. Las comunidades eclesiales de base han sido y son un don de Dios a las Iglesias locales de la Amazonía. Sin embargo, sus grandes peligros provienen principalmente del secularismo, individualismo, falta de dimensión social y ausencia de actividad misionera. Debemos luchar para que las *favelas* y *villas miseria* tengan asegurados los derechos básicos fundamentales: agua, energía, vivienda y promover la ciudadanía ecológica integral.

37. Una atención especial merece la realidad de los indígenas en los centros urbanos, pues son los más expuestos a los enormes problemas de delincuencia juvenil, falta de trabajo, luchas étnicas e injusticias sociales.

e) *Una espiritualidad de la escucha y el anuncio*

38. La acción pastoral se sustenta en una espiritualidad que se basa en la escucha de la palabra de Dios y el grito de su pueblo, para después poder anunciar con espíritu profético la Buena Nueva.

Nuevos caminos para la conversión pastoral

39. Los equipos misioneros itinerantes en la Amazonía van tejiendo y haciendo comunidad en el camino, ayudan a fortalecer la sinodalidad eclesial. Pueden sumar varios carismas, instituciones y congregaciones, laicos y laicas, religiosos y religiosas, sacerdotes. Esas comunidades han desarrollado también una rica ministerialidad que es motivo de acción de gracias.

40. Con miras a pasar de visitas pastorales a una presencia más permanente, las congregaciones y/o provincias de religiosos/as del mundo, que aún no están involucrados en misiones, son invitados a establecer al menos un frente misionero en cualquiera de los países amazónicos.

Capítulo III: nuevos caminos de conversión cultural

Y la Palabra se hizo carne y puso su tienda entre nosotros (Jn 1,14).

41. Nuestra conversión debe ser también cultural, hacernos al otro, aprender del otro. Estar presentes, respetar y reconocer sus valores, vivir y practicar la inculturación y la interculturalidad en nuestro anuncio de la Buena Noticia. Expresar y vivir la fe en la Amazonía es un desafío siempre haciéndose.

El rostro de Iglesia en los pueblos amazónicos

42. Este rostro —de la Iglesia latinoamericana que se encarna en los pueblos originarios y en el mestizaje— en la Amazonía es un rostro que se encarna en su territorio, evangeliza y abre caminos para que los pueblos se sientan acompañados en diferentes procesos de vida evangélica. También, está presente un renovado sentido misionero por parte de los habitantes de los mismos pueblos, realizando la misión profética y samaritana de la Iglesia que debe fortalecerse con la apertura al diálogo de otras culturas. Sólo una Iglesia misionera inserta e inculturada hará surgir las iglesias par-

ticulares autóctonas, con rostro y corazón amazónicos.

a) Los valores culturales de los pueblos amazónicos

43. En la gente de la Amazonía encontramos enseñanzas para la vida. Los pueblos originarios y los que llegaron posteriormente y forjaron su identidad en la convivencia, aportan valores culturales en los que descubrimos las semillas del Verbo.

44. El pensamiento de los pueblos indígenas ofrece una visión integradora de la realidad, que es capaz de comprender las múltiples conexiones existentes entre todo lo creado. Esto contrasta con la corriente dominante del pensamiento occidental que tiende a fragmentar. Encontramos además otros valores en los pueblos originarios como la reciprocidad, solidaridad, sentido comunitario, igualdad, familia, organización social y sentido de servicio.

b) Iglesia presente y aliada de los pueblos en sus territorios

45. La codicia por la tierra está en la raíz de los conflictos que conducen al etnocidio, así como al asesinato y criminalización de los movimientos sociales y sus dirigentes. Buena parte de los territo-

rios indígenas están desprovistos de protección, están siendo invadidos por frentes extractivos como la minería y extracción forestal, los grandes proyectos de infraestructura, los cultivos ilícitos y los latifundios que promueven el monocultivo y la ganadería extensiva.

46. La Iglesia se compromete a ser aliada de los pueblos amazónicos para denunciar los atentados contra la vida de las comunidades indígenas.

47. Para la Iglesia, la defensa de la vida, la comunidad, la tierra y los derechos de los pueblos indígenas es un principio evangélico, en defensa de la dignidad humana.

48. La Iglesia promueve la salvación integral de la persona humana, valorando la cultura de los pueblos indígenas, hablando de sus necesidades vitales, acompañando a los movimientos en sus luchas por sus derechos.

49. En la Amazonía existen cerca de 130 pueblos o segmentos de pueblos, que no mantienen contactos sistemáticos o permanentes con la sociedad envolvente. Abusos y violaciones del pasado provocaron su migración a lugares más inaccesibles, buscando protección, procurando preservar su

autonomía y optando por limitar o evitar sus relaciones con terceros.

50. Esta responsabilidad debe manifestarse en acciones específicas por la defensa de sus derechos, concretarse en acciones de incidencia para que los Estados asuman la defensa de sus derechos mediante la garantía legal e inviolable de los territorios que ocupan de forma tradicional.

Caminos para una Iglesia inculturada

52. La piedad popular es un importante medio que vincula a muchos pueblos de la Amazonía con sus vivencias espirituales, raíces culturales e integración comunitaria. Las peregrinaciones, procesiones y fiestas patronales deben ser apreciadas, acompañadas, promovidas y algunas veces purificadas, ya que son momentos privilegiados de evangelización que deben llevar al encuentro con Cristo. Las devociones marianas están muy arraigadas en la Amazonía.

53. Es característica la no clericalización de las hermandades, cofradías y grupos vinculados a la piedad popular. Los laicos, hermanos y hermanas, asumen un protagonismo que ejercen con servicios, dirigen oraciones, bendiciones, cantos sagrados tradicionales,

animan novenas, organizan procesiones, promueven las fiestas patronales.

El misterio de la fe reflexionado en una teología inculturada

54. La teología india, la teología de rostro amazónico y la piedad popular ya son riqueza del mundo indígena, de su cultura y espiritualidad. El mundo indígena con sus mitos, narrativa, ritos, canciones, danza y expresiones espirituales enriquece el encuentro intercultural.

Caminos para una Iglesia intercultural

a) El respeto a las culturas y a los derechos de los pueblos

55. Todos estamos invitados a acercarnos a los pueblos amazónicos de igual a igual, respetando su historia, culturas, estilo del *buen vivir*. La evangelización que hoy proponemos para la Amazonía es el anuncio inculturado que genera procesos de interculturalidad que promueven la vida de la Iglesia con una identidad y rostro amazónico.

b) La promoción del diálogo intercultural en un mundo global

56. En la tarea evangelizadora de la Iglesia, se propone a los centros

de investigación y pastoral de la Iglesia que, en alianza con los pueblos indígenas, estudien, recopilen y sistematicen las tradiciones de los grupos étnicos amazónicos para favorecer un trabajo educativo que parta de su identidad y cultura, ayude en la promoción y defensa de sus derechos.

57. Las acciones educativas se ven hoy interpeladas por la necesidad de inculturación. Es importante el conocimiento de sus lenguas, creencias y aspiraciones, necesidades y esperanzas; así como procesos educativos que tengan la identidad cultural de las comunidades amazónicas, insistiendo en la formación de la ecología integral como eje transversal.

c) Los desafíos para la salud, educación y comunicación

58. La Iglesia asume como tarea importante promover la educación en salud preventiva y ofrecer asistencia sanitaria, así como promover la socialización de conocimientos ancestrales en el campo de la medicina tradicional propia de cada cultura.

59. Entre las complejidades del territorio amazónico, destacamos la fragilidad de la educación, sobre todo en los pueblos indígenas. Es nuestra tarea promover una

educación para la solidaridad. Es preciso exigir a los gobiernos la implementación de una educación pública, intercultural y bilingüe.

60. En la Amazonía, queremos promover una cultura comunicativa que favorezca el diálogo, la cultura del encuentro y el cuidado de la casa común.

61. Con el fin de desarrollar las diversas conexiones con toda la Amazonía y mejorar su comunicación, la Iglesia quiere crear una red de comunicación eclesial panamazónica. La REPAM puede colaborar en el asesoramiento y apoyo a los procesos formativos, seguimiento y fortalecimiento de la comunicación en la región panamazónica.

Nuevos caminos para la conversión cultural

62. En este sentido, proponemos la creación de una red escolar de educación bilingüe para la Amazonía (similar a Fe y Alegría).

63. Queremos sostener, apoyar y favorecer las experiencias educativas de educación intercultural bilingüe que ya existen en las jurisdicciones eclesiásticas de la Amazonía e implicar a universidades católicas para que trabajen y se comprometan en red.

64. Buscaremos nuevas formas de educación convencional y no convencional, como la educación a distancia.

Capítulo IV: nuevos caminos de conversión ecológica

Yo he venido para que tengan vida, y la tengan en abundancia (Jn 10, 10).

65. Como Iglesia amazónica, frente a la agresión cada vez mayor a nuestro bioma amenazado por su desaparición con consecuencias tremendas para nuestro planeta, nos ponemos en camino inspirados por la propuesta de la ecología integral. Reconocemos las heridas causadas por el ser humano en nuestro territorio, queremos aprender de nuestros hermanos y hermanas de los pueblos originarios, en un diálogo de saberes, el desafío de dar nuevas respuestas buscando modelos de desarrollo justo y solidario. Queremos cuidar nuestra casa común en la Amazonía y proponemos nuevos caminos para ello.

Hacia una ecología integral desde la encíclica Laudato si'

a) Amenazas contra el bioma amazónico y sus pueblos

66. La ecología integral tiene su fundamento en el hecho de que “todo está íntimamente relacionado” (LS, 16). La ecología integral conecta el ejercicio del cuidado de la naturaleza con aquél de la justicia por los más empobrecidos y desfavorecidos de la tierra, que son la opción preferida de Dios en la historia revelada.

67. Una de las causas principales de la destrucción en la Amazonía es el extractivismo predatorio que responde a la lógica de la avaricia, propia del paradigma tecnocrático dominante (LS, 101). Ante la situación apremiante del planeta y de la Amazonía, la ecología integral no es un camino más que la Iglesia puede elegir de cara al futuro en este territorio: es el único camino posible.

68. La Iglesia es parte de una solidaridad internacional que debe favorecer y reconocer el rol central del bioma amazónico para el equilibrio del clima del planeta.

69. Resulta escandaloso que se criminalice a los líderes, e incluso a las comunidades, por el solo hecho de reclamar sus mismos derechos.

70. Proponemos desarrollar programas de capacitación sobre el cuidado de la casa común, que

deben ser diseñados para agentes pastorales y demás fieles, abiertos a toda la comunidad, en “un esfuerzo de concientización de la población” (LS, 214).

b) El desafío de nuevos modelos de desarrollo justo, solidario y sostenible

71. Solicitamos que los Estados dejen de considerar a la Amazonía como una despensa inagotable (cf. Fr PM). Quisiéramos que desarrollen políticas de inversión que tengan como condición para toda intervención, el cumplimiento de elevados estándares sociales y medioambientales y el principio fundamental de la preservación de la Amazonía. Para ello, es necesario que cuenten con la participación de los pueblos indígenas.

72. Se trata de discutir el valor real que cualquier actividad económica o extractiva posee, es decir, el valor que aporta y devuelve a la tierra y a la sociedad, considerando la riqueza que extrae de ellas y sus consecuencias socioecológicas.

73. Junto a los pueblos amazónicos (cf. LS, 183) y su horizonte del *buen vivir*, llamarnos a una conversión ecológica individual y comunitaria, a sostener una cultura de paz y una economía cen-

trada en la persona que además cuide de la naturaleza. El futuro de la Amazonía está en manos de todos nosotros, pero depende principalmente de que abandonemos de inmediato el modelo actual que destruye el bosque.

Iglesia que cuida la casa común en la Amazonía

a) La dimensión socioambiental de la evangelización

74. Los protagonistas del cuidado, protección y defensa de los derechos de los pueblos y de la naturaleza en esta región son las mismas comunidades amazónicas. Son ellos los agentes de su propio destino, de su propia misión. En este escenario, el papel de la Iglesia es el de aliada. Ellos han expresado claramente que quieren que la Iglesia los acompañe, camine junto a ellos, y no que les imponga un modo particular de ser.

75. La función de la Iglesia es fortalecer esa capacidad de apoyo y participación. Continuando con la tradición eclesial latinoamericana, en donde figuras como san José de Anchieta, Bartolomé de las Casas, los mártires paraguayos, muertos en Río Grande do Sul (Brasil), Roque González, san Alfonso Rodríguez y san Juan del

Castillo, entre otros, nos enseñaron que la defensa de los pueblos originarios de este continente está intrínsecamente ligada con la fe en Jesucristo.

76. La Iglesia reconoce la sabiduría de los pueblos amazónicos sobre la biodiversidad, una sabiduría tradicional que es un proceso vivo y siempre en marcha. El robo de esos conocimientos es la biopiratería, una forma de violencia contra esas poblaciones.

77. Se necesita de manera urgente el desarrollo de políticas energéticas que logren reducir drásticamente la emisión de dióxido de carbono (CO₂) y otros gases relacionados con el cambio climático. Las nuevas energías limpias ayudarán a promover la salud. Necesitamos trabajar conjuntamente para que el derecho fundamental de acceso al agua limpia se respete.

78. La Iglesia opta por la defensa de la vida, la tierra y las culturas originarias amazónicas. Esto implicaría acompañar a los pueblos amazónicos en el registro, sistematización y difusión de datos e informaciones sobre sus territorios y la situación jurídica de los mismos.

79. La doctrina social de la Iglesia, que desde hace tiempo ha tra-

tado el tema ecológico, se ve hoy enriquecida con una mirada más de conjunto que abarca la relación entre los pueblos amazónicos y sus territorios, siempre en diálogo con sus conocimientos y sabidurías ancestrales.

b) Iglesia pobre con y para los pobres desde las periferias vulnerables

80. Reafirmamos nuestro compromiso por defender la vida en su integralidad, desde su concepción hasta su ocaso y la dignidad de todas las personas. La Iglesia ha estado y está al lado de las comunidades indígenas para salvaguardar el derecho a tener una vida propia y tranquila, respetando los valores de sus tradiciones, costumbres y culturas, la preservación de los ríos y bosques, que son espacios sagrados, fuente de vida y sabiduría.

Nuevos caminos para la promoción ecológica integral

a) Interpelación profética y mensaje de esperanza a toda la Iglesia y todo el mundo

81. La defensa de la vida de la Amazonía y sus pueblos requiere una profunda conversión personal, social y estructural. La Iglesia está incluida en esta llamada a desaprender, aprender y reapren-

der, para superar así cualquier tendencia hacia modelos colonizadores que han causado daño en el pasado; es importante que seamos conscientes de la fuerza del neocolonialismo que está presente en nuestras decisiones cotidianas y el modelo de desarrollo predominante que se expresa en el modelo creciente de agricultura de monocultivo, nuestros modos de transporte y el imaginario de bienestar desde el consumo que vivimos en la sociedad que tiene implicaciones directas e indirectas en la Amazonía.

82. Proponemos definir el pecado ecológico como una acción u omisión contra Dios, contra el prójimo, la comunidad y el ambiente. Es un pecado contra las futuras generaciones y se manifiesta en actos y hábitos de contaminación y destrucción de la armonía del ambiente.

83. Como manera de reparar la deuda ecológica que tienen los países con la Amazonía, proponemos la creación de un fondo mundial para cubrir parte de los presupuestos de las comunidades presentes en la Amazonía.

84. Adoptar hábitos que respeten y valoren a los pueblos del Amazonas, sus tradiciones y sabiduría, protegiendo la tierra y

cambiando nuestra cultura de consumo excesivo, la producción de residuos sólidos, estimulando el reuso y el reciclaje. Debemos reducir nuestra dependencia de los combustibles fósiles y el uso de plásticos, cambiando nuestros hábitos alimenticios (exceso de consumo de carne y peces/mariscos) por estilos de vida más sobrios.

b) Observatorio sociopastoral amazónico

85. Crear un observatorio socioambiental pastoral, para realizar un diagnóstico del territorio y sus conflictos socioambientales en cada iglesia local y regional, para asumir una posición, tomar decisiones y defender los derechos de los más vulnerables.

Capítulo V: nuevos caminos de conversión sinodal

Yo en ellos, y Tú en Mí, para que sean perfeccionados en unidad (Jn 17, 23).

86. Para caminar juntos, la Iglesia necesita una conversión sinodal; sinodalidad del Pueblo de Dios bajo la guía del Espíritu en la Amazonía. Con este horizonte de comunión y participación buscamos los nuevos caminos eclesiales.

La sinodalidad misionera en la Iglesia amazónica

a) La sinodalidad misionera de todo el Pueblo de Dios bajo la guía del Espíritu

87. 'Sínodo' es una palabra antigua venerada por la Tradición; indica el camino que recorren juntos los miembros del Pueblo de Dios; remite al Señor Jesús, quien se presenta como "el camino, la verdad y la vida" (Jn 14, 6). La sinodalidad caracteriza también la Iglesia del Vaticano II, entendida como Pueblo de Dios, en igualdad y común dignidad frente a la diversidad de ministerios, carismas y servicios. Ella indica la forma específica de vivir y actuar (*modus vivendi et operandi*) de la Iglesia del Pueblo de Dios, que manifiesta y realiza de manera concreta su ser *comunidad* en el caminar juntos.

88. Para caminar juntos es necesario fortalecer una cultura de diálogo, escucha recíproca, discernimiento espiritual, consenso y comunión para encontrar espacios y modos de decisión conjunta y responder a los desafíos pastorales. La sinodalidad es una dimensión constitutiva de la Iglesia. No se puede ser Iglesia sin reconocer un efectivo ejercicio del *sensus fidei* de todo el Pueblo de Dios.

b) Espiritualidad de comunión sinodal bajo la guía del Espíritu

89. Ser verdaderamente *sinodal* es avanzar en armonía bajo el impulso del Espíritu vivificador.

90. La Iglesia en la Amazonía está llamada a caminar en el ejercicio del discernimiento, que es el centro de los procesos y acontecimientos sinodales. Se trata de determinar y recorrer como Iglesia, mediante la interpretación teológica de los signos de los tiempos, bajo la guía del Espíritu Santo, el camino a seguir en el servicio del designio de Dios.

c) Hacia un estilo sinodal de vivir y obrar en la región amazónica

91. Con audacia evangélica, queremos implementar nuevos caminos para la vida de la Iglesia. La sinodalidad marca un estilo de vivir la comunión y participación en las iglesias locales, que se caracteriza por el respeto a la dignidad e igualdad de todos los bautizados y bautizadas, el complemento de los carismas y ministerios, el gusto de reunirse en asambleas para discernir juntos la voz del Espíritu.

92. Las formas del ejercicio de la sinodalidad son variadas, deberán ser descentralizadas en sus

diversos niveles (diocesano, regional, nacional, universal), respetuosas y atentas a los procesos locales, sin debilitar el vínculo con las demás Iglesias hermanas y con la Iglesia universal. Las formas organizativas para el ejercicio de la sinodalidad pueden ser variadas, ellas establecen una sincronía entre la comunión y participación, corresponsabilidad y ministerialidad de todos, prestando atención en la participación efectiva de los laicos.

Nuevos caminos para la ministerialidad eclesial

a) Iglesia ministerial y nuevos ministerios

93. La renovación del Concilio Vaticano II sitúa a los laicos en el seno del Pueblo de Dios, en una Iglesia toda ella ministerial, que tiene en el sacramento del bautismo la base de la identidad y misión de todo cristiano. La Iglesia en la Amazonía, en vista de una sociedad justa y solidaria en el cuidado de la casa común, quiere hacer de los laicos actores privilegiados.

94. Reconocemos la necesidad de fortalecer y ampliar los espacios para la participación del laicado, tanto en la consulta como en la toma de decisiones, vida y misión de la Iglesia.

95. Aunque la misión en el mundo sea tarea de todo bautizado, el Concilio Vaticano II puso de relieve la misión del laicado: “la esperanza de una Nueva Tierra, lejos de atenuar, antes debe impulsar la solicitud por el perfeccionamiento de esta tierra” (GS, 39). Para la Iglesia amazónica es urgente que se promuevan y confieran ministerios para hombres y mujeres de forma equitativa.

96. El obispo pueda confiar —por un mandato de tiempo determinado, ante la ausencia de sacerdotes en las comunidades— el ejercicio de la cura pastoral de la misma a una persona no investida del carácter sacerdotal, que sea miembro de la comunidad.

b) La vida consagrada

97. Una vida consagrada con experiencias intercongregacionales e interinstitucionales puede permanecer en comunidades donde nadie quiere estar y con quien nadie quiere estar, aprendiendo y respetando la cultura y lenguas indígenas para llegar al corazón de los pueblos.

98. Proponemos apostar por una vida consagrada con identidad amazónica, fortaleciendo las vocaciones autóctonas. Apoyamos la inserción e itinerancia de los

consagrados, junto a los más empobrecidos y excluidos. Los procesos formativos deben incluir el enfoque desde la interculturalidad, inculturación y diálogos entre espiritualidades y cosmovisiones amazónicas.

99. La Iglesia en la Amazonía quiere “ampliar los espacios para una presencia femenina más incisiva en la Iglesia” (EG, 103). “No reduzcamos el compromiso de las mujeres en la Iglesia, sino que promovamos su participación activa en la comunidad eclesial. Si la Iglesia pierde a las mujeres en su total y real dimensión, la Iglesia se expone a la esterilidad” (Papa Francisco, Encuentro con el Episcopado brasileño, Río de Janeiro, 27 de julio de 2013).

100. El magisterio de la Iglesia, desde el Concilio Vaticano II, ha resaltado el lugar protagónico que la mujer ocupa dentro de ella: “Llega la hora, ha llegado la hora en que la vocación de la mujer se cumple en plenitud, la hora en que la mujer adquiere en el mundo una influencia, un peso, un poder jamás alcanzados hasta ahora” (Pablo VI, 1965; AAS, 58, 1966, 13-14).

101. Valoramos la función de la mujer, reconociendo su papel fundamental en la formación y continuidad de las culturas, en la

espiritualidad, comunidades y familias. Es necesario que ella asuma con mayor fuerza su liderazgo en el seno de la Iglesia, y que ésta lo reconozca y promueva reforzando su participación en los consejos pastorales de parroquias y diócesis, o incluso en instancias de gobierno.

102. Ante la realidad que sufren las mujeres víctimas de violencia física, moral y religiosa —incluso el feminicidio—, la Iglesia se posiciona en defensa de sus derechos y las reconoce como protagonistas y guardianes de la creación y la casa común. Reconocemos la ministerialidad que Jesús reservó para las mujeres. Es necesario fomentar la formación de mujeres en estudios de teología bíblica, teología sistemática, derecho canónico, valorando su presencia en organizaciones y liderazgo dentro y fuera del entorno eclesial. Queremos fortalecer los lazos familiares, especialmente a las mujeres migrantes. Pedimos sea creado el ministerio instituido de “la mujer dirigente de la comunidad” y reconocer esto, dentro del servicio de las cambiantes exigencias de la evangelización y atención a las comunidades.

103. En las múltiples consultas realizadas en el espacio amazónico, se reconoció y recalcó el pa-

pel fundamental de las mujeres religiosas y laicas en la Iglesia de la Amazonía y sus comunidades, dados los múltiples servicios que ellas brindan. En un alto número de dichas consultas, se solicitó el diaconado permanente para la mujer.

c) Diaconado permanente

104. Las necesidades pastorales específicas de las comunidades cristianas amazónicas nos llevan a una comprensión más amplia del diaconado, servicio que existe ya desde el inicio de la Iglesia, y restaurado como un grado autónomo y permanente por el Concilio Vaticano II (LG, 29; AG, 16; OE, 17). El diaconado hoy debe también promover la ecología integral, el desarrollo humano, el trabajo pastoral social, el servicio de los que se encuentran en situación de vulnerabilidad y pobreza, configurándolo al Cristo Servidor, haciéndose Iglesia misericordiosa, samaritana, solidaria y diaconal.

105. Los presbíteros han de tener en cuenta que el diácono está al servicio de la comunidad por designación y bajo la autoridad del obispo, y que tienen la obligación de apoyar a los diáconos permanentes y actuar en comunión con ellos. Es deseable que la espo-

sa e hijos participen en el proceso de formación.

106. El programa de estudios (currículum) para la formación del diaconado permanente, además de las asignaturas obligatorias, debe incluir temas que favorezcan el diálogo ecuménico, interreligioso e intercultural, la historia de la Iglesia en la Amazonía, el afecto y la sexualidad, la cosmovisión indígena, la ecología integral y otros temas transversales que son típicos del ministerio diaconal.

d) Itinerarios de formación inculturada

107. Destinada a configurar al presbítero a Cristo, la formación para el ministerio ordenado debe ser una escuela comunitaria de fraternidad, experiencial, espiritual, pastoral y doctrinal, en contacto con la realidad de las personas, en armonía con la cultura local y la religiosidad, cerca de los pobres.

108. Las iglesias en la Amazonía requieren una formación con rostro amazónico, inserta y adaptada en la realidad, contextualizada y capaz de responder a los numerosos desafíos pastorales y misioneros. Proponemos un plan de formación en línea con los desa-

fíos de las iglesias locales y la realidad de la Amazonía. Ha de incluir disciplinas que aborden ecología integral, ecoteología, teología de la creación, teologías indias, espiritualidad ecológica, historia de la Iglesia en la Amazonía, antropología cultural amazónica, etc.

e) La Eucaristía, fuente y culmen de comunión sinodal

109. La Eucaristía contiene todo el bien espiritual de la Iglesia; es la fuente y culminación de toda evangelización. Hagamos eco de la frase de san Juan Pablo II: “La Iglesia vive de la Eucaristía” (*Ec-clesia de Eucharistia*, 1). En efecto, la Eucaristía es, en sí misma, un acto de amor cósmico (LS, 236).

110. Existe un derecho de la comunidad a la celebración, que deriva de la esencia de la Eucaristía y su lugar en la economía de la salvación.

111. Muchas de las comunidades eclesiales tienen enormes dificultades para acceder a la Eucaristía. En ocasiones, pasan incluso años antes de que un sacerdote pueda regresar a una comunidad para celebrar la Eucaristía, ofrecer el sacramento de la reconciliación o unguir a los enfermos. Apreciamos el celibato como un

don de Dios (*Sacerdotalis caelibatus*, 1) en la medida que permite al discípulo misionero, ordenado al presbiterado, dedicarse plenamente al servicio del Pueblo Santo de Dios. Considerando que la legítima diversidad no daña la comunión y la unidad de la Iglesia, sino que la manifiesta y sirve (LG, 13; OE, 6), lo que da testimonio de la pluralidad de ritos y disciplinas existentes, proponemos establecer criterios y disposiciones de parte de la autoridad competente, en el marco de la *Lumen gentium* 26, de ordenar sacerdotes a hombres idóneos y reconocidos de la comunidad, que tengan un diaconado permanente fecundo y reciban una formación adecuada para el presbiterado, pudiendo tener familia legítimamente constituida y estable, para sostener la vida de la comunidad cristiana mediante la predicación de la Palabra y la celebración de los sacramentos en las zonas más remotas de la región amazónica.

Nuevos caminos para la sinodalidad eclesial

a) Estructuras sinodales regionales en la Iglesia amazónica

112. La mayoría de las diócesis, prelaturas y vicariatos de la Amazonía tienen extensos terri-

torios, pocos ministros ordenados y escasez de recursos financieros, pasando por dificultades para sostener la misión. El *costo amazónico* repercute seriamente sobre la evangelización. Es necesario replantearse la forma de organizar las iglesias locales, repensar las estructuras de comunión en los niveles provinciales, regionales, nacionales y, también, desde la Panamazonía. En miras a una Iglesia presente, solidaria y samaritana proponemos: redimensionar las extensas áreas geográficas de las diócesis, vicariatos y prelaturas; crear un fondo amazónico para el sostenimiento de la evangelización; sensibilizar y estimular a las agencias internacionales de cooperación católica para que apoyen más allá de los proyectos sociales a las actividades de evangelización.

113. La Iglesia está desarrollando una renovada comprensión de la sinodalidad a escala regional. La labor conjunta en la pastoral social de las diócesis situadas en las fronteras de los países debe ser fortalecida para afrontar problemas comunes que superan lo local, como la explotación de las personas y el territorio, narcotráfico, corrupción, tráfico de personas, etc. El problema migratorio necesita ser afrontado de forma coordinada por las iglesias de las fronteras.

b) Universidades y nuevas estructuras sinodales amazónicas

114. Proponemos que sea establecida una Universidad Católica Amazónica, basada en la investigación interdisciplinaria —incluyendo estudios de campo—, inculturación y diálogo intercultural; que la teología inculturada incluya la formación conjunta para ministerios laicales y formación de sacerdotes, basada principalmente en la Sagrada Escritura. Las actividades de investigación, educación y extensión deben incluir programas de estudio ambientales (conocimiento teórico ambiental con la sabiduría de los pueblos que viven en la región amazónica) y étnicos (descripción de los diferentes idiomas, etc.).

c) Organismo eclesial regional post-sinodal para la región amazónica

115. Proponemos crear un organismo episcopal que promueva la sinodalidad entre las iglesias de la región, que ayude a delinear el rostro amazónico de esta Iglesia y continúe la tarea de encontrar nuevos caminos para la misión evangelizadora, en especial incorporando la propuesta de la ecología integral, afianzando así la fisonomía de la Iglesia amazónica.

d) Rito para los pueblos originarios

116. Debemos dar una respuesta auténticamente católica a la petición de las comunidades amazónicas de adaptar la liturgia valorando la cosmovisión, tradiciones, símbolos y ritos originarios que incluyan dimensiones trascendentes, comunitarias y ecológicas.

117. En la Iglesia católica hay 23 ritos diferentes, signo claro de una tradición que desde los primeros siglos ha intentado inculturar los contenidos de la fe y su celebración a través de un lenguaje lo más coherente posible con el misterio que se quiere expresar.

118. Es necesario que la Iglesia, en su incansable labor evangelizadora, trabaje para que el proceso de inculturación de la fe se exprese en las formas más coherentes, a fin de que también pueda celebrarse y vivirse según las lenguas propias de los pueblos amazónicos. Urge formar comités de traducción y redacción de textos bíblicos y litúrgicos.

119. El nuevo organismo de la Iglesia en la Amazonía debe constituir una comisión competente para estudiar y dialogar, según usos y costumbres de los pueblos ancestrales, la elaboración de un rito amazónico, que exprese el pa-

trimonio litúrgico, teológico, disciplinario y espiritual amazónico.

Conclusión

120. Concluimos bajo el amparo de María, Madre de la Amazonía, venerada con diversas advocaciones en toda la región. Con su intercesión, pedimos que este Sínodo sea una expresión concreta de la sinodalidad, para que la vida plena que Jesús vino a traer al mundo (*cf.* Jn 10, 10) llegue a todos, especialmente a los pobres, y contribuya al cuidado de la casa común. Que María, Madre de la Amazonía, acompañe nuestro caminar; a san José, custodio fiel de María y su hijo Jesús, le consagramos nuestra presencia eclesial en la Amazonía, Iglesia con rostro amazónico y en salida misionera.

Notas sobre la socioretórica y la *critical spatial theory* en el evangelio de Marcos

Hugo Garibay Rodríguez*

Dos enfoques metodológicos complementarios

La *critical spatial theory* es una corriente de estudios bíblicos nacida en el marco de los trabajos del *Constructions of Ancient Space Seminar*, fundado por James Flanagan y Jon Berquist con el auspicio de la *American Academy of Religion (AAR)* y la *Society of Biblical Literature (SBL)* entre 2000 y 2005.¹ Esta empresa intelectual forma parte del llamado *spatial turn* o “giro espacial” de las ciencias sociales y humanidades: una toma de conciencia transdisciplinaria de la importancia del espacio para la comprensión de los fenómenos humanos, la cual comenzó a cobrar relevancia en la década de los noventa del siglo pasado. Como explica el geógrafo

Edward Soja, uno de sus pioneros y principales referentes:

Los estudios críticos en las humanidades y en las ciencias sociales han experimentado un giro espacial sin precedentes en lo que puede verse en perspectiva como uno de los desarrollos intelectuales más importantes de finales del siglo XX. Los estudiosos han comenzado a interpretar el espacio y la espacialidad de la vida humana con la misma investigación crítica y el mismo poder interpretativo que tradicionalmente se le ha dado al tiempo y a la historia o lo que yo llamaría historicidad, por un lado, y a las relaciones sociales y la sociedad o lo que yo llamaría la socialidad de la vida humana, por otro [...] Lo que se ha dado es un reequilibrio de la importancia que se le ha dado a cada uno de estos tres aspectos.²

1 M. Sleeman, “Critical Spatial Theory 2.0”, G. Prinsloo y C. Maier (eds.), *Constructions of Space V. Place, Space and Identity in the Ancient Mediterranean World*, Londres / Nueva York, Bloomsbury, 2013, 49.

La *critical spatial theory* no es una metodología uniforme ni cuenta con un cuerpo estable de

2 E. Soja, “El tercer espacio. Ampliando el horizonte de la imaginación geográfica”, *Geographikós*, 8 (1997), 72.

investigadores. Se trata más bien de una mirada, un enfoque metodológico que, como explica Soja, explora el poder interpretativo del espacio. Aunque son varios los “padres” del giro espacial, los estudios bíblicos que participan de él se han basado mayoritariamente en las propuestas de tres autores: Henri Lefebvre (en particular, su libro *La producción del espacio*, de 1974), David Harvey y, sobre todo, Edward Soja.³ A muy grandes rasgos, lo que estos teóricos han planteado es que el espacio no es un simple contenedor de acciones humanas realizadas en el tiempo, sino que constituye una dimensión que moldea y es moldeada por tales acciones: socialidad, historicidad y espacialidad son tres dimensiones de la existencia humana que van de la mano en la realidad y no deberían estudiarse por separado.

En este contexto, el espacio no puede concebirse como una categoría simple y lineal, ya que, de acuerdo con estos autores, está compuesta por al menos tres capas. La primera, llamada ‘espacio percibido’ (Lefebvre) o *firstspace* (Soja), es el espacio físico, geográfico, tangible, el cual percibimos gracias a nuestros sentidos. La segunda, ‘espacio concebido’ (Le-

febvre) o *secondspace* (Soja), consiste en la construcción ideológica o mental del espacio: mediante sus discursos y representaciones, los grupos sociales y, en especial, sus actores predominantes, marcan el espacio físico, lo cargan de significados y valores para establecer ideológicamente cuáles son las acciones esperadas y cuáles las inaceptables en cada espacio. La tercera capa, el ‘espacio vivido’ (Lefebvre) o *thirdspace* (Soja), se genera a través de las prácticas concretas que, en el día a día, llevan a cabo los usuarios de un espacio. Tales prácticas pueden confirmar o, por el contrario, contestar los comportamientos esperados por quienes han impuesto su criterio en la construcción de las dos primeras capas. Edward Soja ha bautizado este análisis tripartito como la *trialección del espacio*. Así, el espacio no puede considerarse como un mero escenario, un contenedor neutro de personas —o personajes— y acciones. Por el contrario, el espacio moldea y es moldeado por las acciones de sus usuarios.

Entre los estudiosos de la Biblia, este enfoque metodológico ha impulsado numerosas aproximaciones que centran su atención en el análisis del espacio narrativo y la información que puede aportar

3 M. Sleeman, “Critical...”, 50.

sobre la construcción de los personajes, la intención del autor y el significado global del texto. Si bien el estudio del 'espacio de la narración' tiene una larga historia en la exégesis, en particular con el advenimiento de la crítica narrativa a principios del siglo XX, es a partir del año 2000 que diferentes investigadores comenzaron a emplear, con mayor o menor fidelidad al modelo original, la metodología dialéctica para escudriñar los significados y mensajes que los autores bíblicos habrían cifrado en los espacios de sus construcciones narrativas. Estos mensajes, transparentes para sus lectores originales, exigen de los intérpretes del siglo XXI un arduo esfuerzo analítico e interpretativo. En este sentido, la *critical spatial theory* es la herramienta más sofisticada que la exégesis ha desarrollado hasta la fecha para tal fin.

Es importante señalar que el objetivo de la *critical spatial theory*, en el marco de la exégesis, no es el estudio científico de los espacios en que históricamente se reunieron las comunidades cristianas primitivas. No, al menos, de forma directa. Para emprender un estudio de ese tipo haría falta contar con datos arqueológicos hoy inexistentes. Si bien hay vestigios de la arquitectura del primer si-

glo, no hay datos específicos sobre los lugares de reunión de los seguidores de Jesús. Lo que sí se puede emprender —y éste es, justamente, el objetivo de la *critical spatial theory*— es el estudio de los espacios tal como fueron contruidos en el texto de los evangelios por sus autores. Salvo algunos estudiosos, como Halvor Moxnes, la mayoría de los exégetas que siguen esta línea crítica estudian el espacio percibido, el espacio concebido y el espacio vivido por los personajes en el marco de la narración, no en la historia de las comunidades.

¿Se trata entonces de un mero estudio literario? ¿Los espacios perseguidos por estos críticos son espacios hechos de palabras, sin un correlato en la realidad histórica? Sí y no. En efecto, no puede decirse que los resultados de este tipo de investigación abran una puerta al conocimiento directo de los lugares de reunión de los primeros cristianos ni a las prácticas sociales que ahí se verificaban, ya que carecemos de evidencias físicas y, además, los evangelios no pueden considerarse como fuentes de conocimiento histórico sin más, pues su redacción tiene una intención teológica y apologética, no biográfica o histórica en sentido moderno. Y, sin embargo, los

espacios construidos textualmente en los evangelios tampoco son meras ideaciones ficticias creadas por la tradición oral con una finalidad decorativa: no son un mero rasgo de color local, folclórico. Como observa Gerd Theissen, los autores de los evangelios no tenían una intención estético-literaria en el sentido moderno, ni se limitaron a poner por escrito, con afán de conservación, las diversas tradiciones orales sobre Jesús, pero tampoco eran solamente teólogos reflexionando en el vacío, generando discursos desde una torre de marfil. Los redactores neotestamentarios escribían para comunidades concretas que tenían retos y problemáticas específicos. Los evangelios buscaban incidir en esas dinámicas y proponer modelos de comportamiento y socialidad concretos. Así, estos textos tienen una dimensión socioretórica:

Un enfoque socioretórico de los evangelios podría ofrecer una síntesis de esas dos posturas: los evangelistas no escribieron ni como recopiladores y portadores de la tradición, ni como teólogos creativos de tipo independiente, sino como dirigentes de sus comunidades o como individuos activamente implicados en el tratamiento de los asuntos comunitarios. Con sus evangelios querían crear una base textual para

la vida comunitaria cotidiana de las primeras comunidades cristianas del siglo I [...] Con este enfoque, los evangelios no se consideran, ni como recopilaciones comunitarias, ni como obras de teólogos individuales que actuaban como autores independientes. Más bien son expresión de la interacción entre evangelista y comunidad: eso que yo llamo "política eclesial".⁴

Así, mientras el análisis socioretórico de los evangelios busca recorrer el camino que va de los textos a la realidad de las comunidades a las que estaba destinada la redacción, con una preocupación sobre todo historiográfica, la *critical spatial theory* propone una lectura dialéctica de los espacios narrados en los evangelios, pero no siempre —más bien, casi nunca— se cuestiona qué relación podría tener esa espacialidad *hecha de palabras* con la espacialidad real de las comunidades históricas. Se trata, pues, de dos enfoques afines y potencialmente complementarios. En este sentido, el presente artículo intentará hacer un ejercicio sencillo de cruce entre ambos enfoques. Se tomarán como punto de partida las observaciones socioretóricas de Gerd Theissen

4 G. Theissen, *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico*, Estella, Verbo Divino, 2002, 11.

sobre el evangelio y la comunidad de Marcos y se explorarán las aportaciones de la *critical spatial theory* que puedan ser relevantes y pertinentes. Con ello, se intentará bosquejar una reconstrucción plausible de la espacialidad de las comunidades marcanas.

La comunidad marcana

De acuerdo con Rafael Aguirre, la comunidad de Marcos estaba compuesta principalmente por miembros de procedencia pagana, aunque también tenía integrantes provenientes del judaísmo. Ello se deduce de las explicaciones que el texto ofrece de diferentes costumbres judías. Se trataba de una comunidad marginal, que vivía en las fronteras de su sociedad: desde unos valores alternativos, no se integraba, pero tampoco se encerraba en sí misma.⁵ Tradicionalmente, se ha pensado que esta comunidad estuvo localizada en Roma, aunque estudios más recientes sugieren que pudo hallarse en Siria.⁶

5 R. Aguirre, "La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús: el surgimiento de los evangelios", R. Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Estella, Verbo Divino, 2010, 215.

6 *Ibidem*, págs. 216-217.

En su libro *La redacción de los evangelios y la política eclesial*,⁷ Gerd Theissen propone cinco campos o ejes en los que la retórica de los evangelios, en general, y de Marcos, en particular, estarían tratando de incidir en la vida de las comunidades cristianas:

- 1) La construcción de consenso mediante la recopilación y adaptación de las diversas tradiciones presentes en esa comunidad. En el caso de Marcos, las dos tradiciones que encuentran espacio en el texto son la de los milagros, que parece haber estado muy extendida entre cristianos y no cristianos, y la de la pasión, originada en la comunidad de Jerusalén.
- 2) La orientación de las relaciones exteriores. Marcos fue el primer "evangelista", y su texto representa un contra-evangelio o una contestación de las "buenas nuevas" que difundían los emperadores Flavios para justificar su ascenso al poder. Así, el texto marcano invita a resistir los valores del Imperio romano, pero abre la puerta también a que los cristianos mantengan en secreto su identidad para evitar meterse en problemas con las autoridades romanas.

7 Lo expuesto a continuación es una síntesis del capítulo dedicado al evangelio de Marcos en el libro ya citado de Gerd Theissen.

Tal sería el sentido socioretórico del secreto mesiánico, tan típico de este evangelio.

- 3) La forja de una identidad separada de la religión de origen. Ya sea que el texto se haya escrito poco antes, durante o después de la guerra judía, la idea de que Jesús había profetizado la destrucción del templo, así como los cuestionamientos de las normas de pureza ritual contenidas en el evangelio daban confianza a la comunidad cristiana marcana, mayoritariamente pagana, para construirse una identidad religiosa independiente del judaísmo.
- 4) La orientación de las relaciones internas de la comunidad. En el seno de las comunidades cristianas de segunda generación, como la de Marcos, el influjo de los carismáticos itinerantes de la primera etapa fue menguando gradualmente. En cambio, el grueso de la comunidad estaba conformada por familias sedentarias que llevaban un estilo de vida distinto al de los radicales que los precedieron. Marcos, a través de su texto, intenta adaptar la propuesta de seguimiento, formulada originalmente por itinerantes radicales, para el contexto de familias asentadas en comunidades locales.

- 5) La configuración de la estructura de autoridad dentro de la comunidad. El cambio generacional que vio el declive de los carismáticos itinerantes y el surgimiento de nuevos liderazgos entre personas sedentarias, seguramente generó tensiones políticas intraeclesiales. A ello apunta la insistencia del evangelio de Marcos en que la autoridad cristiana proviene del servicio y no de la búsqueda del poder.

Entre todas estas observaciones de Theissen, que intentan vislumbrar las posibles características de la comunidad de Marcos, hay algunas que dan pie a reflexiones de carácter espacial. O, visto desde el ángulo opuesto, algunas reflexiones de la *critical spatial theory* pueden ayudar a afinar o profundizar ciertas afirmaciones “históricas” de la crítica socioretórica, complementándolas con una mirada desde la espacialidad.

Los caminos

Un espacio importante en el evangelio de Marcos son los caminos. En ellos, el evangelista sitúa a Jesús, sus discípulos, al grupo más amplio de sus seguidores y, sólo en una ocasión, a sus adversarios.⁸

⁸ Esto sólo sucede en 2, 23-28, cuando Jesús y sus discípulos atraviesan un

Aunque es en un camino donde cura a la hemorroísa (5, 22-34) y donde expulsa a un demonio de un muchacho (9, 14-27), la principal actividad de Jesús mientras itenera es la instrucción de sus discípulos. En 8, 27-9, 1, al avanzar por las veredas de los pueblos de Cesarea de Filipo, Jesús los cuestiona sobre su verdadera identidad. Ante la profesión de fe en boca de Pedro, Jesús enseña sobre el Hijo del Hombre y sobre la venida del Reino de Dios. Este anuncio de la muerte y resurrección del Hijo del Hombre se repite al bajar del monte, donde tiene lugar la transfiguración (9, 9-13) y por los caminos de Galilea (9, 30-32). Ya en Jerusalén, mientras andan desde su alojamiento en Betania hacia el templo, el maestro instruye a los doce sobre el perdón y la oración (a propósito de la higuera seca). Luego de la última cena, de camino hacia el monte de los Olivos, Jesús profetiza nuevamente su muerte y resurrección (14, 26-31) y, ya cumplida la profecía, se aparece “bajo otra forma” a dos discípulos en el camino a una aldea (16, 12-13).

sembrado en sábado y cortan espigas. Ello da pie a una disputa entre Jesús y los fariseos sobre el sábado (tiempo sagrado), sobre la casa de Dios (lugar sagrado) y sobre los panes de la presencia (alimento sagrado).

Esta intensa actividad del Jesús de Marcos en los caminos, ciertamente corresponde con la espacialidad histórica de Jesús y sus discípulos. Como carismáticos itinerantes, buena parte de su actividad debió verificarse en estos *espacios*. Los lectores de Marcos, sin embargo, viven en casas y pasan la mayor parte de su día dentro del pueblo o la ciudad. No frecuentan los caminos con una intensidad semejante a la de la primera generación de cristianos. ¿Qué sentido puede tener para ellos, en su contexto, el mensaje de que muchas de las enseñanzas de Jesús se dieron *en el camino*?

Eric C. Stewart hace notar que, para los romanos, el centro de su Imperio no era una ciudad en específico, sino la persona misma del emperador. Cuando éste salía de viaje, el centro (simbólico, pero también burocrático) del Imperio se desplazaba con él. Era práctica común que, cuando estaba fuera de su sede habitual, el emperador recibiera *en el camino* a embajadas de diferentes lugares y resolviera con ellos asuntos legales.⁹ En su evangelio —o, en palabras de Theissen, contraevangelio—, Marcos coloca a Jesús en una posición

⁹ E. C. Stewart, “Gathered Around Jesus. An Alternative Spatial Practice in the Gospel of Mark”. Tesis. Indiana, Universidad de Notre Dame, 2005, 273.

semejante a la de los emperadores. En el camino disputa con sus adversarios, cura a los enfermos e instruye a sus discípulos. Si el emperador es el centro móvil del Imperio, Jesús es el centro itinerante del Reino de Dios. Para los cristianos sedentarios de la segunda generación, la clave ya no está en la itinerancia por sí misma, sino en la construcción de una identidad cristiana capaz de hacerle frente al colonialismo cultural del emperador y su evangelio.

Los lugares salvajes

En el evangelio de Mateo, Jesús no visita ningún centro urbano relevante. Tanto él como sus discípulos provienen de poblados pequeños. Muchas veces se acerca a grandes ciudades, pero no entra: decide permanecer en las afueras. No es en la ciudad, sino en los márgenes, donde el Jesús de Marcos se siente cómodo. Así, tanto el desierto como las montañas, mares y sus riberas y los márgenes de los centros urbanos son espacios privilegiados en el evangelio.

El texto de Marcos arranca en el desierto, con el bautismo de Jesús y la primera epifanía (1, 1-11), y es también ahí donde ocurren las tentaciones (1, 12-13). Jesús elige lugares solitarios y alejados para

hacer oración (1, 35). También, las dos multiplicaciones de panes suceden en descampado (6, 30-44; 8, 1-9). En los montes, Jesús lleva a cabo dos acciones fundamentales para la configuración simbólica de la Iglesia futura: instituye al grupo de los doce (3, 13-19) y se transfigura frente a Pedro, Santiago y Juan (9, 2-8). En las orillas del mar de Galilea —y de otros “mares” que Marcos no menciona por su nombre—, Jesús llama a sus cuatro primeros seguidores (1, 16-20), enseña a sus discípulos y expulsa espíritus inmundos (2, 13-14), cura a un sordomudo (7, 31-37) y discute con los fariseos (8, 10-13). Cuando Jesús está en las afueras de las ciudades, la gente sale de los centros urbanos y acude a él (1, 45). Ahí, en las márgenes del mundo civilizado, cerca de los sepulcros (5, 1-20) o en las faldas de los montes (9, 14-27), el maestro expulsa demonios y cura a los ciegos (8, 22-26). Desde una barca en la orilla del mar, enseña a las multitudes (4, 1-35) y, una vez que ha zarpado mar adentro, enseña en privado a sus discípulos (8, 14-21) y demuestra su dominio de las fuerzas de la naturaleza (4, 35-41; 6, 47-52).

¿Por qué para Marcos estos espacios *salvajes* o no civilizados resultan tan fecundos? En primer lugar,

tienen un gran valor simbólico a la luz de las escrituras. Los paralelismos son evidentes. El mar que cruzó a pie enjuto el pueblo hebreo en su huida de Egipto, el desierto por el que peregrinó cuarenta años y en el que fue alimentado providencialmente, la montaña donde Moisés se encontró con “el que es” y recibió las tablas de la ley: todos estos lugares elegidos por el Jesús de Marcos para orar, curar enfermos, expulsar demonios, instruir a sus discípulos, alimentar con el pan y la palabra a las multitudes, revelar su verdadera identidad al transfigurarse y demostrar su señorío sobre las fuerzas naturales lo presentan como el portador de la nueva alianza. Como explica Eric C. Stewart: “The wilderness and mountains, as borderlands, are foci for identity formation in the Gospel. While there are trace threads of the desert as a place of danger, it is mostly a positive place in the Gospel and establishes a space for the formation of the new community of the kingdom of God”.¹⁰ Así como en la montaña Moisés se encontró con la zarza ardiente y recibió la ley de Dios, así los discípulos vieron a Jesús transfigurarse en lo alto de un monte y fueron enviados por él a predicar la llegada del Reino de Dios a los pobres; si Yahvé abrió un camino

en el mar para liberar a su pueblo, Jesús caminó sobre las aguas y calmó las tempestades; y si el pueblo de Israel recibió el maná en el desierto, también los seguidores de Jesús fueron alimentados mediante la multiplicación de los panes y los peces compartidos y ofrecidos a Dios. Visto a la luz de la intención socioretórica de Marcos analizada por Theissen, lo que está aquí en juego es la construcción de una identidad religiosa independiente del judaísmo para la comunidad. No importa si se es pagano o judío: en Jesús, las promesas hechas al pueblo de Israel se han puesto al alcance de la mano de los cristianos de otros orígenes.

Por otro lado, el hecho de que existan espíritus inmundos atormentando a la gente en las márgenes del Imperio, tiene también una importancia socioretórica. En particular, el pasaje del exorcismo del endemoniado de Gerasa resulta significativo para la construcción de la identidad del grupo cristiano, ya no frente a la religión judía, sino ante la cultura imperial romana. En concreto, mediante la presencia de espíritus inmundos (llamados, además, “legión”), Marcos presenta a la *pax romana* como incapaz de ofrecer una paz y orden auténticos, los cuales sólo son posibles gracias a la acción

10 *Ibidem*, págs. 294-295.

exorcista de Jesús y la llegada del Reino de Dios:

Jesus controls the space that the Romans occupy as well. The cleansed demoniac no longer operates according to Roman spatial practice (that is, by exhibiting obedience to the dictates of Legion), but operates according to Jesus' spatial practice in spreading Jesus' message. Jesus "cleanses" by exorcism the space of the Gentiles in his first action in Gentile territory [...] This demon is located in a boundary territory (that is, among the tombs in the mountains), but its identification with the Roman legion calls into question the civilizing effect of the *pax Romana*. Roman rule brings disorder and death (hence the location of "legion" among the tombs). The text also calls into question the placement of the Romans at the center of the oikoumene. In this instance, they occupy only the fringes, and are expelled from there into the sea (representing death in this instance). It is Jesus' kingdom of God, rather than the *pax Romana*, that brings order to this fringe area.¹¹

Las sinagogas y el templo de Jerusalén

Algo similar ocurre con los espacios propios del sistema re-

11 *Ibidem*, pág. 264.

ligioso judío en el evangelio de Marcos: las sinagogas y el templo. En las sinagogas de Cafarnaúm (1, 21-28; 3, 1-6), de los pueblos de Galilea (1, 38-39) y de su natal Nazaret (6, 2-5), Jesús enseña a los asistentes, discute con los fariseos, expulsa espíritus inmundos y cura a los enfermos. ¿Qué tiene esto de relevante? Por un lado, la presencia de endemoniados que necesitan ser exorcizados dentro del espacio de las sinagogas representa un escándalo, pues constituye una gravísima falta a la pureza ritual dentro de uno de los espacios institucionales básicos del judaísmo:

That unclean spirits are located in the synagogue is an important element of Mark's presentation of these institutions. As places for the reading of Torah and discussion concerning legal and cultic matters, the synagogues represented a locus of the community's order. Mark's presentation challenges the idea that synagogues establish order for the community, suggesting instead that they reveal the negative elements of peripheral territories. They are not centers of purity, but rather the haunts of, as Mark labels them, "unclean" spirits.¹²

Más tarde, en el templo de Jerusalén hace básicamente lo mis-

12 *Ibidem*, pág. 250.

mo: ya no expulsa demonios, pero expulsa a los vendedores (11, 15-19), lo cual implica un gesto similar de purificación. Ya no discute con fariseos, pero sí con los sumos sacerdotes, escribas, ancianos y saduceos (11, 27-33; 12, 13-34). Y, al igual que en las sinagogas de Galilea, enseña a la muchedumbre (12, 1-12, 35-40) y a sus discípulos (12, 41-44). Mediante estas tres acciones realizadas en los lugares clave de la religión judía, Marcos le otorga un señorío a Jesús sobre esos espacios sagrados:

Mark's Gospel presents a frontal assault on the status quo of spatial control in the ancient Palestine of his representation. Before Jesus arrives on the scene, the leadership of the synagogues and the temple control not only the space of those physical places, but, by virtue of their leadership of those institutions, lay claim to control of all other spaces as well. Mark, however, turns this control of space on its head by asserting that Jesus not only is free to do what he wishes outside of the confines of these institutions, but that he, in fact, is able to control the physical space of these very institutions themselves.¹³

Ahora bien, el tema del templo de Jerusalén, de las profecías de Jesús sobre su destrucción y del

13 *Ibidem*, pág. 248.

rasgamiento del velo del santuario al momento de la muerte de Jesús profundiza aún más en Marcos el rompimiento con la religión judía. Más allá de si el texto se escribió antes o después de la destrucción del templo, lo importante es que este acontecimiento histórico fue fundamental para que las comunidades cristinas de la segunda generación lograran construir una identidad religiosa independiente del judaísmo. Y la presentación de la espacialidad del templo en el evangelio de Marcos resulta fundamental para apuntalar ideológicamente este proyecto. Como señala Matthew Sleeman, lo que está en juego en el texto es una nueva concepción del espacio sagrado. La fuente de la sacralidad ya no es el contenido del *sancta sanctorum* ni la torá conservada en las sinagogas, sino la persona misma de Jesús.¹⁴ Ello comporta una enseñanza fundamental que Marcos quiere transmitir a su comunidad de creyentes sobre el *lugar* del cristianismo como religión independiente. Su espacio orientador ya no es el templo de Jerusalén, sino algo más cercano a los lectores del evangelio: el Reino de Dios. Como explica Karen Wenell:

Jesus' followers are not to orient themselves to the "thin-

14 M. Sleeman, "Mark, the Temple and Space: A Geographer's Response", *Biblical Interpretation*, 15 (2007), 345.

king of the temple” with its hierarchal distinctions of pure and impure. Rather, they are to orient themselves to the “thinking of the kingdom” as articulated in the teachings of Jesus. These teachings, originating in a millenarian context, were, at the time of the writing of Mark’s Gospel, in the process of surviving their initial beginnings. Mark’s hearers may have never seen the Jerusalem temple, but they understood that it was *not* the sacred space around which they were to orient their lives and beliefs.¹⁵

Las casas y la mesa compartida

Junto a caminos, montes, desiertos, mares, sinagogas y templo, hay otro espacio clave en el evangelio de Marcos: la casa. En el mundo mediterráneo del siglo I, las casas no eran espacios privados como los entendemos hoy. Tampoco eran lugares públicos, sino un híbrido entre ambos modelos, pues en ellas los grupos familiares vivían y trabajaban.¹⁶ La casa puede considerarse, en la narración marcana, una especie de microcosmos: todo lo que sucede en otros espacios, ocurre también dentro

de las casas. En ellas, Marcos sitúa la narración de importantes momentos, acciones e ideas. Dentro de diferentes espacios domésticos, Jesús cura a enfermos como la suegra de Simón y Andrés (1, 29-34), el paralítico que le presentan en una camilla introducida en la casa por un boquete abierto en el techo (2, 1-12), la hija de Jairo, a quien daban por muerta (5, 35-43) o la hija de la sirofenicia (7, 24-30). También discute con los fariseos y los escribas mientras comparte la mesa con ellos (2, 1-12; 15-22; 3, 20-35; 7, 1-13). Sin embargo, quizá la actividad más importante que Marcos sitúa en las casas es la instrucción de los discípulos. En este sentido, el evangelio es muy cuidadoso en cuanto a la composición de las escenas. Casi siempre, después de una actividad intensa en plazas, caminos, sinagogas o descampados, Jesús entra en una casa y enseña a sus discípulos cómo interpretar lo sucedido. A veces, la enseñanza va dirigida a la multitud que abarrota la casa (2, 1) y toma la forma de parábolas (7, 14-16), pero inmediatamente después, Jesús reúne a sus discípulos más cercanos, quienes se colocan alrededor de él, para enseñarles el verdadero significado de esas parábolas (7, 17-23).

En la víspera de la pasión, el espacio doméstico siguió siendo

15 K. Wenell, “Contested Temple Space and Visionary Kingdom. Space in Mark 11-12”, *Biblical Interpretation*, 15 (2007), 336.

16 H. Moxnes, *Putting Jesus in His Place. A Radical Vision of Household and Kingdom*, Louisville / Londres, Westminster John Knox Press, 2003, 40-41.

muy importante: Jesús encargó a sus discípulos que prepararan la cena de Pascua en una casa (14, 17-25). Y, una vez resucitado, se les apareció mientras estaban reunidos en un espacio de comensalidad compartida para confirmarlos en la fe y enviarlos en misión (16, 14-18).

Es imposible saber con certeza si el Jesús histórico, un carismático itinerante, pasó tanto tiempo enseñando, discutiendo y curando dentro de espacios domésticos. Lo que resulta claro es que Marcos, mediante la composición de estas escenas, está mandando un mensaje claro a sus comunidades en el contexto de una problemática muy concreta ya mencionada más arriba. La segunda generación de grupos cristianos llevaba una vida sedentaria en comunidades locales. Los lectores de Marcos vivían en casas dentro de ciudades o poblados ordenados por la ley romana. Tenían trabajos estables. Pocos de ellos estaban dispuestos a dejarlo todo atrás para llevar una vida itinerante como la de los carismáticos de la primera generación. ¿Ello les impediría vivir el seguimiento de Jesús? Como apunta Gerd Theissen, mediante su evangelio, Marcos imagina y propone una nueva forma de seguimiento cristiano no itinerante:

Así, tres eran los problemas que se planteaban a propósito de los carismáticos itinerantes: los carismáticos originales se iban extinguiendo; tenían una imagen arcaica de Jesús que las comunidades locales superaban con su fe; y transmitían una ética radical de seguimiento de Jesús que las comunidades locales no podían practicar de manera literal. Por consiguiente, Marcos crea un nuevo concepto de lo que significa seguir a Jesús. Lo amplía de tal manera, que todos, incluidos los cristianos de las comunidades locales, se pueden considerar seguidores de Jesús.¹⁷

Este nuevo concepto marcano de seguimiento *ampliado*, de acuerdo con Theissen, ofrece tres opciones: la comunión de mesa, la disposición a sufrir (el martirio) y la disposición a asistir materialmente a quien lo necesitara. Estas tres formas de seguimiento, desarrolladas por el evangelio de Marcos, le permitía a los miembros de las comunidades locales seguir a Jesús sin ser itinerantes. Además, Marcos ofrece una visión más positiva a los vínculos familiares, sin dejar de subordinarlos a la 'familia de Dios', en la que no hay padres, porque Dios es el único padre.

17 Theissen, Gerd, *op. cit.*, pág. 48.

Ahora bien, desde el punto de vista de la *critical spatial theory*, puede afirmarse que el soporte socioretórico de esta propuesta teológica y pastoral es, justamente, la construcción de la espacialidad de la casa en la redacción del evangelio. Todo lo que Jesús hizo en los caminos mientras itineraba lo hizo también, dice Marcos, dentro de las casas de personas que eran sus auténticos seguidores sin abandonar sus comunidades. Ello representa una invitación a la comunidad marcana para hacer lo mismo. No en balde Marcos sitúa las apariciones de Jesús resucitado a sus discípulos sólo en tres espacios: junto al sepulcro, en un camino y en una casa.

Conclusión: lecciones de espacialidad marcana

La *critical spatial theory* ha demostrado que el manejo de los espacios en los evangelios, en general, y en el texto de Marcos, en particular, no es un mero recurso decorativo, sino que entraña mensajes complejos cuya decodificación puede enriquecer la exégesis. Por otro lado, la lectura socioretórica ensayada por Gerd Theissen ha llamado la atención sobre la posibilidad de que muchas decisiones de los redactores neotestamentarios no sean fruto de los

caprichos de la tradición oral ni de un ejercicio teológico individual, sino que estén motivadas por un afán de incidir de una u otra forma en la vida y política eclesial de las comunidades de creyentes —y de lectores— para la que se escribieron los textos. Ambos enfoques son altamente compatibles, pues participan igualmente del paradigma de la exégesis sociocientífica.

El presente trabajo intentó combinar los apuntes socio-retóricos de Gerd Theissen sobre el evangelio de Marcos con los hallazgos que distintos autores han hecho desde la *critical spatial theory* a propósito del mismo documento, ello enriquecido con un análisis propio de la espacialidad de Jesús y sus discípulos a través del texto. ¿Qué puede aportar un enfoque como éste a un campo tan prolífico como el de la exégesis bíblica? Muy poco, ciertamente, pero hay al menos dos aspectos que se vislumbran desde nuestro ejercicio y pueden llegar a ser relevantes para la reflexión sobre el presente y futuro de la Iglesia.

Una primera lección es que la conceptualización y construcción social del *espacio eclesial* fue una necesidad de primer orden, tanto para el evangelista como para su comunidad, así que la Iglesia del

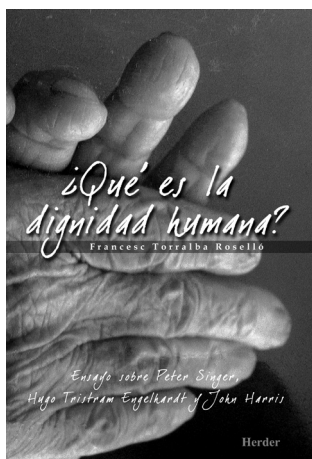
siglo XXI debería considerar esta dimensión de su ser colectivo, histórico y social con mucha más seriedad. Dentro del catolicismo se tiende a dar por sentado que el espacio propio de la Iglesia son sus iglesias y las preocupaciones que giran en torno a ellas suelen ser de carácter más bien arquitectónico, estético, financiero, burocrático y, en el mejor de los casos, también litúrgico y pastoral. Pero ni estos edificios que llamamos 'iglesias' ni su simbolismo ni las actividades que se realizan en su interior son, hoy por hoy, el fruto de la vida de una comunidad de fe. No surgen *desde abajo*, de las necesidades espaciales de la comunidad de creyentes, sino que se diseñan *desde arriba* como parte de un plan pastoral de la diócesis local. Esta praxis de creación de espacios eclesiales *en serie*, con una lógica burocrática basada más en las normativas canónicas que en el sople del Espíritu, está muy lejos de la creatividad de Marcos y su comunidad. La naturaleza y características de los espacios eclesiales no vienen dadas *a priori* por la revelación, sino que son frutos históricos del discernimiento de las comunidades de fe alentadas por el Espíritu, en diálogo con las condiciones sociales de su contexto.

Otra lección de la espacialidad marcana es su relación con el seguimiento de Jesús. Cuando Marcos imagina una forma no itinerante de seguimiento cristiano y la sitúa en el interior de las casas (las iglesias domésticas), tiene en mente una serie de actividades específicas a realizar. Jesús, en su evangelio, cura a los enfermos que le presentan, expulsa espíritus impuros, argumenta contra las falsas ideas sobre Dios, comparte la mesa con publicanos y pecadores, proclama la venida del Reino tanto a las muchedumbres como a sus discípulos más fieles, celebra la última cena y se aparece, resucitado, a la comunidad para enviarla en misión. Quien quiera seguir a Jesús sin abandonar su casa, dice Marcos, lo puede hacer siempre y cuando transforme ese espacio mediante las acciones propias del seguimiento de su maestro. ¿Son hoy las iglesias católicas espacios de auténtico seguimiento cristiano, como exige Marcos?

Bibliografía

- Aguirre, R. "La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús: el surgimiento de los evangelios", R. Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Estella, Verbo Divino, 2010, 195-254.
- Moxnes, H., *Putting Jesus in His Place. A Radical Vision of Household and Kingdom*, Louisville / Londres, Westminster John Knox Press, 2003.
- Sleeman, M., "Critical Spatial Theory 2.0", G. Prinsloo y C. Maier (eds.), *Constructions of Space V. Place, Space and Identity in the Ancient Mediterranean World*, Londres / Nueva York, Bloomsbury, 2013, 49-66.
- -----, "Mark, the Temple and Space: A Geographer's Response", *Biblical Interpretation*, 15 (2007), 338-349.
- Soja, E., "El tercer espacio. Ampliando el horizonte de la imaginación geográfica", *Geographikós*, 8 (1997), 71-76.
- Stewart, E. C., "Gathered Around Jesus. An Alternative Spatial Practice in the Gospel of Mark". Tesis. Indiana, Universidad de Notre Dame, 2005.
- Theissen, G., *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico*, Estella, Verbo Divino, 2002.
- Wenell, K., "Contested Temple Space and Visionary Kingdom. Space in Mark 11-12", *Biblical Interpretation* 15 (2007), 323-337.

*Licenciado en Lengua y Literaturas Hispánicas por la UNAM. Actualmente estudia la maestría en Teología y Mundo Contemporáneo en la Universidad Iberoamericana. Forma parte del seminario "Ser y hacer comunidad en sociedades plurales y globalizadas", coordinado por el Dr. José de Jesús Legorreta, y participa como tesista en la línea de investigación "Tejido social, socialidades y prácticas emergentes en México ante los desgarramientos civilizatorios" del Grupo Interdisciplinario de Investigación Ibero Cdmx SUJ.



Francesc Torralba Roselló, ¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris, Editorial Herder, Barcelona, 2005, 414 pp.

*Patricio Y. Barragán Montes**

¿Cómo entrar en el estudio de la dignidad utilizando la *racionalidad*, sin argüir a la tradición o fundamentos religiosos? ¿Es posible que la dignidad humana pueda construirse y sostenerse con argumentos de carácter racional de tipo *objetivo* y lo más universalmente válidos? Las cuestiones sobre la naturaleza de la dignidad humana y sus fundamentaciones son la materia del libro que Francesc Torralba Roselló, y quizá la pregunta más básica que pretende contestar sería: ¿por qué la persona tiene una dignidad intrínseca?

En esta búsqueda encontraremos semánticas diversas, desde

Aristóteles hasta Xavier Zubiri, pasando de manera especial por Peter Singer, John Harris y Engelhardt, discursos que el autor conoce profundamente. Hay, sin duda, la intención de mantener el análisis bajo la tesitura filosófica, pues es ahí donde hay un debate fructífero y el alcance conceptual aporta más elementos. El desarrollo del contenido mantiene un diálogo entre las corrientes de pensamiento secular con las de corte religioso, pues en muchas ocasiones las corrientes empiristas han de valerse de un trasfondo *meta-científico* para hacer propuestas éticas. El problema es que la naturaleza prescriptiva de la ética no

puede fundamentarse en lenguajes de la ciencia, que son descriptivos; estos matices son abordados con inteligencia y elegancia en los cinco capítulos de la obra.

El capítulo introductorio es la búsqueda de la semántica sobre la dignidad, ahí se abordan las ideas de seis autores fundamentales que han incidido en el pensamiento occidental y los distintos discursos que procuran aclarar el concepto. Empezando por Aristóteles y los estoicos, Tomás de Aquino, Pico de la Mirandola, Immanuel Kant, Friederich Schiller, Gottlieb Fichte y los debates de Habermas con Slöterdijk, uno se puede dar idea del amplio espectro teórico que ha generado el estudio de la naturaleza humana sobre sí misma. No obstante, al autor no le basta hacer un recorrido histórico de las ideas, sino que pretende profundizar en el sentido de la dignidad; para esto nos ofrece tres dimensiones: ontológica, ética y teológica.

En los capítulos siguientes se presentan los planteamientos bioéticos de Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris que forman el grueso del desarrollo del libro. La filosofía de Singer es abordada por el autor de una manera integral para delimitar, en un inicio, el concepto de persona, contrastándolo con el

de otros pensadores que también han tocado el tema. La férrea crítica de Singer al antropocentrismo se centra en la racionalidad de la determinación de conceptos como el de dignidad, con el que se han justificado relaciones asimétricas con la naturaleza. Para este autor no hay elementos suficientes para justificar racionalmente la jerarquía humanocéntrica. La obra de Singer, de corte utilitarista, forma una de las más controversiales e interesantes posturas que invitan a replantearse las teorías e ideas respecto a la dignidad.

Por otro lado, para Hugo Tristram Engelhardt, el núcleo de reflexión es la defensa de la diversidad moral. Para él, es necesaria la resignificación de la comunidad moral, hallar una ética mínima en una sociedad plural y laica para que puedan entenderse en un espacio público. El filósofo de Texas propone que la problemática es la atomización y fragmentación de la moral, que se presta a la dispersión social. Lo que él busca es la salida de la posmodernidad, por medio de la formación de reglas mínimas de convivencia que permitan el libre desarrollo humano. La propuesta es de una ética principialista, la cual implica los principios de permiso, beneficencia, propiedad y autoridad política. Para finalizar el análisis bioético, el autor abor-

da el concepto de persona en la obra de John Harris; no hay duda que el médico y filósofo británico quiere responder a la pregunta: ¿qué hace al humano más valioso que otro ser vivo? En la búsqueda de la respuesta se argumentará en contra de la sacralidad de la vida y será denostada como una pretensión carente de sentido crítico; la idea es encontrar una cuestión de fondo o si es solamente un prejuicio transmitido por mucho tiempo. La fundamentación esencial del concepto de persona será influenciada por el pensamiento de Locke y Stuart Mill, aunque para Harris lo característico de la persona es la capacidad de valorar su propia existencia, su autorreflexión, de tal manera que hay una transición entre los entes humanos y la persona, estrictamente hablando. También, Harris se sitúa, al igual que Singer, en el pensamiento utilitarista, aunque el primero lleva sus planteamientos más allá. El autor no deja de criticar el planteamiento de Harris para la determinación de la persona, las que valora de reduccionista y califica de “clasistas y elitistas que las que proponen Hugo Tristram Engelhardt y Peter Singer”.

El importante análisis de las propuestas bioéticas no es óbice para que el libro aborde una síntesis histórica, en este caso del

concepto de persona, que es indivisible de la dignidad, pues es precisamente el criterio de pertenencia de la categoría de persona el que afecta directamente a la determinación de la *dignidad*. Cabe destacar que el autor aborda tres perspectivas fundamentales (teológica, ontológica y personalista) para describir el panorama sobre el concepto de persona al que se suscribe también el de ‘dignidad’, dando un panorama teórico sustancial.

De lectura amena, pero no por eso menos rigurosa, el libro de Torralba Roselló no tiene desperdicio. La recopilación del pensamiento de grandes autores y el análisis sobrio, pero metodológico, sobre el concepto de dignidad hace de este libro algo plausible. De lo anteriormente expuesto, es en el epílogo donde se muestra un horizonte inacabado sobre la dignidad y la persona, hay algo *misterioso* que subyace al fenómeno y no es posible ver, algo fuera de la aprehensión racional que sólo es posible ver a la luz de lo sagrado.

*Derecho-UNAM. Seminario de Investigación de lo Social de IMDOSOC.

MAESTRÍA EN

PSC

PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO

CICLO 2020-2022 ENTREVISTAS

A partir del 15 de enero 2020

Informes

Gerardo Cruz González
Coordinador de la Maestría

✉ gerardo.investigacion@imdosoc.org

☎ 56615612 ext. 125

www.imdosoc.org



Buscamos formar profesionales que:

- Promuevan creativamente la acción por la justicia y el respeto a la dignidad de la persona.
- Se comprometan con los sectores excluidos y marginados socialmente para impulsar transformaciones en sus condiciones de vida.
- Aporten criterios éticos, desde el PSC, en los distintos escenarios de la sociedad donde se encuentren.
- Trabajen, asesoren y den su aporte específico en equipos multidisciplinarios, orientado a una participación ciudadana responsable.

RVOE 20190120



www.universidadcatolica.edu.mx

Esta edición de La Cuestión Social consta de 700 ejemplares
y se imprimió en MG Advanced Prepress Technology, S.A. de C.V.
Canal Leningrado Mz. 34 Lt.12, Col. Insurgentes 09750, Ciudad de
México, impvarel@hotmail.com Tel. 56900463.