

Tender Puentes: Misión desde la Interculturalidad

Gabriela Zengarini O.P.

1. Vengo de una tierra...

“Quinientos años van a ser, vidente,
Y hoy más que nunca ruge el Continente
Como un **volcán de heridas y de brasas.**

¡Vuelve a enseñarnos a evangelizar,
Libre de carabelas todo el mar,
Santo padre de América, Las Casas!”¹

Estos versos son parte de un poema que Don Pedro Casaldáliga escribió hace varios años, dedicado a Bartolomé de Las Casas, autor del primer tratado de misionología² que se escribió en América Latina y el Caribe. Precisamente desde este continente, en el que hoy, más que ayer, *ruge como un volcán de heridas y de brasas*, es que quiero compartirles unas palabras que surgen de la experiencia misionera, de la contemplación y de la reflexión teológica.

Latinoamérica es una tierra de muchos colores, de países plurilingües, multiétnicos y pluriculturales. A pesar del *etnocidio estadístico*³ los censos latinoamericanos registran más de 40 millones de indígenas en América Latina y una población afroamericana de varios millones (estimación de población negra y mestiza más de 110.000.000)⁴. La población indígena representa aproximadamente un 10% del total de la región, mientras que la de origen africano -incluidos negros y mestizos- bordea el 30%. Tras siglos de exclusión y negación, estos grupos siguen siendo tratados como minorías, aunque en sus respectivos países no lo sean. Mestizos, inmigrantes europeos (en especial españoles, portugueses, italianos, árabes, y judíos) y asiáticos (en especial japoneses, coreanos y chinos) confirman aún mucho más la riqueza cultural que entreteje la realidad latinoamericana. América Latina es un espacio sociocultural, en el que coexisten muchas identidades y culturas. No hay una identidad latinoamericana, sino múltiples identidades étnicas, nacionales, de género, etc., contenidas en dicho espacio.⁵

Es la tierra de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego, de Santa Rosa de Lima y San Martín de Porres, la tierra por adopción de Bartolomé de Las Casas y de los mártires de hoy, como Margarida Alves, Monseñor Oscar Romero y Enrique Angelelli, solo para mencionar alguno de los miles de varones y mujeres que han dado su vida en solidaridad con estos pueblos que quieren ser reconocidos en sus diferencias y que quieren vivir en condiciones menos desiguales. Es la “Pachamama” de la que se recibe

¹ CASALDÁLIGA, Pedro. *Todavía estas palabras*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1989, 17.

² El título de esta obra es “*De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*”, y en adelante, se usará la expresión “*De unico*” para referirse a la misma.

³ Esta expresión es de Bonfil Batalla y hace referencia cómo en los censos se omite, de muchas maneras, preguntas que ayudarían a la población indígena a autoidentificarse; se lo trata como un tema irrelevante cuando no molesto. Citado por ALBÓ, Xavier. *Etnicidad y movimientos indígenas en América Latina*. Rosario, 12 julio 2005. Inédito.

⁴ Cf. Estudio de la CEPAL identifica pobreza, exclusión y marginalidad en: *Situación de indígenas y afroamericanos en América Latina y el Caribe (18/07/2000)* www.eclac.cl

⁵ Cf. CANCLINI, Néstor García. *Diferentes, desiguales, desconectados*. Mapas de la interculturalidad. Barcelona: Gedisa, 2006, 139-140.

el *Ayni* de la vida y la experiencia protectora de los *Achachilas* y las *Mama T^allas*. Una tierra atravesada por peregrinaciones y procesiones, por el poder regenerador de las fiestas y de las oraciones, de las promesas y los milagros. "Se estima que en torno a la fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe, que se celebra el 12 de diciembre, visitan su santuario del Tepeyac más de dos millones de peregrinos... En medio del creciente secularismo y la modernidad, la tecnología y la electrónica, la movilidad y los viajes rápidos, la exploración del espacio y las superautopistas de la información, las personas buscan echar raíces en el suelo firme y estable de lo sagrado. Cuanto más rápidamente camina la humanidad, tanto mayor es la necesidad que siente de unos cimientos firmes."⁶

Pero también es la tierra donde se cometieron la aniquilación de colectividades o el arrasamiento de aldeas indígenas, así como el cautiverio de poblaciones indefensas y el maltrato sistemático, o países que por décadas estuvieron en manos de gobiernos militares que respondían a la "Doctrina de la Seguridad Nacional" (DP 547). Como dice Gustavo Gutierrez: "El presente adquiere densidad cuando se nutre con la memoria de un itinerario, cuando se tiene el coraje de identificar los problemas no resueltos, las heridas no cicatrizadas, que – por eso mismo- se tragan vorazmente muchos esfuerzos actuales"⁷. Para hacer teología y mucho más, para tratar de discernir las implicaciones misionológicas de compartir la fe en una sociedad multicultural, deseo detenerme en la realidad dolorosa y cercana de Perú, país donde vivo y que creo expresa paradigmáticamente las "heridas no cicatrizadas" de nuestros pueblos a las que precisamos volver si no queremos que "se traguen vorazmente muchos esfuerzos actuales".

La Comisión de la Verdad y la Reconciliación de dicho país, a la que se le encomendó la tarea de investigar y hacer pública la verdad sobre las dos décadas de violencia que se iniciaron en el Perú en 1980, ha encontrado que la cifra más probable de víctimas fatales en esos veinte años supera los 69 mil peruanos y peruanas muertos o desaparecidos a manos de las organizaciones subversivas o por obra de agentes del Estado. Al cabo de las investigaciones se ha encontrado que de cada cuatro víctimas, tres fueron campesinos o campesinas cuya lengua materna era el quechua. Se trata de un sector de la población históricamente ignorado por el Estado y por la sociedad urbana. Estas dos décadas de destrucción y muerte no habrían sido posibles sin el profundo desprecio a la población más desposeída del país, evidenciado por miembros del PCP-Sendero Luminoso y agentes del Estado por igual.⁸

El 54,8% de la población peruana vive en condiciones de pobreza (14 millones 609 mil habitantes); es decir, ellos viven en hogares cuyo gasto total está por debajo del costo de una canasta básica de consumo. El 24,4% de la población nacional vive en situaciones de pobreza extrema (6 millones 513 mil habitantes); es decir, ellos residen en hogares cuyo gasto total está por debajo del valor de una canasta básica de alimentos. La sierra, que ha sido la zona más afectada por la violencia en los últimos veinte años, tiene el 72% de la población en pobreza y el 45,6% de la población en pobreza extrema. En el área rural la pobreza afecta al 78,4% de su población, en tanto que en el área urbana al 42%. En el caso de la pobreza extrema, los porcentajes son 51,3% y 9,9%

⁶ ELIZONDO, V. La peregrinación, un constante ritual de la humanidad. En *Concilium*. España: Verbo Divino, nº 266, agosto 1996, p.601.

⁷ GUTIERREZ, Gustavo. *En busca de los pobres de Jesucristo*. Salamanca: Sigueme, 1993, 645.

⁸ Cf. S. FEBRES LERNER. *Discurso de presentación del informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*.

respectivamente. Las mayores niveles de pobreza se encuentran en la Sierra rural donde la pobreza total afecta al 83,4% y la extrema al 60,8%.⁹

Es en la Sierra rural donde la violencia se inició y más precisamente en Ayacucho. Aquí se concentra el 40% de los muertos y desaparecidos reportados. Al sumar las víctimas consignadas por la Comisión de la verdad y reconciliación en los departamentos de Junín, Huánuco, Huancavelica, Apurímac y San Martín se llega al 85% así como la mayor cantidad de atentados, de destrucción de viviendas y pérdida de capital social. Sin embargo en el sur andino, integrado por Puno y Cusco y las provincias de Abancay, Grau y Cotabambas de la Región Apurímac, donde predomina la población indígena quechua-aymara hablante, Sendero Luminoso fue derrotado por una alianza efectiva de diversos actores regionales, que incluía organizaciones campesinas, Iglesia, partidos políticos y fuerzas del orden.¹⁰ Precisamente en el Sur Andino la Iglesia está organizada entre varias prelaturas y diócesis en un proyecto pastoral con una clara opción por los pobres. Este es un dato de la realidad que retomaré más adelante pues es esencial en el momento del discernimiento de las opciones pastorales y misioneras.

Evidentemente la discriminación cultural, social y económica persistente en la sociedad peruana es un estigma cuya sanación es el principal desafío a enfrentar. Sin embargo, Perú no es el único país latinoamericano que vive este desafío. Según un estudio de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), "la pobreza, la marginalidad y la exclusión se han convertido en una característica estructural" para indígenas y negros que habitan en nuestros países latinoamericanos. ¿Por qué ser indígena o negro en América Latina y el Caribe es sinónimo de pobreza?¹¹ Desde una perspectiva histórica, la expoliación del territorio de los pueblos originarios ha sido un punto central de la política colonizadora tanto en nuestro continente como en otras latitudes. El proceso no ha estado exento de etnocidios masivos como en las sarcásticamente llamadas "campañas del desierto" en Argentina y "pacificación" en Chile, ambas a fines del siglo XIX. En el presente, cada uno de nuestros países viven la emergencia de diferentes movimientos ya sean afro americanos, indígenas o pueblos originarios que demandan ser "iguales" a los demás ciudadanos, en reacción a su secular marginación y discriminación, pero, por otro lado, hay un segundo gran paquete que es la exigencia de ser además reconocidos en su especificidad de pueblos indígenas u originarios o pueblos afro-americanos; "el derecho a ser diferentes".¹² Hoy más que nunca, somos conscientes de las "resistencias étnicas que los Estados no lograron vencer".¹³

Este reclamo por el respeto y valoración de las diferencias, no solo viene de las comunidades y pueblos indígenas y afroamericanos sino también se escucha desde la experiencia vivida por las mujeres. Según el informe final de la Comisión de La Verdad y Reconciliación, para continuar analizando nuestro caso paradigmático, en el conflicto

⁹ Cf. INEI (Instituto Nacional de Estadística e Informática). *Principales resultados de la Encuesta Nacional de Hogares sobre Condiciones de Vida y Pobreza*. (ENAHU)- IV Trimestre 2001. Informe técnico- Abril 2002. www.inei.gob.pe

¹⁰ Cf. D. DÍAZ. *El terrorismo se ensaña con las comunidades más pobres*. www.la-republica.com.pe, 22 de agosto del 2003.

¹¹ Cf. Estudio de la CEPAL identifica pobreza, exclusión y marginalidad en: *Situación de indígenas y afroamericanos en América Latina y el Caribe (18/07/2000)* www.eclac.cl

¹² Cf. ALBÓ, Xavier. *Etnicidad y movimientos indígenas en América Latina*. Rosario, 12 julio 2005. Inédito, 15-18.

¹³ Cf. CANCLINI, Néstor García. *Diferentes, desiguales, desconectados*. Mapas de la interculturalidad. Barcelona: Gedisa, 2006, 144.

armado vivido en Perú durante 1980/2000 se sufrió la violencia de género, dado que la violencia sexual afectó a las mujeres por el sólo hecho de serlo. Ellas fueron las más afectadas aunque también se haya ejercido violencia sexual hacia los varones. “Las víctimas eran mayormente mujeres quechuablantes (75% de los casos), de origen rural (83%). Dicho de otro modo, fueron las peruanas más excluidas, y por lo tanto desprotegidas, las que sufrieron con mayor intensidad la práctica de la violación sexual. En relación a la edad de las víctimas, puede decirse que éstas eran jóvenes, siendo la mayor incidencia en niñas a partir de los once años. La Base de Datos informa que la mayor parte de las víctimas de violación sexual registradas tenían entre 10 y 29 años de edad. Con relación a los perpetradores, se trató tanto de los agentes del Estado como de los integrantes de Sendero Luminoso y del MRTA, aunque en diferentes magnitudes. En este sentido, alrededor del 83% de los actos de violación sexual son imputables al Estado y aproximadamente un 11% corresponden a los grupos subversivos (Sendero Luminoso y el MRTA). Si bien estos datos marcan una tendencia importante de la mayor responsabilidad del Estado en los actos de violencia sexual, es importante tener presente que los grupos subversivos fueron responsables de actos como aborto forzado, unión forzada, servidumbre sexual”¹⁴. Sabemos que los niños y niñas, mujeres y hombres que han sufrido estas experiencias criminales, quedan heridos en lo más profundo de su ser. Estas experiencias pretenden y muchas veces lo logran, hacer perder el sentido de la propia valía y dignidad. Cargando además sobre sus conciencias un sentimiento de culpa que los encorva y los lleva a pedir permiso para vivir. Cuántos de ellos han llegado al suicidio y muchos viven, pero sintiendo que no son dignos, no valen, no tienen derechos y que otro, cualquier otro, puede ejercer poder sobre ellos. Cuánta agresividad reprimida sin sentir derecho a expresarla. Aún cuando han sido víctimas sienten que algo han hecho para merecerlo.¹⁵

Pero sin ir necesariamente a un caso extremo como son los conflictos armados quisiera poner otro ejemplo donde la categoría de análisis de género se cruza con el de cultura y etnia y nos ayuda a ver mejor la complejidad de nuestra realidad. La comisión organizadora de esta conferencia misionológica eligió como uno de los subtemas “las migraciones”. Yo quisiera detenerme en las migraciones vividas por las mujeres latinoamericanas, en especial cuando estas son mujeres pobres.

Que las mujeres han ocupado un lugar importante a lo largo de la historia en las migraciones de corta o larga distancia, dentro de su mismo país o transnacionales, es un hecho que no necesita mayores discusiones.¹⁶ A pesar de ello, su papel protagonista y sus estrategias han estado veladas bajo la concepción dominante que asigna al hombre el papel productor y mantenedor en la esfera pública y a la mujer el papel de reproductora y mantenida en la esfera doméstica y garante del orden social y moral. Bajo esta concepción las migraciones femeninas aparecen dentro del proyecto de acompañar al esposo con el resto de los familiares dependientes, que ella habría de cuidar e “integrar” en la sociedad de acogida. Las migraciones en las que las mujeres acometen proyectos distantes de este modelo, no parecen existir, o si lo hacen es de forma estigmatizada.

¹⁴ INFORME FINAL DE LA CVR Tomo VI . Sección cuarta. Capítulo 1: La violencia sexual contra la mujer. Julio 2003 Perú.

¹⁵ Cf. ARDITO, Ma. Julia. Violencia Sexual. “Quiten la piedra, desátenlo y déjenlo andar”. En *Testimonio 200*. Santiago de Chile. Noviembre- Diciembre 2003, 50-62

¹⁶ Para el desarrollo de esta cuestión me he basado en un trabajo de investigación de Carmen Gregorio Gil. Cf GREGORIO GIL, Carmen. “La movilidad transnacional de las mujeres: Entre la negociación y el control de sus ausencias y presencias”. En GREGORIO GIL, Carmen y AGRELA ROMERO, Belén (eds.) *Mujeres de un solo mundo: globalización y multiculturalismo*. Granada: Universidad de Granada, 2002, 93-121.

La movilidad de las mujeres se percibe como peligrosa o incorrecta y ello se nos manifiesta en diferentes momentos históricos a partir de normativas que han intentado prohibir la emigración de las mujeres. Por supuesto, que esto no se ha logrado pues vemos diariamente como las mujeres latinoamericanas salen de nuestros países para trabajar como empleadas domésticas y en la provisión de servicios en países europeos especialmente. Sin embargo, el papel de la mujer como productora y generadora de ingresos está infravalorado. El trabajo asalariado de las mujeres, muchas veces es considerado como una “ayuda” o complemento del ingreso masculino. Algunos estudios realizados en esta región han constatado que sin la aportación económica de la mujer se acentuarían las condiciones de indigencia, y se vería dificultada la reproducción del hogar. La intensidad del trabajo que llevan a cabo las mujeres como principales responsables del trabajo doméstico y del bienestar de sus hogares se muestra en relación directa con la carencia de servicios básicos en la vivienda –agua, electricidad, inodoro, etc.- La salida al exterior de estas mujeres requiere de una nueva organización que asegure la vida de los que se quedan en el país de origen. Esta organización se sustenta en las redes de ayuda mutua previamente existentes entre la parentela femenina. Así, las madres de las emigrantes pero también las hermanas e hijas adultas, cuñadas o suegras se han responsabilizado de las tareas relacionadas con el cuidado y atención de los hijos e hijas y otros familiares dependientes de las inmigrantes.

Pero además de esta dimensión hay que tener en cuenta la producción de significados referentes a la ausencia de las mujeres de sus hogares y a su presencia mediante su aportación dineraria-remesas- a la economía doméstica. En los discursos que se escuchan acerca de las mujeres que migran se descubre una fuerte culpabilización a las que son madres y esposas por el abandono del hogar, al mismo tiempo que se reconoce la necesidad de las remesas para mejorar las condiciones de sus hogares. Entre los efectos consecuencia de su ausencia se plantea: el aumento del consumo de alcohol, la deserción escolar, la desmotivación para el estudio, la pérdida de valores, los embarazos prematuros en las hijas. A las mujeres migrantes, en tanto que madres se las responsabiliza de los problemas que tienen los menores, y en tanto que esposas del aumento de las relaciones extramaritales y en consecuencia del aumento de la prostitución, entendida como necesaria para dar servicios a los hombres cuyas esposas han emigrado. Detrás de todo ello no podemos dejar de ver el peso de la ideología patriarcal que organiza la reproducción social y la sexualidad. Dado que la violencia y el control sexual que se ejerce hacia las mujeres se dificulta cuando se encuentran a muchos kilómetros de distancia, al mismo tiempo que las mujeres experimentan una mayor libertad de movimientos, crecen los temores y sospechas acerca de su sexualidad por parte de sus compañeros. Esto provoca separaciones o formas de vigilancia a distancia como mecanismos de control.

He planteado estos ejemplos que se viven en nuestros países para explicitar la necesidad que tenemos de entrecruzar categorías de análisis tanto culturales, como sociológicas y de género para poder responder al reto de la misión en una sociedad multicultural. Leer el mundo bajo la clave de las conexiones (globalización, comunicaciones, internet, migraciones, etc.) no elimina las distancias generadas por las diferencias, ni las fracturas y heridas de la desigualdad.¹⁷

2. Un Tejido de mil colores.

Como se ha dicho anteriormente América Latina está conformada por países multiétnicos y pluriculturales, atravesados por procesos de globalización y pos-

¹⁷ Cf. CANCLINI, Néstor García. *Diferentes, desiguales, desconectados*. Mapas de la interculturalidad. Barcelona: Gedisa, 2006, 79.

modernidad, sin haber superado totalmente las secuelas del pasado colonial (desprecio, racismo, marginación). Hacer misión y reflexión misionológica en este contexto exige una transformación intercultural de nuestro quehacer teológico.¹⁸

Según Xavier Albó: “La interculturalidad se refiere sobre todo a las actitudes y relaciones de las personas o grupos humanos de una cultura con referencia a otro grupo cultural, a sus miembros o a sus rasgos y productos culturales.”¹⁹ Por lo tanto una transformación intercultural del quehacer misionológico pasa por la centralidad que le demos a la relación con “otros”, a la alteridad. La interculturalidad desarrolla al máximo la capacidad de las personas de diversas culturas para relacionarse entre sí de manera positiva y creativa. Esto quiere decir que la interculturalidad supone algo más que la simple tolerancia, el mínimo respeto para poder convivir. Esto es necesario para el pluralismo pero la interculturalidad tiene como meta “relaciones de manera positiva y creativa”. Genera un enriquecimiento mutuo entre todos y todas, sin perder por ello la identidad cultural de los interlocutores. Los sujetos primarios de la interculturalidad no son las culturas o ni siquiera el conocimiento que sobre ellas tengan diversas personas, sino las personas mismas; las personas concretas que se expresan y viven en diversos contextos culturales. Sin embargo, lo personal tampoco basta, la interculturalidad debe desembocar en unas estructuras e instituciones sociales con enfoque intercultural positivo.²⁰

El diálogo intercultural forma parte de un proceso educativo “que pretende transformar el mirar ingenuamente etnocéntrico a un mirar crítico y autocrítico.”²¹ Para que exista una relación de interculturalidad se necesitan como mínimo dos polos: el reconocimiento de la propia identidad y el reconocimiento de la alteridad. La identidad tiene que ver con “echar raíces hacia adentro” tanto a nivel personal como comunitario. Es imprescindible el conocimiento y la confianza en sí mismos y en su grupo cultural. La valoración de lo propio, incluso cuando otros lo rechazan, es el punto de partida para una verdadera interculturalidad. El fortalecimiento de esta identidad grupal cultural es indispensable para cualquier relación intercultural positiva y particularmente necesario es trabajar la autoidentificación cultural en el caso de los miembros de las culturas subordinadas. En esta dimensión de la identidad hay que tener presente también la perspectiva de género pues nuestras culturas están organizadas desde un sistema patriarcal que corroe la valoración y confianza que las mujeres podemos tener en nosotras mismas. Por lo tanto, romper con actitudes y estructuras de desvalorización o violencia y fortalecer los procesos de autoidentificación de mujeres y varones puede ayudar a construir relaciones más justas. El otro polo es el de la alteridad, tiene que ver con la actitud y capacidad de apertura, respeto y acogida hacia los otros, que son distintos por provenir de culturas distintas, incluso desconocidas.²²

¹⁸ Cf. FORNET BETANCOURT, Raúl. *El quehacer teológico en el contexto del diálogo entre las culturas en América Latina*” (manuscrito, 2006)

¹⁹ ALBÓ, Xavier. *Iguales aunque diferentes*. Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia. La Paz: Ministerio de Educació, UNICEF y CIPCA, 1999, 84.

²⁰ Cf. ALBÓ, Xavier. *Iguales aunque diferentes*. Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia. La Paz: Ministerio de Educació, UNICEF y CIPCA, 1999, 87-89.

²¹ SUESS, Paulo. *Teologia da missão*. Convocar e Enviar. Petrópolis : Vozes, 2007. Cap 7, 5. Esta obra la tengo informatizada pero todavía no he recibido el libro de la editorial, por lo tanto las referencias que haga son de la obra inédita.

²² Cf. ALBÓ, Xavier. *Iguales aunque diferentes*. Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia. La Paz: Ministerio de Educació, UNICEF y CIPCA, 1999, 90-92.

Queremos renunciar a “construir relatos únicos, monopólicos”²³. Dejar lugar al misterio; fortalecer en nosotras y nosotros una espiritualidad que confía en lo hondo, en lo profundo de donde surge la vida y lo más sabio de la vida. Una espiritualidad que ahonda en las sabidurías ancestrales de los pueblos, que se deja sorprender, que mendiga la verdad presente en los pueblos y culturas. Como dice nuestra hermana Antonieta Potente: “Así que entre los infinitos nombres que Dios podría asumir y que la historia podría darle –siempre que las religiones la dejen- escojo algo que la antigua sabiduría profética había pronunciado: ... *Brote* (Cf Zc 3,8)... *Brote*, un nombre que quita a nuestras síntesis teológicas, y a nuestras estructuras religiosas, toda aquella arrogancia que estancó al mundo, inhibiéndole el gusto de pensar en el misterio, y de acercársele de otro modo.”²⁴ Creo que acoger este nombre supone una espiritualidad del respeto, de la humildad, de la hondura, del “saber esperar” para pensar el misterio y de acercarnos a El, sabiéndolo presente en medio de los pueblos y culturas.

“¿Quienes somos nosotras para querer que la vida se reanude en pocos días?

Diecisiete millones de años para que el diámetro de las estrellas se reduzca.

Permanecen en equilibrio,

el mismo equilibrio en que entró el sol hace cuatro mil quinientos millones de años.

Ahí permanecerá, otros cuatro mil quinientos millones de años más, hasta comenzar lentamente a morir.

*El sol que capturó material del espacio interestelar
para formar planetas.*

Somos todos sus hijos, hijas, secretos planetas humanos...

... Todo profundamente secreto y lento.

Por qué nosotras no esperamos,

*cuando se estremecen las entrañas de las cosas en misteriosos dolores de parto?”*²⁵

Reconocer que vivimos en sociedades multiculturales exige de nosotras y nosotros una mística que posibilite el encuentro, el diálogo, el “tender puentes”²⁶ y a partir de allí, la transformación de nuestro quehacer teológico. Aceptar que no puedo comprender algo del otro, forma parte de esta mística: “la aceptación de que hay cosas del otro que uno no puede comprender da al mismo tiempo permanencia e igualdad en la relación... hacer convivibles diferencias que no pueden reducirse a un denominador común”.²⁷

3. Misión como “tender puentes”.

Como dije al comienzo de esta ponencia vengo del continente de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego, pertenezco a una estirpe espiritual que ha “rumiado” el *Nican Mopohua* y que descubre en los colores de los amaneceres y atardeceres la presencia femenina de Dios. Quisiera recordar aquí la dinámica central del acontecimiento guadalupano pues creo que guarda en sí un modo de relaciones justas y necesarias entre sujetos de diferentes culturas que quieren favorecer una interculturalidad positiva, en

²³ CANCLINI, Néstor García. *Diferentes, desiguales, desconectados*. Mapas de la interculturalidad. Barcelona: Gedisa, 2006, 142.

²⁴ POTENTE, Antonieta. Y seguía mirando: ¿Otro Dios para otro mundo? Breve ensayo teológico sobre un sueño. En *Testimonio*, Noviembre-Diciembre 2005, N° 212, 45.

²⁵ Extracto de un Poema sobre la Resurrección de Antonieta Potente (inédito).

²⁶ Creo que podemos volver a beber de la *Doctrina del Puente* de Santa Catalina. Cf. *Obras de Santa Catalina de Siena*. El diálogo. Oraciones y Soliloquios. Madrid: BAC, 1980, 93-208.

²⁷ CANCLINI, Néstor García. *Diferentes, desiguales, desconectados*. Mapas de la interculturalidad. Barcelona: Gedisa, 2006, 143-144.

especial cuando estas relaciones se da entre grupos culturales diferentes y atravesados por las desigualdades sociales.

*"Es necesario, que seas tú mismo el que vayas y hables"*²⁸ le dice Guadalupe a Juan Diego al negarse este a volver por el obispado. Según el relato náhuatl el obispo Juan de Zumárraga, al comienzo no cree a Juan Diego: *"Y habiendo escuchado toda su narración, su mensaje, como que no mucho lo tuvo por cierto, le dijo: "Hijo mío, otra vez vendrás, aún con calma te oiré...Salió; venía triste porque no se realizó su encargo"* (44-46). El Obispo ciertamente cree en la Virgen, pero no en la del Tepeyac. Realmente no cree en la voluntad y en el deseo del indio. Para el prelado el indio no es sujeto histórico. El pobre no es un sujeto en quien se pueda creer.²⁹ Por eso cuando Juan Diego se encuentra de nuevo con la Virgen, después de haber visto al Obispo, le dice:

"Mucho te suplico, Dueña mía, Reina y Niña mía, que a alguno de los nobles más valiosos, los conocidos, estimados y respetados, les des el encargo de pasar y llevar tu pensamiento y tu palabra, para que le crean. Porque ciertamente , yo soy un campesino de por allí, un cordel, una escalerilla, la mierda del pueblo, soy hoja, me mandan, me tienen que llevar a cuestras: y tú Hija mía la más desamparada, Niña mía, Señora y Reina mía, me envías a un lugar por donde no ando y no paro"(54-55)

El trauma que sufre Juan Diego es realmente profundo. El indio ya no se ve como es, se ve según la imagen que otros tienen de él. Como el Obispo no creyó en él, el pobre tampoco cree en sí mismo. La única persona que vale es la poderosa. El resultado es que ya no acepta su misión, pide que mejor se la den a "los nobles, conocidos, estimados y respetados". El indio ya está *ideologizado*, está defendiendo y procurando que los poderosos lleven adelante la historia. Con su actitud Juan Diego se autodestruye. Ahora está convencido de que ser campesino es razón suficiente para dejar de ser el enviado de la Virgen. Y, lo que es peor, piensa que es lo mismo ser campesino que estar amarrado (cordel) y ser mandado. Esto es la negación total de lo que se proponía la Virgen. Después de su ida a México con el Obispo, Juan Diego es una persona totalmente deshecha.

Noxocoyouh. La Virgen no oculta la verdad, Juan Diego sigue siendo un oprimido en esa sociedad. Pero lo que le interesa a la Virgen es reconstruir el dinamismo (**moyollo**, "sabes en tu corazón"). **"Es de absoluta necesidad que seas tú mismo "**(59) "Tu mismo" **huel tehuatl ic tinemiz**. Es una afirmación sumamente insistente. "Precisamente con tu mediación" **Huel momatica** viene de la raíz **machtia**, implica también enseñar, la de Juan Diego será una mediación llena de enseñanzas. La Guadalupana pide el apoyo del pobre para su proyecto. Luego la Virgen lo envía al cerro, ella podría actuar allí mismo, abajo del cerrito, en la vereda donde se encuentra en ese momento pero como el lugar que se quiere acreditar es el Tepeyac, lo que sigue debe ocurrir precisamente en la cima del Tepeyac: el cerrito simboliza el templo. Ahora Juan Diego sube al templo, hace el rito de los sacerdotes indígenas. (124 ss) Es la Virgen la que le "ordena" al indio que actúe como sacerdote: **"Sube, hijo mío más desamparado, a la cima del cerrito, y allí, donde tú me viste y donde te di ordenes, allí verás extendidas diversas flores; córtalas, júntalas, reúnelas. Luego baja acá y tráelas ante mí"**. (125-126). **"Y tú, tu eres mi embajador, en ti pongo toda mi confianza. Con toda energía te mando que solamente en presencia del Obispo abras tu manta y le des**

²⁸ *Nican Mopohua* 59. En todo este trabajo se usará la traducción del P. Mario Rojas Sanchez, y las próximas veces se pondrán solo los números del *Nican Mopohua* a los que se hagan mención; los mismos irán entre paréntesis. Cf. VALERIANO, Antonio. Traducción Mario Rojas Sanchez. *Nican Mopohua*. Ed Fundación La Peregrinación y Ed. Pan y Trabajo: Buenos Aires, 1998.

²⁹ Para los comentarios al *Nican Mopohua* he usado C. SILLER, *La Evangelización Guadalupana*, México: Cuadernos Estudios Indígenas N° 1, 1984.

a conocer y descubras lo que tú llevas", (139-140). De nuevo la Virgen fortalece a Juan Diego, lo reafirma como sujeto evangelizador. *Juan Diego viene disfrutando del aroma de las diversas preciosas flores.* (146) Así se expresa la comunión de Juan Diego con la verdad de Dios, con su presencia. Una experiencia mística que lo hace mensajero- predicador. Sabemos que al final el obispo escucha a Juan Diego y hace caso a su petición. Según el relato náhuatl, expresión inculturada de la fe cristiana, María de Guadalupe actúa tendiendo puentes entre Juan Diego, indígena y el obispo, Juan de Zumárraga, español.

¿Cómo “tender puentes” desde nuestra práctica misionera y desde la reflexión teológica? Hoy mismo sigue fallando la interculturalidad, en la práctica misionera, al no fortalecer los dos polos mencionados anteriormente, la identidad y la alteridad a causa de las asimetrías socioeconómicas. “El diálogo intercultural en América Latina está hipotecado por estructuras históricas de patriarcado, por el pasado colonial y por la hegemonía contemporánea del pensamiento único”.³⁰ Cuando no se da la autoidentificación (por parte de los grupos subordinados), como consecuencia de no ser aceptados como distinto por el grupo dominante, la interculturalidad es negativa, porque lleva al debilitamiento y eventualmente a la desaparición de ellos mismos como grupo cultural. Para lograr, desde nuestra práctica misionera, relaciones interculturales equitativas es necesario pensar juntas las diferencias culturales y las desigualdades sociales en un tiempo en que cada vez es más difícil defender las diferencias sin cuestionar las inequidades. Uno de los principales obstáculos para un enfoque intercultural en América Latina es la estructura general de poder, tanto en su dimensión económica como social, que exalta a una cultura en menoscabo de las otras. Por lo tanto para lograr un enfoque intercultural positivo y plenamente desarrollado en nuestras prácticas misioneras precisamos favorecer dinámicas que ayuden al fortalecimiento de la estructura interna personal y grupal, fortaleciendo así la propia identidad en especial de los grupos y culturas más oprimidas. Superar las discriminaciones aceptando al distinto como tal, incidir en la estructura social, política y económica en la lucha contra la pobreza y las desigualdades sociales. Favorecer relaciones donde cada uno se acepta a sí mismo, y tiende desde ahí un puente a los otros-as.³¹

Como he mencionado anteriormente la opción misionera de la Iglesia del Sur Andino Peruano que privilegió el trabajo con comunidades campesinas quechuas y aymaras, se solidarizó con sus luchas y fortaleció el protagonismo de las organizaciones de base así como una evangelización inculturada impidió que esta zona sea masacrada tanto por Sendero Luminoso como por las fuerzas militares: “En general, donde la Iglesia se había renovado según las líneas del Concilio Vaticano II y las asambleas episcopales de Medellín y Puebla, había mucho más resistencia a la prédica de los grupos subversivos, pues desarrollaba una pastoral social que la relacionaba con la población y respondía a sus inquietudes con un discurso de cambio y de exigencia de justicia, pero rechazando la violencia. Así fue el caso de ciertas diócesis del interior: Cajamarca, Puno, Chimbote, Huaraz, Piura, etc. En cambio, donde la Iglesia no había tomado tanto en cuenta el cambio impulsado por el Concilio, la subversión encontró un terreno mucho más fértil para enraizarse. Así fue el caso de Ayacucho y otras diócesis como Abancay y Huancavelica.”³² Más sorprendente y alentador es cuando el informe de la Comisión se refiere a la Iglesia del Sur Andino: “Fue en medio de las luchas

³⁰ SUESS, Paulo. *Teologia da missão*. Convocar e Enviar. Petrópolis: Vozes, 2007. Cap 7,2.

³¹ Cf. ALBÓ, Xavier. *Iguales aunque diferentes*. Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia. La Paz: Ministerio de Educació, UNICEF y CIPCA, 1999, 93-99.

³² COMISION DE LA VERDAD Y RECONCILIACION. *Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. www.cverdad.org.pe 28 de agosto de 2003.

campesinas por recuperar tierras de las SAIS por vía pacífica y por mejorar la producción a través de las empresas comunales, que se hizo abiertamente presente la violencia de Sendero Luminoso, que venía rondando la zona silenciosamente, sobre todo a través de algunos estudiantes y de algunos profesores en el campo. En los años 80 era común escuchar que Puno iba a ser un segundo Ayacucho, por su pobreza y su gran población indígena, pero Puno se distinguía de Ayacucho en dos aspectos importantes. No sólo porque desde los años 70 distintos grupos de izquierda habían organizado a los campesinos, creando en ellos un nivel de conciencia política, sino también por el trabajo evangelizador de esta Iglesia solidaria, dinámica y progresista de la región, que había logrado crear un nuevo sentido de pertenecer a la Iglesia entre miles de pobladores. Los campesinos del sur, que ya se habían organizado, supieron reaccionar ante la propuesta senderista que se dedicaba a destruir, no a apoyar sus organizaciones. A esta actitud contribuyó con su presencia una Iglesia renovada que supo estar a la altura del momento social.³³

Teniendo en cuenta la experiencia vivida por la Iglesia del Sur Andino en Perú y en otros lugares de América Latina, me parece adecuado retomar el paradigma de la “*missio inter gentes*”³⁴ que expresa lo que quiero sugerir en esta ponencia: la necesidad de una misión desde la interculturalidad. Este paradigma quiebra el monopolio de una Iglesia que envía misioneros y una Iglesia que recibe, enfatiza la responsabilidad de cada Iglesia local para la misión. Valora el pluralismo cultural y religioso proponiendo el diálogo intercultural e interreligioso sabiéndose desafiada a una comunicación intercultural de la fe.

Podemos transformar intercultural e interreligiosamente el quehacer teológico porque la realidad que confesamos con el nombre de Dios se da ella misma en muchos nombres y nos habla en muchas lenguas, culturas y religiones (Hch 2,1-13; Hb 1,1). Se trata de un proceso de apertura a la palabra del otro como memoria religiosa, en el que también resuena la verdad de Dios. Necesitamos aprender a caminar por los muchos caminos de Dios y a rehacer el propio camino desde sus cruces y relaciones con los caminos del otro. Desde el pluralismo cultural que se vive en América Latina estamos desafiados a deconstruir la monoculturalidad de la razón teológica que subyace a la dogmática de la fe cristiana.³⁵

La teología de la misión en el evangelio de S. Juan nos presenta como punto de partida del proceso evangelizador el encuentro con Jesús, “¿Dónde vives? ... Venid y lo veréis... Fueron, pues, vieron donde vivía y se quedaron con él aquel día” (Jn 1, 38-39). A partir de esta experiencia fundante estos discípulos llaman a otros compartiéndole su experiencia e invitándolos nuevamente a un encuentro con Jesús y al seguimiento (Jn 1, 35-51). Esta misma dinámica la encontramos en el texto de la Samaritana donde Jesús nos ayuda a comprender la misión como diálogo profético.³⁶ Nuevamente la centralidad del encuentro (en un pozo, lugar de seducción, de noviazgo Gn 24,10-61; Gn 29, 1-20; Ex 2,16-22) de dos sujetos culturales y religiosos diferentes, varón y mujer que transgreden normas culturales discriminatorias. El evangelista nos presenta un diálogo

³³ COMISION DE LA VERDAD Y RECONCILIACION. *Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. www.cverdad.org.pe 28 de agosto de 2003.

³⁴ El paradigma de la “*missio inter gentes*” surgió en el contexto del pluralismo religioso de Asia, donde vive más del 60 % de la humanidad. Es un contexto de diálogo entre las religiones, las culturas y los pobres. Cf. TAN, Jonathan. *Missio inter gentes*. Towards a new paradigm in the mission theology of the Federation of Asian Bishops Conferences (FABC). Citado en SUESS, Paulo. *Teologia da missão*. Convocar e Enviar. Petrópolis : Vozes, 2007. Cap 8,9.

³⁵ Cf. FORNET BETANCOURT, Raúl. *El quehacer teológico en el contexto del diálogo entre las culturas en América Latina*” (manuscrito, 2006, p.5-8).

³⁶ Cf. SCHNEIDERS, Sandra. *The Revelatory Text*. Harper San Francisco, 1991, 180-99

intercultural e interreligioso, una conversación teológica entre Jesús y la Samaritana donde se pone el énfasis en Moisés y los patriarcas en vez de David y los reyes. Jesús promueve el diálogo desde el mundo religioso de la “otra”, dialoga partiendo desde la teología samaritana, usando símbolos conocidos para ella, hay una revelación mutua, un intercambio intercultural e interreligioso y esto se da en un proceso lento (Jn 4,1-26). A partir de este encuentro enriquecedor y revelador de su misma verdad, ella llama a otros y les ayuda a un nuevo encuentro con el Señor, “muchos samaritanos de aquella ciudad creyeron en él por las palabras de la mujer que atestiguaba” (Jn 4,39). Una comunidad de amistad que atrae a otros y otras; en el diálogo el discípulo y la discípula comparten la palabra, ofrecen la reconciliación y la paz (Jn 20, 21-23), tienden puentes entre pueblos y comunidades.

Ya en el año 1991 el Pontificio Consejo de Diálogo Interreligioso y la Congregación para la Evangelización de los Pueblos nos proponía como camino para la misión diferentes formas de diálogo interreligioso y comunicación intercultural: el diálogo de la vida, el de las obras, el de los intercambios teológicos, el de la experiencia religiosa (Ver *Diálogo y Anuncio* N° 42,43,44). Desde América Latina proponemos estas diferentes formas de diálogo no solo con las “grandes religiones” sino con las espiritualidades y experiencias religiosas de los pueblos indígenas, afroamericanos y otros grupos culturales.³⁷

4. A modo de conclusión:

La riqueza pluricultural de América Latina y el Caribe pero también nuestras “heridas no cicatrizadas” reclaman una misión desde la interculturalidad que tenga en cuenta el “derecho a la diferencia” (diferencias étnicas, culturales, religiosas, de género) así como la lucha de los diferentes pueblos y comunidades por condiciones de vida menos desiguales a nivel social y económico. La actividad misionera y el quehacer misionológico desde América Latina tienen como meta el diálogo intercultural en solidaridad con los más débiles y sufrientes.

Desde la misionología se han dado pasos muy importantes en las últimas décadas (tener en cuenta las Conferencias del Episcopado Latinoamericano – Medellín, Puebla, Santo Domingo y esperemos que también Aparecida) retomando en nuestra reflexión teológica las diferentes prácticas de evangelización inculturada. Algunos de sus frutos más destacados son hoy las diferentes teologías contextuales enraizadas en las culturas de los pueblos indígenas, afro-americanos, en las expresiones del catolicismo popular: teología afro-americana, teología india (en algunos lugares se prefiere denominar “teología andina”), teología feminista latinoamericana. Permanece el desafío de la transformación de nuestro quehacer teológico monocultural en un quehacer más intercultural donde interactúan las diferentes culturas y espiritualidades.

El documento de Santo Domingo (SD 24) nos habla de la valorización de la primera evangelización en América Latina pero también nos dice que la Nueva Evangelización tiene que ir “corrigiendo las deficiencias anteriores”. El carácter misionero de la fe trae hoy nuevos desafíos con respecto a su comunicabilidad³⁸, precisamente para ir “corrigiendo las deficiencias anteriores”: expresar esa fe en diferentes lenguas y lenguajes, dar múltiples respuestas teniendo en cuenta la diversidad del “otro-otra”, trabajar y expresarse con aquello que la cultura del otro ofrece, con lo

³⁷ Me parece muy interesante uno de los últimos números de la Revista *Concilium* acerca del nuevo paradigma pluralista. Cf TORRES QUEIRRUGA, A.-SUSIN, L.-SOBRINO, J (eds.) Teología del pluralismo religioso: el nuevo paradigma. *Concilium* 319 (2007).

³⁸ Cf. SUESS, Paulo. *Teologia da missão*. Convocar e Enviar. Petrópolis: Vozes, 2007. Cap 7, 17.

culturalmente disponible, valorar la espiritualidad y experiencias religiosas de los diferentes grupos con los que entramos en diálogo, hacer teología de la misión desde el cruce con estos sujetos culturales y religiosos. Para esto tendremos que alimentar una mística de la “mendicancia”, pues como dice José Comblin: “el diálogo solo tiene sentido entre personas que andan buscando. No hay diálogo posible con personas que piensan que ya tienen la verdad completa.”³⁹

Lo que nos interesa desde una misión en clave intercultural, es si la misma genera en nuestras sociedades una mayor justicia y en qué medida esto afecta a las relaciones de género. El paso de una misión geográfica a una misión en la que se privilegian las relaciones, nos desafía a poner nuestra atención y solidaridad en las nuevas “geografías humanas”. Dentro de esas “geografías humanas” el rostro de las mujeres migrantes negras, indígenas y mestizas de nuestro continente y sus experiencias vividas en sus comunidades de origen y destino, nos desafían más que nunca a una misión que tiende puentes, que rompe silencios y que privilegia una interculturalidad positiva y creativa.

Ilave, 3 de mayo del 2007.

³⁹ COMBLIN, José. “Dominus Iesus”: cinco años después. En *El actual debate de la Teología del Pluralismo*. Después de la Dominus Iesus. Libros Digitales Koinonía. ServiciosKoinonia.org., 27.