

**SIGNOS DE VIDA**  
Segunda época  
Nº 48 - Junio 2008

*Signos de vida* es una revista informativa y de análisis publicada trimestralmente por el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI). Las opiniones expresadas por los autores de los artículos son de su exclusiva responsabilidad y no reflejan necesariamente el punto de vista del Consejo.

Prohibida la reproducción total o parcial de los textos e imágenes de esta publicación sin autorización expresa por escrito del Director.

**Comité Editorial:**  
Dr. Plutarco Bonilla  
Dra. Susana Cordero  
Dra. Tírsa Ventura  
Lic. Leopoldo Cervantes  
Dr. Luis Rivera Pagán  
Rev. Rolando Calle  
Rev. Nilton Giese  
Rev. Harold Segura  
Rev. João Artur Muller da Silva

**Comité Consultivo:**  
Julio César Holguín  
Noemí Espinoza  
Juan Schwindt  
Samuel Palma  
Magaly Cunha  
Elsa Tamez  
Ulises Muñoz  
Edelberto Behs  
Carlos Tamez  
Lauren Fernández

**Director:**  
Nilton Giese

**Dirección Gráfica:**  
Iván Balarezo Pérez

**Corrección de textos:**  
Susana Cordero

**Coordinación Editorial:**  
Amparo Salazar Chacón

**Dirija su correspondencia a:**  
Signos de Vida  
Departamento de Comunicaciones CLAI  
Inglaterra N32-113 y  
Mariana de Jesús  
Teléfonos: (5932) 2504377/2529933  
Fax: (5932) 2553996  
Casilla 17-08-8522  
Quito, Ecuador  
E-mail: nilton@claiweb.org

**ARGENTINA:** Rev. Juan Gattinoni  
Caneledá 282  
1406 Capital Federal/ Bs.As.  
Argentina  
Tel. (5411) 46342886 / 46342885  
E-mail: harsy@claiip.com.ar

**BRASIL:** Rev. Luiz Caetano Grecco Teixeira  
Rua Iporá 64 / Jardim Santo Antonio 86060-470  
Londrina, Pr  
Brasil  
Teléfono: (5543) 33272036  
E-mail: clai.br@gmail.com

**COLOMBIA:** Rev. Jairo Barriga  
Carrera 46 No. 48-50  
Barranquilla  
Colombia  
Teléfono: 575 3406708  
E-mail: jairobarriga@epm.net.co

**COSTA RICA:** Sergio Talero  
Cedros de Montes de Oca,  
de la Mansión 1800 metros al Este  
1000 San José, Costa Rica  
Teléfono: (506) 2801162 / 2712749  
E-mail: clai@costaamerica@racsa.co.cr

**CUBA:** Sr. Rodolfo Juárez  
Calle 14 No. 304 Entre 3era. y 5ta. Avenida  
Miramar Playa  
Ciudad Habana, Cuba  
E-mail: rodolfo@enet.cu

**ECUADOR Y OTROS PAÍSES:**  
Consejo Latinoamericano de Iglesias - CLAI  
Departamento de Comunicaciones  
Inglaterra N32-113 y Mariana de Jesús, Quito  
Casilla 17-08-8522  
Tel./Fax: (593-2) 250-4377/255-3996/252-9933  
E-mail: nilton@claiweb.org

# C O N T E N I

## ¿QUÉ PECADO COMETIERON LOS SODOMITAS?

*Ariel Álvarez Valdés*

Uno de los castigos más espantosos contados en la Biblia es el que sufrió la ciudad de Sodoma. Dios hizo bajar del cielo fuego y azufre, y en cuestión de minutos acabó con todos sus habitantes. Desde entonces, el nombre de Sodoma quedó como símbolo de inmoralidad y perversión.

2

## LOS MARXISMOS DEL SIGLO XX

*Mariana Canavese Bruno Fomillo*

El vacío que acompañó la caída del Muro de Berlín y las sucesivas derrotas de movimientos sociales llevaron rápidamente a proclamar la "última crisis del socialismo" y a saludar la llegada de etapas neo o postmarxistas. Acaso sea hora de analizar seriamente el legado de Marx, "el filósofo más importante de todos los tiempos", según la BBC.

8

## HAMBRE: LOS ALIMENTOS COMO NEGOCIO

*Leonardo Boff*

El mundo se está alarmando con la subida del precio de los alimentos y con las previsiones de aumento del hambre en el mundo. El hambre es un problema ético, denunciado por Gandhi.

11

## DIÁLOGO CRISTÃO-MUÇULMANO É POSSIVEL?

*Ingo Wulffhorst*

Diálogo cristão-muçulmano acontece a nível familiar e acadêmico na América Latina, mas deve ser intensificado, inclusive com o objetivo de prevenir uma eclosão de conflitos.

39

## OTROS ARTÍCULOS

06

MATEO 1.1-25 Y EL ESPACIO DE LAS MUJERES: ¿INTERPELANDO LA CULTURA?

11

LECTURA TEOLÓGICO-APOCALÍPTICA DEL TIEMPO LATINOAMERICANO

15

CATOLICISMO Y POLÍTICA EN PUERTO RICO

18

LA CONTROVERSIA ICONOCLASTA, LA ADORACIÓN DE DIOS Y LA VENERACIÓN DE SU CREACIÓN

34

RESENHA: O DEUS ESCANDALOSO

37

ACUERDOS DE PAZ Y VIOLENCIA POST-GUERRA

41

HUMOR

Suscripciones (4 ediciones al año): América Latina USD 12,00 • Otros países USD 20,00 • Precio Unitario USD 3,00

SUSCRIBETE EN: [www.claiweb.org](http://www.claiweb.org)

D O



## CRISIS Y ESPERANZA

Desde que la humanidad existe como tal, la palabra “crisis” constituye una constante que define la naturaleza de su existencia. Es más, puede afirmarse, sin temor, que a lo largo de su historia la humanidad no ha tenido la experiencia de un solo día sin guerra en alguna parte del planeta. Pareciera como que los seres humanos se afanaran por demostrar que, en este orden de cosas, el dicitum de Heráclito, el efesino filósofo griego, expresa una realidad inexorable: “La guerra es el padre de todas las cosas”.

“Crisis”, por supuesto, no implica necesariamente “guerra” en sentido literal. Y las crisis, como las guerras, tienen que ser calificadas.

De las crisis puede decirse, en términos generales, que lo importante no son ellas mismas, sino la actitud que frente a ellas asume el ser humano. La persona —o la sociedad— extremadamente optimista dice que la historia ha demostrado hasta la saciedad que no importa cuán grave sea una crisis, las comunidades humanas tienen los recursos necesarios para hacerles frente exitosamente y así seguir adelante (aunque no se entienda exactamente el significado de este “adelante”). Los pesimistas del extremo opuesto, proponentes, por lo general, de un apocalipticismo catastrofista, anuncian —de hecho, han anunciado en repetidos momentos del acontecer histórico— que ya se ha llegado al punto álgido que la humanidad puede soportar y que, consecuentemente, estamos al final de la historia tal como la hemos conocido hasta ahora. Sectores hay, aun cristianos, que se alegran por ese hecho, ya que es signo de que, a la vuelta de la esquina está el momento en que “los elementos serán destruidos por el fuego” (2 Pedro 3.10).

Que vivimos hoy un momento crucial, de profunda crisis, nadie lo niega. Esa crisis se manifiesta no solo globalmente sino también en todos los órdenes de la vida: social y personal; político y económico; cultural, espiritual y religioso.

Pero en el seno de las crisis se gestan los signos de esperanza. Y como esta revista está destinada, por vocación propia, a mostrar y ser signos de vida, el presente número apunta certeramente a ello.

Signo de vida es volver al texto bíblico con nuevos ojos y descubrir que él abre ante nosotros desconocidos horizontes que, como las visiones proféticas de antaño, destruyen esquemas obsoletos y deshumanizantes y construyen el futuro —los futuros— de la utopía del Reinado de Dios proclamado por Jesús, el de Nazaret.

Signo de vida es la crítica de la sociedad actual, religiosa y política, en lo que de idólatras tienen, al haber substituido al Dios verdadero por estatuas con pies de barro, de puños cerrados como garras de aves de rapiña.

Signo de vida es el resurgir de la conciencia y de la protesta de amplios sectores de nuestros pueblos, que, como los israelitas de antaño, claman al cielo por pan, techo, educación, justicia y paz. En fin, por Vida.

Signo de vida es proponer, en lugar de aquellos ídolos, fidelidad al hombre-dios Jesús, de pies sucios por el polvo del camino y de manos abiertas, callosas y laceradas por su servicio a los demás.

Deseamos que la lectura del presente número de su *Signos de Vida* sea inquietante, llena de retos... y de esperanzas.

**Plutarco Bonilla A.**

**Miembro del Comité Editorial de *Signos de Vida***



## ¿Qué pecado cometieron los sodomitas?

**P**ero ¿qué pecado habían cometido aquellos hombres para merecer semejante condena? Suele decirse que fue el de la homosexualidad. Incluso existe en las lenguas modernas una serie de palabras, como sodomía (homosexualidad); sodomita (homosexual); sodomizar (practicar la homosexualidad), derivadas del nombre de la ciudad. Sin embargo, si analizamos el relato bíblico. Vemos que se trata de una interpretación equivocada. ¿Cuál fue en realidad la culpa de los habitantes de la ciudad de Sodoma?

### **Un sobrino muy atento**

El texto se encuentra en Génesis 19. Comienza diciendo que a Dios le habían llegado rumores del pecado que cometían los sodomitas, por lo que decidió enviar dos mensajeros para averiguar si tales rumores eran ciertos (Gn 18.32). Los enviados de Dios "llegaron a Sodoma al atardecer, mientras Lot estaba sentado a la entrada de la ciudad. Al verlos, Lot se levantó, y haciéndoles una

gran reverencia les dijo: «Por favor, señores, vengan a mi casa a pasar la noche. Allí podrán descansar, y mañana temprano podrán seguir viaje» (Gn 19.1-2).

Lot era sobrino de Abraham. Se había separado hacía tiempo de su tío, y vivía en la ciudad de Sodoma, donde había prosperado y comprado una casa en la que vivía con su familia. Sólo él tuvo la gentileza de acercarse esa tarde a los forasteros que llegaban y ofrecerles alojamiento. Los demás habitantes los ignoraron completamente.

En un principio, los recién llegados no aceptaron la invitación, y le dijeron: «No, gracias, pasaremos la noche en la plaza». Pero Lot les insistió tanto, que al fin aceptaron ir y se hospedaron con él. Lot les preparó comida, y ellos cenaron" (Gn 19.2-3).

### **Dispuesto a entregar a sus hijas**

Pero esa noche, cuando los enviados divinos se preparaban para dormir, un griterío que venía de la calle invadió el interior de la casa. Lot se asomó a la ventana y

Uno de los castigos más espantosos contados en la Biblia es el que sufrió la ciudad de Sodoma. Dios hizo bajar del cielo fuego y azufre, y en cuestión de minutos acabó con todos sus habitantes. Desde entonces, el nombre de Sodoma quedó como símbolo de inmoralidad y perversión.

¿Es éste un hecho histórico?... Un paisaje tan desolado, en medio de una Tierra tan Santa, sólo podía provenir, pensaban los israelitas, de algún horrible pecado cometido por sus antiguos moradores. Y así surgió la leyenda de Sodoma.

quedó espantado. “Todos los sodomitas, es decir, los habitantes de la ciudad, se habían agolpado alrededor de la casa. Estaba el pueblo entero, sin excepción alguna, del más joven al más viejo. Y empezaron a gritar a Lot: «¿Dónde están esos hombres que vinieron a tu casa esta noche? Sácalos para que tengamos relaciones sexuales con ellos» (Gn 19.4-5).

Lot no podía permitir semejante atropello. Los recién llegados eran sus invitados. En su desesperación buscó una solución extrema. Salió de la casa y les dijo “«Por favor, amigos, no cometan esa perversión. Tengo dos hijas que todavía son vírgenes. Se las traeré para que hagan con ellas lo que quieran. Pero no hagan nada a estos hombres, porque son mis invitados». Ellos respondieron: «Apártate de ahí. Tú no eres más que un inmigrante; y ahora quieres convertirte en juez? A ti te trataremos peor que a ellos». Y se abalanzaron violentamente sobre Lot para voltear la puerta” (Gn 19.6-9).

#### **La incredulidad de los yernos**

Los sodomitas estaban a punto de golpear a Lot, cuando intervinieron los enviados de Dios. “Lo hicieron entrar y cerraron la puerta. Entonces provocaron la ceguera de todos los que estaban afuera, jóvenes y viejos, de manera que ya no podían hallar la puerta. Después dijo a Lot: «Saca de la ciudad a tus hijos, hijas, y a cualquier otro familiar que tengas, porque vamos a destruirla. Dios se ha enterado del pecado de esta gente, y nos ha mandado a arrasarla»” (Gn 19.10-13).

Entonces Lot comprendió quiénes eran los jóvenes que había alojado: eran mensajeros divinos. Llamó, pues, a sus yernos, unos jóvenes de la ciudad que estaban por casarse con sus hijas, y les dijo: “«Rápido, salgamos de aquí, porque Dios va a destruir la ciudad». Pero sus yernos pensaron que era una broma”. La negativa de sus futuros yernos hizo dudar también a Lot, que ya no sabía si creer o no, a sus huéspedes.

Cuando comenzaba a amanecer, Lot seguía dando vueltas, sin decidirse a huir del lugar. “Los mensajeros lo apuraron diciendo: «Vamos, saca a tu mujer y a tus hijas para que no sean destruidas cuando castigemos la ciudad». Pero como Lot se demoraba, los hombres tomaron de la mano a él, a su esposa y a sus dos hijas, y las sacaron de la ciudad” (Gn 19.14-16).

#### **Viudo por curiosidad**

Mientras huían, los mensajeros ordenaron a Lot: “«No mires hacia atrás, ni te detengas. Huye a las montañas para no ser destruido»”. Lot, viendo que sus fuerzas no le alcanzaban, replicó: “«No podré llegar a las

montañas. Aquí cerca hay una ciudad pequeña, llamada Soar. Déjame refugiar allí». Ellos respondieron: «Está bien, pero apúrate». Cuando el sol amanecía, Lot entró en Soar. Entonces Dios hizo llover desde el cielo azufre y fuego sobre Sodoma y Gomorra. Así destruyó esas ciudades y toda la región de la llanura, junto con sus habitantes”.

Pero al final ocurrió una tragedia. La mujer de Lot, sintiéndose ya segura en Soar, no resistió la curiosidad, y desobedeciendo la orden de los ángeles se dio vuelta para ver el cataclismo. Al instante quedó convertida en estatua de sal. Con este triste detalle termina el relato de la destrucción de Sodoma y Gomorra.

¿Es éste un hecho histórico? Hoy los estudiosos sostienen que se trata de una leyenda que pretendía explicar la extraña topografía de la región. En efecto, Sodoma se hallaba situada, según la Biblia, al sur del Mar Muerto. Y éste es un lugar sombrío e inhóspito, geológicamente inestable, con permanentes terremotos y movimientos sísmicos (unos 200 temblores al año). El suelo está lleno de azufre y alquitrán, altamente inflamables. Una gruesa capa de sal recubre la superficie del lugar, e impide cualquier forma de vida. En los alrededores se ven montañas y prominencias salitrosas, algunas de las cuales se asemejan a estatuas de personas hechas de sal. Un paisaje tan desolado, en medio de una Tierra tan Santa, sólo podía provenir, pensaban los israelitas, de algún horrible pecado cometido por sus antiguos moradores. Y así surgió la leyenda de Sodoma.

#### **Todos estaban en la puerta**

Pero ¿cuál es el pecado que aparece en el relato que leímos? Casi todos los lectores sostienen que es el de la homosexualidad. Sin embargo, esta interpretación no parece del todo convincente. ¿Por qué?

Primero, porque el texto dice que todos los habitantes de Sodoma participaron del asalto a la casa de Lot. Y la palabra hebrea *enoshim* (habitantes) alude tanto a hombres como a mujeres. Por lo tanto, los que intervinieron en la agresión a los huéspedes no fueron exclusivamente hombres. Había también mujeres.

Segundo, porque el hecho de que Lot quiera entregar a sus hijas, indica que sus vecinos tenían intereses heterosexuales. Si no, no habría tenido sentido tal ofrecimiento.

Tercero, porque las hijas de Lot estaban comprometidas con hombres de Sodoma, lo cual demuestra que no todos los sodomitas tenían inclinación hacia el mismo sexo.

Pero el argumento más fuerte en contra del pecado de homosexualidad es el hecho de que, a lo largo de la Biblia, muchas veces se menciona a Sodoma, y jamás autor alguno dice que sus habitantes realizaran esa práctica.

### El silencio de la tradición

En efecto, el primero en recordar los pecados de Sodoma es el profeta Isaías, en el siglo VIII a.C. Y dice que consistían en la práctica de un culto superficial, la opresión de los más pobres (Is 1.10-17) y la corrupción de los jueces (Is 3.9).

En el siglo VII, Jeremías da otra versión. Dice que su maldad era el adulterio, la mentira y la falta de arrepentimiento (Jer 23.14).

En el siglo VI a.C., Ezequiel afirma que los vicios de los sodomitas eran el orgullo, la gula y la pereza (Ez 16.49-50).

En el siglo II a.C., el libro del Eclesiástico identifica este vicio con la soberbia (Eclo 16.8).

En el siglo I a.C., el 3º libro de los Macabeos (una obra apócrifa judía) dice que el pecado sodomita era la arrogancia (3 Mac 2.5).

Es decir, que en ningún libro del Antiguo Testamento, compuesto a lo largo de varios siglos, es posible encontrar un solo testimonio de que en Sodoma se practicara la homosexualidad.

El Nuevo Testamento también habla varias veces del pecado de Sodoma: San Mateo (10.14-15; 11.23-24), San Lucas (10.12; 17.29), la 2ª carta de Pedro (2.6-8), el Apocalipsis (11.7-8). Pero ninguno precisa cuál era dicho pecado. Sólo la Carta de Judas (1,7) hace una leve alusión: "También Sodoma y Gomorra fornicaron y fueron tras una carne diferente" (es decir, no humana, sino de ángeles). O sea que el pecado habría consistido en querer unirse sexualmente a seres de otra especie, de un género distinto al género humano, como lo eran los ángeles. No se trata de la homosexualidad.

Por lo tanto, ningún autor bíblico, cuando habla del pecado de Sodoma hace referencia a la homosexualidad. Lo cual es muy curioso, porque en esa época las prácticas homosexuales eran duramente condenadas, y en otras partes de la Biblia sí aparecen reprobadas.

### Se modifica el pecado

Pero en el siglo II a.C. se empezó a producir un cambio en la interpretación. Los judíos tenían mayor contacto con las ciudades de cultura griega, y veían cómo en ellas la homosexualidad no sólo era frecuente, sino incluso socialmente aceptada. Esto provocó un fuerte llamado de atención, pues muchos judíos corrían el peligro de adherirse a las nuevas ideas. Entonces, para expresar de manera contundente la maldad de esa práctica, empezaron a mencionar la historia de Sodoma como ejemplo de rechazo divino hacia ella.

La primera referencia a la nueva interpretación se halla en un libro apócrifo judío, del año 50 a.C, llamado Testamento de Neftalí (4.1), donde por primera vez se



identifica a los sodomitas como homosexuales.

La segunda mención se encuentra en otra obra apócrifa judía, El 2º libro de Enoch (10.3), del año 50 d.C.

Luego tenemos al escritor judío Filón de Alejandría, quien en su obra De Abrahamo (26.134-136), al criticar las inmoralidades de la Alejandría del siglo I, cuenta que los sodomitas tenían el infame vicio de unirse a hombres como si fueran mujeres.

Más tarde, el historiador Flavio Josefo, en su libro Antigüedades Judías del año 93 d.C. cuenta lo mismo, y es el primero en usar la palabra "sodomía" para referirse, en general, a la práctica homosexual.

Así, pues, a fines del siglo I d.C. se había generalizado entre los judíos la idea de que el pecado de Sodoma era el de la homosexualidad.

Esta nueva interpretación pasó después al cristianismo, y muchos escritores de la Iglesia (como san Clemente de Alejandría, san Juan Crisóstomo, san Agustín, Efrén el Sirio, Tertuliano) aceptaron sin titubeos que la falta de Sodoma fue su afición a la práctica homosexual.

El argumento más fuerte en contra del pecado de homosexualidad es el hecho de que, a lo largo de la Biblia, muchas veces se menciona a Sodoma, y jamás autor alguno dice que sus habitantes realizaran esa práctica.

El mundo parece haberse convertido en una gran Sodoma. Y muchos, que miran con indiferencia cómo se hunde todo sin hacer nada, se asemejan a estatuas de sal, envueltos en su apatía.

### Por un pecado más grave

Pero entonces, ¿cuál es la verdadera intención del relato de Sodoma? ¿Qué vicio pretendía condenar? Hoy los estudiosos sostienen que el pecado de los sodomitas fue el de la falta de hospitalidad.

En efecto, en el mundo antiguo, y especialmente en Israel, una de las obligaciones primordiales era la de ofrecer alojamiento al extranjero. Los profetas la tenían entre las virtudes principales (Is 58.7). El santo Job dice haberla practicado siempre en su vida (Jb 31.32). Era una acción tan noble que hasta Dios la practica (Sal 39.13). Su observancia era capaz de limpiar cualquier pecado, como se ve en la historia de la destrucción de Jericó, cuando Dios mató a todos sus habitantes, excepto a una prostituta a la que protegió (a pesar de que la prostitución es un grave pecado en la Biblia), porque ella unos días antes había dado hospitalidad en su casa a dos hebreos (Jos 6.22-25).

La ley de hospitalidad era sobre todo un principio de supervivencia en el Oriente antiguo. Su objetivo era el de ofrecer al peregrino techo, comida y cama para protegerlo de los peligros del viaje.

Por esto, cuando los mensajeros divinos llegaron a Sodoma, Lot les ofreció alojamiento en su casa en cumplimiento de esta norma. En cambio los sodomitas, nada solidarios, prefirieron humillarlos para mostrar su desprecio hacia los extranjeros. Y no encontraron mejor manera de “rebajarlos” que haciéndolos ejercer el papel de mujer (ya que en aquel tiempo la mujer era considerada un ser inferior). Tal acción antisocial confirmó lo que se comentaba de ellos: que no eran hospitalarios. Por lo tanto, Dios decidió exterminarlos. Un pueblo así no merecía vivir.

### Otra ciudad malvada

Que la falta de hospitalidad fue el pecado de los sodomitas lo confirma otra historia muy parecida de la Biblia. Se cuenta que una noche llegó un extranjero con su esposa a la ciudad de Guibeá, y un anciano los alojó en su casa. Entonces, los hombres de la ciudad rodearon la vivienda y pidieron al anciano que sacara al visitante para tener relaciones sexuales con él. El dueño de casa se negó, y les ofreció a cambio su hija que era virgen. Pero ellos no aceptaron. Entonces, el recién llegado tomó a su esposa y se la entregó, y ellos la violaron toda la noche, y al amanecer la abandonaron muerta (Jue 19.1-30). En este relato sí se dice expresamente cuál fue el pecado cometido: la falta de hospitalidad (Jue 20.4-6). Por lo tanto, lo mismo se debe pensar de la historia de Sodoma.

También el libro de la Sabiduría (19.13) dice que el pecado de Sodoma fue la falta de hospitalidad.

Curiosamente, el episodio de Sodoma figura en la Biblia a continuación del relato en el que Abraham recibe a tres extranjeros en su tienda y les brinda hospitalidad (Gn 18.1-5). Se trata de una ubicación intencional del texto, para resaltar más aún la contraposición entre la hospitalidad de Abraham y la insolidaridad de los sodomitas.

Un último dato que corrobora esta interpretación lo ofrece el mismo Jesús, cuando envía a sus discípulos a predicar de casa en casa. Les dice: “Si a ustedes no los reciben en un lugar, salgan de la casa o de la ciudad, sacudiendo el polvo de sus pies; porque les aseguro que el día del juicio, Sodoma y Gomorra serán juzgadas con menos dureza que esa ciudad” (Mt 10.11-15). Vemos que Jesús compara a Sodoma con las ciudades que no quieren alojar a sus discípulos. Por lo tanto, en tiempos de Jesús, la fama que tenía Sodoma era la de no haber sido hospitalaria.

Un último dato que corrobora esta interpretación lo ofrece el mismo Jesús, cuando envía a sus discípulos a predicar de casa en casa. Les dice: “Si a ustedes no los reciben en un lugar, salgan de la casa o de la ciudad, sacudiendo el polvo de sus pies; porque les aseguro que el día del juicio, Sodoma y Gomorra serán juzgadas con menos dureza que esa ciudad” (Mt 10.11-15). Vemos que Jesús compara a Sodoma con las ciudades que no quieren alojar a sus discípulos. Por lo tanto, en tiempos de Jesús, la fama que tenía Sodoma era la de no haber sido hospitalaria.

### El pecado del Juicio Final

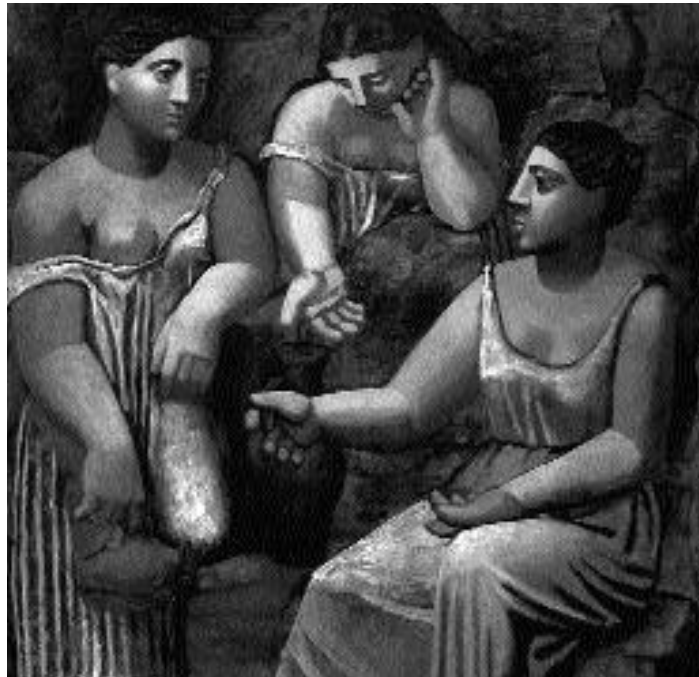
Sodoma fue destruida, según la Biblia, porque sus habitantes realizaban una de las prácticas más perversas del mundo antiguo, la de no ser hospitalarios. Esto no significa que Dios haya mandado realmente fuego sobre la ciudad. Lo que se pretende es dejarnos una gran enseñanza: las ciudades se destruyen cuando sus habitantes no practican la hospitalidad.

Éste no es un viejo precepto oriental: es una norma de enorme importancia para hoy. Sin embargo, nuestro mundo moderno no parece prestarle atención. Basta con mirar a nuestro alrededor. Miles de niños nacen cada día sin un hogar digno, sin talco ni pañales que los reciban. Ejércitos de ancianos duermen de noche en la calle, expuestos a la agresión de cualquiera que pase. Familias enteras revuelven la basura todos los días en busca de sobras de comida para llevar al estómago. Enfermos abandonados, inmigrantes humillados por su extranjería, desplazados de guerras que sobreviven en condiciones inhumanas, muros que se levantan para que no pase la gente de países vecinos.

El mundo parece haberse convertido en una gran Sodoma. Y muchos, que miran con indiferencia cómo se hunde todo sin hacer nada, se asemejan a estatuas de sal, envueltos en su apatía.

La Biblia nos advierte que aquella ciudad indiferente e insolidaria desapareció de la escena, ahogada en su propia maldad. Y también que la salvación del mundo llegará cuando volvamos a descubrir aquel principio oriental sagrado: que todos estamos de paso en este mundo, que todos somos peregrinos, y que necesitamos de la hospitalidad de los demás. Con razón Jesús, cuando contó la parábola del Juicio Final, al enumerar las acciones que salvarán a la humanidad, dijo: “Porque cuando estuve de paso, me diste hospitalidad” (Mt 25.35). **SV**

Ariel Álvarez Valdés es sacerdote y biblista argentino. Enseña en la Universidad Católica de Santiago del Estero, Argentina.



Mateo 1.1-25 y el espacio de las mujeres

## ¿Interpelando la cultura?

La pregunta que me hago puede parecer ingenua, o en caso extremo y, mucho menos conveniente, puede hacer aparecer a Mateo como antijudío.

Siempre que leo el evangelio de Mateo, me parece estar ante una gran crítica a las prácticas y creencias más tradicionales de la cultura judía. Así, me llaman la atención las oposiciones o contradicciones que caracterizan este Evangelio desde sus primeros capítulos. La pregunta que me hago: “¿interpelando la cultura?”, puede parecer ingenua, o en caso extremo y, mucho menos conveniente, puede hacer aparecer a Mateo como antijudío. Entonces, quizás ayude a entenderla mejor, señalar que dentro de una cultura (o mejor, dentro del mito englobante de cada cosmovisión en un tiempo y espacio determinados) existen diferencias. Lo que significa que ninguna cultura, como espacio de relacio-

nes, es homogénea. En este sentido, considero pertinente la pregunta citada.

Mateo o, más bien, la comunidad que hace posible el surgimiento de este texto, nos trae interesantes informaciones, no sólo sobre lo que están pensando acerca de quién es Jesús, sino también sobre distintas realidades en las que viven algunos grupos vulnerables de la época, incluidas las mujeres.

A través del texto, las oposiciones presentes me incitan a preguntar ¿no se trata de verdaderas interpelaciones a la cultura dominante, no sólo desde el punto de vista de la dominación política, económica y social, sino también como crítica al pensamiento hegemónico en el ám-

bito cultural? Mi hipótesis es que el texto de Mateo se construye como interpelación a esos pensamientos y, al mismo tiempo, como una propuesta alternativa, aunque limitada, a la situación.

### El lugar de las mujeres

Al referirme a espacio, vienen a mi imaginario las imágenes de lugar y de posición. Sin embargo, más específicamente, dentro del análisis sobre el contexto del evangelio de Mateo, hablar del espacio de las mujeres no sólo tiene que ver con posición, sino también con los papeles que ellas representan. Me llama la atención que Mateo trabaje el tema de las mujeres de forma muy sutil pero firme, y, principalmente, el tema del espacio que ellas ocupan y deben ocupar. Curiosamente, este tema lo trabaja en contraste con los hombres.

Es significativo destacar que entre los evangelistas, Mateo es quien caracteriza a los discípulos (y a Pedro en particular), como hombres “de poca fe” (14.31; 8.26; 6.30) frente a la afirmación hecha a una mujer extranjera: “mujer, qué grande es tu fe” (15.28). Así, puedo afirmar que el tema de la oposición hombre-mujer es evidente en el más judío de todos los Evangelios.

En muchas ocasiones, la estructura del Evangelio de Mateo es descrita como si fuera un pastel (en algunos de nuestros países, queque o bolo). La base de ese pastel es precisamente el Evangelio de la infancia o, más bien, las narraciones del nacimiento. Estas narraciones están en la base, aunque se mantiene que fueron las últimas en ser colocadas dentro de la fijada forma escrita. En la cúspide, encontramos las narraciones de la Pasión y Resurrección.

Si los relatos del nacimiento fueron colocados al final, luego de los escritos ya existentes del Evangelio, pregunto: ¿cuáles habrían sido las razones para la presencia de mujeres extranjeras en la genealogía de Jesús? ¿Se podría pensar en el reclamo o exigencia por parte de grupos existentes en la comunidad mateana y, que al mismo tiempo, reflejan el rol que las mujeres tuvieron en los últimos veinte años del primer siglo?

Por lo que se sabe, el Evangelio de Mateo fue escrito en Antioquia de Siria, entre los años 80 y 90. Durante el imperio romano, fue la tercera población del imperio, después de Roma y Alejandría. Fue capital de la provincia romana de Asia. A esta ciudad se dirigieron quienes se hallaban dispersos a causa de la persecución contra la iglesia de Jerusalén. Prosperó bajo el gobierno de Roma, mereciendo el nombre de reina del Este. Herodes el Grande la embelleció con teatros, baños y calles provistas de columnatas. En la época neo-testamentaria sus moradores eran griegos, sirios, judíos y romanos. De esta forma, tenemos variedad de subculturas dentro de una ciudad. Por tal razón, se afirma que el Evangelio de Mateo refleja una Iglesia con corrientes complejas, fruto de la diversidad de grupos que parecen formar la comunidad.

Esa complejidad está presente también a la hora de hablar de las mujeres en dicha comunidad. Si bien es cierto que el estatus y rol de las mujeres en el primer siglo está marcado por el imperio romano, dentro de la estructura patriarcal general, el estatus y papel de las

**Me llama la atención que Mateo trabaje el tema de las mujeres de forma muy sutil pero firme, y, principalmente, el tema del espacio que ellas ocupan y deben ocupar. Curiosamente, este tema lo trabaja en contraste con los hombres.**

mujeres varió de una sub-cultura a otra. Se ha documentado que las mujeres en Grecia, por ejemplo, ganaron gradualmente más libertad durante los periodos helenísticos y romanos, en comparación con las mujeres judías. En otro caso, mujeres espartanas tuvieron derechos civiles y propiedades mayores que una mujer judía. Y al mismo tiempo, participaron en los cultos y tuvieron papeles oficiales.

En Asia Menor, a las mujeres les fue permitido apoyar en los servicios públicos y del culto. Así mismo, mujeres egipcias tuvieron derechos iguales a los de los hombres, en materia de matrimonio, divorcio y propiedad. Estas informaciones no quieren, de ninguna manera, dejar de considerar que la estructura patriarcal continuó existiendo en la antigüedad, y que existe hasta nuestros días. Un padre romano, por ejemplo, tenía poder sobre la vida y la muerte de sus hijos y su esposa, y el derecho de asesinar a sus hijos, especialmente, si se trataba de una mujer. De esta forma, era su tutor o guardián legal. Pero quiere ser una advertencia respecto de que existieron historias diferentes sobre las mujeres en la época del cristianismo primitivo.

### Momento de prestar atención al texto

Hacer referencia a historias diferentes, me permite entrar en un espacio donde se evidencian polaridades en relación con la realidad de la existencia de las mujeres en la antigüedad greco-romana y en el cristianismo primitivo. Desde este lugar de polaridades, contradicciones o interpelaciones, me interesa destacar, en esta reflexión, la presencia de mujeres en las narraciones de nacimiento en Mateo. Y en sentido más amplio, el espacio que ocupa la mujer en Mt 1-2.

Teniendo en cuenta que Mateo escribe para cristianos de origen judío, llama la atención el que esa comunidad acepte que se hable de mujeres no judías. Aunque es cierto también que la puerta de entrada para hablar de estas mujeres siguen siendo los hombres.

*2Abraham fue padre de Isaac...*

*3Judá fue padre de Fares y de Zerah*

Y su madre fue Tamar  
 5 Salomón fue padre de Booz,  
 cuya madre fue Rahab  
 Booz fue padre de Obed  
 cuya madre fue Rut.  
 6 Y Jesé fue padre del rey David.  
 David fue padre de Salomón  
 cuya madre fue la que había sido esposa de Urias  
 7 Salomón fue padre de Roboam...  
 8 Asá fue padre de Josafat...  
 12 Después de la cautividad, Jeconías fue padre  
 de Salatiel...  
 16 Jacob fue padre de José,  
 el marido de María  
 y ella fue madre de Jesús, el Mesías.

#### A pesar de los hombres: primera oposición (v.1-17)



Entiendo que el interés de Mateo por llamar la atención de los judíos frente a la necesidad de un obrar con justicia permite que se haga justicia con la historia de personas que posiblemente no son grandes ante los ojos humanos.

¡Cuatro mujeres! Cuatro mujeres presentes en la genealogía de Jesús, junto a los hombres, a pesar de los hombres. No es un acontecimiento frecuente. Lo que normalmente conocemos desde el Primer Testamento son las genealogías masculinas. Mateo introduce una novedad

¡Cuatro mujeres quiebran la dinámica androcéntrica de los textos, y más que eso, del imaginario dominante en la cultura judía! ¡El más judío de los Evangelios!, como normalmente se califica a Mateo. ¿Qué busca el evangelista con esta novedad?

Ahora bien, esta pregunta me permite recordar a Nancy Cardoso, cuando afirma que la lectura bíblica latinoamericana quiere mantener el texto vivo, húmedo, hablante... ¡para llegar más allá de las cuestiones metodológicas! De esta manera entiendo por qué mi propio interés de hacer preguntas que pueden parecer sin sentido. Pensando en tantas mujeres indígenas, negras, blancas que en América Latina y el Caribe son olvidadas, invisibilizadas, tengo el gusto de entablar una relación de complicidad con Mateo; si la razón básica es el disgusto frente a la injusticia, hay por lo menos un argumento igualmente fuerte en pro de reducir la injusticia: dar visibilidad a las mujeres dentro de la estructura patriarcal.

Mateo parece estar atento al tema de la justicia a lo largo de todo su evangelio. Por esto, el Jesús que presenta es alguien preocupado con las prácticas que se pierden en las ramas sin llegar a la justicia (Mt 23.23-24). Se trata de un Jesús que critica la complejidad de reglas de fariseos y maestros de la ley, reglas que tienen el interés de someter las personas sencillas a su poder (Mt 23.1-11). Por esto, es un Jesús que insiste en una justa práctica de la ley. No se trata de hablar, sino de “hacer”. “Hacer” es un verbo que tiene fuerza en Mateo (21.28-32). Un “hacer” que se concreta en las Bienaventuranzas (Mt 5) y finalmente en las consecuencias de ese hacer (Mt 25).

En este marco me interesa leer Mt 1.1-25 donde el evangelista no sólo rompe con normas literarias, sino que trae a la superficie personajes secundarios. Si bien es cierto que las mujeres que aparecen en la genealogía han llamado muy poco la atención de investigadores tradicionales frente al acontecimiento del nacimiento virginal de Jesús, a cuya explicación se dedica frecuentemente mucho tiempo, creo relevante una reflexión sobre lo que puede ser la visibilidad del espacio de las mujeres en la comunidad de Mateo.

Las estrategias para dar espacio

Mateo, en su interés de mostrar a Jesús como el Mesías de Israel, nos revela no sólo la descendencia desde David, el Mesías ancestral en el imaginario judío, sino que al iniciar esa descendencia desde Abraham dice más que la obvia verdad de que Jesús sea un Judío; a través de esta enumeración se llega a las mujeres de v.3, 5, 6 que, como señala Ulrich Luz, llama notablemente la atención, puesto que las madres judías ancestrales son Sara, Raquel, Rebeca.

Entiendo que el interés de Mateo por llamar la atención de los judíos frente a la necesidad de un obrar con

justicia permite que se haga justicia con la historia de personas que posiblemente no son grandes ante los ojos humanos; para vivir en la práctica esta forma de justicia, resalta la evaluación positiva de mujeres de la tradición judía. Al final, esta práctica de la justicia da un toque especial, no sólo al origen judío de Jesús, sino también a su divinidad. Una divinidad ligada no sólo a lo que se puede entender como “contradicciones”, sino también que, al ser extraordinaria, es confirmada por medio de la actuación providencial de Dios.

Lo que llamo “contradicciones” o, más bien, “oposiciones” no tiene que ver con una lectura de estas mujeres como si fueran “pecadoras”. Lo que realmente quiero resaltar de Tamar, Rut, Rahab, Betsabé, es lo que ellas representan en tanto a través de ellas se cuestionan algunas leyes y figuras judías (Dt 22.22; 23.4-5; Lv 18.15). Se trata de mujeres no judías, lo que nos coloca en un ambiente intercultural. En este sentido, la genealogía tiene carácter universal. Y que tiene sentido a partir de la comunidad de Mateo, comunidad con marcas de diversidad muy concretas.

En tal sentido, entiendo la genealogía en Mateo con la presencia de esas mujeres, como realmente novedosa. No era normal alistar mujeres en una genealogía, sino en las siguientes circunstancias: 1) que el padre no fuera desconocido; 2) que se quisiera distinguir varios hijos provenientes de un mismo patriarca, pero de diferentes mujeres; 3) que estuvieron relacionados o fueron figuras famosas, como encontramos en Gn 22.20-24; Ex 6.23.

De nuevo, el reflexionar sobre posibles razones que expliquen la presencia de estas mujeres me transporta a tantas mujeres invisibles en nuestro continente, donde continuamente ellas mismas buscan o inventan razones para estar presentes, para ser vistas, sentidas, escuchadas. Como bien afirma Marcela Lagarde, “la búsqueda del desarrollo humano permite que hombres y mujeres se dispongan a compartir y crear desde una ética de paridad entre los seres humanos”. Esa preocupación y búsqueda del desarrollo humano para las mujeres, frecuentemente me hace gritar:

*Siento mi voz  
desesperado grito  
invade mi silencio. El silencio  
cuando faltas!*

En una sociedad patriarcal como la romana del siglo I y la nuestra en la actualidad, hace falta un hacer o actuar diferentes. El texto de la genealogía en Mateo me hace pensar, no sólo en la necesidad de respeto a la diversidad, sino en la necesidad de incorporación de esa diversidad cultural al pensamiento y las prácticas sociales. Algunos autores entienden que Mateo incluye a Tamar, Rahab, Rut y Betsabé en la genealogía de Jesús porque, 1) intenta identificar a Jesús con los gentiles; 2) porque esas mujeres fueron sujeto de controversia en el debate sobre el Mesías davídico; 3) porque ellas fueron vehículo del plan mesiánico de Dios; 4) por el interés de presentar a un Jesús que viene de una realidad histórica



**El propio texto de Mateo nos muestra que no exageramos al afirmar que algunas de las mujeres que participaban de la comunidad de Mateo en Antioquia, no necesariamente eran judías. En ella se acoge a no judíos, sobre todo a mujeres.**

tan concreta e irregular como otros reyes davídicos.

Vale la pena pensar que las razones están relacionadas con la intención de abrir la manera de pensar y de actuar frente a quienes son diferentes o son tan iguales como los demás. El propio texto de Mateo nos muestra que no exageramos al afirmar que algunas de las mujeres que participaban de la comunidad de Mateo en Antioquia, no necesariamente eran judías. En ella se acoge a no judíos, sobre todo a mujeres. En este contexto se debe leer el encuentro de la cananea con Jesús (Mt 15.21-28) y, al mismo tiempo, la aspiración del evangelista de que la enseñanza de Jesús llegue a todas las naciones (Mt 28.16-

**A pesar del silencio de las mujeres, desde el contexto de la comunidad de Mateo, ellas son presentadas en espacios que aparentemente “no les corresponden”. Y a través de estas mujeres, se halla presente la intención teológica de presentar a Jesús como el hijo de Dios.**

20). De cualquier forma, estas mujeres de la genealogía permiten atribuir a Jesús un origen tan humano como el de cualquier otra persona, mientras la propia historia del origen de Jesús hace posible que estas mujeres sean recordadas como constructoras de historia. En este sentido, puedo entender que Mateo esté reconociendo la posición de poder de grupos subordinados.

#### **Abriendo otras oportunidades: segunda oposición (v.1.18-25)**

Entiendo que después de presentar la genealogía de Jesús para indicar su origen y legitimar culturalmente su aceptación, por un lado, y por el otro, colocarlo en la línea de lo novedoso, las mujeres de los v.3-5, abren la puerta a otra mujer, a María, la madre de Jesús (v.16c). Sin la pretensión de hacer comparaciones simplistas, no puedo dejar de ver a todas estas mujeres, y entre ellas a María, formando parte de una sociedad patriarcal, en la cual las mujeres participan de las historias que los hombres escriben, y en las que hablan sobre ellas. De todas maneras, al ver a las mujeres de los v.3-5, y luego a María, recuerdo un dicho muy común en la cultura negra a la que pertenezco, “subir, en cuanto posibilito que los demás y las demás suban”. Por eso afirmo que Tamar, Rahab, Rut, Betsabé abren la puerta a María.

El texto muestra que la genealogía presentada en v.1-17 no es la de María, sino la de José, el descendiente de David, con lo que se comprueba el carácter androcéntrico de este recurso legitimador, como explicamos en párrafos anteriores. No se sabe el origen genealógico de María, sin embargo es ella la madre sin haber tenido relaciones con José, en caso de que no se hubieran casado todavía. Si ya están casados, José, quien culturalmente es el cabeza de familia, aparece desplazado al papel de ser el padre adoptivo de Jesús. De cualquier forma, entiendo que en una sociedad patriarcal, el nacimiento de Jesús se convierte en una acción que interpela a la propia cultura. Una cultura en la cual María habría podido ser denunciada por infidelidad (v.19). Mateo hace actuar a José como socioculturalmente no se esperaba.

De forma muy rápida observamos en el evangelio el silencio de María. Su voz es substituida por la voz del ángel del Señor, quien habla a José en sueños (v.20). Puedo pensar que, de acuerdo con Mateo, la pasividad de María es opuesta a la posición privilegiada que tiene por ser la madre de Jesús. De cualquier manera, desde una mirada crítica, esa posición privilegiada que el evangelista puede estar presentando queda opacada por el silencio. Y de nuevo, nos asaltan recuerdos de tantas mujeres de nuestro continente, calladas, sin voz, sin lugar, halagadas por otros por la posición de madres abnegadas. Pensamientos muy antiguos continúan dominando el accionar de los hombres en nuestras sociedades modernas y, por qué no, también el de las mujeres. En este sentido, evoco a Toni Morrison, recordándonos la historia de Helen:

“...Corrieron junto a la vía buscando el vagón que les había indicado el porteador de color... Helen y su hija entraron en un vagón ocupado por una veintena de hombres y mujeres blancos... Helen decidió pasar directamente al vagón reservado para los viajeros de color... En el momento, vieron avanzar hacia ellas un revisor blanco -¿Quién te has creído que eres, nena? ¿Qué hacías en ese coche?... -Helen respondió, nos equivocamos señor. Nos equivocamos de vagón, señor, eso es todo... -En este tren no permitimos equivocaciones...”

En sociedades racistas, sexistas, clasistas, cometer alguien el error de ocupar, aunque sea de paso, el espacio que no se le ha asignado es motivo de represalias. Esto me hace pensar en el inexistente o frágil derecho a ser ciudadanas por el que han pasado y continúan pasando tantas mujeres. Por esto pienso en lo novedoso de Mateo al hacer propuestas diferentes.

Las irregularidades que presenta el texto en términos de señales novedosas no pueden ser negadas. A pesar del silencio de las mujeres, desde el contexto de la comunidad de Mateo, ellas son presentadas en espacios que aparentemente “no les corresponden”. Y a través de estas mujeres, se halla presente la intención teológica de presentar a Jesús como el hijo de Dios. Llama la atención que hasta se haga intervenir a Dios como cómplice del silencio en el que las mujeres se halla situadas: en el evangelio de Mateo, se comunica por medio del Ángel a José (v.20), a diferencia del evangelio de Lucas en el cual el ángel habla con María (Lc 1.28).

En este sentido, observando ambos evangelios, puedo señalar que espacio y palabra están separados. En el evangelio de Mateo, este presenta a las mujeres como si interpelaran a la cultura, gracias al espacio que el evangelista les da en el texto. De esta manera, nos obliga a mirar hacia ellas y a hacernos preguntas, a buscar explicaciones, pero sobre todo, nos desafía a pensar en nuevas posibilidades, tanto dentro como fuera del texto, en cualquier contexto donde existan invisibilidades. Estoy convencida de que las resistencias al interior de las culturas son una muestra de que esta puede ser diferente. **SV**

María Cristina Ventura Campusano es doctora en Ciencias de la Religión - Teóloga Biblista Feminista- Profesora en la Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica.



## Lectura teológica- apocalíptica del tiempo latinoamericano

América Latina está  
atravesando actualmente  
diversos procesos  
(económicos, sociales,  
culturales, etc.) tan  
dramáticos como inciertos.

Lo único que se vislumbra, al parecer, es que la situación para las mayorías puede cambiar, pero para peor, haciendo de esta manera insostenible cualquier proyecto político, a menos que se hagan desde hoy las cosas de modo radicalmente distinto. Estos procesos no se pueden desligar de lo que se conoce como “globalización”, término que condensa una nueva cultura de signo monetario y con pretensiones universales de parte del Imperio -el sistema capitalista cuyo embanderado es Estados Unidos- que, aunque en constante crisis, se presenta ante el mundo como único Señor y Amo, imponiéndole el libre mercado.

Sobre el particular, habría que señalar que la globalización significa la expansión cuantitativa de las reglas capitalistas a través del mercado global, así como la imposición de un “modelo” al que todos debemos adherir en todas partes, y los fenómenos de comunicación instantánea. Obviamente, esto también afecta las dimensiones cualitativas de la vida humana y de la cultura. Y los efectos son evidentes. Las brechas sociales se hacen cada vez mayores, se acrecienta la pobreza y la inseguridad social. La corrupción atraviesa las instituciones estatales y privadas en todos sus niveles, y cierra el paso a toda posibilidad de reforma o re-estructuración social. El capitalismo se ha tornado en un sistema que no puede ni quiere dar de comer, educar, asegurar un techo digno, ni siquiera un puesto de trabajo, a las grandes mayorías. Pablo Andinach pregunta, con justa razón: Si este sistema no puede garantizar la vida, ¿para qué sirve?

Tal pregunta nos lleva al meollo de esta reflexión: los cristianos no tenemos por qué suscribir un sistema que se presenta como la absoluta negación de la vida humana en todas sus dimensiones, por más que se maquille de religioso. En este contexto, me parece, se torna necesario pensar acerca del sentido de la historia. Y aunque hay quienes sostienen que la historia ya ha llegado a su fin, tenemos que decir -en la perspectiva del Apocalipsis de Juan- que la historia espera por su redención. Los cristianos creemos que aún no es “el fin de la historia”, y no lo será pronto. Esta confianza nos da el fundamento, no sólo para repensar nuestras eclesiologías y misiologías, sino para, ante todo, reconstruir la esperanza en medio de las diversas fragilidades que tenemos como comunidades de fe. Se trata, pues, de “un compromiso para mantenernos firmes en el ejercicio de nuestra fe y de un llamado para

En el presente es posible que ciertas cifras y datos desanimen a vastos sectores de la humanidad que creen que ya no hay nada que hacer, que la suerte está echada. Pero no es así: hay todavía un futuro, el futuro de la humanidad.

despertar nuestra imaginación como iglesias fieles a Jesucristo”.

En el presente es posible que ciertas cifras y datos desanimen a vastos sectores de la humanidad que creen que ya no hay nada que hacer, que la suerte está echada. Pero no es así: hay todavía un futuro, el futuro de la humanidad, y con ello, el futuro de la creación de Dios. Pero no nos engañemos, ese futuro no se nos regala, se gesta desde el presente pues “el futuro no llega, se construye”.

#### **El Apocalipsis de Juan y lectura de la realidad**

Cuando los cristianos intentamos entender lo que está pasando en nuestro mundo, y particularmente en nuestro continente, no podemos olvidar lo que dice el Apocalipsis de Juan. Me parece que muchos cristianos leen el Apocalipsis para entender la historia, pero el punto es ¿qué se lee de esa historia?, ¿cómo se lee y qué no se lee?; ¿qué se está olvidando de la historia? Voy a ilustrarlo con una anécdota personal. Hace poco, un líder de cierta iglesia me dice: “Pastor, ¿vio usted el noticiero anoche?”. Sí, le respondo, pero ¿a qué noticia te refieres específicamente? “A aquella que dice que el río Éufrates se está secando. Dice el Apocalipsis que cuando ello suceda Cristo volverá por segunda vez, y entonces vendrá una gran tribulación sobre toda la tierra”.

Tan cierto como que Ap 16:12 dice que el río Éufrates se secará, es el interés de ese hermano -y de muchos otros- por relacionar ciertos acontecimientos con lo que dice el último libro de la Biblia. Pero este es justamente el punto. ¿Por qué tiene que llamar la atención poderosamente la posibilidad de que se seque el Éufrates y no, digamos, la muerte de millones de personas a causa del hambre? O ¿por qué no llama de igual modo la atención el hecho concreto de que un puñado de gobernantes y compañías transnacionales decidan la vida y la muerte de países y continentes enteros? ¿Por qué este hecho comprobado hasta la saciedad no se relaciona con algún texto del Apocalipsis de Juan? ¿Por qué estas omisiones?

No es difícil constatar que las iglesias en América Latina siguen leyendo y citando el Apocalipsis. Pero si soy honesto con mi trabajo de campo y con las diversas lecturas que hago, me parece que en gran parte de nuestras iglesias existe un apocalipticismo (y teología apocalíptica),

integrado al sistema capitalista y a su cultura en expansión (la globalización). Se trata de teologías completamente inofensivas, acriticas, y hasta complacientes respecto a los poderes de este mundo. ¿Qué es, por ejemplo, la llamada “Guerra Espiritual” sino una construcción teológica hecha desde la perspectiva de los poderosos? Se trata, sin duda alguna, de una teología apocalíptica que encuentra demonios, guerras, destrucción de fortalezas, etc., en todo lugar, pero que, a su vez, es incapaz de ver los grandes males sociales que azotan a las naciones de nuestro continente.

Pero esta teología apocalíptica no es, en el fondo, muy novedosa. Si trata de ocultar o tergiversar la realidad y de apuntalar, además, cierto tipo de poder con lenguaje apocalíptico, ya otros lo han hecho antes. Según Franz Hinkelammert, por ejemplo, hubo una lectura de Hobbes respecto al Estado burgués como si se tratara de un monstruo apocalíptico (Leviatán). Y en el siglo XX, cuando colapsó el socialismo soviético, el occidente burgués celebró este colapso en términos apocalípticos: cayó la bestia. Cierto que se trata de un fundamentalismo, pero de un fundamentalismo en conveniente mutación. Antes, en el contexto de la Guerra Fría, el fundamentalismo abogaba abiertamente por el “apocalíptico” Armagedón. Ahora, cuando Estados Unidos aparece como el único amo en el ámbito mundial, el Apocalipsis les sirve más bien para demonizar a jefes de Estados y naciones adversas, con el propósito de invadirlos y saquearlos, así como para ofrecer el cielo en la tierra a quienes se adscriben al libre mercado.

#### **El Apocalipsis de Juan: resistir y vencer**

Originalmente, y a diferencia de las modernas teologías apocalípticas hechas desde los poderes dominantes, la apocalíptica remite a una corriente religiosa que se desarrolló en el judaísmo de la época helenístico-romana y en el primer cristianismo rural y urbano. Por su parte, la teología apocalíptica (recogida en los libros canónicos de Daniel y Apocalipsis de Juan, aunque no solamente allí) es el género literario de esa corriente religiosa oprimida, de aquellos grupos que confrontaban a los poderes dominantes. Es decir, la teología apocalíptica original es una protesta contra el mal, contra la injusticia social reinante. Por otro lado, esta teología también expresa la esperanza en la nueva creación donde la plenitud de la vida humana será la concreción histórica de la eterna voluntad de Dios.

Esta misma esperanza que viene ya desde el libro de Daniel se pone de manifiesto en el Apocalipsis de Juan. Este es, por definición, un libro de revelación. Su propósito es des-velar la realidad histórica, no dar falsas esperanzas ni ocultar ideológicamente la realidad, mucho menos, confundir a los lectores con códigos o claves secretas. “El Apocalipsis no fue escrito para predecir las etapas de la historia, ni para describir el fin del mundo, sino para iluminar la situación que sufrían las comunidades perseguidas del final del primer siglo”. Visto de esa manera, el Apocalipsis de Juan dio a los lectores originales una nueva comprensión del momento que vivían, de

su historia. Pero ¿cómo era esa historia a fines del siglo I en el Asia Menor?

Aunque no podemos resolver las observaciones y preguntas que se han elevado en los últimos años en torno al contexto histórico del Apocalipsis, sí tenemos que decir que Juan, como producto de su atenta observación de lo que sucedía en el Imperio Romano y en las iglesias, percibió que era imposible la conciliación y la armonía entre ambas. Por eso “eleva su voz de alarma apocalíptica cristiana frente a los dos peligros de la Iglesia”, a saber, el culto imperial y la prostitución eclesial, es decir, el conformismo y acomodación de la Iglesia al Imperio. Como bien señala Justo González, lo que más le preocupaba a Juan no era tanto que los creyentes fuesen perseguidos, sino “que capitulen y se acomoden a la sociedad circundante a fin de evitar persecución u otras dificultades”.

Y esto debe llamar mucho la atención de las iglesias hoy. En un contexto eclesial de crecimiento numérico, muchas iglesias están cambiando rápidamente de perspectiva en lo que a su misión respecta. Da la impresión que ya no es suficiente la evangelización, sino que ahora hay que incursionar en la política grande como “testimonio evangélico”. Estrictamente en esto no hay ningún problema, puede que sea, como dicen algunos misiólogos, “un nuevo campo de misión”. Pero ¿se quiere incursionar en este terreno para buscar privilegios personales, para procurar una suerte de “cristiandad evangélica”, o más bien para buscar que reine la justicia de Dios (Mt 6:33, NBE)?

Aquí me urgen algunas preguntas ¿Cuál es la lectura que se hace en este “nuevo campo de misión” acerca de la realidad social, política y económica de América Latina? ¿Una lectura profética a favor de la vida de todos y todas o una lectura que coincide con los intereses de los poderosos de siempre y que legitima el injusto orden establecido? ¿Qué lectura haría Juan de lo que está sucediendo actualmente en nuestro continente? ¿Apocalíptica de evasión, apocalíptica acomodaticia o apocalíptica profética?

Juan era un siervo de Dios muy atento a los “signos de los tiempos”. Eso ya lo sabemos. Resulta interesante observar que la lectura de la realidad que hace en el Apocalipsis no se parece a la que unos años antes había hecho Lucas sobre las autoridades romanas en Hechos, ni mucho menos a la de Pablo cuando escribe a los romanos, ni a la de Pedro en su primera carta. Juan, por el contrario, ve al Imperio Romano como una bestia (Ap 13) cuya autoridad le viene del mismo Satanás y que engaña al mundo entero ayudado por su religión idolátrica (la segunda bestia, Ap 13:11-18).

En ese contexto, surge la pregunta ¿quién es el único Señor (*Kyrios*) del universo, el emperador romano o Jesucristo? Este es el tema de fondo del Apocalipsis. Para Juan, reconocer el señorío de Jesucristo no sólo es un asunto doctrinal o teológico, se trata, ante todo, de una confesión de fe con implicaciones sociales y éticas, pues están en juego la vida humana, la nueva creación, el Reino de Dios. Eso lo sabía muy bien Juan, de allí que se di-

rija a las siete iglesias del Asia Menor animándolas -entre otras cosas- a “vencer” (2:7; 2:11; 2:17; 2:26; 3:5; 3:12; 3:21; 21:7).

Es interesante observar que Jesucristo -según Juan- reclama de su pueblo “que venza” (ho níkon). Pero ¿qué es lo que deben “vencer” los cristianos? Sobre el particular, Ugo Vanni amplía las interrogantes: ¿cuál es el adversario, el obstáculo que hay que superar y vencer?; ¿cómo se vence y supera concretamente? ¿Quién da a la iglesia la fuerza necesaria para hacerlo? No es muy difícil imaginar que el adversario por vencer es el Imperio Romano y su idolatría (sobre todo a partir de Ap 12), pero también el desánimo, el acomodamiento disimulado al sistema y el anhelo de confort que había en las comunidades cristianas (Ap 2-3) en medio de una sociedad necrofílica.

Como vemos, no existe en el Apocalipsis mandato alguno a la resignación, al escapismo o al acomodamiento al sistema de dominación. Es evidente, pues, que Juan con su obra pretendía empujar a los cristianos “hacia determinada praxis: la de resistencia y esperanza”.<sup>11</sup> Según el Apocalipsis, la iglesia está llamada a ser vencedora. Ante las embestidas del Imperio Romano debían resistir pero además perseverar. Y quien persevera en Cristo confía -y confirma- que está próximo el fin (escatológico) de los enemigos del pueblo de Dios.

#### “Apocalípticos” aunque no integrados al sistema

Líneas arriba hemos sostenido que el tema de fondo en el Apocalipsis es el señorío de Jesucristo. Sin este tema y hecho central, no es posible revelación divina ni esperanza alguna para la iglesia y el mundo. Jesús es el Señor de la historia y “protagonista principal” -pero no único- de la redención universal, y como tal nos invita a cooperar en su misión.

Si Jesucristo es el Señor de la historia ¿cuáles son las exigencias éticas en el actual contexto para el pueblo que reconoce su señorío?. A esta pregunta se podría responder diciendo -con Ap 18:4- que la iglesia debe tomar distancia del pecado de la Babilonia (Roma) moderna, prefiriendo el martirio antes que adaptarse al Imperio totalitario. Pero esta respuesta tendría que completarse, pues si bien tomar distancia del pecado social ya es bastante, aún es necesario orientar una praxis eclesial que construya y que no solamente disienta del mal.

¿Cuál es la lectura que se hace en este “nuevo campo de misión” acerca de la realidad social, política y económica de América Latina?... ¿Qué lectura haría Juan de lo que está sucediendo actualmente en nuestro continente?

Tenemos que decir enfáticamente que la iglesia no le teme a la teología apocalíptica; por el contrario, la necesita como una articulación urgente y necesaria para estos tiempos. Pero la teología tendrá que ser profética, como la de Juan de Patmos, en fidelidad a la Palabra de Dios y al testimonio de Jesucristo.

Samuel Pagán sostiene, por ejemplo, que la iglesia hoy debe desarrollar un "ministerio apocalíptico", entendiendo por este la traducción dinámica de las propuestas de Juan al actual contexto. Esto implica, sigue diciendo, destruir las causas del dolor y la desesperanza, y la construcción de un mundo y una sociedad que postulen y demuestren los valores y las enseñanzas de Jesucristo.<sup>13</sup> Si bien lo que dice Pagán se enmarca dentro de las "exigencias apocalípticas" de la misión integral, podríamos avanzar aún más en esta línea de acción-reflexión.

En un importante ensayo, Sydney Rooy, se pregunta: "¿Cómo enfrentará la iglesia estos tiempos del fin de la historia? ¿Cuáles serán los desafíos a los que la iglesia tendría que responder en este siglo y milenio nuevos?". Reconociendo que la posición de la iglesia frente a la sociedad suele ser muy precaria, y que muchas veces es difícil saber qué caminos tomar, Rooy propone constructivamente -desde una visión cristológica de la historia- lo siguiente:

**(1) Cristo como alma de la cultura pide a la iglesia que dé sentido a la sociedad.** Se trata del fundamento ético para el presente milenio. La iglesia no sólo cree que Dios está activo en la historia con un propósito redentor, sino que también colabora de un modo positivo y liberador. La iglesia se suma a la visión y misión de Dios dando sentido a la historia de cada persona, cada raza y cada pueblo.

**(2) Cristo, como rey de la cultura, pide a la iglesia que promueva el bien de la sociedad.** La iglesia promueve los esfuerzos comunitarios para contribuir al bienestar de los pueblos. Pero no impone una agenda pública, sino que reconoce las necesidades de la gente y camina con ella, con el propósito de mejorar la calidad de vida de todos y cada uno.

**(3) Cristo como auxiliar de la cultura pide a la iglesia que conserve la sociedad.** Las necesidades concretas y urgentes de la gente requieren de respuestas inmediatas de parte de la iglesia y de la teología. La asistencia a los necesitados debe continuar

como una muestra del amor de Dios, sin olvidar -por ello- que se debe seguir trabajando en la transformación de la presente historia de iniquidad.

**(4) Cristo como la razón de la cultura pide que la iglesia dé coherencia a la sociedad.** Como iglesia estamos llamados a asumir una responsabilidad constructiva en forma coherente frente al Estado y a los ciudadanos. La iglesia no tiene poder político (¡y qué bueno por ello!), por lo que está obligada a trabajar desde la base incidiendo en lo público desde diversos ámbitos (social, cultural, económico, etc.).

**(5) Cristo como el Señor de la cultura pide que la iglesia luche para transformar la sociedad.** Dios no ha elegido a un pueblo para excluir a los demás, sino más bien para que sea un instrumento suyo, transformador de la historia, haciendo que la justicia de Dios -y con ello la vida plena- llegue a los confines de la tierra.

**(6) Cristo como el maestro de la cultura pide que la iglesia comunique el mensaje a la sociedad.** La iglesia tiene el mensaje de victoria de su Rey: en Cristo los poderes de este mundo están vencidos. La iglesia no está para proclamarse a sí misma. Su fidelidad no es al Este o al Oeste, ni tampoco al Norte o al Sur. Su fidelidad es a Cristo, quien está creando cielos nuevos y tierra nueva donde moran la justicia y la vida.

**(7) Cristo como el profeta de la cultura pide que la iglesia cuestione a la sociedad.** La iglesia es parte del tejido social y busca el fortalecimiento y bienestar de ella -sin hacer distinción alguno-, pero tiene un anhelo mayor: la llegada del Rey su reino. Y desde éste, y por su causa, vive inserta en la sociedad de forma crítica, evitando toda sacralización o absolutización social y política.

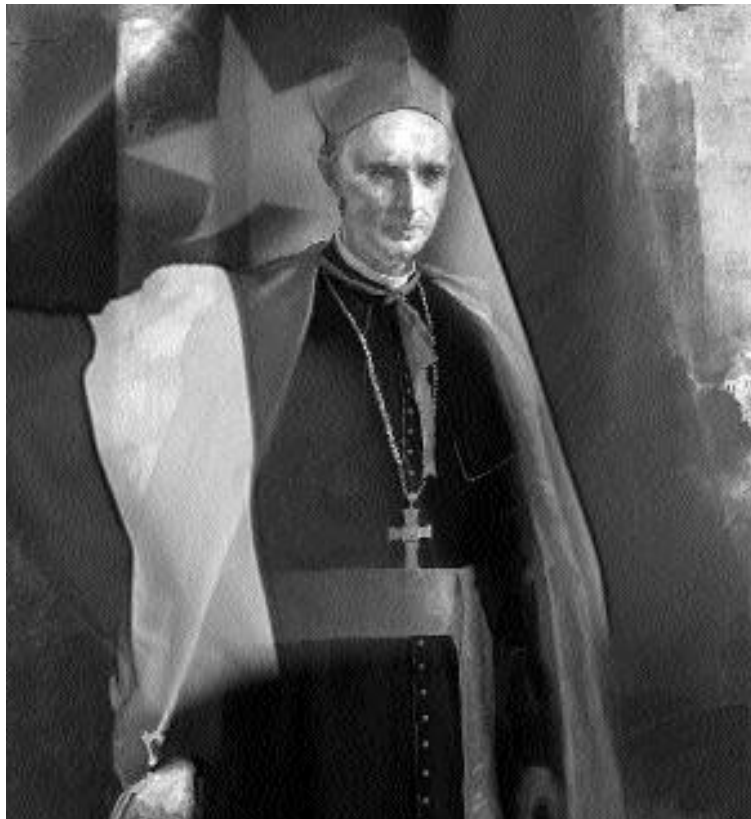
#### **A modo de conclusión**

La iglesia, sea cual fuere su expresión histórico-teológica y su modelo de organización, está llamada en primer lugar a ser fiel a Jesucristo y a dar testimonio de su Palabra. Pero ésta no se realiza sino situada en un determinado contexto social, cultural, etc. ¿Cómo leemos este contexto desde el último libro de la Biblia? ¿A qué praxis nos motiva, o no nos motiva sino al escapismo y al acomodamiento social?

Tenemos que decir enfáticamente que la iglesia no le teme a la teología apocalíptica; por el contrario, la necesita como una articulación urgente y necesaria para estos tiempos. Pero la teología tendrá que ser profética, como la de Juan de Patmos, en fidelidad a la Palabra de Dios y al testimonio de Jesucristo. Profética, no porque habla tan sólo del futuro sino porque, ante todo, nos invita a participar de ese futuro que está forjando Dios en esta historia. **SV**

Martín Ocaña es peruano y teólogo bautista. Enseña en el Recinto de Lima de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

# Catolicismo y política en Puerto Rico



El libro *Catolicismo y política en Puerto Rico bajo España y Estados Unidos, siglos XIX y XX* (Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 2005) del profesor puertorriqueño Samuel Silva Gotay es lectura obligada para los estudiosos de las instituciones religiosas en América Latina.

Proviene de los afanes de un académico que desde hace años ocupa un lugar de honor en los estudios latinoamericanos sobre religión y sociedad.

Pocos escritores tienen la audacia de intervenir en un tema tan complejo y delicado como el de la religión y la política, asunto en el que las pasiones eclipsan con excesiva frecuencia la serenidad del pensamiento, especialmente en estos tiempos, donde los fundamentalismos e integristas confluyen con intenso vigor y amargura. El riesgo es mayor en el caso que aquí nos atañe, ya que el autor en cuestión, Silva Gotay, es de linaje protestante, de subjetividad religiosa cultivada en un ambiente anabautista que se caracterizaba por sus escasas simpatías hacia Roma, lo que no le impide adentrarse en corral ajeno para husmear tendencias, complicidades y aspiraciones.

Ciertamente, Silva Gotay asume, en *Catolicismo y política en Puerto Rico*, una tarea muy delicada y compleja. Se trata de analizar con seriedad académica los siguientes temas:

**Las tensiones internas al catolicismo español en el siglo XIX y sus repercusiones en la política colonial ibérica.** La iglesia católica española se vio inmersa en los conflictos que provenían de una Ilustración europea vista con recelo desde Madrid y Toledo y en las turbulencias sociales propias de las clases trabajadoras europeas en el siglo de Marx y Engels, que al retar una hegemonía económica y política se vieron obligadas a enfrentar también los poderes espirituales que la legitimaban. Es siglo angustioso para España, que se inicia con la ocupación napoleónica, prosigue con la disolución de casi todo el imperio iberoamericano (Puerto Rico y Cuba permanecieron provisionalmente como reliquias de un vasto imperio sobre el que, según Tommaso Campanella, nunca se ponía el sol) y culminó con la decisiva derrota en la guerra hispanoamericana que relegó a España a la periferia de la geopolítica internacional.

La disolución de la famosa Inquisición Española es símbolo de las dificultades de la jerarquía de la Iglesia Católica, la romana y la española, para asimilar y aceptar el auge creciente del liberalismo político, la secularización del Estado, el modernismo intelectual y el relativismo ético, en el siglo XIX.

Para apreciar el cambio que esto representa, recomendando la lectura de una excelente novela de Miguel Delibes, *El hereje* (1998). Esta novela concluye con un aterrador auto de fe que en la sexta década del siglo xvi desvanece en el fuego de la hoguera los cenáculos protestantes de Sevilla, mientras el insigne teólogo Melchor Cano predicaba sobre el eterno juicio de Dios, y el rey Felipe II se sentía satisfecho por mantener intacta la ortodoxia de su nación.

**Los dilemas de la Iglesia Católica estadounidense ante la inminente guerra de los Estados Unidos contra España, nación católica por antonomasia.** Era una guerra que, por un lado, Roma percibía como nociva para sus intereses en el Caribe y América Latina y que, por el otro, despertaba pasiones ardientes en el ánimo nacionalista estadounidense, como se refleja en editoriales, artículos y caricaturas publicados en 1898 en periódicos por todos los Estados Unidos. Representaba esa guerra, por lo tanto, un serio desafío a la Iglesia Católica estadounidense, pero también una dorada oportunidad para mostrar su lealtad patriótica.

**Las enormes contrariedades que enfrenta la Iglesia Católica en Puerto Rico al perder en 1898 el apoyo que hasta entonces recibía del gobierno metropolitano,** el éxodo de muchos clérigos hispanos, la disputa por las propiedades eclesíásticas, la pérdida del subsidio estatal, la educación laica sin instrucción religiosa eclesial, la legalización del matrimonio civil, los proyectos de control demográfico y la secularización de

los cementerios componen un complejo tejido de factores que debilitaron la estructura institucional de la Iglesia Católica boricua en un momento en que las sociedades misioneras protestantes norteamericanas se aprestaban a intentar hacer del futuro siglo americano, también el siglo de sus aspiraciones misioneras globales. Es asunto que otros académicos han estudiado con detalle y cuyas investigaciones Silva Gotay resume con prudencia y precisión.

La nueva jerarquía católica en Puerto Rico atraviesa un agudo conflicto. Ella es, hasta la década de los sesenta, de origen estadounidense, y ha de adoptar una doble estrategia: la de mantener la hegemonía de la cultura religiosa católica y, a la vez, propiciar la asimilación de los puertorriqueños al lenguaje y los hábitos sociales de los Estados Unidos. Le compete, pues, una tarea doblemente difícil ya que, por un lado, un sector de la burocracia imperial va a medir el éxito de su tarea por los logros en la asimilación de la población puertorriqueña, no sólo al idioma inglés, sino también al conjunto mítico de valores estadounidenses, (aquello que en días recientes el profesor de Harvard y principal ideólogo contra la inmigración latinoamericana Samuel P. Huntington ha catalogado como el núcleo anglo-protestante de los Estados Unidos) y por otro lado, a la Iglesia le interesa demostrar que la asimilación cultural no conlleva necesariamente la conversión al protestantismo ni el abandono de las tradiciones cúlteras católicas. Se trata, por ende, de inaugurar un sendero nuevo para el pueblo puertorriqueño: americanización, en inglés, cobijada en el seno de la madre Iglesia Católica.

**Los retos que las vigorosas incursiones proselitistas protestantes, con el aparente visto bueno de las autoridades coloniales estadounidenses,** presentan a la Iglesia Católica en Puerto Rico, por centurias acostumbrada a disfrutar del monopolio de legitimidad eclesíástica, son enormes. La transición del patronato real, con su ambigua ligazón al Estado colonial y su fusión mítica con la cultura nacional, a la competencia del mercado libre religioso que se rige por normas muy distintas a las que el clero católico estaba habituado, no fue fácil ni agradable y requirió de las autoridades eclesíásticas una delicada habilidad estratégica de negociación diplomática con el gobierno colonial y, simultáneamente, un repudio agresivo al protestantismo. Se inauguró así una batalla de los espíritus que aún no cesa del todo.

**La decisión del Vaticano de conferir a la Iglesia Católica puertorriqueña un estatuto autónomo de la estadounidense** al mismo tiempo que intenta evitar fricciones con Washington ha tenido repercusiones de largo plazo, como puede deducirse, por ejemplo, de la controvertida carta pastoral de agosto de 2003 del actual arzobispo de San Juan, Monseñor Roberto Octavio González Nieves, con el provocador título de Patria, nación e identidad: don indivisible del amor de Dios, incluida su alusión al famoso poema latinoamericanista de Rubén Darío, "A Roosevelt".

**El surgimiento de una fuerte corriente nacionalista católica que pretendió retar la autoridad del imperio y la colaboración de la jerarquía católica con éste.**

Aquí Silva Gotay se adentra en un tema que suscita debates intensos: las referencias de Pedro Albizu Campos a símbolos religiosos católicos como parte de la nacionalidad puertorriqueña insurgente, a la vez que sus críticas a la jerarquía católica por sus hábitos y actitudes coloniales. Es asunto que desde muy diversas perspectivas ha sido tratado por César Andréu Iglesias en un inteligente y sugestivo trabajo sobre los símbolos y las imágenes religiosas de los discursos y escritos de Albizu y por Anthony Stevens-Arroyo quien lleva años tratando de convencernos de la, en su opinión, decisiva influencia del filósofo y teólogo catalán Jaime Balmes en el pensamiento albizuista. Es un campo minado y sospecho que serán varias las banderillas que los colegas universitarios y políticos que se atrevan a lanzarse al ruedo tratarán de clavar en la cerviz de este toro bravo.

**El desarrollo de una impresionante red de escuelas católicas que asume la encomienda de educar a una élite social y política puertorriqueña que permita conciliar americanización y catolicismo.**

Es, nuevamente, un asunto muy debatido. Convergen en este proyecto aspiraciones diversas: el deseo de unas capas sociales puertorriqueñas de que sus hijos aprendan a dominar las reglas del juego políticas y económicas del imperio, lo cual requiere la maestría del inglés, la importación de maestros estadounidenses, muchos de ellos clérigos y religiosos, capaces de enseñar sólo en inglés, la aspiración de la Iglesia Católica de mantener su dominio religioso en la isla mediante la educación de los líderes laicos de la sociedad, el aparente acuerdo de esa Iglesia Católica con el credo de la americanización de, al menos, la juventud privilegiada del país.

**Los conflictos entre aquellos sectores populares de la Iglesia Católica puertorriqueña,** atentos a la vocación solidaria con los pobres y oprimidos que resuena en los textos proféticos y evangélicos de las escrituras sagradas judeocristianas, y la jerarquía eclesiástica abocada generalmente a una política de prudente conformidad con el modernismo capitalista. Es un tema que obviamente apasiona a Silva Gotay, como académico y como sujeto histórico. Nos damos aquí con un autor a quien no le es posible ni deseable ocultar su simpatía con la recuperación que las teologías de liberación efectúan de esas dimensiones proféticas e insurgentes de la religiosidad bíblica y evangélica.

Como puede verse por esta apretada sinopsis, esta obra de Silva Gotay es una exploración abarcadora y desafiante de asuntos de primordial importancia en las relaciones entre las instituciones religiosas y la política de control colonial de Puerto Rico, en las postrimerías del imperio español y en los albores del estadounidense. Es encomiable la erudición que adorna este libro al lidiar con asuntos que inspiran intenso debate entre ópticas

distintas y lecturas, en ocasiones, opuestas. Es, además, admirable la audacia intelectual de Samuel Silva Gotay de poner sobre la mesa de diálogo su interpretación y someterse así al ineludible debate crítico que sucederá a la primera ola de elogios y encomios.

Permitaseme contribuir a ese debate con una pregunta sobre un asunto significativo para los historiadores de la esclavitud afroamericana. Silva Gotay se admira ante la defensa que de la esclavitud hacen algunos jerarcas católicos en la segunda mitad del siglo XIX, a pesar de que el papa Gregorio XVI la había condenado, según él, “de forma absoluta y definitiva” en su carta apostólica *In Supremo Apostolatus*, emitida en 1839.

Pero, ¿es cierto que Gregorio XVI condenó “de forma absoluta y definitiva” la esclavitud o era su objetivo inmediato más bien reprobar el tráfico trasatlántico de africanos esclavizados? En mi opinión, tanto el contenido de la carta apostólica como el contexto histórico específico en que se emitió la sitúan más bien como un episodio clave en la lucha por erradicar el comercio internacional de esclavos africanos. Por ello un jerarca católico podía, posterior a *In Supremo Apostolatus*, defender la esclavitud e incluso poseer esclavos sin percibir contradicción alguna con la postura papal.

Sin embargo, el lenguaje que emplea Gregorio XVI al censurar el comercio de esclavos y reclamar el reconocimiento de parte de las naciones cristianas de la plena humanidad de los africanos tiende a subvertir la restricción contextual del decreto papal y propicia las aspiraciones abolicionistas de la esclavitud. Acotemos también, como nota de interés para los estudiosos del siglo XVI, el que Gregorio XVI señale, como precedente importante, la carta apostólica de Pablo III, emitida en 1537, dirigida al Cardenal Arzobispo de Toledo primado de España, en la cual el supremo pontífice condena la esclavitud de los nativos americanos e insiste en que la corona española reconozca la plena humanidad y libertad de sus nuevos vasallos transatlánticos.

Mientras muchos eruditos entienden que esa carta fue abrogada por Pablo III a causa de presiones por parte de la corte del rey Carlos V, Gregorio XVI reconoce como válido y vigente este decreto que tanto elogió Bartolomé de las Casas, en su lucha por la emancipación de los indígenas americanos.

Igual que sus otros libros anteriores, esta nueva obra de Silva Gotay hace a su autor merecedor de nuestro pleno reconocimiento como un intelectual de excepcional valía en el estudio de las complejidades sociales que afrontan las instituciones religiosas latinoamericanas. Afortunados somos al saber que este libro no será su última palabra sobre estas cuestiones. **SV**

Luis N. Rivera Pagán, bautista, puertorriqueño, catedrático de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico. Autor de múltiples libros, entre ellos: *Evangelización y violencia: la conquista de América* (1992), *Mito exilio y demonios: literatura y teología en América Latina* (1996) y *Diálogos y polifonías: perspectivas y reseñas* (1999).



# La controversia iconoclasta, la adoración de Dios y la veneración de su creación

La cuestión sobre los iconos en la liturgia fue la última controversia tratada en los siete concilios eclesiales, y de muchas maneras fue una extensión de las controversias cristológicas de concilios anteriores.

La controversia también tiene que ver con una teología de la creación; con cómo los cristianos piensan y actúan sobre la materia, sobre nuestra relación con el cuerpo, con nosotros mismos y con el resto de la creación, y el propósito de Dios en todo esto. La controversia sobre los iconos nos da una oportunidad para

pensar de nuevo en nuestra teología y práctica acerca de Dios y su creación. Especialmente hoy, cuando la creación sufre de destrucción sin precedentes por parte de los seres humanos y surgen teologías cristianas etéreas e irreales, necesitamos urgentemente recuperar una teología más bíblica y substantiva ofrecida por la teología de los iconos.

Vale señalar que en muchos de sus argumentos los iconoclastas asumen una actitud negativa sobre el cuerpo y el resto de la creación. Mantienen una separación casi dualista entre lo divino y lo creado. Tienen una perspectiva gnóstica que denigra la creación mientras eleva lo divino.

### Historia

Parece que en la iglesia cristiana temprana no había oposición al uso de las imágenes en el culto, y de ello se han encontrado ejemplos en la iglesia más antigua de entre las descubiertas, la de Dura Europos del siglo tercero. Después del cambio Constantino, hay evidencia de argumentos contra la iconografía y la cuestión tomó una forma más aguda en la controversia iconoclasta de los siglos VIII y IX.<sup>i</sup> En 726 d.C., el emperador León III empezó a atacar la iconografía como parte de su política religiosa, y en 754 d.C., su hijo Constantino V convocó el Concilio de Hieria que prohibió el uso litúrgico de los iconos y lo proclamó una herejía. Este primer periodo de iconoclasia se detuvo con la emperatriz Irene, en el concilio de Nicea II, en el año 787 d.C., séptimo y último concilio ecuménico, que afirmó la iconodulia -la veneración de los iconos en la liturgia-. Un segundo periodo de iconoclasia empezó en 815 d.C. hasta 843 d.C. cuando la emperatriz Teodora restauró el uso de los iconos. Esta restauración todavía se celebra en las iglesias ortodoxas cada primer domingo de Cuaresma, el "Domingo de la Ortodoxia."<sup>ii</sup> Aunque en ese momento definió el asunto definitivamente para la iglesia, muchas confesiones protestantes reintrodujeron la iconoclasia del pasado, hasta prohibir cualquier representación en sus iglesias. Con todo, las cuestiones sobre el uso de los iconos han sido discutidas con muchas de las mismas razones de los iconoclastas y los iconodulos del siglo VIII y IX.

### Razones principales de los iconoclastas

El Concilio de Hieria representa bien los argumentos principales de los iconoclastas, quienes igualan el uso de los iconos a la idolatría, prohibida explícitamente por las Escrituras. El ejemplo bíblico primordial es la prohibición en el Decálogo, "No te harás imagen..."<sup>iii</sup> Además, argumentan que la iconodulia significa la adoración denigrada de la criatura en vez de la adoración exaltada del Creador. En vez de adorar a Dios en espíritu y en verdad,<sup>iv</sup> los iconodulos adoran a Dios por medio de imágenes, por medio de la materia que no es digna de la veneración ni de la mediación de la adoración a Dios. Aún más: representar a Dios o lo divino es una blasfemia, porque la divinidad no puede ser descrita con una imagen ni con una representación de carne creada, de "materia muerta común."<sup>v</sup> Vale señalar que en muchos de sus argumentos los iconoclastas asumen una actitud negativa sobre el cuerpo y el resto de la creación. Mantienen una separación casi dualista entre lo divino y lo creado. Tienen una perspectiva gnóstica que denigra la creación mientras eleva lo divino, y prohíbe que lo uno

toque lo otro. Para ellos la iconodulia es también una blasfemia a la Encarnación porque Cristo es Dios y humano, pero un icono solo representa la carne. La persona de Cristo no puede ser representada porque no había separación entre su divinidad y su humanidad, y la carne de Cristo fue también la carne de Dios Verbo. Esta perspectiva se relaciona con la herejía del monofisismo en su confusión de las dos naturalezas. Los monofisistas de los primeros siglos del cristianismo declaraban que las dos naturalezas de Cristo fueron mezcladas de tal manera que la naturaleza humana fue asumida por la naturaleza divina como "una gota de miel en el mar". Con el significado de que solo la naturaleza divina le perteneció. Los iconoclastas mantienen también que la humanidad de Cristo fue asumida por su naturaleza divina y no tuvo función actual en su persona.

### Respuesta de los iconodulos

A diferencia de los iconoclastas, los iconodulos esgrimen varios argumentos teológicos para justificar la necesidad y la veneración de los iconos. Al respecto, es digna de mención la distinción que ellos hacen entre la adoración verdadera de Dios mismo (latría) y la reverencia y veneración de los iconos (dulía). Juan Damasceno, que fue un defensor de los iconos y cuya teología tuvo gran influencia en las decisiones de Nicea II, escribió que nadie ni nada debe ser adorado como Dios, excepto el único Dios verdadero.<sup>vi</sup> Cada prohibición bíblica contra la idolatría refirió a la latría -que debe ser dirigida solamente a Dios mismo- y no ofrecida a otro objeto, pero la veneración cristiana de los iconos no es latría sino dulía.<sup>vii</sup> Además, esta adoración no se ofrece a la materia, sino a Dios: "No adoro la materia, adoro al Creador de la materia... yo venero la materia, pero no como si fuera Dios."<sup>viii</sup> Como explicó Basilio de Cesárea, la veneración pasa del icono a lo que es representado por el icono.<sup>ix</sup> Adoramos lo representado como "no adoramos la materia de la cual se han hecho los Evangelios, ni la materia de la Cruz, sino lo que estas tipifican."<sup>x</sup> En cuanto a un santo, no se venera su imagen, sino el testimonio de la persona y los aspectos de Dios que dicha imagen nos muestra. La imagen es "un himno de alabanza, una manifestación, una muestra duradera de ellos, que lucharon y vencieron."<sup>xi</sup>

Una razón a favor de que esta veneración de algo material es posible, es la de que Dios, inmaterial, hizo lo humano a su imagen, como iconos vivos. Dios fue el primer creador de iconos. También en la creación Dios ha hecho visibles las realidades divinas e invisibles, por medio de la naturaleza: "Lo invisible de él, su eterno poder y su



**Los iconos pueden guiarnos en una teología de la creación bíblica y auténtica. Proclaman que Dios hizo la creación y la llamó “buena,” que Dios usó y usa la materia para revelarse, y que Él llena la materia con su gloria.**

deidad, se hace claramente visible desde la creación del mundo y se puede discernir por medio de las cosas hechas.<sup>xii</sup> Mas en Jesucristo Dios se encarnó en la creación misma, tomando forma material, concreta y humana, haciéndose imagen. “El Invisible se hizo visible” y posibilitó que lo representáramos.<sup>xiii</sup> En cuanto a Jesucristo, negarnos a representarlo por medio de la creación que la iconografía nos procura significa una negación de su humanidad y, así, la negación de la misma Encarnación. De esta manera, los iconodulos argumentan que no solamente es permisible representar lo divino por medio de la materia, sino que es necesario. Tenemos que venerar la creación que Dios hizo y que usó para efectuar nuestra salvación. No venerarla es no alabar a Dios que la hizo y que nos salvó. Además, como parte de la creación, experimentamos, sentimos y vivimos por medio de cuerpos

creados, y tenemos que saber, conocer y adorar por medio de lo material. Por medio de sus líneas, símbolos, figuras, y colores el icono, y la creación misma, nos guían en el conocimiento y el seguimiento de Dios.

#### **La clarificación de nuestra teología y misión**

Los iconos pueden ayudarnos a desarrollar una teología y una práctica alineadas con el reino de Dios y con nuestro lugar en la creación. La antropología cristiana nos señala de qué manera somos imágenes de Dios, elevados y merecedores de respeto, justicia y bienestar. Dios creó al ser humano a su imagen y se encarnó en el ser humano. Somos parte de la representación y del actuar de Dios en este mundo, y expresamos algo de la gloria y el ser del Creador en forma concreta y material. Nuestra naturaleza toca la naturaleza divina y tomamos parte activa en las cosas de Dios y en su reinado. Los iconos también ayudan a preservar el entendimiento soteriológico necesario. En vez de una teología de la salvación distante de este mundo y enajenada de la creación, insisten en que la salvación y la creación están integralmente relacionadas. Dios se expresa, se revela a través de la materia y nos da lo necesario para nuestro conocimiento de Sí. En Jesús, Dios hizo posible la salvación por medio de la creación, y la salvación no puede separarse de lo material. Los iconos permiten que nuestro pensamiento radique en la tierra y que desde ella actuemos hacia la salvación. En esta concepción se halla una teología escatológica realizada que nos muestra cómo el reino de Dios es a la vez presente y futuro, el pueblo de Dios actúa en este reino que está penetrando el mundo ahora y a la vez espera activamente su última realización. Los iconos enfatizan en que la creación entera existe para ser redimida y glorificada. Los iconos, aunque no perfectos, son imágenes de perfección, símbolos de la armonía, la belleza, y la restauración final de Dios; una proclamación de su reino. Afirman también la realidad de la Encarnación, del momento en que “El Verbo se hizo carne... y vimos su gloria.”<sup>xiv</sup> En Jesús, Dios se unió con la creación para volver visible lo invisible y lo desconocido, conocido. El icono da testimonio de esta verdad, y muestra que Dios no despreció la materia sino que la asumió, y que el camino a Dios y a su reino se da a través de lo creado.

Los iconos pueden guiarnos en una teología de la creación bíblica y auténtica. Proclaman que Dios hizo la creación y la llamó “buena,” que Dios usó y usa la materia para revelarse, y que Él llena la materia con su gloria; que el cristianismo no es una religión gnóstica ni dualista, como si la creación fuera contaminada e inadecuada y separada de lo espiritual. Los iconos permiten también reconocer que la creación es un receptáculo del Espíritu.<sup>xv</sup> La creación lleva a lo divino y nos vincula con él, nos muestra la gloria de Dios compenetrada por el Espíritu. Negar lo material es negar al Dios que lo creó y lo habitó, en lo cual Él todavía reside, y que Él redime cada instante. La veneración de la creación es parte necesaria de la adoración correcta a Dios: “Honro toda materia, y la venero. Por medio de ella, llena con un poder y gracia divinos, me llegó la salvación.”<sup>xvi</sup>

## La recuperación de nuestra interrelación con Dios y su creación

Hoy de modo especial, necesitamos recuperar esta teología. El mundo super-desarrollado y los grupos dominantes han pecado gravemente contra Dios, explotando y oprimiendo lo creado, profanando y denigrando lo humano y la creación entera. Hemos creado un dualismo entre nosotros y el resto de la creación, entre lo material y lo espiritual. Como nos enseñan los iconos, negar nuestra parte en la totalidad y despreciar la creación significa rechazar a Dios mismo. El comportamiento humano que viola y destruye la creación profana la relación con Dios y reniega de su reino. Nuestro pecado interrumpe nuestra relación con Dios porque destruimos lo que Dios crea, ama y habita. Necesitamos de la iconografía para rescatar nuestra relación bíblica con la creación y para encontrar los propósitos y el reino de Dios. Los iconos nos guían a una teología y práctica correctas acerca de la creación y a la adoración y el servicio de Dios. **SV**

Christopher Morck es estadounidense, psicólogo y episcopal y miembro del equipo de colaboradores del CLAI en Quito.

### Referencias

- 1 Néstor Míguez. "Hacer teología latinoamericana en el tiempo de globalización", en Guillermo Hansen (Editor). *EL SILBO ECUMÉNICO DEL ESPÍRITU*. Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2004, p. 86.
- 2 "Defender la vida", en Hansen. *Op. Cit.*, p. 331.
- 3 Israel Batista. "Las iglesias como comunidades sanadoras" (Entrevista de Martín Ocaña), en: *BOLETÍN INFORMATIVO* N° 17, 2005, México D.F.: Centro Basilea de Investigación y Apoyo, A. C.
- 4 La expresión pertenece a Gustavo Gutiérrez, en: *ACORDARSE DE LOS POBRES*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2004, p. 448.
- 5 Ejemplo de ello es el libro de Ed Murphy. *MANUAL DE GUERRA ESPIRITUAL*. Miami, FL: Caribe, 1994.
- 6 "El Apocalipsis como visión de la historia occidental", en: *PASOS* N° 111, 2004.
- 7 Varios autores. *EL SUEÑO DEL PUEBLO DE DIOS. LAS COMUNIDADES Y EL MOVIMIENTO APOCALÍPTICO*. Quito: CER - Centro Bíblico Verbo Divino, 1999, p. 62. Las cursivas son mías.
- 8 Xabier Pikaza. "Apocalíptica judía y cristiana. Prehistoria y símbolos básicos del Apocalipsis", en: Blanca Acinas (Editora). *EN TORNO AL APOCALIPSIS*. Madrid: BAC, 2001, pp. 99-100.
- 9 *PARA LA SALUD DE LAS NACIONES. EL APOCALIPSIS EN TIEMPOS DE CONFLICTO ENTRE CULTURAS*. El Paso, TX: Mundo Hispano, 2005, p. 25.
- 10 *LECTURA DEL APOCALIPSIS*. Navarra: Verbo Divino, 2005, pp. 175-176.
- 11 Ricardo Foulkes. "Apocalipsis", en: Armando Levoratti (Editor). *COMENTARIO BÍBLICO LATINOAMERICANO: NUEVO TESTAMENTO*. Navarra: Verbo Divino, 2003, p. 1184.
- 12 *APOCALIPSIS: VISIÓN Y MISIÓN*. Miami, FL: Caribe, 1993, pp. 87-93.
- 13 *Ibid.*, p. 93.
- 14 "La iglesia evangélica y la sociedad frente al nuevo milenio: pasado, presente y futuro", en: G. Hansen, *Op. Cit.*, pp. 375-398.
- 15 En lo que sigue cito a Rooy de forma libre.



Necesitamos de la iconografía para rescatar nuestra relación bíblica con la creación y para encontrar los propósitos y el reino de Dios. Los iconos nos guían a una teología y práctica correctas acerca de la creación y a la adoración y el servicio de Dios.

- i Justo González, *Historia del Cristianismo*, vol. 1 (Miami: Unilit, 1994), 305.
- ii Timothy Ware, *The Orthodox Church*, rev. 2nd edition (London: Penguin Books, 1997), 31.
- iii Exodo 20:4
- iv Juan 4:23
- v The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church, trad. H. R. Percival, en *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2nd Series, ed. P. Schaff and H. Wace, (repr. Grand Rapids MI: Wm. B. Eerdmans, 1955), XIV, 544. Encontrado en [www.fordham.edu/halsall/source/icono-cncl754.html](http://www.fordham.edu/halsall/source/icono-cncl754.html).
- vi Apologia of St John Damascene against Those Who Decry Holy Images, de On Holy Images, trad. Mary H. Allies (London: Thomas Baker, 1898), 112. Encontrado en [www.fordham.edu/halsall/basis/johndamascus-images.html](http://www.fordham.edu/halsall/basis/johndamascus-images.html).
- vii *Ibid.*, 64.
- viii *Ibid.*, 15-16.
- ix The Fount of Wisdom, trad. S.D.F. Salmon en John of Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith*, en *Nicene and Post Nicene Fathers*, 2nd Series, (repr. Grand Rapids MI: Wm. B. Eerdmans, 1955), IX, 88. Encontrado en [www.fordham.edu/halsall/source/johndam-icons.html](http://www.fordham.edu/halsall/source/johndam-icons.html).
- x *Ibid.*
- xi Apologia of St John Damascene Against Those Who Decry Holy Images, 68-69.
- xii Romanos 1:20
- xiii Apologia of St John Damascene Against Those Who Decry Holy Images, 8.
- xiv Juan 1:14
- xv "Tu Espíritu imperecedero está en todo" (Sabiduría 12:1).
- xvi Apologia of St John Damascene Against Those Who Decry Holy Images, 16.

# Los marxismos del nuevo siglo



El vacío que acompañó la caída del Muro de Berlín y las sucesivas derrotas de movimientos sociales llevaron rápidamente a proclamar la “última crisis del marxismo” y a saludar la llegada de etapas neo o postmarxistas. Acaso sea hora de analizar seriamente el legado de Marx, “el filósofo más importante de todos los tiempos”, según la BBC. Historiadores, economistas y politólogos revisan aquí su vigencia.

Es posible que hoy, pues, se note engañosa la crítica vulgar al marxismo vulgar, aquella que, por ejemplo, lo acusaba de un mecanicismo que simplificaba el derrotero de la historia, o de conducir inevitablemente al totalitarismo. Y quizás se haya atravesado el vacío teórico y político que acompañó a la caída del Muro de Berlín y a la mistificación neoliberal. No deja de ser sintomático que una encuesta recientemente realizada por la BBC de Londres ubicara a Karl Marx como el filósofo más importante de todos los tiempos. Así, podríamos estar asistiendo al relajamiento de la ortodoxia, al avistamiento de prácticas políticas que sintetizan la experiencia transitada, y a un trabajo molecular de la teoría.

El sacudón sísmico vivido no es absolutamente inédito para una tradición de significativo dinamismo. El filósofo José Sazbón postuló que el concepto de crisis es inherente a la biografía intelectual del propio Marx: "La unidad incuestionada de un marxismo carente de tensiones no puede existir sino como un paradigma evanescente". Y, en este sentido, el marxismo conoció deconstrucciones y reconstrucciones reconocibles en los nombres de Sartre, Althusser, Habermas, entre tantos otros. Más allá de la crisis -siempre proclive a convertirse en eslogan- tres libros de reciente aparición procuran indagar en torno de los principios inaugurados por el pensador alemán: *Verdades y saberes del marxismo* de Elías Palti, *Los marxismos del nuevo siglo* de César Altamira, y una compilación que reúne autores y temáticas varias bajo el título *La teoría marxista hoy*. Diferentes entre sí, cada cual apuesta por sondear el corpus clásico y abreva en diversas vertientes contemporáneas, dando cuenta de los obstáculos que se han de sortear y de las potencialidades para pensar lo actual, requisito decisivo de su carácter crítico.

En el balance acerca de la posibilidad de una política emancipatoria hay quienes aseguran que la acción colectiva que el marxismo alentó se muestra de antemano condenada al estancamiento y que, en el camino de su legado, las nuevas formulaciones no se ven obligadas a nutrirse de un recorrido emprendido a mediados del siglo XIX. Para Elías Palti, "frente a una primera crisis del paradigma hegeliano evolucionista -discurso en el que se inscribe Marx- se presenta una recomposición que se puede sintetizar en el paso del marxismo al leninismo, donde se pone en el centro la acción subjetiva, y la militancia ocupa el lugar de la filosofía de la historia. El marxismo tenía un sentido trágico porque era una apuesta subjetiva que debía proyectar al mundo un sentido que en sí mismo no tiene. Lo que habría entrado ahora en suspenso es esta idea de que los sujetos son quienes construyen la historia, visión que se ha revelado tan mítica como la hegeliana-evolucionista".

Por otro lado, hay quienes subrayan aquello que permanece: "La crisis del marxismo -sostiene Eduardo Grüner, uno de los autores de *La teoría marxista hoy*- fue decretada por el pensamiento posmoderno. No había razón, era una avanzada ideológica, pero era un síntoma, ninguna ideología puede funcionar si no tiene algo de verdad, y lo cierto es que el marxismo posee graves hipotecas históricas. Pero el marxismo es un pensamiento y

Si el marxismo se encuentra en una fase espectral, y es Jacques Derrida quien así lo enuncia, sería a causa de su actual incapacidad para hacer inteligible al mundo y a sí mismo; a causa de la crítica a sus fundamentos esencialistas, de la ineficacia de su proyección partidario-estatal.

un movimiento de lo real que se va transformando necesariamente junto con las transformaciones de lo real. Por supuesto que no se puede desestimar que el proletariado no es lo que era en la época de Marx, pero en el capitalismo sigue existiendo el conflicto capital-trabajo. La proliferación de heterogéneas expresiones no puede taparnos esa fractura fundamental". Lo novedoso, por lo tanto, parece ser que se ha reconocido un lastre propio de la tradición, pero sobre todo que, entre la apertura a problemáticas no exploradas y la continuidad crítica, emerge un campo para volver a pensar eligiendo cada vez la relación con el corpus marxista.

#### En plural

Si el marxismo se encuentra en una fase espectral, y es Jacques Derrida quien así lo enuncia, sería a causa de su actual incapacidad para hacer inteligible al mundo y a sí mismo; a causa de la crítica a sus fundamentos esencialistas, de la ineficacia de su proyección partidario-estatal; se trataría, entonces, de pensar a partir de un lugar imposible, permaneciendo en "la inmanencia de la crisis". Subjetivamente, habría que afrontar lo que significa recorrer una época suspendida, en un tiempo -sostiene Palti- en el cual no sólo Dios ha muerto, sino que todos sus nombres seculares (nación, proletariado, etcétera) han develado su trasfondo mítico, donde todo sentido se ha vuelto precario: "En última instancia, el mito inherente a esta era postsecular es pensar en que desde el momento en que nos libramos de la pregunta por el sentido, también nos hemos librado de la presión de su búsqueda. En este doble horizonte se abre el núcleo tenso que define esta nueva era; es la pregunta por el sentido después de El Sentido. En el pensamiento marxista, coincidentemente pero no por casualidad, esta situación paradójica se va a expresar más crudamente. Lo que da todavía un sesgo perturbador a este interrogante es que aun así no podemos prescindir de la idea de un sentido, porque sin él no hay una posibilidad para la vida comunal". El libro de Elías Palti diagnostica una época que carece de fundamento sólido y procura llevar lo más lejos

posible esta constatación, para habilitar un modo renovado capaz de asumir la pregunta por la política.

Simultáneamente, a partir de un recorrido que durante años se ha alimentado de autores como Michel Foucault o Félix Guattari y de ciclos de movilización que los europeos ven despuntar en el 68 -el obrerismo italiano, por ejemplo-, un "marxismo proyectual" ha sido capaz de dar a luz nuevos horizontes problemáticos. Un bloque de pensamiento sostiene que la dinámica de la producción capitalista actual fue motivada por la ebullición político-creativa de los años 60 y 70, que sitúa la fuerza viva del trabajo como el motor básico del capital -

Un bloque de pensamiento sostiene que la dinámica de la producción capitalista actual fue motivada por la ebullición político-creativa de los años 60 y 70, que sitúa la fuerza viva del trabajo como el motor básico del capital, volviéndolo dependiente de la cooperación social.

volviéndolo dependiente de la cooperación social-, que emplaza así al mundo de la autoorganización como horizonte político, frente a los procesos de burocratización de los sindicatos y de los partidos. Esta vertiente, en la que se filia César Altamira, contrapone un "marxismo posmoderno", que absorbe las innovaciones producidas en plurales campos de reflexión, a la lógica cultural del capitalismo tardío.

En Los marxismos del nuevo siglo se traza, además, una genealogía original, al desplegar rigurosamente los recorridos del Open Marxism (gestado en Inglaterra y cuyo principal exponente es John Holloway) y de la Escuela francesa de la Regulación (que busca indagar las características de los regímenes de acumulación del capital), con la certeza de que "a lo largo de los últimos 25 años de posfordismo y moderna reestructuración del capitalismo, los elementos teóricos del marxismo metamorfoseado se han recompuesto lentamente y se han provisto de una insospechada audacia, a pesar de la descomposición social que ha acompañado a la derrota". Lejos de abonar a una continuidad sin quiebres, Altamira intenta presentar la reformulación del ideario marxista sopesando los desafíos que enfrentaron las izquierdas a lo largo del siglo XX.

#### Huellas del materialismo

Hacia mediados de los años 70, Perry Anderson sostuvo que el retroceso del marxismo iba a quedar pronto clausurado al emerger un pensamiento estratégico que reactivaría una tradición latente, fundiendo teoría y prác-



tica política. Para entonces, el ascenso de la historiografía británica bajo la influencia de un grupo de historiadores comunistas (Christopher Hill, Eric Hobsbawm y Edward P. Thompson, entre otros) venía postulando hacia tiempo el traslado de la producción intelectual marxista de la Europa continental al mundo anglosajón. Tras la caída del Muro de Berlín y el colapso de la Unión Soviética, la verificación de un histórico callejón sin salida -que asume esta corriente- corre junto a la certeza de la superioridad teórica del marxismo; y el hecho de que éste logre explicar las razones de sus propios obstáculos (como práctica) impide afirmar que se encuentra en crisis (como teoría).

En esta línea, Javier Amadeo, politólogo y uno de los compiladores de *La teoría marxista hoy*, señala que las consecuencias abiertas por la mundialización neoliberal constituyen la "condición negativa" para una renovación del pensamiento marxista. Los análisis de las luchas en torno a las contradicciones de clase se imbricarian aquí con los problemas de género y opción sexual, ecológico-medioambientales y nacionalistas, étnicos, raciales y religiosos que marcan nuestro tiempo. Y, en paralelo, serían las luchas sociales las que estarían dando nuevos aires a la necesidad de volver a situar la reflexión marxista en la coyuntura que despunta. Amadeo afirma que "asistimos en nuestro continente a procesos de movilización política, luchas antineoliberales, emergencia de nuevos sujetos y prácticas: movimientos indígenas en el Ecuador y en Bolivia, la articulación de la Vía Campesina en América del Sur, organizaciones de mujeres, de desocupados, de sin tierra y sin vivienda. Experiencias políticas de izquierda que, desde el punto de vista práctico, constituyen desafíos para una elaboración teórica y, al mismo tiempo, expresan una potencialidad crítica fundamental hacia nuestra sociedad".

Los modelos de dicho dinamismo no sólo se pueden encontrar en la producción local mencionada: ¿acaso los estudios culturales elaborados por Fredric Jameson o Terry Eagleton no constituyen un instrumento necesario para comprender la persistente despolitización de la cultura? ¿No son los análisis de la lógica del capital los que hay que profundizar, para conocer la función del trabajo contemporáneo, que o bien se niega y desquicia subjetividades, o bien se da y consume el tiempo de la vida? ¿No existen en Marx claves para encontrar las causas concretas de la devastación de los recursos naturales tal como lo plantea Elmar Altvater? El mismo marxismo y sus derivas de pensamiento, ¿no contribuirán a descifrar la ausencia de una política contrahegemónica, como quiso Gramsci, que definitivamente arraigue en este suelo?

Es fundamentalmente en el nexo con la práctica, expresado en términos clásicos, donde las distintas propuestas encuentran que el marxismo no halla cauces nítidos para volver a pulsar en el campo político, deslizado del sitio de cultura de masas que supo ostentar. Los textos reseñados comparten la necesidad de dirigirse a una época diferente; un marxismo para Latinoamérica que parece ser no poco productivo ante la necesidad de comprender las líneas de continuidad del neoliberalismo



“Asistimos en nuestro continente a procesos de movilización política, luchas antineoliberales, emergencia de nuevos sujetos y prácticas... Experiencias políticas de izquierda que, desde el punto de vista práctico, constituyen desafíos para una elaboración teórica y, al mismo tiempo, expresan una potencialidad crítica fundamental hacia nuestra sociedad”.

o los recorridos de una izquierda progresista abocada a introducir cambios de una tibieza, por lo demás, evidente. Con todo, también se juega en nuevas experiencias, en la Bolivia de Evo Morales o en la aún inescrutable Venezuela, donde Hugo Chávez llama a construir el “socialismo del siglo XXI” y a leer *La revolución permanente* del líder comunista ruso León Trotsky.

Recientemente, al diagnosticar el renovado protagonismo del pensador alemán, Eric Hobsbawm marcaba una dinámica de largo aliento: “El fin del marxismo oficial de la Unión Soviética ha liberado a Marx de su pública identificación con el leninismo teórico y con los regímenes leninistas en la práctica. La gente ha empezado a percibir, una vez más, que hay cosas en Marx que resultan verdaderamente interesantes. El mundo capitalista globalizado que surgió en la década de 1990 ha resultado en muchas cosas enigmáticamente parecido al mundo que había pronosticado Marx en 1848 en el *Manifiesto Comunista*” **SV**

Mariana Cavanese y Bruno Fornillo son argentinos profesores en la Universidad de Buenos Aires.



# Hambre: los alimentos como negocio

El mundo se está alarmando con la subida del precio de los alimentos y con las previsiones de aumento del hambre en el mundo.

El hambre es un problema ético, denunciado por Gandhi: «el hambre es un insulto, humilla, deshumaniza y destruye el cuerpo y el espíritu; es la forma más asesina que existe».

**P**ero también es resultado de una política económica. El alimento se transformó en ocasión de lucro y el proceso agroalimentario en un negocio rentable. Cambió la visión básica que predominaba hasta la llegada de la industrialización moderna, la visión en la que la Tierra era vista como la Gran Madre. Entre la Tierra y el ser humano se articulaban entonces relaciones de respeto y de mutua colaboración. El proceso de producción industrial considera la Tierra solamente como baúl de recursos por ser explotados hasta que se agoten.

La agricultura, más que un arte y una técnica de producción y de medios de vida se ha transformado en una empresa de lucro. Mediante la mecanización y la alta tecnología se puede producir mucho con menos tierras. La «revolución verde», introducida a partir de los años 70 del siglo XX y difundida por todo el mundo, quimicalizó casi toda la producción. Los efectos son ahora perceptibles: empobrecimiento de los suelos, erosión devastadora, deforestación y pérdida de millares de variedades naturales de semillas que son reserva frente a crisis futuras.

Por el afán de garantizarse el lucro, hay una tendencia mundial, en el marco del modo de producción capitalista, de privatizar todo, especialmente las semillas. Menos de una decena de empresas transnacionales controla el mercado de semillas de todo el mundo. Han introducido las semillas transgénicas, que no se reproducen en las cosechas, y que necesitan ser compradas cada vez, con grandes beneficios para las empresas.

La cría de animales se ha modificado profundamente, debido a los estímulos de crecimiento, las prácticas intensivas, vacunas, antibióticos, inseminación artificial y clonación.

Los agricultores clásicos han sido sustituidos por los empresarios del campo. Todo este cuadro se ha visto agravado por la urbanización acelerada del mundo, con el consiguiente vaciamiento de los campos. La ciudad demanda alimentos que no produce y que dependen del campo.

Existe una verdadera guerra comercial alrededor de los alimentos. Los países ricos subsidian cosechas enteras, o la producción de carnes, para colocarlas a mejor precio en el mercado mundial, perjudicando a los países pobres, cuya principal riqueza consiste en la producción y exportación de productos agrícolas y carnes. Muchas veces, para ser viables económicamente, se obligan a exportar granos y cereales que van a alimentar el ganado de los países industrializados, cuando en el mercado interno podrían servir de alimento para su población humana.

Por el afán de garantizarse el lucro, hay una tendencia mundial, en el marco del modo de producción capitalista, de privatizar todo, especialmente las semillas. Menos de una decena de empresas transnacionales controla el mercado de semillas de todo el mundo. Han introducido las semillas transgénicas, que no se reproducen en las cosechas, y que necesitan ser compradas cada vez, con grandes beneficios para las empresas. La compra de las semillas es parte de un paquete mayor que incluye la tecnología, los pesticidas, la maquinaria y la financiación bancaria, atando a los productores a los intereses agroalimentarios de las empresas multinacionales.

En el fondo, lo que más interesa es garantizar ganancias para los negocios, y lo que menos, alimentar a las personas. Si no se produce una inversión de este orden de cosas, por ejemplo, una economía sometida a la política, una política orientada por la ética y una ética inspirada por una sensibilidad humanitaria mínima, no habrá solución para el hambre y la desnutrición mundiales. Continuaremos en la barbarie que estigmatiza al actual proceso de globalización. Los gritos desgarradores de millones de hambrientos suben continuamente al cielo sin que les vengan respuestas eficaces de alguna parte, que hagan callar este clamor. Es la hora de la compasión hu-



manitaria, traducida en políticas globales de combate sistemático al hambre.

### El consumo

El hambre es una constante en todas las sociedades históricas. Hoy, sin embargo, alcanza dimensiones vergonzosas y simplemente crueles. Revela una humanidad que ha perdido la compasión y la piedad. Erradicar el hambre es un imperativo humanístico, ético, social y ambiental. La condición previa más inmediata y posible que debe ser puesta inmediatamente en práctica, es un nuevo patrón de consumo.

La sociedad dominante es, evidentemente, consumista. Da centralidad al consumo privado, sin autolimites, como objetivo de la propia sociedad y de la vida de las personas. Consume no sólo lo necesario, lo que es justificable, sino lo superfluo, lo que es cuestionable. Este consumismo sólo es posible porque las políticas económicas que producen los bienes superfluos son continuamente alimentadas, apoyadas y justificadas. Gran parte de la producción se destina a generar aquello que en la realidad no precisamos para vivir decentemente.

Como se trata de lo superfluo, se recurre a mecanismos de propaganda, de márketing y de persuasión para inducir a las personas a consumir y a hacerles creer que lo superfluo es necesario y fuente secreta de felicidad.

Lo fundamental para este tipo de márketing es crear hábitos en los consumidores hasta que se cree en ellos una cultura consumista y la necesidad imperiosa de consumir. Se suscitan más y más necesidades artificiales y en función de ellas se monta el engranaje de la producción



**Para hacer frente al consumismo urge que seamos, de modo consciente, anticultura en ejercicio. Hay que incorporar a la vida cotidiana las cuatro “erres” principales: reducir los objetos de consumo, reutilizar los que ya hemos usado, reciclar los productos dándoles otra finalidad, y finalmente, rechazar lo que el marketing, descarada o sutilmente, nos obliga a consumir.**

y de la distribución. Las necesidades son ilimitadas, por estar ancladas en el deseo que, por naturaleza, es ilimitado. Por esta razón, la producción tiende a ser también ilimitada. Surge entonces una sociedad, ya denunciada por Marx, marcada por fetiches, abarrotada de bienes superfluos, punteada de centros comerciales, verdaderos santuarios del consumo, con altares llenos de ídolos

milagrosos, pero ídolos al fin y al cabo; una sociedad insatisfecha y vacía porque nada la sacia. Por eso, el consumo es creciente y nervioso, sin que sepamos hasta cuándo la Tierra finita aguantará esta explotación sin fin de sus recursos.

No causa sorpresa el hecho de que el Presidente Bush convoque a la población a consumir más y más y, así, a salvar la economía en crisis, a costa, lógicamente, de la sostenibilidad del planeta y de sus ecosistemas. Contra eso, cabe recordar las palabras de Robert Kennedy el 18 de marzo de 1968: «No encontraremos un ideal para la nación ni una satisfacción personal en la mera acumulación ni en el mero consumo de bienes materiales. El PIB no contempla la belleza de nuestra poesía, ni la solidez de los valores familiares, no mide nuestro ingenio, ni nuestro valor, ni nuestra compasión, ni nuestro amor a la patria. Mide todo menos aquello que hace la vida verdaderamente digna de ser vivida». Tres meses después fue asesinado.

Para hacer frente al consumismo urge que seamos, de modo consciente, anticultura en ejercicio. Hay que incorporar a la vida cotidiana las cuatro “erres” principales: reducir los objetos de consumo, reutilizar los que ya hemos usado, reciclar los productos dándoles otra finalidad, y finalmente, rechazar lo que el marketing, descarada o sutilmente, nos obliga a consumir.

Sin este espíritu de rebeldía consecuente contra todo tipo de manipulación del deseo y con la voluntad de seguir otros caminos dictados por la moderación, por la justa medida y por el consumo responsable y solidario, corremos el peligro de caer en las insidias del consumis-

## El consumismo que la cultura del capital ha gestado está en la base del hambre de miles de millones de personas y de la actual falta de alimentos de la humanidad. Frente a tal situación, ¿cómo debería ser el consumo humano?

mo, aumentando el número de hambrientos y empobreciendo el planeta ya continuamente devastado.

### Consumo solidario

El consumismo que la cultura del capital ha gestado está en la base del hambre de miles de millones de personas y de la actual falta de alimentos de la humanidad. Frente a tal situación, ¿cómo debería ser el consumo humano?

En primer lugar el consumo debe ser adecuado a la naturaleza del ser humano. Ésta, por un lado, es material, enraizada en la naturaleza y necesitada de bienes materiales para subsistir. Por otro lado, es espiritual y se alimenta de bienes intangibles como la solidaridad, el amor, la acogida y la apertura al Infinito. Si no damos atención a estas dos dimensiones, nos volveremos anémicos en el cuerpo y en el espíritu.

En segundo lugar, el consumo necesita ser justo y equitativo. La Declaración de los Derechos Humanos afirma que la alimentación es una necesidad vital y, por ello, un derecho fundamental de cada persona humana (justicia) y conforme con las singularidades de cada uno (equidad). Si no se atiende este derecho, las personas se confrontan directamente con la muerte.

En tercer lugar, el consumo debe ser solidario. Es solidario aquel consumo que supera el individualismo y se autolimita, por amor y por compasión con aquellos que no pueden consumir lo necesario. La solidaridad se expresa por el compartir, por la participación y por el apoyo a los movimientos que luchan por los medios de vida, por la tierra, la vivienda y la salud. Implica también la disposición a sufrir y a correr los riesgos que tal solidaridad comporta.

En cuarto lugar, el consumo ha de ser responsable. Es responsable el consumidor que se da cuenta de las consecuencias del modelo de consumo que practica, si es suficiente y decente, o sofisticado y suntuoso. Si consume lo que necesita o desperdicia aquello que va a faltar en la mesa de los otros. La responsabilidad se traduce por un estilo sobrio,

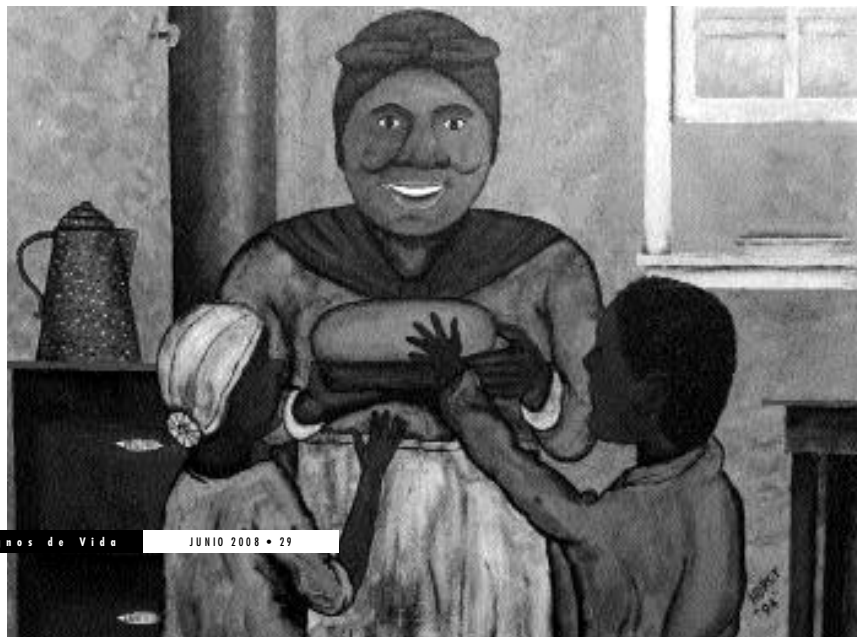
capaz de renunciar, no por ascetismo, sino por amor y en solidaridad con los que sufren necesidad. Se trata de una opción por la sencillez voluntaria y por un patrón de vida conscientemente contenido, que no se somete a los reclamos del deseo ni a las solicitudes de la publicidad. Aunque no tenga consecuencias inmediatas y visibles, esta actitud vale por sí misma. Muestra una convicción que no se mide por los efectos esperados sino por el valor que esta actitud humana posee en sí misma.

Por último, el consumo debe ser realizador de la integridad del ser humano. Éste tiene necesidad de conocimiento y así consumimos muchos saberes discerniendo cuál de ellos conviene y edifica. Tenemos necesidad de comunicación y de relacionarnos, y satisfacemos esta necesidad alimentando relaciones personales y sociales que nos permiten dar y recibir; en este intercambio nos complementamos y crecemos. A veces esta comunicación se realiza participando en manifestaciones a favor de la justicia, a favor de la reforma agraria, del cuidado del agua potable, de la protección de la naturaleza, o también viendo una película, asistiendo a un concierto, yendo a un teatro, visitando una exposición artística, participando en algún debate.

Tenemos necesidad de amar y de ser amados. Satisfacemos esta necesidad amando con gratuidad a las personas y a quienes son diferentes a nosotros. Tenemos necesidad de trascendencia, de atrevernos, y de ir más allá de cualquier límite impuesto, de sumergirnos en Dios con quien podemos comulgar. Todas estas formas de consumo realizan la existencia humana en sus múltiples dimensiones.

Estas formas de consumo no cuestan y no gastan energía; presuponen solamente el empeño y la apertura a la solidaridad, a la compasión y a la belleza. ¿No traduce todo esto aquello en lo que pensamos cuando hablamos de felicidad? **SV**

Leonardo Boff es brasileño, profesor universitario, católico-romano y autor de más de 60 libros en las áreas de Teología, Espiritualidad, Filosofía, Antropología y Mística.





Convidei o presidente da Sociedade Beneficente Muçulmana, em Porto Alegre/Brasil, para um diálogo sobre o islã, num curso de pós-graduação para professores e professoras de Ensino Religioso. Ao aceitar o convite, ele compartilhou que o diálogo muçulmano-cristão acontece na sua própria casa com sua esposa e seus filhos luteranos. Diálogo cristão-muçulmano acontece a nível familiar e acadêmico na América Latina, mas deve ser intensificado, inclusive com o objetivo de prevenir uma eclosão de conflitos.

**No diálogo, um pastor e um imã são “convertidos” para serem pacificadores**

Estima-se que mais de 50 mil pessoas já morreram em conflitos entre cristãos e muçulmanos na Nigéria. A maior população africana é a nigeriana, que consiste de 50% de muçulmanos, 40% cristãos e 10% de adeptos de religiões africanas e outras.<sup>xvi</sup> Enquanto o sul da Nigéria, economicamente rico e sob influência cristã, é dominado pela etnia iorubá, o norte extremamente pobre é muçulmano com maioria haussá. Além da inter-relação

Diálogo cristão-muçulmano acontece a nível familiar e acadêmico na América Latina, mas deve ser intensificado, inclusive com o objetivo de prevenir uma eclosão de conflitos.

Neste encontro e no diálogo com uma mulher samaritana Jesus transcendeu barreiras religiosas e culturais. Derrubou muros de inimizade e ódio, pois “os judeus não se dão com os samaritanos” (João 4.9). Jesus respeitou as tradições religiosas da mulher samaritana e colocou as tradições religiosas numa perspectiva escatológica.

étnico-econômica-religiosa, há muitos outros motivos para a eclosão de conflitos entre cristãos e muçulmanos: um emaranhado muito complexo de conflitos étnicos milenares (alguns relacionados à posse de terra e à invasão de terras por migração), a corrupção generalizada, o crescente desemprego, a introdução da lei islâmica (sharia) em 12 dos 38 estados na Nigéria, pregação fundamentalista e atitudes hostis de ambas as partes. xvi Em meio aos conflitos, eu conheci o imã Muhammad Nurayn Ashafa e o pastor pentecostal James Movel Wuye. “Nós fomos programados para odiar uns aos outros”, afirmou o imã. E o pastor elucidou: “Eu fui programado para evangelizar os muçulmanos e o imã para islamizar os cristãos, custe o que custar. Por isso, tornamo-nos militantes religiosos terroristas na Nigéria, nos anos 90, quando os conflitos entre muçulmanos e cristãos escalaram em nossa cidade Kaduna, no norte da Nigéria.” Uma mão do pastor James foi decepada por um muçulmano, quando ele tentava evitar que muçulmanos destruíssem o seu templo. Em represália, cristãos mataram um tio do imã, supondo que ele seria o imã. Num conflito posterior, dois irmãos do imã foram mortos. É possível romper essa escalada de violência e morte?

Entre outras iniciativas, o então governador de Kaduna convocou o imã Muhammd e o pastor James para a sua residência. O governador pediu que eles conversassem sobre a crescente escalada de ódio, violência e morte. Convidou-os a lerem textos do Alcorão e da Bíblia sobre perdão, reconciliação e paz. Este foi o início de uma longa caminhada dialogal para a reconciliação em direção a tão almejada “convivência em harmonia”, uma expressão comum na Nigéria e na Indonésia.

O pastor ressaltou que precisou mais três anos para vencer o ódio e reconciliar-se com o imã Muhammad. Neste processo, a visita do imã à mãe do pastor James no hospital foi um momento decisivo. “Durante essa visita o imã estava irradiando tanto amor, enquanto eu ainda sofria sob sentimentos de ódio e sofrimento”, confessou o pastor James. Para o imã, um sermão sobre perdão e os exemplos vividos pelo profeta Muhammad foram decisivos para vencer o ódio: “Até esse momento os conceitos de perdão e de misericórdia estavam muito longe da minha convicção”, afirmou o imã.

#### **Diálogo e ação**

O pastor e o imã escreveram um livro sobre as suas experiências de reconciliação com citações do Alcorão e da Bíblia. xvi Quando conflitos irrompem em algum lu-

gar, ambos vão para lá para convocar ao diálogo, através de palavras e atitudes. O pastor James conseguiu salvar uma mulher muçulmana da morte. O imã Muhammad deu refúgio para mulheres cristãs em sua casa e logo sofreu ameaças de morte por parte de seus irmãos muçulmanos. Juntos fundaram o Inter-faith Mediation Centre - Muslim/Christian Dialogue Forum (Centro de Mediação Inter-religiosa - Fórum de Diálogo Muçulmano-Cristão), organizando encontros de diálogo. Eles procuram conquistar principalmente os jovens, pois estima-se que mais da metade dos jovens na Nigéria estejam desempregados, sendo suscetíveis à manipulação de determinados líderes religiosos e políticos para iniciarem atos de violência. Vemos a contraproposta do diálogo inter-religioso na mensagem do amor, da misericórdia, da paz e justiça, cerne da fé cristã e islâmica. Dois diálogos de Jesus com pessoas de outra religião parecem-me decisivos para a opção pelo diálogo inter-religioso.

#### **Jesus e o apóstolo Pedro são “convertidos” para dialogar com pessoas de outras religiões e compartilhar a ação curadora e reconciliadora inclusiva**

Na época de Jesus era proibido aos judeus “ajuntar-se ou aproximar-se a alguém de outra raça”, ou seja, de outra cultura religiosa, por este ser considerado religioso e socialmente “comum ou imundo” (At 10.28). Uma mulher “cananéia” (Mt 15.21), “grega, de origem siro-fenícia” (Mc 7.26) pediu que Jesus curasse a sua filha endemo-





ninhada. Ele ignorou-a. Após muita insistência da mulher, ele justificou a sua atitude, dizendo que foi enviado somente para o povo de Israel (Mt 15.24). Mas, a mulher continuou insistindo e Jesus mudou de opinião, falou com ela e curou a filha (Mt 15.28). Neste encontro e no diálogo com uma mulher samaritana Jesus transcendeu barreiras religiosas e culturais. Derrubou muros de inimizade e ódio, pois “os judeus não se dão com os samaritanos” (João 4.9). Jesus respeitou as tradições religiosas da mulher samaritana e colocou as tradições religiosas numa perspectiva escatológica: “Deus é Espírito e aqueles que o adoram, devem fazê-lo em espírito e verdade.” (Jo 4.24). O teólogo luterano Manfred Zeuch afirma que “com vistas ao destino escatológico da humanidade” é “necessário voltar a pensar exegética e sistematicamente sobre a obra da redenção e a morte substitutiva de Jesus, que não é exclusiva, mas inclusiva (...) para que a reconciliação seja possível também entre os indivíduos e os povos”.xvi

Após um diálogo com Deus e, em seguida, com o centurião romano (portanto, de outra cultura religiosa), o apóstolo Pedro mudou radicalmente a sua visão exclusivista em relação a pessoas de outras religiões e culturas, não mais as considerando “comuns ou imundas” (At 10. 11,18):

Deus me demonstrou que eu a nenhum homem considerasse comum ou imundo (...) Reconheço, por verdade, que Deus não faz acepção de pessoas; pelo contrário, em qualquer nação, aquele que o teme e faz o que é justo lhe é aceitável (At 10. 28, 34s).

Esta “conversão” alargou o horizonte de Pedro quanto a seu entendimento sobre a presença de Deus nas nações e culturas religiosas. Deus “rumoreja”, como diz Martim Luteroxvii, lá onde a gente menos pensa, também nas religiões dos povos. O Espírito Santo age ubi et quando visum est Deo (onde e quando apraz a Deus). Precisamos aprender a ouvir o que Deus nos tem a dizer pelo Espírito Santo através de pessoas de outras religiões e descobriremos juntos a graça e a vontade de Deus para os dias de hoje.

### **Paz é o termo que identifica o islã e os muçulmanos**

Um muçulmano sempre saúda o seu irmão com as palavras “salam aleikum” (Paz esteja com você!) e o seu irmão responde “wa aleikum salam (e a paz também para você!). O termo SaLaM (paz) foi formado a partir da raiz árabe “S-L-M”. Da palavra salam foram criadas as palavras iSLaM (islã) e MuSLim (muçulmano, o que se submete totalmente à vontade de Deus e por isso viverá em paz). Portanto, as três palavras que identificam o islã expressam paz.xvi Jihhad é o termo usado pelo Alcorão e pelos muçulmanos para o esforço pessoal de lutar contra o mal dentro de si e se submeter totalmente à vontade de Deus. O Alcorão ensina que o muçulmano deve crer e agir em concordância

com a vontade de Deus revelada no Alcorão, ser guiado por Deus e ter fé na misericórdia de Deus para assim viver em paz.

O termo árabe salam tem o mesmo sentido holístico como o hebraico shalom. Tanto salam como shalom significam muito mais do que a interrupção de conflitos. Paz é um processo longo sob a ação do amor de Deus, como o imã Muhammad e o pastor James ressaltaram. Elementos fundamentais da paz são inteireza, saúde, bem-estar, prosperidade em todos os sentidos, essencialmente comunitários. O indivíduo não terá paz, se a comunidade na qual ele esta inserido, não estiver em paz.

O Alcorão ensina que a submissão total a Deus deve ser uma opção pessoal e livre, sem coação. Mas jihhad tem um segundo sentido, o de “guerra santa”, que pode ser proclamada para defesa própria e, em casos muito excepcionais, a comunidade pode decidir usar a violência para que toda a humanidade se coloque sob o senhorio de Deus contra o mal. Uma minoria de fundamentalistas e terroristas muçulmanos assumiu esta interpretação de jihhad. Para eles o mal se resume no capitalismo e na imoralidade ocidental-cristã, especialmente americana, contra a qual se deve lutar. E o governo americano respondeu na mesma linguagem do mal e da violência através da “guerra contra o eixo do mal”, ou seja, países muçulmanos como o Iraque e Irã. O termo “eixo do mal” é a nomenclatura usada há muito tempo por grupos mi-

Precisamos aprender a ouvir o que Deus nos tem a dizer pelo Espírito Santo através de pessoas de outras religiões e descobriremos juntos a graça e a vontade de Deus para os dias de hoje.

lenaristas cristãos que identificaram milhares de legiões de maus espíritos e demônios atuando no “10/40 Window”, a região de países de maioria muçulmana. Esses milenaristas crêem que todos os cristãos têm a missão divina de destruir essas legiões de demônios, ou seja, os muçulmanos devem ser convertidos para a fé cristã antes de iniciar o reinado do milênio. Alguns acreditavam que o milênio iria iniciar no ano 2.000.<sup>xvi</sup> Ante esta guerra contra o mal, a mensagem de paz do islã e do cristianismo deve falar mais alto.

### **A paz desafia cristãos e muçulmanos para o diálogo e a reconciliação**

Muçulmanos, judeus e cristãos têm por objetivo a paz holística e comunitária. Crêem que em cada ser humano existe o mal e a violência. Estas três religiões abrahâmicas também ensinam que na submissão ao Deus único e misericordioso o ser humano pode controlar e vencer o mal e a violência através do perdão, da reconciliação e da paz com justiça. Para tal é necessário ter a coragem de derrubar muros de preconceitos e julgamentos sobre pessoas de outra cultura religiosa. Os diálogos de Jesus, Pedro, pastor James e o imã Muhammad estimulam-nos para o diálogo cristão-muçulmano. Nestes três exemplos, o desafio para o diálogo foi iniciativa dos assim chamados “leigos” (povo), portanto, não-sacerdotes. Todos os cristãos são desafiados a transpor muros, dialogar e alargar o horizonte da missão curadora. O amor de Deus e o amor ao próximo impelem para o diálogo. Amar ao próximo significa conhecer e compreender o outro, ouvir os seus anseios, procurar entender sua espiritualidade e suas experiências, engajar-se por uma co-existência em paz, tornar-se amigo do outro. Ensina o Alcorão na surata 5.82 que os cristãos “são aqueles que estão mais próximos dos afetos dos fiéis [muçulmanos].”

Ouvir o outro e derrubar muros de desconfiança são essenciais para a caminhada de um diálogo sincero e honesto. Há muita desconfiança entre adeptos de outras religiões que o diálogo inter-religioso e a ajuda humanitária em casos de catástrofes e outras situações emergenciais sejam somente uma novas estratégias colonialistas dos cristãos.<sup>xvi</sup>

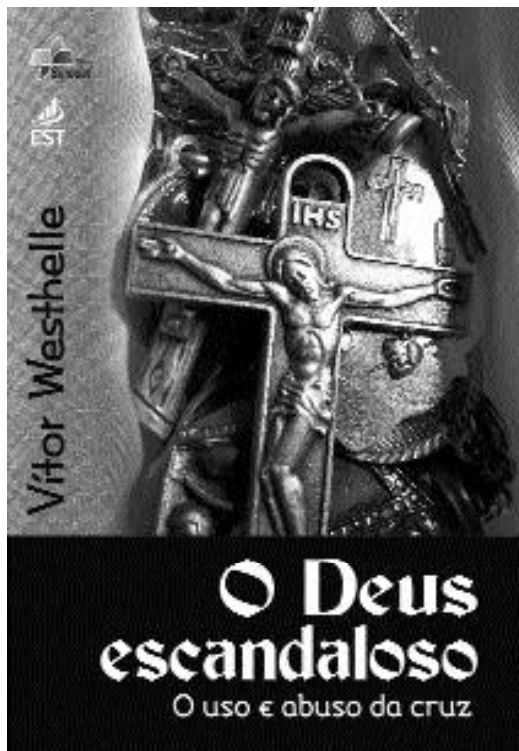
Lamentavelmente houve algumas Organizações Não Governamentais (ONGs) e igrejas americanas que trouxeram ajuda material para os sobreviventes do tsunami na Ásia com o intuito de converter os muçulmanos para a fé cristã e para o way of life americano. Antes da devastação causada pelo tsunami em Acché/Indonésia no Natal de 2004, mais de 95% da população era muçulmana muito conservadora e fundamentalista. O relacionamento muçulmano-cristão era muito tenso e hostil. Mas após o tsunami, alguns muçulmanos que não tiveram as suas casas destruídas, venceram a hostilidade e abrigaram cristãos em suas casas. Na fase de reconstrução, cristãos e muçulmanos foram aprendendo a dialogar. Juntamente com uma equipe de muçulmanos e cristãos de Acché, a Federação Luterana Mundial promoveu uma conferência internacional de diálogo muçulmano-cristão, em 2006. Quando eu defini o termo diálogo inter-religioso

Um crescente número de cristãos e muçulmanos engaja-se em trabalhos e projetos comuns de paz e justiça. Importa criar um clima de confiança e de respeito e evitar qualquer postura que possa gerar desconfiança. O diálogo cristão-muçulmano proporciona enriquecimento em direção a uma diversidade reconciliada.

no início da conferência, um jovem militante muçulmano agrediu-me verbalmente na discussão em plenário e disse que iria retirar-se da conferência, pois ele achava que os cristãos teriam uma hidden agenda (uma agenda escondida) para a conversão ao cristianismo de expressão ocidental e assim também o objetivo da conferência seria converter muçulmanos.<sup>xvi</sup> Durante o diálogo no almoço ele decidiu permanecer na conferência. Na avaliação final, ele disse que havia conseguido derrubar muros de pré-conceitos e que estava disposto a engajar-se no diálogo muçulmano-cristão. Mais tarde recebemos depoimentos da prática de diálogo muçulmano-cristão e do visível empenho para superar os conflitos, construir junto um clima de confiança mútua, de respeito e de amizade para “conviver em harmonia”, como os indonésios gostam de dizer.<sup>xvi</sup>

Um crescente número de cristãos e muçulmanos engaja-se em trabalhos e projetos comuns de paz e justiça. Importa criar um clima de confiança e de respeito e evitar qualquer postura que possa gerar desconfiança. O diálogo cristão-muçulmano proporciona enriquecimento em direção a uma diversidade reconciliada, transcendendo barreiras e trabalhando pela cura do mundo por causa do amor de Deus por todas suas criaturas. Para tal é necessário agilizar o empenho de equipar pessoas para o diálogo através de encontros pessoais, visitas às mesquitas e igrejas, encontros de informação e de compartilhar o amor do Deus único e soberano, também na América Latina, onde não eclodiram conflitos entre cristãos e muçulmanos. **SV**

Ingo Wulforth é pastor da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, doutorado em Ciências da Religião e Missiologia 1984, pós-doutorado em Diálogo Inter-Religioso e Islã 1997. atualmente Professor e Assessor Teológico no Pluralismo Religioso na Escola Superior de Teologia em São Leopoldo/Brasil



WESTHELLE, Vitor. *O Deus escandaloso*.  
São Leopoldo: Sinodal,  
Faculdades EST, 2008, 180 p.

*“Se a teologia cristã, como teologia crucis, reside em sua prática (usus) e não em sua pregação ou teoria, é porque ela não é uma teologia baseada primordialmente em uma epifania, em uma grandiosa revelação inequívoca de Deus. [...] ela é indireta e inclusive expressa em seu inverso: a glória encontra-se na manjedoura, o poder na fragilidade, a sabedoria na tolice”*  
V. Westhelle, p. 67

A cruz é a crise do cristianismo. A cruz é o mais radical questionamento da fé cristã, da igreja de Jesus Cristo e das pessoas que nele creem. Passar ao largo desta cruz, sublimá-la com discursos piedosos ou bem elaborados, ainda que compreensível, é atestar quão incômoda é esta cruz implantada no chão deste mundo de Deus e no coração da fé da igreja. Ela-

borar o caminho que este “escândalo” causou no passado e continua a causar no presente é o objetivo deste livro genial, ousado e radicalmente honesto em sua abordagem, método e propostas de resolução.

Vitor Westhelle é teólogo brasileiro, de confissão luterana, que ganhou projeção internacional quando há quinze anos foi convidado a lecionar teologia sistemática na Lutheran School of Theology de Chicago, EUA. Nessa trajetória pessoal e familiar, ele mereceu o respeito de colegas, estudantes e em nível internacional ao elaborar uma teologia que, sem deixar de ser rigorosa quanto aos requisitos acadêmicos, arrisca se deixar embeber pela dinâmica da vida, desde as margens do insignificante e sem valor, das pessoas fragilizadas e quebradas, para que, ao fim, não apenas o argumento convença, mas a vida mesma e, nela, o Espírito da Vida sensibilize, abra o coração e converta mentes e espíritos. É isto que faz da leitura de seus textos uma permanente luta com o estatuto científico da teologia e das razões que a fé exige e suscita em cada tempo e lugar.

O autor conhece a história das interpretações da cruz e demonstra aqui uma rara capacidade para expor complicadas controvérsias teológicas em termos compreensíveis a leitores e leitoras da atualidade. É o que se pode constatar nos primeiros capítulos deste livro ao acompanhar o autor nos rastros deixados pelo “escândalo da cruz” na tradição teológica ocidental (mas não só). O exame das várias interpretações e teorias que se elaborou ao longo desses mais de dois mil anos de história cristã não é fácil nem simples de ser compreendido. Sistematizar as posições em jogo, sem cair em reducionismo ou em injustiças para com as pessoas implicadas, é tarefa árdua que Westhelle enfrenta com coragem e conhecimento de causa. Mas ele mesmo adianta: enquanto o escândalo da crucificação de um justo permanece ali e exige uma explicação, ela definitivamente não é fácil (p. 29). Isso é assim porque justamente os lugares onde a epifania divina não podia ser imaginada foram os lugares por excelência onde o apocalipse, isto é, a revelação de Deus aconteceu. E como no passado, também hoje é assim.

Contra as interpretações gnósticas, docéticas, doloristas ou derrotistas, Vitor aborda um tema tão complexo como a teologia da cruz com rara habilidade, vinculando a teologia dos padres da igreja antiga com seus intérpretes modernos no iluminismo e seus sucedâneos, mas também dialogando com a literatura, a poesia e o texto testemunhal carregado de espiritualidade. Nesse sentido, ele não abre mão de uma espiritualidade encarnada e militante, nem por isso menos profunda e magistralmente embebida do espírito do Cristo crucificado e ressurreto, como ao referir-se à poesia de Adélia Prado ou de Dom Pedro Casaldáliga, e outros autores.

Westhelle assume teses antigas como a do ortodoxo Gregório de Nazianzo, para quem “aquilo que não é assumido não é redimido”, para afirmar que Deus ao se en-

carnar como ser humano vai até o fim e assume a morte em sua total nudez, crueldade e mistério. Só assim ele poderá ser o Deus que cria do nada (*creatio ex nihilo*). Fazer teologia da cruz beira a tentação, o delírio, quicã, a apostasia. Mas é necessário; é humana e teologicamente necessário e desafiador. Ao remontar às teses de Anselmo, na Idade Média, e reconstruir com esmero a teologia da cruz em Lutero, Vitor aponta para o centro da questão: qual é a justiça de Deus? A pergunta de Lutero não foi a da teodicéia, isto é, como justificar o mal no mundo que Deus criou. O reformador queria antes saber como Deus pode ser justo e, simultaneamente, amoroso. A resposta de Anselmo é conhecida: a justiça de Deus exige pagamento. Na tradição da teologia jurídica (ou judicial) da Idade Média, este pagamento não podia ser feito pelos seres humanos, uma vez que são pecadores. Então, Cristo é aquele que, ao sofrer, assume a nossa culpa e paga suficientemente a Deus em nosso lugar, pois para Anselmo só Cristo é capaz de honrar suficientemente a Deus. Anselmo foi coerente com o princípio jurídico fundamental dos antigos: a cada um o seu (*suum cuique*)! Seu conceito de Deus padece desta limitação.

Lutero não concordou com esta resposta. Ele afirmou que assim colocadas as coisas, a nossa culpa fica ainda mais agravada. E a consciência não encontra descanso nem salvação. Como encontrar um Deus misericordioso, apesar do nosso pecado? Esta a pergunta reformulada de Lutero. E sua resposta também é conhecida. Ao estudar Isaías 53 em 1528 ele ousou apresentar uma nova definição de justiça: “Eis a nova definição de justiça: justiça é o conhecimento de Cristo (*iusticia est cognitio Christi*)”. Com isto ele abriu um flanco irremediável em toda a construção teológica anterior ao apontar para a realidade de Cristo, e este Crucificado.

Vitor Westhelle aponta para uma das conseqüências mais alentadoras dessa reviravolta teológica. Conhecer a Cristo significa também ter o conhecimento que ele tinha. E isto implica no seguinte: “Saber que Cristo veio para estar em nosso lugar na relação com Deus também significa que temos permissão de estar no lugar do próprio Cristo. É isto que Lutero queria dizer com a expressão muitas vezes citada, de que os fiéis são ‘Cristos’” (p. 47).

Mas que significa isto no cotidiano da vida e da história? Sem meias palavras, a resposta seria: assumir como Cristo a sua cruz, dia a dia, na luta por vida e pelo sentido da existência, ainda que tudo pareça sórdido e sem razão, e estejamos a ponto de sucumbir. Ora, é precisamente aí que Deus está presente. Se o escutamos, vamos encontrar luz e verdade, justiça e amor verdadeiros, porque libertadores. Esta é a famosa “troca maravilhosa” que só quem sofre, geme e luta compreende e encontra. Quem se acha piedoso suficiente e já no antegozo da glória futura, certamente, terá dificuldades para estar como Maria e as outras mulheres aos pés da cruz, que permaneceram junto ao Amado até o fim. Provavel-

mente sentirá náuseas ao sequer imaginar o corpo putrefato do Amado no sepulcro da Sexta-Feira e irá procurar evitá-lo a todo custo. Com esse desvio, deixará de experimentar o completo assombro das mulheres que prepararam os aromas e perfumes para o corpo do Amigo que amavam mais que a tudo neste mundo. Ora, aquelas mulheres, ao buscarem o corpo do crucificado na manhã gloriosa, num trabalho de luto e amor gratuito, não o encontram. O que escutam é apenas uma mensagem dita por um jovem vestido de branco: “Não tenham medo, vocês buscam Jesus, o Nazareno que foi crucificado; ele ressuscitou, não está mais aqui [...] ele vai adiante de vocês para a Galiléia; lá vocês poderão vê-lo, como ele prometeu” (Marcos 16.6s).

Esta experiência Vitor chama provocativamente de “praticar ressurreição”. Mas não há como chegar à ressurreição a não ser passando pela cruz, pelas trevas da Sexta-Feira Santa e o vazio do Shabbat, o tempo em que Deus se cala e em que palavra alguma nos é dita a não ser aquele gesto “inútil e sem sentido” do luto das mulheres que se preocupam em cuidar do corpo do amigo ausente.

Nos últimos capítulos o autor faz a crítica de diversas formas de diversionismo, de teologias que procuram evitar o escândalo: o dolorismo típico de certa piedade latino-americana, o derrotismo que é o outro lado de um otimismo completamente desprovido de fundamento (ressurreicionismo), se atentarmos no sofrimento que caracteriza a vida humana em muitos lugares; ou, no outro extremo, o cinismo dos que assumem a postura de um falso existencialismo que, ao fim e ao cabo, se traduz num individualismo autosuficiente que despreza o outro, e seguramente, os mais pobres e desgraçados deste mundo.

Ele propõe outro caminho, difícil, tortuoso, mas quem sabe, única via para que compreendamos e afinamos verdadeiramente aquele que no madeiro da execração assumiu fazer-se pecado por nós para que nós pudéssemos aspirar nova vida em esperança e fé. Westhelle convida para uma teologia transgressora, uma teologia que transgride os limites das epistemes conhecidas e aceita costumeiramente, dos conhecimentos e teorias que tentam circunscrever racionalmente o “escândalo da cruz”. Tal teologia só é possível mediante uma “ruptura epistemológica” que nos permite aceder à verdade oculta não apenas por trás do madeiro, mas nele mesmo, na sua cruzeza e falta de sentido. Somente assim estaremos capacitados e empoderados para seguir os passos do crucificado numa história como a nossa, cheia de armadilhas e discriminações, num itinerário em que alguns lugares nos falarão de sofrimento, injustiça e morte, mas outros anunciarão esperança, fé e um amor gracioso e salvador. A este caminho ele dá o nome de parrhesia, um discurso ousado, uma teologia que “diz uma coisa como ela é”, sem meias palavras, ainda que as palavras por vezes sejam duras, exigentes e nos obriguem a uma reflexão de-

morada e nada fácil.

A cruz de Cristo não pode ser enquadrada na teologia. Ela extravasa os limites de todos os quadros em que vem sendo pintada e exposta ao longo dos séculos. Ela nos confronta com o Deus que é contra Deus. O Deus que abandona o Filho e se faz completamente ausente, distante e mudo. No fundo, a cruz nos confronta com os limites do fazer teológico. E apesar disso, ou melhor, nesse mesmo momento, nos conclama a dizer como aquele soldado que, sem qualquer conhecimento teológico prévio, soube afirmar o fundamental na hora da agonia: “Verdadeiramente este homem era Filho de Deus” (Marcos 15.39). A teologia da cruz nos confronta com estas experiências inusitadas e surpreendentes: de onde menos esperamos, dali vem uma palavra, um gesto que nos redime da nossa cegueira e nos liberta para uma nova vida com sentido, rumo e promessa.

A tese de autor pode ser avaliada, por exemplo, na página 155, onde ele escreve, assumindo com ousadia o viés apocalíptico no qual foi vertida boa parte dos textos evangélicos: “Não há teo-logia da cruz; pelos menos não no sentido de ser um discurso disciplinado, sistemático e organizado sobre a cruz e a paixão de Cristo. A cruz é o ponto crucial no tempo e no espaço em que uma saída parece não estar disponível - mas, de alguma forma, está lá como o Shabbat inefável. Não sabemos como expressá-lo ou nomeá-lo, deveríamos continuar tentando? A linguagem não nos é suficiente. E, no entanto, temos que falar; temos que transgredir a impossibilidade da linguagem depois que o Shabbat passou”. O apóstolo Paulo, em 1 Coríntios 1, o fez apresentando o “apocalipse de Jesus Cristo” em termos paradoxais como “tolice e sabedoria”, “fraqueza e poder”, “escândalo e loucura”. Mas justamente nesses paradoxos que procedem da cruz ele encontra “poder de Deus e sabedoria de Deus”, o único que nos pode salvar, libertar, dignificar.

Por último, cabe mencionar que estamos diante de um teólogo que também é pastor. E esta sua vocação aparece em diferentes momentos, mas em especial no último capítulo denominado “As estações da cruz revisitadas”. Como já nos havia adiantado no capítulo 9, ao falar sobre sua experiência pastoral realizada no oeste do Paraná, quando trabalhou como pastor de uma comunidade de pequenos agricultores e acompanhou de perto a luta de famílias de agricultores sem terra, ele procurou junto a estas pessoas colher categorias teológicas que pudessem explicitar facetas do evangelho da cruz. Assim, conceitos como espaço, lugar, liminaridade e outros motivos espaciais acabaram por se constituir como teologúmenos indispensáveis em sua reflexão. Não deveria ser surpresa então que o livro termine com uma proposta litúrgica de vivenciar a cruz por meio das estações da via crucis, algo muito apreciado na piedade popular latino-americana. Mas Westhelle não se satisfaz apenas em apontar para esta prática. Ela a questiona ao inserir nela o motivo da ressurreição, que falta na via dolorosa e que lhe pode dar

sentido, sem negar o essencial lugar que contemplação da paixão exige. E é essa reflexão que permite encarnar a fé, assumindo as cruzes e o sofrimento presente na vida de milhões de pessoas.

É imprescindível para a firmeza da fé, em cada momento histórico, não esquecer de seus mártires, como Dietrich Bonhoeffer, condenado por Hitler no fim da Segunda Guerra Mundial, Martin Luther King Jr e a luta pelo fim do racismo nos EUA, Dom Oscar A. Romero e sua denúncia do regime opressor que massacrou o povo de El Salvador, e tantas outras mulheres e homens anônimos que têm regado com sangue o itinerário de vidas consagradas à transformação deste mundo injusto e opressor como resposta ao amor de Deus. Ao caminhar e contemplar cada uma destas estações, é fundamental não parar na sepultura e na fatalidade da morte, a última estação. É preciso sustentar a tensão do sábado ocioso e sem palavras para chegar à experiência do domingo de Páscoa.

Eu diria que aqui se pode acrescentar uma referência à liturgia que estamos resgatando na igreja evangélica e que vem da Igreja antiga. É a experiência do Tríduo Pascal, uma celebração que inicia na quinta-feira com o lava-pés e passa pelas trevas da Sexta-Feira Santa, quando a noite não termina e nos é vedada a palavra e a bênção, algo dramático, que nos obriga a quedar-nos em vigília até que cheguemos à madrugada luminosa do domingo. Então poderemos compreender a radical transformação que se passou na vida e nos corações daquelas mulheres e homens do círculo íntimo de Jesus, que só assim compreenderam e passaram a crer no que tinham ouvido, visto e vivenciado. Foi também esta extraordinária experiência que lhes deu poder para realizarem o testemunho e a missão de propagar este evangelho em todos os cantos do mundo. Por isto mesmo, eu diria que, ao final dessa liturgia, não só chegamos a “saber” que há salvação e que uma nova criação nasce quando o mundo termina (p. 178), como escreve Westhelle. A cruz e a meditação a que ela nos conduz, além de questionar nossos pressupostos e piedade, oferecem também uma promessa, a promessa da ressurreição que nos atinge em meio a fraquezas, inseqüências e quedas. A cruz e a mensagem que dela brota, em suma, convidam-nos a crer, a confiar em quem tem poder para nos libertar. Por isso, como o publicano, diante da cruz e com os seus pobres seguidores e seguidoras, aprendemos a orar: “Eu creio, ajuda-me na minha falta de fé” (Marcos 9.24).

Recomendo a leitura deste livro a todas as pessoas que, de uma ou de outra forma, lidam com a vivência da fé neste mundo marcado por cruzes sem conta e à espera de ressurreição! **SV**

Dr. Roberto Zwetsch, é Professor de Teologia Prática e Missiologia de Faculdades EST, em São Leopoldo, RS.

# ACUERDOS DE PAZ Y VIOLENCIA POST-GUERRA

Conclusiones preliminares y desafíos para la iglesia



**A**mérica latina fue escenario durante la segunda mitad del siglo XX de varias guerras, especialmente en Centroamérica, Perú y Colombia. Terminando el milenio todos los países, excepto Colombia, habían firmado acuerdos de paz “duraderos”. A pesar de lo anterior los índices de violencia social se man-

tuvieron o se incrementaron, hasta el día de hoy, en los respectivos países.

Dada esta situación y basado en los informes de las Comisiones de la Verdad y Reconciliación de Guatemala, El Salvador y Perú, presentaré tres conclusiones preliminares sobre los factores

Terminando el milenio todos los países de AL, excepto Colombia, habían firmado acuerdos de paz “duraderos”. A pesar de lo anterior los índices de violencia social se mantuvieron o se incrementaron, hasta el día de hoy, en los respectivos países.

En sociedades divididas por la guerra no es posible llegar a la reconciliación sin antes haber llegado a acuerdos de paz. Pero, el proceso de reconciliación, aunque tiene como punto de partida el acuerdo de paz, es mucho más complejo.

DATOS DE LOS CONFLICTOS ARMADOS EN LATINOAMÉRICA					
PAÍS	PERIODO DE GUERRA	NÚMERO DE VÍCTIMAS	FIRMA DEL ACUERDO	VÍCTIMAS	VICTIMARIOS
El Salvador	1980-1991	30% de desplazados. 200.000 a 300.000 muertos	Enero de 1992	Sectores marginados, pobres, campesinos e indígenas.	75% agentes del Estado:
Guatemala	1960-1996	500.000 desplazados. 200.000 civiles asesinados	Diciembre de 1996	Lenguas maternas quechua, maya, páez.	Paramilitares
Perú	1980-2000	600.000 desplazados	Diciembre de 2000	Por debajo de educación secundaria.	Fuerzas Armadas
Colombia	1964-al presente	4.000.000 de desplazados. 48.000 muertos (de 1970 a 1996).	De corta duración: 1984-1985 con el M-19 y el EPL. 1984-1987 con las FARC. Parciales: 1990-1994 con M-19, EPL, PRT, CRS y Quintín Lame.	Niños y mujeres, principalmente indígenas: víctimas de violaciones. Desapariciones forzadas.	Policía
					Cuerpos de seguridad
					Escotas militares
					Defensa civil.
					Respaldo de las clases económicas dirigentes.
					25% grupos guerrilleros.

predisponentes de los altos índices de violencia post-guerra: 1) los intereses de los actores de los acuerdos de paz, 2) la implementación de las recomendaciones de las Comisiones de la Verdad y 3) los interlocutores de los procesos de reconciliación. Finalmente plantearé algunos desafíos para la iglesia.

Espero que este escrito ayude a generar conciencia acerca de la complejidad de los acuerdos de paz, pero, al mismo tiempo, traiga la esperanza de la posibilidad de una sociedad con menos violencia en contextos post-guerra.

#### Los intereses de los actores en los acuerdos de paz

La expresión "acuerdos de paz", usado por los actores de un conflicto, se refiere a la terminación de la guerra, un concepto que va más en dirección de la denominada Pax romana, "ausencia de conflicto armado", que con el concepto bíblico de shalom, "bienestar integral". Lógicamente dichos acuerdos buscan reglas que gobiernen el ejercicio de poder sobre la base de muchas garantías.

En una sociedad afectada por la guerra, los acuerdos de paz deberían tener en cuenta a todos cuantos hayan participado en el conflicto armado, así como a la sociedad civil. Sin embargo, los acuerdos de paz de los países objeto de estudio se realizaron solamente entre los victimarios u ofensores, es decir, entre quienes causaron dolor y desgracia, dejando de lado a las víctimas de las situaciones que ellos provocaron. Igualmente, es paradójico que los acuerdos de paz se realizaron con la intervención de agentes

extranjeros, que representaban los intereses de los poderosos y que en alguna medida apoyaban las guerras.

Las cifras en cuanto a quiénes han sido los victimarios en dichos procesos de guerra son alarmantes. Según las Comisiones de la Verdad y Reconciliación, el porcentaje de crímenes y violaciones de derechos humanos cometidos por el Estado y sus respectivos aparatos, en algunos casos, supera el 75%, así como que el de los grupos insurgentes no pasa del 25%.

Ratificando lo anterior está el estudio realizado por Fischer<sup>1</sup> sobre los informes presentados por las diferentes Comisiones de la Verdad de varios países latinoamericanos, donde se concluyó que la mayoría de los crímenes fueron perpetrados por el ejército, la policía o paramilitares que tenían relación con las fuerzas del Estado. Del mismo modo, el estudio arrojó que la violencia sobre la sociedad no sólo fue respaldada por militares sino por las clases económicas dirigentes con el fin de contrarrestar las demandas políticas y posibles revoluciones sociales (ver cuadro).

Primera conclusión preliminar: los acuerdos de paz se tradujeron en acuerdos mutuos de intereses entre los victimarios, esto es entre el Estado (y sus aparatos) y los grupos insurgentes, dejando de lado a las víctimas y sus intereses. La anterior situación trajo inconformidad en la mayoría de la población civil afectada por el conflicto armado y dejó sin resolver las verdaderas causas de éste, constituyéndose en uno de los factores predisponentes de los altos índices de violencia social después de la guerra.

### **Implementación de las recomendaciones de las Comisiones**

Las Comisiones de la Verdad fueron nombradas, en algunos casos, por el gobierno de turno y, en otros, en común acuerdo entre los actores del conflicto armado, con el fin de esclarecer los hechos de la violencia en un período determinado, presionar a que se persiguiera judicialmente, así como a que se destituyera de sus cargos, a quienes violaron los derechos humanos. Igualmente, otras de las funciones de las Comisiones consistían en presentar proyectos de reformas institucionales -para garantizar los derechos humanos- y propuestas de reparación a los grupos marginados afectados por las guerras y las víctimas directas, con el fin de avanzar en un proceso de reconciliación post-guerra. A pesar de lo anterior, las víctimas no fueron tenidas en cuenta para integrar dichas Comisiones.

Pero a las Comisiones no solo se les asignaron funciones, también se les dieron limitaciones. La principal es que ellas no eran un órgano judicial de acuerdo a la constitución de cada país. Por esta misma razón las Comisiones no tuvieron funciones jurisdiccionales y no pudieron decidir que se aplicara a una persona una determinada sanción. Sin embargo, su informe podía ser tomado en cuenta por la administración de justicia de sus países respectivos.

Hay quienes piensan que, a pesar de que las Comisiones tenían claras sus funciones así como sus limitaciones y su marco jurídico, en ningún país cumplieron todos los fines que se les atribuyeron. A pesar de lo anterior, debemos aclarar que, a quienes les correspondía implementar las recomendaciones brindadas por las Comisiones eran los gobiernos de turno de los respectivos países. Las Comisiones respondieron a un mandato y a unas limitaciones dadas y, a pesar de éstas, desde nuestro punto de vista, dejaron las bases de los criterios a ser tenidos en cuenta en los procesos de reconciliación.

Así entonces, podemos llegar a una segunda conclusión preliminar: pese a no ser integradas por representantes de las víctimas, las Comisiones de la Verdad brindaron recomendaciones adecuadas para el proceso de reconciliación las cuales no fueron implementadas, en un buen número, por los gobiernos de turno. Lo anterior trajo, como consecuencia, libertades y prerrogativas a quienes cometieron crímenes y violaciones de los derechos humanos pero aumento de la frustración en la sociedad civil, especialmente entre quienes esperaban ser reivindicados y reparados como víctimas de la guerra. En otras palabras, los gobiernos de turno fueron, y siguen siendo, responsables de la falta de implementación de tales recomendaciones, dejando muchas "deudas pendientes" del período del conflicto armado y constituyéndose de esta manera en otro factor predisponente de la violencia post-guerra.

### **Los interlocutores permanentes de la reconciliación**

En sociedades divididas por la guerra no es posible llegar a la reconciliación sin antes haber llegado a acuerdos de paz. Pero, el proceso de reconciliación, aunque tiene como punto de partida el acuerdo de paz, es mucho más complejo y requiere de la inversión

de recursos económicos y culturales así como tiempo y energía, tanto o más de lo que invierten quienes se preparan para la guerra.

La mayoría de las víctimas en los contextos de conflicto armado proceden de los sectores marginados, principalmente población campesina e indígena. Se estima que entre 200.000 y 300.000 indígenas y campesinos perdieron la vida en las acciones militares de Guatemala. En el caso de El Salvador, cerca del 50% de las ejecuciones colectivas se dieron en la población rural y el 95% de denuncias registradas después de 1983 a la Comisión de la Verdad se dio en zonas rurales. Asimismo, en el caso peruano se constató que el 79% de la población campesina fue la principal víctima de la violencia, que el 75% de las víctimas hablaban el quechua u otras lenguas nativas y que el 68% de las víctimas estaban por debajo del nivel de secundaria. En medio de las poblaciones marginadas los niños y las mujeres se contaron entre las víctimas más desprotegidas en medio de la guerra, especialmente porque fueron objeto de violencia sexual. Seguramente las cifras anteriores no están muy lejos de la realidad de la guerra en países como Colombia donde, según la Comisión Andina de Juristas (CAJ), el conflicto produjo entre 1978 y 1996 cerca de 48.000 muertos.

De ahí que en los procesos de reconciliación las víctimas deben pasar de ser invisibilizadas a visibilizadas. En esa visibilización ellas se convierten en sujetos de los procesos de reconciliación y deberían orientar las implicaciones éticas de la misma, como las siguientes, entre otras:

- La justicia restaurativa, y no solamente retributiva. Es una justicia más adecuada al concepto bíblico, que "restaura" la dignidad tanto de la víctima como del victimario. El propósito es buscar que el victimario sea capaz de reconocer sus responsabilidades y asumir la reparación de los daños que ha causado a sus víctimas. Aunque sea difícil de aceptar, la justicia restaurativa acerca el victimario a la víctima y a la comunidad.
- El perdón, que no debe ser entendido como amnistía u olvido, ni como excusar y pasar por alto, ni confundido con la aceptación del otro, ni con reconciliación, sino, más bien, como un acto intelectual y no como algo impuesto; como la decisión de otorgarlo de manera libre y voluntaria de parte de la víctima.
- El cambio de orden-transformación, es decir, cambios en lo social, lo económico y lo político, lo cual lógicamente debe estar basado en una ideología de un mundo de iguales y una teología cuestionadora y desacralizadora del sistema imperante. No se puede, desde los que sufren caminar junto a quienes los oprimen.
- Abolición de la equidad de género y la discriminación étnica, racial y cultural, ya que, como nos hemos dado cuenta, los pueblos originarios y las mujeres han sido las más víctimas entre las víctimas en los contextos de guerra.

A pesar de lo anterior, los procesos de reconciliación de cada país parecieran haber privilegiado como interlocutor al Estado -uno de los victimarios- en lugar de las víctimas, cuando son éstas quienes deben ser las interlocutoras en un proceso de reconcilia-

**Los procesos de reconciliación de cada país parecieran haber privilegiado como interlocutor al Estado -uno de los victimarios- en lugar de las víctimas, cuando son éstas quienes deben ser las interlocutoras en un proceso de reconciliación.**

## Los conflictos armados que aún permanecen en algunos contextos, como el colombiano, nos desafían no sólo como iglesia sino como sociedad civil a trabajar conjuntamente hacia la corrección de los errores del pasado que se dieron en otros contextos latinoamericanos.

ción, pues son quienes han cargado con las atrocidades de la violencia perpetradas por los victimarios; son quienes deben ser escuchadas, quienes requieren conocer la verdad de los hechos, quienes deben ser reparadas y restituidas, quienes deben “atar o desatar” el perdón a quienes les ofendieron, quienes exigen arrepentimiento y conversión de los victimarios. Son ellas quienes claman por justicia.

De esta manera nos permitimos llegar a una tercera conclusión preliminar: la falta de un proceso de reconciliación adecuado, que privilegió al Estado como interlocutor antes que a las víctimas, para que éstas se convirtieran en sujetos de las implicaciones éticas de dicho proceso, llevó a la implementación de políticas que siguieron favoreciendo a los que estaban en poder. Dicha situación trajo como consecuencia más inconformidad en la población civil. Por eso, privilegiar al Estado y no a las víctimas se constituye, desde nuestra perspectiva, en uno de los principales factores predisponentes de los altos índices de violencia post-guerra.

### Los desafíos para la iglesia

¿Cuáles son los desafíos que se le presentan a la iglesia en sociedades post-guerra donde hay altos índices de violencia? La respuesta a esta pregunta no es tan sencilla, pero trataremos de brindar unas orientaciones que dejan abierto el diálogo:

1. Ser vigilante permanente en el cumplimiento de los acuerdos de paz establecidos entre los diferentes actores.
2. Promover y participar activamente de la reformulación de los pactos sociales y políticos, tal como sucede cuando se convoca a asambleas constituyentes.
3. Invitar a sus fieles a objetar la participación en la guerra y asumir otras maneras de servir al Estado, fundamentada en la práctica de la no violencia activa.
4. Asumir, en los contextos respectivos, la responsabilidad de compartir los resultados de las Comisiones de la Verdad, como una pedagogía de crear conciencia no sólo de lo que sucedió sino hacia donde se quiere ir en el presente y el futuro.
5. Ser voz profética cada vez que se anuncie la paz y no la haya, así como exigir a los victimarios que asuman sus responsabilidades y las reparaciones debidas a las víctimas.
6. Abolir su discurso de la gracia barata y de la teología de la prosperidad y fomentar un discurso de la justicia y la solidaridad en la sociedad.
7. Mantener su independencia del Estado con el fin de no ser objeto de manipulación ideológica y cumplir su rol profético.
8. Acompañar pastoralmente a las víctimas no fatales así como a los familiares de las fatales, brindarles espacios para ser escuchadas y animarlas en la búsqueda de la verdad y la exigencia de las reparaciones de parte de las instituciones y o personas victimarias.
9. Afirmar la equidad de género a partir de la creación, así como rescatar una imagen femenina de Dios a la par de la masculina. Hacer lo anterior implica una reformulación teológica, que

entre otras cosas quite de su léxico los términos discriminadores, y que confronte a quienes se han creído los privilegiados de Dios.

10. Trabajar un plan para una cultura de paz para nuestros pueblos. Dicho plan incluye la búsqueda de una cultura de paz que es capaz de traer consenso y ofrecer alternativas; una cultura de paz profundamente penetrada por una ética que crea un espíritu de comunidad y solidaridad, y la reconciliación como elemento básico que expresa que ya no puede haber pueblos excluidos. Lo anterior debe concretizarse en proyectos de educación para la paz, en actividades de promoción y respeto de los derechos humanos, talleres de mediación, conciliación, resolución de conflictos y diálogo ecuménico acerca de ética y paz.
11. Estar dispuesta a correr con los costos que conlleva trabajar por la paz.

### Conclusión

A pesar de las firmas de acuerdos de paz y de las recomendaciones brindadas por las respectivas Comisiones de la Verdad y Reconciliación, la situación de violencia social se ha incrementado o mantenido en países post-guerra. Teniendo como base los informes de las Comisiones de la Verdad de tres países latinoamericanos, he presentado tres conclusiones preliminares acerca de los factores predisponentes de los altos índices de violencia, así como algunos desafíos que se le presentan a la iglesia con sus consecuentes costos. Aún queda por establecer el papel de la sociedad civil en los periodos post-guerra y su impacto en los índices de violencia.

Los conflictos armados que aún permanecen en algunos contextos, como el colombiano, nos desafían no sólo como iglesia sino como sociedad civil a trabajar conjuntamente hacia la corrección de los errores del pasado que se dieron en otros contextos latinoamericanos. Así quizás los índices de violencia post-guerra no superarán los de la guerra.

Aunque los acuerdos de paz no garanticen la disminución de los índices de violencia y no eliminan el conflicto, sí lo transforman. Ellos se convierten en una oportunidad para hacer realidad las esperanzas de la sociedad. Sin embargo, la tarea post-guerra debe ser la reconciliación, como un proceso liberador, aunque con dolores y vicisitudes, donde las víctimas sean sujetos del mismo. De ésta manera ellas son liberadas de su condición de oprimidos y los victimarios de su condición de opresores, pero con las consecuencias propias que ello acarrea. **SV**

*El pastor Cesar Moya es colombiano, especialista en resolución de conflictos y trabaja en el Ecuador con una comunidad menonita fuertemente marcada por inmigrantes colombianos.*

1. Fischer, Thomas, “La función de las Comisiones para la Verdad como instrumento para afrontar el pasado en Argentina, Chile, El Salvador y Guatemala” en Bodemer, Sabine y Meschkat, 2001, 293-302.
2. Fischer, “La función de las Comisiones para la Verdad como instrumento para afrontar el pasado en Argentina, Chile, El Salvador y Guatemala”, 300.



### Criminalidad

Un pastor amigo del alcalde dice en el sermón: “Hermandos, con el actual alcalde todo va mejor. ¿No han caído en cuenta de que en tiempos de Caín y Abel había un 50% de criminalidad?”

### Profesionales

Un médico le dice a un pastor:  
—Cuánto me gustaría que usted pudiera evitar que yo fuera al infierno.  
Le replica el pastor:  
—De acuerdo, pero, de momento, evite usted que yo vaya al cielo.

### Muro de los lamentos

Un judío se encuentra orando fervientemente junto al muro de los lamentos con una religiosidad conmovedora. Un turista se le acerca y le dice:  
—Estoy asombrado por su convicción y religiosidad. Puedo preguntarle ¿por qué ora tanto?  
—Estoy orando para que el mundo sea cada día mejor, que las guerras terminen, que la humanidad sea más buena y por eso recorro al Muro de los Lamentos.  
—¿Y qué siente cuando ora tan fervorosamente aquí?  
—Siento que le estoy hablando a la pared.

### La tercera es la vencida

—Ya no quiero ir más a la iglesia, —le dice un feligrés a su pastor.  
—La primera vez que fui, me echaron agua. La segunda, al casarme, me echaron en mis brazos a una mujer. Basta ya...  
—Peor para usted, hermano, ¡la cuarta vez le echaré tierra encima!

### En un bus

Un pastor viejito sube al bus y en seguida un caballero le ofrece su asiento.

—No, hijo, un hombre de iglesia no debe servirse de los demás...

Un momento después el mismo hombre vuelve a levantarse, pero el pastor testarudo le dice:

—Le he dicho que se siente, por favor. No insista. Además, no estoy tan acabado como parece...

La misma escena se repite varias veces, hasta que el hombre furioso se levanta y grita al pastor:

—Bueno, me deja pasar por las buenas o voy a pasar por las malas. Ya hace cinco paradas que tendría que haber bajado.

### Metidas de pata en carteleras de iglesias

“Estimadas hermanas, no se olviden de la venta de beneficencia. Es una buena ocasión para liberarse de aquellas cosas inútiles que estorban en casa. Traigan a sus maridos”.

“El grupo de recuperación de la autoestima se reúne el jueves por la tarde, a las ocho. Por favor, para entrar usen la puerta trasera”.

“Tema del sermón de hoy: “Jesús camina sobre las aguas”. Tema de la próxima semana: “En búsqueda de Jesús”.

“Recuerden en oración a todos aquellos que están cansados y desesperados en nuestra iglesia”.

“El torneo de baloncesto de interiglesias continúa con el partido del próximo miércoles por la tarde. ¡Vengan a aplaudirnos, trataremos de derrotar a Cristo Rey!”

“El precio para participar en el taller sobre oración y ayuno incluye también las comidas”.

“El próximo martes por la noche habrá cena a base de porotos en el salón de actos de la iglesia. A continuación tendrá lugar un concierto.”

