

Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

La Reforma y las reformas

*Aportes inter-contextuales
desde América Latina*

Cátedra de Teología Latinoamericana UBL
19 - 20 de abril, 2017



ISSN 1019-6366

Volumen 37 Números 1 y 2 ♦ Año 2017 ♦ San José, Costa Rica

Vida y Pensamiento es una revista semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana que presenta aportes en las áreas de la investigación bíblica, teológica, pastoral y disciplinas afines, en diálogo con la realidad contemporánea de América Latina. Cada número enfoca un tema central desde las diversas disciplinas y contextos del quehacer institucional.

La Universidad Bíblica Latinoamericana es una institución educativa ecuménica que desarrolla su labor en las áreas de la reflexión e investigación bíblico teológica, tanto en su sede central en San José, Costa Rica, como a través de una red de instituciones educativas en diversos países de América Latina y el Caribe.

La UBL ofrece los siguientes programas universitarios:
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Bíblicas
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Teológicas



Apdo 901-1000 San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: vidaypensamiento@ubl.ac.cr
Facebook: [UBL.SanJose.CostaRica](https://www.facebook.com/UBL.SanJose.CostaRica)
www.ubl.ac.cr



Vida y Pensamiento

ISSN 1019-6366

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Comité Editorial:

Dr. José E. Ramírez-Kidd

M.Sc. Ruth Mooney

M.Sc. Elisabeth Cook

M.Sc. David Castillo



Comité Editorial Internacional

DRA. OFELIA ORTEGA

Seminario Teológico de Matanzas, Cuba

DR. PLUTARCO BONILLA

Sociedades Bíblicas Unidas, Costa Rica

DR. JUAN JOSÉ TAMAYO

Universidad Carlos III, España

Vida y Pensamiento es propiedad de la Universidad Bíblica Latinoamericana y se publica semestralmente desde 1981. Cada número es temático y sus artículos se presentan como un aporte a la reflexión bíblica y teológica desde la realidad latinoamericana y son producto de las investigaciones de docentes de la UBL e instituciones afines. Todas las contribuciones deben ser trabajos inéditos y enviados según las “Instrucciones para autores/autoras” que se detallan al final de la revista. El Comité Editorial y los árbitros que designe decidirán sobre la publicación de los trabajos presentados. Para información sobre la temática de los siguientes números y fechas de entrega, puede comunicarse con: José E. Ramírez (joseenriqueramirez Kidd@gmail.com)

Editorial SEBILA
Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: vidaypensamiento@ubl.ac.cr
www.ubl.ac.cr

Suscripciones:
Vida y pensamiento
Universidad Bíblica
Latinoamericana
Apartado 901-1000
San José, Costa Rica

Canjes:
Biblioteca
Universidad Bíblica
Latinoamericana
Apartado 901-1000
San José, Costa Rica

Director
JOSÉ E. RMÍREZ-KIDD

◆
Diagramación
DAMARIS ALVAREZ SIÉZAR

◆
ISSN 1019-6366
Copyright © 2017

Revista
200

V Vida y pensamiento. – Vol. I (1981) – . – San
José, C.R.: Universidad Bíblica
Latinoamericana, 1981 -
v.

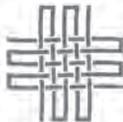
ISSN 1019-6366

I, Teología - Publicaciones periódicas.

La Reforma y las reformas Aportes inter-contextuales desde América Latina

Cátedra de Teología Latinoamericana UBL
19 - 20 de abril, 2017

Vida y Pensamiento
Universidad Bíblica Latinoamericana
Primer y Segundo Semestre 2017
Vol. 37, No. 1 y No. 2



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Institución que da continuidad
a las labores educativas iniciadas
por el Seminario Bíblico
Latinoamericano desde 1923.

Contenido

ELISABETH COOK: Presentación	7
KARLA ANN KOLL: Hablar sobre la Reforma desde América Latina: La intercontextualidad en el siglo XVI y hoy	11
MANUEL ORTEGA ÁLVAREZ: De la <i>Sola Scriptura</i> a la <i>Sola Experientia</i> . Protestantismo y ciencia en la naciente Modernidad	23
HANZEL JOSÉ ZÚÑIGA VALERIO: Exégesis crítica como oportunidad de “reforma”: provocaciones más allá del Vaticano II	41
FABIO SALGUERO Y HEIDI MICHELSEN: Las Misas Centroamericanas como catalizadoras de cambios sociales de las décadas de los 70 y 80 del Siglo XX	65
MILTON MEJÍA: Fe reformada y construcción de alternativas sociales	77
SOFÍA CHIPANA QUISPE: El camino de las Espiritualidades vinculadas a la Gran Red de la Vida	99
JOSÉ E. RAMÍREZ K.: Tareas inmediatas de la actualización bíblica hoy	117
JUAN FONSECA ARIZA: Los movimientos cristianos por la diversidad sexual en Latinoamérica: una interpretación desde la Reforma radical como clave histórica y teológica	125

ARIANNE VAN ANDEL: Sola Escritura, Sola Gracia, Sola Fe. Para una reforma ecológica	143
DANIEL C. BEROS: La irrupción de “lo nuevo”. Cambio(s) de paradigma(s) y renovación del testimonio ecuménico a la luz de la herencia teológica de la Reforma	161
GENILMA BOEHLER: Los abusos y tráficos económicos según los criterios heteronormativos de las teologías cristianas Occidentales	179
MIGUEL REYES: Las reformas del país más violento del mundo: esbozo hacia una nueva reforma desde el bajo-mundo	189
VIOLETA ROCHA: Lutero y su comentario al Magníficat: provocaciones desde la hermenéutica feminista hoy	217
ROBERTO E. ZWETSCH: La teología de la Reforma en América Latina. ¿Qué contribución tendrá?	235
MARTIN HOFFMANN: Lutero y la política – ¿un modelo para hoy?	255
ELSA TAMEZ: Justicia de Dios y misericordia infinita	273
LUIS N. RIVERA PAGÁN: Iglesia, coloniaje y voz profética: Bartolomé de Las Casas a la sombra de la muerte	291

Presentación

Este número doble de la revista *Vida y Pensamiento* (2017) reúne 17 de las 35 ponencias y dos cátedras magistrales presentadas en la Cátedra de Teología Latinoamericana de la Universidad Bíblica Latinoamericana, celebrada del 19-20 de abril, 2017 bajo el lema “La Reforma y las reformas: aportes intercontextuales desde América Latina”. En este evento se conjugaron tres importantes aniversarios que, aunque distantes cronológicamente, están íntimamente conectados. El primero, la conmemoración de los 500 años de la Reforma Protestante, evento que aporta el marco de reflexión sobre el tema de la Cátedra y de este número de *Vida y Pensamiento*. El segundo aniversario apunta precisamente a la dimensión intercontextual de las experiencias y vivencias religiosas y sociales en nuestra región, y es el centenario de la llegada del teólogo presbiteriano Juan A. Mackay a Perú. El tercer aniversario celebrado en la Cátedra de Teología Latinoamericana es un hecho importante en la historia de la educación teológica en nuestro continente: conmemoramos los 20 años de reconocimiento universitario otorgado al Seminario Bíblico Latinoamericano, fundado en 1923. El inicio del siglo XX vio el nacimiento del SBL. El inicio del siglo XXI ve el nacimiento de la UBL, con una vocación institucional caracterizada por la continuidad y la renovación, el servicio y el compromiso cristiano transformador.

Durante dos días de intenso trabajo colectivo de diálogos y reflexión, quienes participamos en la Cátedra de Teología Latinoamericana tuvimos la oportunidad de ser confrontados y confrontadas por 35 ponencias expuestas por participantes de 18 países, así como las cátedras magistrales a cargo de la Dra. Elsa Tamez Luna y el Dr. Luis Rivera-Pagán. Los y las ponentes aportaron una valiosa diversidad de miradas, experiencias y propuestas cuyo punto de convergencia giró en torno a la convocatoria misma de este evento, a saber:

Asumimos el gesto de Lutero en la iglesia de Wittenberg, hace ya medio milenio, como una oportunidad para reflexionar sobre los procesos de reforma religiosa, y sobre la forma en que dichos procesos se relacionan con otras dinámicas de cambio social en otras geografías, otras culturas, otras comunidades de fe.

Examinar la Reforma del siglo XVI como proceso religioso y social, en toda su complejidad, nos impulsa a explorar sobre la posibilidad de otras reformas religiosas posibles en diversos contextos históricos, en diversos espacios de urgente cambio social. Nos interesa explorar las relaciones inter-contextuales que, desde América Latina y el Caribe, abran nuevos horizontes de comprensión del pasado y de compromiso y acción en el presente. Enmarcamos esta impostergable tarea en un marco social tal que, superando los localismos y las miradas de corto plazo, nos permita vislumbrar las conexiones profundas entre los procesos sociales que llevaron al cambio religioso en la Europa central, y el proyecto colonial de conquista de las Américas por los poderes ibéricos al inicio de la Edad Moderna.

La incorporación forzada de pueblos africanos y de Abya-Yala en la lógica político-económica del mundo atlántico europeo, representado por la expansión ibérica y una economía triangular, representa una primera experiencia de mundialización, cuyos resultados implicaron -inevitablemente, el genocidio y la esclavitud de los pueblos incorporados a la economía europea, es decir *colonizados*. Asumimos el reto de esta reflexión en memoria de las víctimas de estos nacientes proyectos capitalistas. Víctimas de la más variada naturaleza, tanto de las luchas religiosas en Europa, como de los procesos de conquista y colonización. Asumimos este reto con miras a contribuir no solo a la *descolonización de la fe cristiana*, sino al fortalecimiento de las luchas a favor de la vida en nuestro continente y en otros contextos similares.

La intercontextualidad, marco teórico y metodológico de la Cátedra, nos permitió dialogar sobre la Reforma y las reformas desde contextos, saberes y experiencias diversas, explorando sus interrelaciones e interconexiones. Esta diversidad se evidenció en la distribución temática de las mesas de discusión: espiritualidad y resistencia de los pueblos originarios; reforma, ciencia y ecología; experiencias eclesiales en América Latina; reforma y encuentro colonial; misión pastoral a la luz de la reforma; recepción de la Biblia; tareas pendientes; hermenéutica bíblica; política, colonialismo y praxis teológica; identidades de género; sexualidades; reforma religiosa y violencia. En las cátedras magistrales dialogamos con el pensamiento de Bartolomé de las Casas, por una parte, y con la doctrina de la justificación por la fe, por otra, explorando sus respectivos intertextos e intercontextos.

Las palabras reforma, cambio, y transformación nos convocaron, desde diversos continentes y países, diversas iglesias e instituciones teológicas, diversos espacios de incidencia social y política. Y ciertamente la reforma, la transformación y la resurrección son temas propios de la educación teológica... y de todo quehacer teológico y pastoral contextual y comprometido con la vida. Esa misma vida que hoy se ve amenazada en los ámbitos más variados, de forma cada vez más persistente, abrumadora, arrasadora.

Es un honor para la Universidad Bíblica Latinoamericana presentar este número especial de la revista *Vida y Pensamiento* en el que socializamos aportes de la Cátedra de Teología Latinoamericana: “La Reforma y las reformas: aportes intercontextuales desde América Latina.” La identidad, la misión y la visión de esta institución, fundada hace más de 90 años, se ha visto desafiada y fortalecida por este espacio de reflexión y producción colectiva para crear y repensar nuestro lugar común y nuestra común vocación: hacer de esta casa-mundo que habitamos un espacio más justo, más digno y más esperanzador.

Elisabeth Cook Steike
Rectora

Hablar sobre la Reforma desde América Latina: La intercontextualidad en el siglo XVI y hoy

KARLA ANN KOLL

Resumen: El enfoque intercontextual nos permite analizar los movimientos de reforma religiosa en Europa en el siglo XVI y la imposición del catolicismo romano en América Latina como proyectos paralelos de cristianización. Seguimos reclamando nuestro derecho de disenter de las formas del cristianismo heredadas en la búsqueda de construir iglesias más solidarias.

Abstract: The intercontextual approach allows us to analyze the religious reform movements in Europe in the sixteenth century and the imposition of Roman Catholicism in Latin America as parallel Christianization projects. We continue to claim our right to dissent from the inherited forms of Christianity as we seek to build churches with greater solidarity.

Palabras clave: Reforma protestante, conquista, intercontextualidad.

Key words: Protestant Reformation, conquest, intercontextuality

¿Cómo llegamos a celebrar esta cátedra sobre la Reforma y las reformas? Iniciamos los debates en la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) hace más de dos años. ¿Haríamos algo en referencia al quingentésimo aniversario de la obra de Martín Lutero? Surgieron de inmediato otras preguntas. ¿Por qué hablar de algo que pasó hace tantos siglos en otros contextos? Recuerdo una conversación que tuve hace más de veinticinco años con Richard Shaull, quien había venido al Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL) a impartir un curso sobre la Reforma Protestante y la teología de la liberación. Shaull expresó su frustración por el hecho de que los y las estudiantes del SBL no veían ninguna relevancia de la Reforma, ni para la vida de sus iglesias, ni para su propia reflexión teológica.¹

Había entre nosotras y nosotros, por una parte, una afirmación de ciertos logros de la Reforma fácilmente identificables, como la celebración de la liturgia en lenguas vernáculas o la centralidad de la exposición de la Palabra en la celebración. El acceso a la Biblia, traducida a idiomas locales y con amplia distribución debido a la invención de la imprenta, marca un desarrollo importante en la vida de las iglesias y en la historia del mismo texto bíblico. Sin embargo, había otras voces que cuestionaban si debíamos estar celebrando la Reforma. ¿No está implicada la Reforma en los inicios de la modernidad occidental? ¿No servía Lutero como apologeta del emergente orden capitalista, especialmente en su condenación de la rebelión de los campesinos? Nos impulsó a hablar de la Reforma una evaluación de la presencia de iglesias con raíces en la Reforma protestante llevada a cabo aquí en América Latina. ¿No llegó el protestantismo como parte de la colonialización neoliberal que se inicia en el siglo XIX? ¿No compone el protestantismo parte de la

¹ Las reflexiones de Shaull sobre las convergencias entre la Reforma y la teología de la liberación se encuentra en Shaull (1993).

colonialidad de poder que debemos deconstruir en la búsqueda de visiones liberadoras para los pueblos del subcontinente?

A final, en lugar de contestar estas preguntas, veámos que este aniversario de la Reforma nos provee una oportunidad que no podemos ignorar para reflexionar sobre la relación entre reformas religiosas y los cambios sociales en distintos contextos. Aquí no vamos a resolver el debate sobre si los cambios religiosos del siglo XVI en Europa procedieron o fueron un resultado de las transformaciones sociales, económicas y políticas. Lo que sí podemos afirmar, es que los reformadores mismos y las comunidades de fe que abrazaron las distintas reformas en el siglo XVI, buscaban no solamente cambiar las prácticas religiosas sino transformar sus sociedades. Esto nos dejó con la pregunta ¿cómo hablar de la Reforma desde América Latina? En lo que sigue, quiero proponer dos marcos, que de hecho se interrelacionan, que no solamente nos permiten hablar de la Reforma desde América Latina, sino que nos exigen hacerlo.

EL SIGLO XVI

Justo González, en su libro *Mapas para la historia futura de la iglesia*, nos recuerda que en mayo de 1521, “cuando la dieta imperial de Worms promulgó su edicto contra Lutero, Hernán Cortés asediaba la ciudad imperial de Tenochtitlán” (2001, 16). González pregunta cuál de estos dos eventos sería más importante en la historia del cristianismo en el futuro. Sin embargo, para entender la relación entre la conquista de América por los poderes ibéricos y la Reforma protestante en Europa occidental, no basta afirmar que los eventos sucedieron en el mismo momento cronológico, aunque separados por miles de kilómetros.

Un aporte que nos ayuda a repensar nuestra manera de entender el siglo XVI viene del trabajo de Scott Hendrix, historiador

luterano ya jubilado que enseñaba en el Seminario Teológico de Princeton. El Profesor Hendrix cuenta que su esfuerzo por repensar su acercamiento al estudio de la Reforma se inició con una pregunta de una estudiante. “¿Por qué?”, preguntó Gretchen Craz, una estudiante en el Seminario Luterano de Gettysburg, “¿habló Lutero tanto de lo cristiano?” (2004, xii). Hendrix empezó a releer los textos de los reformadores, prestando atención a como hablaron de lo cristiano y de los cristianos y las cristianas. Llega a la conclusión, expuesta en su libro *Recultivating the Vineyard: The Reformation Agendas of Christianization (Recultivando la viña: las agendas de cristianización de la Reforma)*, de que podemos hablar de los movimientos religiosos del siglo XVI como proyectos de cristianización. Sin duda, Europa había sido cristianizada durante la Edad Media, pero ni las sociedades ni las prácticas religiosas eran suficientemente cristianas en el juicio de los reformadores. Para los reformadores protestantes, el proceso de cristianización tenía serias deficiencias, mientras que para los grupos identificados después como la reforma radical, la cristianización había fallado. En los movimientos católicos de reforma, la receta era profundizar el proceso de cristianización con esfuerzos nuevos y formas institucionales renovadas. (2004, xv-xxiii, 1-35) Claro, los distintos proyectos de cristianización se desarrollaron en contextos variados, con condiciones económicas y configuraciones de poder político en procesos de cambio.

El marco macrohistórico ofrecido por Hendrix nos permite ver las reformas religiosas en Europa y la imposición del cristianismo en América Latina a través de la conquista como proyectos paralelos de cristianización. Mientras Lutero y otros reformadores usaron los términos “paganos” e “idólatras” para las personas en Europa cuyas prácticas cristianas eran juzgadas como deficientes, los misioneros que acompañaban a los conquistadores españoles, enfrentaron el desafío de convertir a los pueblos “paganos”

recién incorporados a la fuerza en cristianos. ¿No fue el problema principal que enfrentó Bartolomé de Las Casas, el hecho de que los españoles que habían llegado a América no eran cristianos de verdad, sino idólatras que buscaban oro en lugar de servir a Cristo? (Gutiérrez 1989). Por ser proyectos de cristianización que respondían a cierta lógica común, es posible presentar a Las Casas como otro reformador del siglo XVI, como ha hecho Joel Morales Cruz en un artículo que está por salir, o encontrar convergencias entre las posturas de Las Casas y Lutero, como ha hecho Lauri Emilio Wirth (2016, 143-150).

Plantear la pregunta sobre cómo es o debe ser el cristianismo verdadero o auténtico abrió la posibilidad de construir distintas respuestas, tanto a nivel de la teología como a nivel de las prácticas litúrgicas y de vida de las comunidades cristianas. Podemos llevar la reflexión más allá de lo que hace Hendrix y examinar la interacción entre sujetos religiosos y las formas institucionalizadas de poder. En un extremo, vemos una afirmación de la subjetividad religiosa de muchos grupos que hacían nuevas apropiaciones de la fe cristiana en el contexto europeo, desarrollando nuevas prácticas y articulando nuevas visiones teológicas para justificar dichas prácticas. Como afirma Peter Matheson parafraseando al profeta Joel (2:28), fue un tiempo en que los jóvenes tenían visiones y las personas ancianas soñaban sueños. Noticias de tierras anteriormente desconocidas, llenas de oro y con pueblos y animales fantásticos contribuyeron a acrecentar las expectativas de cambios radicales (Matheson 2006, 4). Esta imaginación religiosa era frondosa aunque a veces manipulada, no solamente por sermones y tratados, sino también por las imágenes que circulaban en hojas impresas sueltas. Mujeres y hombres insistían en sus nuevas prácticas religiosas poniendo incluso sus vidas en riesgo y miles de personas sufrieron muertes horribles. Los sistemas de poder fijaron límites a estos procesos de apropiación en Europa, como aprendieron los campesinos seguidores de Tomás Müntzer.

En el otro extremo, encontramos la imposición de una versión del cristianismo sobre la población. En muchos lugares en Europa durante las primeras décadas del siglo XVI, era posible acostarse en la noche siendo católico y despertarse la mañana siguiente como protestante o viceversa, debido a una decisión tomada por un príncipe o los magistrados de la ciudad. Los procesos de confesionalización vinculados con la consolidación de los tempranos estados modernos en la segunda mitad del siglo XVI respondían a agendas de control centralizado, limitando aún más el espacio para visiones y prácticas disidentes.

Aquí en América Latina, conocemos la brutalidad con que los poderes ibéricos impusieron la cristiandad. Pero aún aquí, en medio del colapso demográfico que experimentaron los pueblos originarios después de la invasión, había espacios de apropiación donde las comunidades subyugadas expresaron su creatividad como sujetos religiosos. Adoptaron santos y santas que llegaban perdidos desde Europa y les dieron historias locales y nuevas identidades. Las figuras femeninas representantes de la divinidad se aparecieron de nuevo bajo formas reconocibles por las autoridades de la cristiandad colonial. Elaboraron sistemas rituales complejos, como el de la *costumbre*² en Guatemala, incorporando elementos del cristianismo en los tejidos de sus espiritualidades y forjando así nuevas identidades religiosas.

2 Entre los pueblos mayas de Guatemala, *costumbre* se refiere a prácticas sociales y religiosas recibidas de los y las antepasados. Incluye ceremonias privadas, y ahora cada vez más públicas, centradas en oraciones acompañadas por la quema del copal en el fuego ritual, además de las estructuras de autoridad civil-religiosa que conducen la vida religiosa y política de la comunidad. *Costumbre* ha sido un espacio importante de resistencia. Véase Samson (2007, 153, n. 23) y Carlsen (2011).

LA INTERCONTEXTUALIDAD

Junto a este marco histórico, hemos querido también abrir una reflexión sobre la intercontextualidad. El término parece haber sido empleado por primera vez en 1996 por Arjun Appadurai, un antropólogo social de la India que ha trabajado el tema de la globalización, sin haber desarrollado propiamente una definición del mismo. El término ha sido utilizado en la crítica literaria, aunque Appadurai mismo advierte que intercontextualidad e intertextualidad no son sinónimos, ya que la intercontextualidad va mucho más allá que los textos y examina prácticas y formas de poder que atraviesan varios contextos (Appadurai 1996, 187).

En el siglo XVI conocemos bien las formas del poder que salieron del contexto europeo y alcanzaron América. A nivel religioso, baste mencionar solamente a las órdenes religiosas. Eran las mismas órdenes de donde había salido la mayoría de los líderes de la Reforma protestante—los franciscanos, los dominicos y los agustinos— que se encargaron de enfrentar a los grupos protestantes en Europa y de evangelizar los pueblos de América. El dominico Tomás de Vio, el Cardenal Cayetano, quien interrogó a Lutero en Augsburgo en 1518, supervisaba el envío de miembros de su orden al Nuevo Mundo (Mayer 2008, 53).

Para fundamentar nuestro esfuerzo por hablar de la Reforma protestante desde América Latina, el trabajo del filósofo José Medina sobre la intercontextualidad, español radicado en los Estados Unidos, nos pueda ayudar. Los contextos discursivos, nos dice Medina, siempre tienen conexiones con otros contextos. Existe una intercontextualidad constitutiva, dado que un contexto siempre se define en relación con otros contextos. La contextualidad y la contextualización de que tanto hablamos solamente son posibles por el hecho de que podemos distinguir

entre contextos. Medina señala dos características fundamentales de la intercontextualidad. Por una parte, los contextos tienen una inconclusión constitutiva, es decir, no son completos en sí mismos. Siempre tienen grietas o ventanas que dan a otros contextos. Los sentidos son elusivos y no pueden ser contenidos en un solo contexto. Cada contexto existe en un proceso continuo y es completado por otros contextos. Por otra parte, se produce en las interacciones entre sujetos en cada contexto, un exceso incontenible de sentido que busca fluir a otros contextos a través de la agencia de las personas y los grupos que intervienen. Por tanto, la reconstrucción de sentidos, su apropiación y adaptación se mueven de un contexto a otro (Medina 2006, 46-51). La dimensión transhistórica de la intercontextualidad nos permite examinar los discursos producidos en el pasado con la libertad de adaptar o rechazar los sentidos según nuestras preguntas y necesidades.

Los esfuerzos por impedir el flujo de ideas de un contexto al otro, como vemos con la prohibición de los libros protestantes en América Latina durante el periodo colonial, no implican que no hubiese influencia de la Reforma en los procesos de cristianización en el subcontinente. L.E. Wirth señala dos horizontes de sentido presentes en el imaginario de quienes buscaban evangelizar a los pueblos de América.

Por un lado, el llamado nuevo mundo se mostró a los misioneros católico-romanos como un espacio privilegiado para establecer un cristianismo moralmente superior a la cristiandad europea en un claro proceso de desintegración; por el otro, se imaginaba que se renovaba la propia cristiandad europea a partir de este cristianismo colonial no “contaminado” por los principios fundamentales de la Reforma protestante. Esta coyuntura transformó principalmente las tesis centrales de la teología luterana en una amenaza que requirió vigilancia permanente por parte de los estrategas de la colonización y la cristianización del continente. (Wirth 2016, 128)

La historiadora mexicana Alicia Mayer, en su libro *Lutero en el paraíso: la Nueva España en el espejo del reformador alemán* explora este imaginario a través de obras históricas, sermones, documentos inquisitoriales y obras artísticas desde los inicios de la conquista hasta los primeros años de la Independencia. Se dan múltiples usos, siempre negativos, de la figura del hereje Lutero en lo religioso, social y político. Un ejemplo encontramos en la “Historia Eclesiástica Indígena” del franciscano Gerónimo de Mendieta (¿1528?-1604), quien compara a Lutero -que causó grandes pérdidas a la cristiandad, con Hernán Cortés -quien posibilitó la conversión de muchas almas (citado en Mayer 2006, 123). Frente a esta imagen negativa de la cristiandad dividida de Europa, se construyó la identidad novohispánica católico-romana. A un nivel, seguimos hablando desde América Latina sobre la Reforma porque desde la constitución del mundo atlántico a través de la expansión europea, América Latina ha sido el otro lugar desde el cual se ha hablado de la Reforma.

Sin embargo, la razón más importante, creo yo, para continuar hablando de las reformas religiosas del siglo XVI y los siguientes siglos es porque seguimos soñando con reformar las comunidades de fe y con transformar las sociedades. En este subcontinente donde la gran mayoría de la población se identifica como creyente, cualquier esfuerzo por transformar las sociedades tiene que tomar en cuenta las perspectivas y sensibilidades religiosas, además del poder de las instituciones religiosas. Sospecho que las personas que nos encontramos en estos espacios de reflexión teológica tenemos la esperanza, aun siendo conscientes de que el cristianismo ha sido parte de las estructuras opresoras, que la fe en el Dios de Jesús puede aportar a la lucha por la vida con justicia y dignidad.

Como nota Pablo Moreno, la Reforma del siglo XVI como un proceso de inculturación del cristianismo produjo una serie

de teologías que debemos entender como contextualizadas, reflexiones elaboradas en respuesta a situaciones concretas (2006). La confesionalización y la división de Europa en estados territoriales confesionales convirtieron estas teologías en armas para atacar. Ya no soñamos, como lo hicieron los líderes de la reforma magisterial, con una cristiandad renovada, sino nos unimos a la reforma radical en su objetivo de buscar el fin de la cristiandad y la construcción de estados laicos que sirven al bien común y comunidades de fe que aportan a las luchas por la justicia. Ofrecemos nuestras teologías contextualizadas no como expresiones de la verdad absoluta, sino como lugares desde los cuales entramos en diálogo con otras perspectivas.

Como las personas que buscaron reformar la iglesia en el siglo XVI, reclamamos nuestro derecho de disentir de las formas del cristianismo heredadas y de resistir el poder de las instituciones religiosas que no solamente buscan prescribir el contenido de la fe y las formas de pensar, sino también controlar nuestros cuerpos. Como sucedió durante la Reforma, buscamos el surgimiento de nuevos espacios discursivos. ¿Desde qué otros lugares, desde qué nuevos espacios es necesario hablar hoy? ¿Dónde están los grupos que exigen su derecho a expresarse, a construir su conocimiento desde sus cuerpos y experiencias? ¿De dónde vienen las voces que transgreden las normas y señalan formas de resistencia? Debemos dirigirnos a estos espacios liminales, a estas grietas y ventanas entre contextos y abrirlas, permitiendo a estos discursos silenciados e ignorados cobrar sentido en nuevos contextos, desafiar nuestras teologías y la tarea misma del quehacer teológico. Debido a que las formas de poder que han estructurado nuestras vidas y relaciones atraviesan varios contextos, el proceso de descolonizar la fe requiere construir nuevas relaciones intercontextuales que abran posibilidades de subversión y nuevas formas de pensamiento.

Agradecemos a las personas que han aceptado nuestra invitación a venir y expresar sus voces desde nuestra Cátedra de Teología Latinoamericana aquí en la Universidad Bíblica Latinoamericana. Reconocemos la figura y trayectoria de Juan Alexander Mackay como un líder del protestantismo latinoamericano en las primeras décadas del siglo XX, alguien que soñó con reformas tanto de las iglesias como de las sociedades de nuestro continente. Mackay llegó como misionero de Escocia a Perú hace exactamente cien años y trabajó en América Latina por quince años. En sus escritos, ofreció una interpretación de la Reforma protestante a las iglesias en América Latina. Sin embargo, entendía que las reformas religiosas que se necesitaban en América Latina deberían nutrirse no solamente de la Reforma protestante, sino también del misticismo español y de fuentes autóctonas. Reconoció que el protestantismo histórico estaba lejos de capturar la atención de las personas latinoamericanas. Tan temprano como 1932 se convirtió en uno de los primeros observadores protestantes del campo religioso latinoamericano en reconocer la importancia del pentecostalismo para el futuro religioso del subcontinente (Mackay 1932). Mackay anhelaba ver iglesias comprometidas con la justicia social y formó a una generación de personas evangélicas a pensar teológicamente, no desde los balcones de las instituciones eclesíásticas y académicas, sino desde el camino mismo en donde mujeres y hombres luchan por la vida (Mackay 1945).³ En estos caminos de América Latina y el Caribe coexisten hoy una multitud de voces que aportan sus luchas y sus sueños para el futuro de nuestro quehacer teológico. Esperamos que nuestros esfuerzos por reflexionar sobre la Reforma y las reformas contribuyan no solamente a celebrar esta polifonía, sino también aporte también a la construcción de iglesias más solidarias y sociedades más justas.

3 Para una introducción a la teología de Juan Mackay y su relación con la teología latinoamericana de liberación, véase Koll 2016.

Bibliografía

- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Public Worlds, Vol. 1. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- González, Justo. 2001. *Mapas para la historia futura de la iglesia*. Buenos Aires: Kairos.
- Gutiérrez, Gustavo. 1989. *Dios o el oro en las Indias: siglo XVI*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas.
- Koll, Karla Ann. 2016. *La teología de Juan A. Mackay como Praeparatio liberationis*. Aportes teológicos, no. 2. San José: SEBILA.
- Mackay, John A. 1944. *Prefacio a la teología cristiana*. Traducido por Gonzalo Báez-Camargo. México, D.F.: CUPSA y Buenos Aires: La Aurora.
- Mackay, John A. 1932. *The Other Spanish Christ: A Study in the Spiritual History of Spain and South America*. New York: MacMillan.
- Matheson, Peter. 2006. "Reforming from Below." En *Reformation Christianity*, editado por Peter Matheson, 1-19. A People's History of Christianity, Vol. 5. Minneapolis: Fortress Press.
- Mayer, Alicia. 2008. *Lutero en el paraíso: la Nueva España en el espejo del porreformador alemán*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Medina, José. 2006. *Speaking from Elsewhere: A New Contextualist Perspective on Meaning, Identity and Discursive Agency*. Albany: State University of New York Press.
- Morales Cruz, Joel. (2017, pendiente de publicar). "Las Casas among the Reformers." En *The Protestant Reformation and World Christianity*, editado por Dale T. Irvin. Grand Rapids: Eerdmans.
- Moreno, Pablo. 2006. *Recuperando memorias: textos comentados de la reforma del siglo XVI*. San Salvador: Visión Mundial El Salvador.
- Shaull, Richard. 1993. *La Reforma y la teología de la liberación*. San José: DEI.
- Wirth, Lauri Emilio. 2016. "Martín Lutero, Bartolomé de las Casas, y la fe del otro." En *Radicalizando la Reforma: otra teología para otro mundo*, editado por Martín Hoffmann, Daniel C. Beros y Ruth Mooney, 127-155. San José: SEBILA y Buenos Aires: La Aurora.



Karla Ann Koll, Profesora en la escuela de Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana.
k.koll@ubl.ac.cr

Recibido: 19 de abril de 2017
Aprobado: 6 de junio de 2017

De la *Sola Scriptura* a la *Sola Experientia*. Protestantismo y ciencia en la naciente Modernidad

(Apuntes a partir de la filosofía de la ciencia de Paul Feyerabend)

MANUEL ORTEGA ÁLVAREZ

Resumen: En su *Classical empiricism*, Paul Feyerabend compara el principio protestante *Sola Scriptura* con el concepto de experiencia en la ciencia moderna. En ambos casos denuncia una epistemología y una metodología fundamentalistas. Se busca explicar y analizar críticamente la argumentación de Feyerabend y rescatar la perspectiva pluralista de Feyerabend para la construcción de una teología contemporánea.

Abstract: In his *Classical empiricism*, Paul Feyerabend compares the Protestant principle *Sola Scriptura* with the concept of experience in modern science. In both cases he denounces a fundamentalist epistemology and methodology. This article explains and analyzes Feyerabend's arguments and recovers Feyerabend's pluralistic perspective for the construction of a contemporary theology.

Palabras clave: epistemología, protestantismo, filosofía de la ciencia, fundamentalismo.

Key words: epistemology, Protestantism, philosophy of science, fundamentalism.

INTRODUCCIÓN: FILOSOFÍA, CIENCIA Y RELIGIÓN EN LA ERA SECULAR

El inicio de la Modernidad traza el perfil de un proceso de ilustración al que un entusiasta Kant comparaba con la mayoría de edad de Europa¹. Al mismo tiempo, ese *espíritu de la época* allana el camino para el nacimiento de la ciencia moderna, el establecimiento de sus primeros constructos teóricos y su metodología, que se plasmarán posteriormente en su implementación tecnológica.

Pero, además, en la configuración de la Europa moderna juegan también un papel fundamental los cambios ocurridos en el terreno religioso. Así las cosas, filosofía, ciencia y religión (principalmente el protestantismo) aparecen frecuentemente entrelazados como elementos estructuradores de eso que Charles Taylor denominó la “era secular”. En lo que respecta a la Reforma luterana —señala Taylor— su importancia radica en que ella representa el último fruto de un espíritu reformista que sacudió a Europa a finales de la Edad Media y que se caracterizó, entre otras cosas, por una “profunda insatisfacción con el equilibrio jerárquico que existía entre la vida laica y las vocaciones renunciantes”, así como por “una tendencia a llevar a toda la sociedad a niveles más elevados” (Taylor 2007, 110 y 112)².

1 En su opúsculo de 1784, *Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, Kant escribe: “Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta *minoría de edad* significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. *Uno mismo es el culpable* de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución para servirse del suyo propio sin la guía de algún otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración”. (Kant 2004, 83). Itálicas en el original.

2 La era secular sería un período de “desencantamiento” del mundo (Weber) que representa “el paso de una sociedad en la que la fe en Dios era incuestionable y, en

Las relaciones entre filosofía, ciencia y religión al inicio de la Modernidad han sido estudiadas, en el ámbito de la filosofía de la ciencia, por Paul K. Feyerabend (1924-1994). Dos textos, en especial, son necesarios para ponderar las reflexiones de Feyerabend sobre el tema: “Classical empiricism” (1981) y “En torno al mejoramiento de las ciencias y las artes y la identidad entre ellas” (1976). En ambos, Feyerabend asegura que la regla protestante de fe *Sola Scriptura* no difiere significativamente de la estructura lógica y de la metodología de la ciencia moderna, específicamente la baconiana, cuya culminación será, tiempo después, la física de Newton. Desde este punto de vista, el puesto de privilegio que ocupa la experiencia en la ciencia moderna presenta sorprendentes coincidencias (y tenga quizás posibles vínculos) con el papel preponderante de las Escrituras en el protestantismo.

Conviene aclarar, antes de seguir adelante, que el interés que impulsa a Feyerabend a estudiar la religión y la ciencia en la temprana modernidad no es teológico. La filosofía feyerabendiana habría que ubicarla en línea con Robert Merton, Alexandre Koyré y Thomas Kuhn, entre otros, quienes conciben la ciencia como un quehacer indefectiblemente social e histórico, y como tal, relacionado con otras empresas humanas, entre ellas la religión. Esta manera de acercarse a la ciencia —externalista, según Bunge (1998, 15ss)³— difiere del positivismo lógico y del racionalismo crítico; mientras estos pretenden, a partir de un esclarecimiento metodológico, trazar una línea demarcatoria entre la ciencia y la pseudociencia, aquella establece que comprender la ciencia

verdad, estaba lejos de ser problemática, a una sociedad en la que se considera que esa fe es una opción entre otras, y con frecuencia no la más fácil de adoptar” (Taylor 2007, 132).

3 Según Bunge, el externalismo sostiene que el contenido conceptual del *corpus científico* está determinado por su marco de referencia social.

involucra necesariamente recorrer las formas históricas en que ella surge y se desarrolla.

¿QUÉ ES LA EXPERIENCIA, SEGÚN LA CIENCIA MODERNA?

La religión y la ciencia se consolidan sobre firmes fundamentos: la Escritura, en lo que respecta al protestantismo; la experiencia, en el caso de la ciencia (Feyerabend 1981, 38). Si en el plano religioso Lutero y Calvino sostienen que la Biblia es el basamento sólido de todo cristianismo posible, en el terreno científico Bacon exhorta al rechazo de los falsos conocimientos (“ídolos”) a favor del conocimiento genuino que provee la experiencia empírica. Ingresar al reino del conocimiento científico supone, al igual que en la conversión religiosa, una especie de nuevo nacimiento. Del mismo modo, si la religión exige reverencia hacia las Escrituras, la ciencia hace lo suyo con la experiencia; en ambos casos “se promete el éxito y una clara visión de una entidad (Dios, la naturaleza) que abarca todas las cosas, y se expresa todo esto con términos muy elevados y casi idénticos” (Feyerabend 1976, 107)⁴.

Se debe diferenciar el “empirismo clásico” (así llama Feyerabend al empirismo moderno) del aristotélico; mientras éste se fundamenta en una adecuada concepción de la experiencia sensible, aquél es una esquizofrénica combinación de ideología y criticismo. Aristóteles, cuya epistemología puede con seguridad ser calificada

⁴ El talante religioso de esta conversión científica es evidente en el *Novum Organum*: “So much for the individual kinds of idols and their trappings; all of which must be rejected and renounced and the mind totally liberated and cleansed of them, so that there will be only one entrance into the kingdom of man, which is based upon the sciences, as there is into the kingdom of heaven, ‘into which, except as an infant, there is no way to enter’”, (Bacon 2000, aforism LXVIII).

como *empirismo ingenuo*, tiene claro el papel que desempeñan los sentidos y la percepción en el proceso de conocimiento. Si su empirismo es ingenuo, lo es solamente porque se fundamenta en la experiencia tal como ella ocurre en lo que podríamos llamar "circunstancias normales" (una luz adecuada, unos sentidos en buen funcionamiento y ninguna interferencia en el proceso perceptivo). Sin embargo, Aristóteles sabe que estas condiciones no siempre están presentes. Por eso su filosofía de la naturaleza, lejos de atenerse a la infalibilidad de la experiencia sensible, es un estructurado y complejo edificio en el que se combinan astronomía, física, biología, matemática, política, arte, sociología e historia (Feyerabend 2013, 223ss).

La doble condición —ideológica y crítica— que padece el empirismo clásico queda en evidencia cuando se comprueba que, aunque acepta la revisión de alguna de sus partes —siempre que esta revisión coincida con su particular concepción de la experiencia—, sostiene a la vez la desaparición de contradicciones hipotéticas, o bien su incorporación en una teoría que las abarque. Las evidencias significativas o los contraejemplos quedan entonces circunscritos al dominio de lo empíricamente verificable. La construcción de hipótesis *ad hoc* funciona bajo la misma perspectiva, en tanto las irregularidades dentro de la teoría son vistas no como contradicciones, sino como fenómenos aún desconocidos que encuentran explicación y verificación en versiones ampliadas y más sofisticadas de la teoría original (Feyerabend 1981, 34).⁵

5 Véase además Feyerabend 2007, 79-80, 141-144. La hipótesis falsacionista de Popper queda, desde la óptica de Feyerabend, en entredicho, toda vez que los científicos no buscan alegremente contraejemplos que desacrediten sus hipótesis. Por el contrario —y como señaló acertadamente Kuhn— los cambios en los modelos o paradigmas científicos suelen ocurrir de forma revolucionaria, debido en parte a la acumulación insostenible de anomalías. Ejemplos de esto abundan en la historia de las ciencias, desde los epiciclos del sistema aristotélico-ptolemaico hasta la búsqueda de una teoría unificada

Uno de los problemas de la experiencia, tal como es concebida en la ciencia moderna, es que su base empírica descansa en resultados experimentales previamente preparados a los que se les llama “fenómenos”. En la ciencia newtoniana, por ejemplo, un *fenómeno* es el resultado de un proceso experimental que se concibe, se prepara y se desarrolla *dentro* de una teoría ya establecida. En él “se usan los términos de la teoría que se está revisando” (Feyerabend 1976, 108). Los fenómenos son, en realidad, experimentos “*seleccionados e idealizados*, cuyas características corresponden, punto por punto, a las peculiaridades de la teoría que se quiere probar” (Feyerabend 1976, 109). Pero, además, los datos que nos arroja la experiencia así concebida constituyen una porción de la teoría que termina por convertirse en su fundamento mismo, en primer lugar —como se acaba de mencionar— seleccionando los experimentos bajo los cuales aparecerán los fenómenos estudiados, y posteriormente, señalando que estos fenómenos ilustran y verifican la teoría (109).

Tres elementos, cada uno en un nivel distinto, conforman la metodología de la ciencia newtoniana: los fenómenos, las teorías y las leyes. Newton ha señalado que estos niveles están separados y así deben permanecer. Las hipótesis no se mezclan con los fenómenos ni se deben utilizar para proponer o elaborar leyes. El interés del científico se concentra en pasar de los fenómenos del movimiento a investigar las fuerzas y las leyes de la naturaleza, para después demostrar los demás fenómenos del ámbito físico a partir de esas fuerzas naturales. Desde esta perspectiva, el sistema de mundo que propone Newton se fundamenta en una ciencia

de la física contemporánea. Una primera aproximación al falsacionismo popperiano puede verse en Popper 1991, 57-93. Para un abordaje histórico de los cambios históricos en la ciencia es ya clásico el texto de Kuhn 1971. Una muy clara exposición de la teoría de los epícticos y su funcionamiento en el sistema cosmológico aristotélico-ptolemaico se encuentra en Koyré 1977, 76-86.

que se cierra sobre sí misma y que se caracteriza por no fingir hipótesis⁶.

Pero no contento con lo que hasta aquí ha logrado construir, Newton erige un bastión infranqueable a partir de sus “Reglas para filosofar”, especialmente la número IV, la cual establece que

En filosofía experimental debemos recoger proposiciones verdaderas o muy aproximadas inferidas por inducción general a partir de fenómenos, prescindiendo de cualesquiera hipótesis contrarias, hasta que se produzcan otros fenómenos capaces de hacer más precisas esas proposiciones sujetas a excepciones (Newton 1997, 463).

Los fenómenos de la ciencia newtoniana, aunque aparenten lo contrario, funcionan como paradigmas que aceptan solamente de manera parcial el criticismo. Los mismos descubrimientos que suceden en el ámbito científico se convierten en hipótesis *ad hoc* “que protegen las teorías basadas en ellos frente a los hechos hostiles” (Feyerabend 1976, 113). Detrás de estos movimientos que pretenden blindar a las teorías frente a cualquier ataque lo que existe en realidad es una *línea de partido*.

¿Qué ha ocurrido para que la experiencia de los sentidos, tal como fue comprendida en la ciencia antigua y medieval, se haya transformado en el concepto de experiencia de la ciencia moderna?; ¿qué elementos se conjugaron en la construcción del aparato teórico de las ciencias modernas y contemporáneas? Feyerabend dedicó muchos de sus textos al esclarecimiento de este problema. En *La conquista de la abundancia*, libro publicado póstumamente, afirma

6 De acuerdo con Newton “toda la dificultad de la filosofía parece consistir en pasar de los fenómenos de movimiento a la investigación de las fuerzas de la Naturaleza, y luego demostrar los otros fenómenos a partir de esas fuerzas” (Newton 1997, 6). Desde esta misma perspectiva hay que comprender el *hypotheses non fingo* del Escolio general.

que el mundo posee una abundancia ilimitada; cada fenómeno que en él ocurre no puede estar circunscrito a los límites que les imponen las especializaciones. En el desarrollo de su pensamiento y su ciencia, occidente ha sometido a la abigarrada realidad — abrumadora por diversa e inabarcable— a una serie de procesos de abstracción que, aunque en principio son necesarios para hacer de la naturaleza un lugar más habitable, han desembocado en toscas generalizaciones que recortan y desechan grandes porciones de la experiencia humana en el mundo, sean estas las antiguas tradiciones religiosas, o incluso la misma experiencia sensible de los sucesos habituales y cotidianos (Feyerabend 2001, 23ss)⁷.

La especialización del conocimiento, que en la Modernidad es potencializada por el surgimiento de las ciencias, ha representado también una pérdida importante de racionalidad. El esfuerzo antiguo y medieval por comprender el entramado de la realidad desde diversas perspectivas: religiosas, filosóficas, históricas, entre otras, es sustituido por una ciencia que coloca en compartimentos estancos las diversas dimensiones de la vida humana y que, a partir de generalizaciones y abstracciones, con el apoyo de un tipo de experimentación previamente construida y validada por esa misma comprensión científica, busca distinguir lo real de lo aparente.

Tenemos, entonces, que la *regla de fe* del empirismo clásico opera bajo el presupuesto de que se acepte previamente la concepción

⁷ Detalles de la forma en que se gestó este texto —que se publicó gracias al trabajo de Grazia Borrini, viuda de Feyerabend, y Bert Terpstra, amigo que tenían en común— se encuentran en la entrevista que Feyerabend le concedió a John Horgan, poco antes de su muerte. Según Feyerabend, “ante todo, el sistema perceptivo reduce esta abundancia, pues de lo contrario no podríamos sobrevivir”. Del mismo modo —pregunta a Horgan— “¿cree usted que esa mosca de un día, ese pequeño suspiro que es el ser humano —según la cosmología de hoy! — puede comprenderlo todo? Eso me parece a mí una demencia” (Horgan 1998, 79-80).

científica del mundo. A partir de esta evidente petición de principio, Feyerabend lanza un agudo ataque contra los fundamentos de la ciencia moderna. Pero también encuentra inquietantes similitudes entre el proceder de las ciencias modernas y el naciente protestantismo.

ESCRITURA Y EXPERIENCIA: UN COMPLEJO CRUCE DE CAMINOS

Si Aristóteles elabora un complejísimo entramado filosófico para comprender el mundo, en el plano de la religión el catolicismo, tal como existía en la época de la Reforma, “era un sistema complejo con muchas partes relacionadas entre sí” (Feyerabend 1976, 102). Esta complejidad —asevera Feyerabend— fue vista por los reformadores como un signo evidente del rechazo a la palabra de Dios, que ha sido sustituida por opiniones humanas (Feyerabend 1976, 103)⁸. Por eso llegaron a introducir un fundamento último, a saber, la Sagrada Escritura, y declararon al mismo tiempo que solamente deberían creerse aquellas cosas que podían ser verificadas con su autoridad.

En este punto Feyerabend echa mano de un argumento elaborado en el siglo XVII por el jesuita François Véron, del colegio de la Flèche, según el cual la regla protestante de fe —y Feyerabend diría que también la regla de fe del empirismo— carece de consistencia y puede ser atacada en tanto que: a) es una regla vacua, es decir “no permite la derivación de una sola afirmación significativa” y b) su vacuidad opera solamente en el plano lógico, no en el plano psicológico (Feyerabend 1981, 35-36).

⁸ Según Feyerabend esta es la misma acusación, *mutatis mutandis*, que Bacon hace, cuando señala que la opinión humana falsea y sustituye el mensaje de los sentidos, acarreando con ello la imposibilidad de llegar a una comprensión correcta de la naturaleza.

Feyerabend tiene en mente, como bien ha señalado Van Fraassen, a las posiciones científicas y epistemológicas fundacionalistas, mientras que el argumento del religioso tiene como blanco de sus ataques al protestantismo, específicamente a un tipo particular de protestantismo al que Van Fraassen llama fundamentalista (1997, 385)⁹. Desde esta perspectiva, la regla de fe del protestantismo y la experiencia, tal y como es comprendida en la ciencia moderna, constituyen posiciones epistémicas fundacionalistas (386).

Que la norma de fe (o la experiencia de las ciencias modernas) es vacua significa, como se acaba de señalar, que no es posible a partir de ella derivar tan siquiera una sola afirmación significativa. Esto quiere decir, en primer lugar, que la regla de fe no nos permite identificar qué puede ser considerado como Escritura inspirada y qué no. No se puede argumentar desde la Biblia cuáles son los textos inspirados divinamente, ni puede ella misma autoafirmarse como palabra de Dios, ya que proceder de este modo sería cometer una escandalosa petición de principio. Y, sin embargo, en otro plano, esa misma falacia —sostiene Feyerabend— opera subrepticamente en el terreno científico. Ya se vio que la experiencia, tal como es concebida en la ciencia moderna, difiere de la experiencia del sentido común y de la cotidianidad. Pues bien, el concepto moderno de experiencia, que a su vez valida la investigación científica, se sustenta en el marco teórico que surge de la concepción científica del mundo, la cual por su parte establece qué puede ser considerado experiencia y qué no, y con ello se valida a sí misma como único conocimiento significativo del mundo.

En segundo lugar, aunque asumiéramos que efectivamente sabemos y confiamos cuáles textos deben ser considerados Escritura, o bien

⁹ La designación de Van Fraassen es problemática, pues no toma en consideración que el término “fundamentalista” no fue usado en el protestantismo sino hasta el siglo XIX.

tomáramos como válida la experiencia, necesitamos una tradición desde la cual darles contenido y significado. Dicho en otras palabras: aunque tenemos la Escritura, no sabemos cómo interpretarla, y aunque tenemos la experiencia, ella no nos proporciona ningún medio para establecer una conexión con una lengua determinada “a no ser que uno apele nuevamente a la tradición” (Feyerabend 1976, 106). Aquí Feyerabend se remite al Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, quien sostiene que cuando observamos, y comunicamos esas observaciones, estamos operando dentro de un marco ya establecido de elementos tradicionales, o “formas de vida”¹⁰.

Finalmente, aún si admitiéramos que tenemos la Escritura, y poseyéramos de ella una acertada lectura, no disponemos de los medios para derivar de ello consecuencias ulteriores; por ejemplo, a partir del principio de *Sola Scriptura* no se podría aplicar nada del texto sagrado a los problemas contemporáneos. Una determinada manera de actuar que afirme tener como fundamento la Escritura tiene, necesariamente, que obtenerse no sobre la base de la lectura del texto sagrado sin más, sino de la interpretación que dentro de una comunidad y una tradición se haga de ella. En el plano de la experiencia científica se podría decir que “no hay manera de lograr las complejas teorías que iban a ser usadas muy pronto para corroborar el credo empirista” (Feyerabend 1976, 106).

Ahora bien, la vacuidad de la regla de fe opera solamente en el plano de la lógica; no en el psicológico. De acuerdo con Feyerabend, detrás de los movimientos que intentan blindar al dogma empirista y a la regla de fe protestante subyacen líneas de partido. Tanto el protestantismo como el empirismo científico de la Modernidad defienden y perpetúan estas líneas. En el esfuerzo

10 Al respecto véase Wittgenstein 2010.

por lograr la autonomía de sus diferentes campos disciplinarios, las ciencias modernas han rechazado los antiguos sistemas por considerarlos autoritarios; pero al rechazarlos crearon un vacío que fue posteriormente asumido por una nueva autoridad, oculta debajo de esa capa de autonomía, librepensamiento y progresismo (Feyerabend 1976, 114).

No hay ningún inconveniente con que se establezcan líneas de partido. Después de todo, tanto en la religión como también en la educación científica los infantes son conducidos a aceptar la visión de mundo que desde ambos dominios se promueve. En la religión, los niños participan de la liturgia, aprenden los cantos, recitan los salmos, visten a la usanza tradicional; en la educación se les enseña acerca de Newton, Descartes, Galileo, entre otros. Las líneas de partido juegan un papel fundamental en muchas de las instituciones modernas, por eso querer erradicarlas es un error. Los problemas surgen cuando “se intenta transformar la convicción subjetiva, que hace que se mantenga firme una determinada línea de partido, en un juez infalible y objetivo, a quien le tiene sin cuidado todo criticismo y que exige que su fallo sea obedecido” (Wittgenstein 2010, 115).

Si, por el contrario, se reconoce sin ambages el carácter partidario de nuestro conocimiento, y se renuncia a las pretensiones de poseer los fundamentos últimos, se podría disfrutar con más propiedad el progreso parcial que se alcanzó tanto con la Reforma como con la ciencia; lo mismo —sostiene Feyerabend— aplica en el ámbito de la política o el arte.

CONSIDERACIONES FINALES

La lectura que hace Feyerabend de la regla de fe luterana resulta, cuando menos, incompleta, sobre todo si se toma en cuenta que

para Lutero la autoridad de las Escrituras no descansa en aspectos de forma —en la Biblia en cuanto texto— sino en que ellas son claras y significativas porque hablan acerca de la Palabra Encarnada, que es Cristo¹¹. Exceptuando al fundamentalismo, la revelación ha sido mayoritariamente comprendida en el protestantismo desde la perspectiva de una teología de la Palabra, y a la luz de una *crisología del Logos*, que señalan que lo que tenemos es “una realidad reveladora, no unas palabras reveladoras” (Tillich 1981, 206).¹²

De entre los múltiples sentidos que tiene el término “Palabra de Dios”¹³, el caso particular de la Biblia requiere una aclaración. Al referirse con estos términos a la Escritura no se piensa con ello en la teoría del dictado como inspiración ni en el dogma monofisita que sostendría la infalibilidad del libro. La Biblia es Palabra de Dios porque es el documento de la revelación final y “participa en la revelación final de la que es el documento” (Tillich 1981, 208)¹⁴. El principio *Sola Scriptura* no hay que verlo separado de esta perspectiva más amplia, según la cual con el símbolo “Palabra de Dios” se expresa la múltiple manifestación divina en la creación, en la historia, en la Biblia, en Jesucristo, en el mensaje de la Iglesia (Tillich 1981, 209).

11 Al respecto véase Hoffmann 2014, 70 y ss. Para la lectura que Feyerabend hace de la teología luterana véase especialmente Lutero 2006, 86-154.

12 Es interesante que Tillich hace notar, de manera similar a Feyerabend, que el conocimiento como observación distanciada que busca controlar lo que se observa no es propio de la filosofía griega sino de la Modernidad.

13 Tillich distingue seis sentidos diferentes en los que se habla de la Palabra: 1) el principio de automanifestación divina en el fondo del ser mismo, 2) el medio de la creación, 3) la manifestación de la vida divina en la historia de la revelación, 4) la manifestación de Dios en Cristo, 5) la Biblia y 6) el mensaje de la Iglesia; véase Tillich 1981, 206-209.

14 “Probablemente nada ha contribuido tanto a la falsa interpretación de la doctrina bíblica de la Palabra como la identificación de la Palabra con la Biblia”.

Ciertamente la Biblia es texto autoritativo para el protestantismo; pero su autoridad no reside en que ella sea una especie de código inequívoco o un dictado literal de la voluntad divina. No es protestante esta idea de la autoridad de la Biblia¹⁵. Para el protestantismo, la autoridad de la Biblia reside en que ella es “la memoria insustituible de la revelación de Dios al hombre y de la búsqueda de Dios por el hombre” (Stockell 1952, 69). En tanto que contiene la memoria y el registro de la revelación divina en Jesucristo, la Biblia es Palabra de Dios; no es, por tanto, buscada por sí misma, sino porque en ella se revela el Verbo, la Palabra Encarnada (Stockell 1952, 70).

Es evidente que Feyerabend no le hace justicia al protestantismo comprendido entre los siglos XVI y XVIII, y que su crítica podría dirigirse —por lo demás, de manera efectiva— más bien al fundamentalismo decimonónico y de inicios del siglo anterior; este, al igual que la ciencia moderna, se sostiene sobre la base de una epistemología fundacionalista que recorta y petrifica las múltiples maneras en que se vive y se percibe la realidad¹⁶. Ahora bien, dejando de lado la generalización en la que cae Feyerabend

15 El caso de Calvino requiere un tratamiento aparte, que no será desarrollado aquí. Baste por ahora señalar que según Calvino la autoridad de la Biblia antecede a la de la Iglesia, y se fundamenta en el testimonio de los profetas y los apóstoles. Las siguientes palabras son significativas al respecto: “Tengamos, pues, esto por inconcuso: que no hay hombre alguno, a no ser que el Espíritu Santo le haya instruido interiormente, que descansa de veras en la Escritura; y aunque ella lleva consigo el crédito que se le debe para ser admitida sin objeción alguna y no está sujeta a pruebas ni argumentos, no obstante alcanza la certidumbre que merece por el testimonio del Espíritu” (Calvino 1967, 34).

16 Una epistemología fundacionalista —permítaseme remachar sobre esto— se caracteriza por ser autorreferencial, así como por defender un exclusivo principio demarcatorio como criterio de verdad: la Biblia, en el caso del fundamentalismo y la experiencia, según los cánones científicos. Quizás toda la filosofía de Feyerabend podría comprenderse como un monumental esfuerzo por señalar la pobreza del pensamiento dogmático y fundacionalista; desde esta perspectiva el principio “todo sirve”, lejos de

con respecto al protestantismo y al principio *Sola Scriptura*, resulta interesante, si separamos la paja del trigo y nos detenemos en el plano metodológico y epistemológico, recalcar algunos aspectos del pensamiento feyerabendiano que pueden resultar útiles para el quehacer teológico contemporáneo.

Como señala Van Fraassen, un elemento destacable de la crítica de Feyerabend a la epistemología fundacionalista —o fundamentalista— tiene que ver con el rechazo a todo conocimiento que, con el ánimo de elevar la especialización a un rango superior, olvida o simplemente deja de lado la complejidad del mundo. Esto es especialmente importante para la teología contemporánea, en cuya construcción se podrían incluir elementos heteróclitos, comprendidos desde las contradicciones y no siempre desde la búsqueda de una armoniosa convivencia de las irregularidades.

La crítica de Feyerabend a la razón absoluta y excluyente puede resultar valiosa para el quehacer teológico contemporáneo en tanto que un habla contemporánea de Dios no debería reducirse a un lenguaje fundamentalista, aprisionado en asépticos castillos conceptuales ni a una búsqueda desaforada de “claridad y distinción”, arma arrojada que pretende acabar con todo claroscuro y toda pluralidad. Después de todo, como apuntaba Feyerabend, las posiciones fundamentalistas y las absolutizaciones —en nuestro caso las teológicas— esconden un anhelo inconfeso de dominio.

La apertura a lo diverso, a la otredad, a lo disonante y complejo, es necesaria para articular discursos teológicos que fomenten la paz, el respeto, la fraternidad y la tolerancia. La complejidad, la

ser un llamado a la irracionalidad, señala, más bien, las múltiples vías con que se puede acceder metodológicamente a la realidad.

contradicción, la diferencia, lejos de representar alguna especie de mal, devienen virtuosas, pues ofrecen una oportunidad para que variadas perspectivas entren en diálogo fecundo. Después de todo, insiste Feyerabend, la única manera en que se robustece cualquier discurso es por medio de la aceptación y el análisis de contraejemplos, no por la solicitud acrítica con que es aceptado. Las formas de la teología (o más bien, las teologías) a partir del pluralismo epistemológico-metodológico de Feyerabend, posibilitan la existencia de discursos variados, cobijados siempre bajo el manto de la ignorancia mutua que con respecto al Misterio compartimos. Pero, además, su apuesta por lo concreto y particular, puede contribuir a deshacerse de la idea de un conocimiento teológico abstracto, desligado de relaciones personales profundas y realmente concretas. Como afirma Feyerabend

Hay gente que piensa que puede amar la Humanidad y que incluso escribe sobre esta extraña relación amorosa. Pero su amor se desvanece rápidamente cuando los enfrentas con caras concretas unidas a cuerpos concretos que emanan un concreto y quizá penetrante olor. Además, un amor por la *humanidad* jamás ha salvado a nadie de ser cruel con individuos que parecen ponerla en peligro. Guiarse por ideas abstractas es un asunto peligroso cuando éstas no están controladas por intensas relaciones personales. No hay vuelta de hoja: reaccionar al mundo es un asunto personal (de familia, de grupo) que no puede ser reemplazado ni siquiera por la más fascinante concepción del mundo¹⁷.

Lo concreto, lo interpersonal, lo cotidiano, es el punto de arranque para todo tipo de conocimiento, sea científico, filosófico o teológico. Hacer teología sería, entonces, no la práctica solipsista

17 Paul Feyerabend. *Ambigüedad y armonía*. Traducido por Antoni Beltrán y José Romo. Barcelona: Paidós, 1999, p. 43

de unos cuantos “profesionales de la religión” atrincherados en las paredes de la academia; sino, más bien, la oportunidad para que surjan y florezcan nuevos discursos, no siempre armónicos y coincidentes entre sí, pero vinculados a las experiencias humanas concretas.

Bibliografía

- Bacon, Francis. 2000. *The New Organon*. Edited by Lisa Jardine and Michael Silverthorne. Cambridge: University Press.
- Calvino, Juan. 1967. *Institución de la religión cristiana*. Traducida por Eusebio Goicoechea. Grand Rapids: Nueva Creación.
- Feyerabend, Paul. 2013. *Filosofía natural. Una historia de nuestras ideas sobre la naturaleza desde la edad de piedra hasta la física cuántica*. Traducido por Joaquín Chamorro Mielke. Buenos Aires: Debate.
- . 2001. *La conquista de la abundancia. La abstracción frente a la riqueza del ser*. Traducido por Radamés Molina y César Mora. Barcelona: Paidós.
- . 1981. *Problems of empiricism. Philosophical papers*. Volume 2. Cambridge: University Press.
- . 2007. *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Traducido por Diego Ribes. Madrid: Tecnos.
- . 1999. *Ambigüedad y armonía*. Traducido por Antoni Beltrán y José Romo. Barcelona: Paidós.
- Hanson, N. R., B. Nelson y P. Feyerabend. 1976. *Filosofía de la ciencia y religión*. Traducido por José Luis y Juan José Coy. Salamanca: Sígueme.
- Hoffmann, Martin. 2014. *La locura de la cruz. La teología de Martín Lutero*. San José: DEI.
- Horgan, John. 1998. *El fin de la ciencia. Los límites del conocimiento en el declive de la era científica*. Traducido por Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona: Paidós.
- Kant, Immanuel. 2004. *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Edición de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza.
- Koyré, Alexandre. 1977. *Estudios de historia del pensamiento científico*. Traducido por Encarnación Pérez Sedeño y Eduardo Bustos. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Kuhn, Thomas. 1971. *La estructura de las revoluciones científicas*. Traducido por Agustín Contin. México: Fondo de Cultura Económica.

- Lutero, Martín. 2006. *Obras*. Edición preparada por Teófanos Egido. Salamanca: Sígueme.
- Newton, Isaac. 1997. *Principios matemáticos de la Filosofía natural*. Traducido por Antonio Escotado. Barcelona: Atalaya.
- Popper, Karl. 1991. *Conjeturas y refutaciones*. Traducido por Néstor Míguez. Barcelona: Paidós.
- Stockell, Foster. 1954. *¿Qué es el protestantismo?* Buenos Aires: Columba.
- Taylor, Charles. 2007. *La era secular*. Tomo 1. Traducido por Ricardo García Pérez y María Gabriela Ubaldini. Barcelona: Gedisa.
- Tillich, Paul. 1981. *Teología sistemática*. Vol. I. Traducido por Damián Sánchez-Bustamante Páez. Salamanca: Sígueme.
- Wittgenstein, Ludwig. 2010. *Investigaciones filosóficas*. Traducido por Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Crítica.



Manuel Ortega Álvarez, Académico de la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional.
mortegalvarez@yahoo.es

Recibido: 20 de abril de 2017

Aprobado: 6 de junio de 2017

Exégesis crítica como oportunidad de “reforma”: provocaciones más allá del Vaticano II

HANZEL JOSÉ ZÚÑIGA VALERIO

Resumen: El Concilio Vaticano II, que ha marcado el devenir eclesial del mundo católico romano en el siglo XX, promovió la recepción de una nueva manera de hablar al mundo moderno al buscar un lenguaje para comunicar la fe según el contexto, la cultura y las sociedades. La utilización de los métodos “críticos” en la lectura de la Biblia fue una de las oportunidades asumidas para hablar el lenguaje de la modernidad.

Abstract: The Vatican II Council, which has shaped the Roman Catholic world in the twentieth century, promoted the reception of a new way of speaking to the modern world by looking for a language to communicate the faith drawn from context, culture and society. The use of “critical” methods to read the Bible was one of the opportunities taken to speak the language of modernity.

Palabras clave: Concilio Vaticano II, método histórico- crítico, modernidad, reforma.

Key words: Vatican Council II, historical-critical method, modernity, reform

EL “ANTES” DE UN CONCILIO

«La Sagrada Escritura no se ha convertido ya en el libro de la vida en el corazón del hombre y en el culto de la parroquia, por el mero hecho de que en el concilio se entronizaran cada día los Evangelios y porque, aparte de numerosas indicaciones de detalle, exista una constitución que ensalza la importancia de la Escritura en la vida de la Iglesia»

(Rahner 2012, 44).

El 25 de enero de 1959, habiendo finalizado la semana de oración por la unidad de los cristianos y con sólo tres meses en su cargo, el Papa Juan XXIII anunció, de forma inesperada, su intención de convocar un nuevo concilio. La decisión fue controvertida, no sólo por las reacciones que provocó, sino porque la sombra del inconcluso Concilio Vaticano I¹ estaba presente aún (Alberigo 2004b, 338). ¿Se trataba de una continuación para abordar los aspectos eclesiológicos consecuencia de la aprobación de la constitución *Pastor Æternus* sobre el dogma de la infalibilidad y la prerrogativa del primado?

Muchos teólogos estimaban que, luego de tales definiciones, no habría más concilios porque todas las proclamaciones de fe estaban en manos del Papa. A pesar de esto, durante los pontificados de Pío XI y Pío XII se acarició la idea de convocar un concilio que era concebido como clausura del Vaticano I. No era un nuevo concilio, sino la fase final del anterior. No obstante, la idea de Juan XXIII

1 El Concilio Vaticano I (1869-1870) fue interrumpido por la caída de la ciudad de Roma y el Vaticano en las manos de las tropas italianas en 1870 y nunca fue clausurado oficialmente.

era totalmente distinta. Él siempre afirmó que la convocatoria del concilio le había venido como “inspiración espontánea” de algo nuevo: «[...] *el Papa no mencionó para nada el Vaticano I, y ciertamente no pensó nunca que su concilio sería como una reanudación o continuación de aquella otra convocación anterior*» (O’Malley 2012, 34). Para todos quedó claro que su concilio tomaría una nueva senda al comunicar su nombre: “Vaticano II”.

El contexto eclesial católico debe comprenderse a la luz de los acontecimientos de los siglos precedentes. La modernidad ofrecía el espíritu de libertad de pensamiento y acción como valores fundantes de la sociedad occidental. Ante esto, la oposición de intelectuales nacidos en círculos modernos, pero acogidos en los ambientes católicos, levantó barreras en defensa del dogma. Es de subrayar que los movimientos fascistas, al haber nacido en ambientes laicos con pretensiones totalitarias, fueron rechazados por gran parte de la jerarquía católica pero también, al haber bebido de fuentes de la doctrina católica en países como Italia o España, encontraron un enemigo común y se alinearon. El nexo de unión entre iglesia, reaccionarios de viejo cuño y fascistas era el odio común a la Ilustración del s. XVIII, a la Revolución Francesa y a sus “hijos”: la democracia, el liberalismo y el “comunismo ateo” (Hobsbawm 2015, 121).

El punto más alto de esta oposición se puede ver en dos hechos consecutivos: la promulgación del *Syllabus* de 1864 y la realización del Concilio Vaticano I. El *Syllabus Errorum*, promulgado por Pío IX, «[...] *es una negación frontal del movimiento de emancipación liberal basado en la razón*» (Rovira Belloso 1985, 19). En él se niega la libertad de conciencia, se impone la filosofía escolástica, se rechaza la separación iglesia-estado a la vez que se condena la libertad de culto presentando a la iglesia católica romana como “sociedad perfecta”. El Concilio Vaticano I concentró todos estos movimientos y proclamó solemnemente el primado del Papa y su

condición infalible en temas de fe, de moral, de política eclesial (Concilio Vaticano 1963, 590).

De este modo, los movimientos eclesiales que asumían la sociedad como *oikoumene* y *ekklesía* implicadas fueron perseguidos, como lo fue Lutero. El reformador de Wittenberg se enfrentó, en su tiempo, a respuestas igual de soberbias y autoritarias. Las circunstancias históricas cambiaron pero la actitud centralista del catolicismo no. Es interesante que desde el s. XIV encontremos propuestas para “reformular” la iglesia. Ya en el Concilio de Vienne (1311-1312), un documento del obispo Gulielmus Durandus usa, por primera vez, una expresión que se convertirá en eslogan del proyecto del s. XVI: la intención del concilio de Vienne es «[...] *corregir y reformar [...] la iglesia de Dios [...] tanto en la cabeza como en los miembros*» (Durantis 1531). Las corrupciones de la iglesia de su época deben ser abordadas como una *reformatio tam in capite quam in membris*. Pero las voces no fueron oídas y los concilios posteriores trataron el tema de forma periférica hasta la crisis del s. XVI².

El Concilio de Trento (1545-1563) fue la respuesta católica a la “Reforma”. Entre la condena del protestantismo y la adaptación, los padres del concilio se preocuparon por los aspectos doctrinales contra las tesis de la Reforma así como por la disciplina. Pero, en palabras de M. Venard, ni la obra doctrinal ni «[...] *la obra disciplinar del concilio de Trento fue radicalmente nueva original*» (Venard 2004, 296) por el aspecto fundamentalmente apologético.

² El 31 de octubre de 1517, Lutero escribió dos cartas: una a su obispo ordinario y la otra a Alberto de Brandeburgo, responsable de la predicación de las indulgencias. Al final de las cartas podemos encontrar las 95 tesis contra la *Instrucción* sobre las indulgencias. Era un documento para la discusión académica, dirigido a la autoridad religiosa, por eso estaba escrito en latín y no era destinado a su publicación. Cf. Panni 2016, 148-151. Desde un punto de vista histórico, que Lutero haya pegado las 95 tesis en la puerta de la iglesia del castillo de Wittenberg es algo dudoso por la leyenda que se entretejió al respecto. Cf. Käßmann 2017.

Muchos temas quedaron sin ser tratados pues los principios juristicistas del Derecho Canónico y del nuevo Catecismo Romano acapararon el horizonte. Las guerras de religión producidas en Europa, los fundamentalismos en ambos bandos y las diversas eclesiologías condensaron la ruptura. Fue hasta el s. XIX cuando surgieron nuevas tendencias de renovación condensadas en “movimiento teológicos” (Floristán 2002, 76-80) que volvían la mirada desde el espíritu de renovación y cambio:

- **Movimiento patrístico:** El estudio de las fuentes patrísticas realizado por J. A. Möhler y la publicación de la *Patrologia Graeca* y la *Patrologia Latina* por parte de J. P. Migne (1857-1866, 1844-1855 y 1862-1864)³ pusieron en boga el movimiento patrístico como parte del “regreso a las fuentes”.
- **Movimiento litúrgico:** Una nueva reflexión teológica sobre las fuentes de la celebración y su relación con una eclesiología del “pueblo” más simple y fiel a los testimonios del Nuevo Testamento. R. Guardini y O. Cassel fueron pioneros en este aspecto y la publicación de *El espíritu de la liturgia* (Guardini 2006) marcó época.
- **Movimiento misionero:** La preocupación por la misión de la iglesia se explicitó y las elucubraciones teológicas sobre la salvación y el mundo interreligioso más allá del *extra ecclesia nulla salus* fueron retomadas. Fue paradigmático el texto de H. Godin e Y. Daniel *La France pays de mission?* (1943) que se preguntaba sobre la misión en los países nominalmente cristianos pero que, en realidad, vivían un ateísmo práctico.
- **Movimiento ecuménico:** Habían comenzado a surgir, de forma natural, grupos de estudio de la Biblia entre católicos

3 Las citaciones de estos textos se harán de la forma clásica: las siglas “PL” o “PG” con volumen y sus columnas correspondientes.

y protestantes, así como la participación de fieles en las celebraciones en las liturgias de una u otra iglesia, pero hasta el año 1910 en la Conferencia Misionera Internacional de Edimburgo se planteó el problema directamente. En el ambiente católico pero fuera de la cúpula romana, los teólogos como Y. Congar (1937) y H. Küng (1967) ya daban pasos hacia una reflexión ampliada.

- **Movimiento laical:** Las organizaciones laicales, como la *Jeunesse ouvrière chrétienne* (JOC) fundada por J. Cardijn (Gomes Moreira 1987, 205-220), proliferan y esta tendencia se convierte en elemento transversal de todos los demás movimientos: colocar al laico en un papel de protagonista en la iglesia, en la misión, en la teología, en la liturgia y en la lectura de la Biblia. La concepción de la iglesia como comunidad de creyentes, es decir, como “pueblo de Dios” y “cuerpo real de Cristo” [sic] está en el fundamento de esta reflexión teológica.

Finalmente, el movimiento que nos detendrá en la reflexión es el que origina el grueso del trabajo del presente artículo: **el movimiento bíblico**. El sacerdote dominico M. J. Lagrange (1855-1938), precursor de esta corriente, inició una lectura histórico-crítica de los textos bíblicos en el mundo católico aplicando la crítica textual, de teoría de las formas literarias y los aportes de la arqueología. No sin persecuciones⁴, Lagrange y su labor exegética fructificaron al punto de fundar l'*École Biblique* en Jerusalén y su influyente revista *Revue Biblique*. La ambivalencia del Magisterio eclesial, que

4 Las críticas del profesor Lagrange contra los miedos de una institución y contra su actitud cerrada frente a la moderna exégesis le acarrearón problemas. Sus discursos son testimonio de su voz profética: «[...] l'Église affirme qu'elle n'a jamais varié dans l'intelligence essentielle des dogmes, et elle entend se maintenir sur ce terrain. On lui propose une voie nouvelle ; elle refuse d'y entrer. Elle a parfaitement conscience de ce jour elle cesserait d'être une société religieuse, dépositaire d'un dépôt divin, pour devenir un théâtre de discussions, presque un club» Lagrange 1904, 15.

sabía de la necesidad de la lectura profunda de la Biblia pero que a la vez se notaba cuestionada por el desarrollo de la “historia de los dogmas”, se evidenció en las observaciones progresivas de los papas y del Santo Oficio.

Fue León XIII, con *Providentissimus Deus* (1893), quien afirmó, aún con tonos titubeantes, que «[...] *la utilización de la divina Escritura influya entera en la disciplina de la teología, y sea casi su alma* [...]» (2010, nº 114, 164-165). Así se abrieron caminos hacia la reivindicación de la lectura de la Biblia en el mundo católico, a pesar de las posteriores posiciones de retroceso de Benedicto XV en *Spiritus Paraclitus* (1920) (Sánchez Caro 1995, 317). Es en la *Divino afflante Spiritu* de Pío XII donde se condesan los esfuerzos del tan sufrido “movimiento bíblico”: la Biblia, contrario al uso que de ella hacían los escolásticos, no solo es fuente de argumentos, sino que es la base de la doctrina de la iglesia. Finalmente se asumió lo que en el mundo protestante de la Reforma tenía vía libre desde hace siglos: la moderna crítica histórica, la orientalista y la crítica de las formas (Pío XII 1943, 584-585).

Aun así, las ciencias bíblicas siguieron siendo sospechosas de “herejía”, por eso las prohibiciones contra la investigación crítica recayeron en los jesuitas del *Pontificio Istituto Biblico*: las discusiones públicas entre L. Alonso Schökel y A. Romeo sobre la *Divino afflante Spiritu* en 1960, el agregado en el *Índice* de libros prohibidos de la obra *La vie de Jésus* de J. Steinmann y la simultánea expulsión laboral de M. Zerwick y S. Lyonnet por el Santo Oficio en 1961 son prueba de este ambiente inquisitorial (Prior 2001, 139-141). Así, el miedo seguía existiendo en épocas recientes y la libertad de cátedra era sólo un espejismo. Deberíamos esperar hasta el Concilio Vaticano II para que el debate se hiciera abierto y la labor exegética en el catolicismo tomase nuevos bríos.

EL “ACONTECIMIENTO” VATICANO II

No comprendemos⁵ el Concilio Vaticano II como un compendio de textos producto de una reunión internacional, menos aún como un hecho aislado en la historia de la iglesia contemporánea, sino como un punto de quiebre. Es el evento eclesial y sociorreligioso más importante del s. XX (Tamayo 2005) para reformar prácticas y categorías de análisis deformadas: «*En una palabra, puesto que la Iglesia se deforma constantemente, tiene constantemente que reformarse: “Ecclesia semper reformanda”*» (Küng 1962, 45).

El Vaticano II debe ser asumido “continuidad” pues no “cayó del cielo” sino que se sigue como consecuencia de los hechos reseñados en el punto anterior: es producto de la iglesia del s. XIX y XX. Pero también debe ser asumido como “ruptura” en cuanto se distingue fundamentalmente de los concilios anteriores en varios elementos: las dimensiones de participación y producción, la aceptación de observadores no católicos y la revisión por parte de personas que no compartían el cuerpo doctrinal católico en su totalidad (Komonchak 1999, 301), el interés de la prensa internacional y el consecuente desvelamiento de la pluralidad teológica *ad intra* del catolicismo reflejada en los debates conciliares, el impacto directo sobre la vida de los fieles en la manera de acercarse a la Biblia y la liturgia, su honda preocupación ecuménica e interreligiosa, su amplitud en temas de política y su inquietud por los conflictos del mundo moderno (O’Malley 2012, 58), pero sobre todo, por su singularidad en categorías teológicas.

Por ende, el Concilio Vaticano II es tanto un acontecimiento eclesial de continuidad como de ruptura. Su singularidad es

5 Los debates sobre hermenéutica conciliar no pueden ser ajenos a nuestro trabajo y son el fundamento de muchos criterios esbozados seguidamente.

evidente en el “estilo” teológico que replantea sus códigos de lenguaje para comunicar el mensaje de siempre. Juan XXIII lo definió como concilio “pastoral” sin que eso significara “oposición a la doctrina”. Fue un concilio “pastoral” ya que buscó “traducir” el Evangelio a las *«fórmulas literarias del pensamiento moderno»*:

*«La tarea principal de este Concilio no es, por lo tanto, la discusión de este o aquel tema de la doctrina fundamental de la Iglesia [...] Una cosa es la substancia de la antigua doctrina, del “depositum fidei”, y otra la manera de formular su expresión; y de ello ha de tenerse gran cuenta —con paciencia, si necesario fuese— ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter predominantemente pastorab»*⁶.

La búsqueda de un nuevo “estilo” para comunicar el Evangelio y hacerlo cercano al hombre y la mujer del s. XX fue la finalidad del Vaticano II. Hablamos de la apertura hacia un nuevo “paradigma” en sus formas con su propio “estilo” evangélico en esencia (Famerée 2012, 11). La transformación de los grandes esquemas conceptuales en palabras de invitación dialéctica, donde la persuasión mediante ejemplos priva sobre la coacción, es un evidente cambio en el género literario empleado. Las formulaciones secas como cánones y anatemas están ausentes de los documentos conclusivos pues el *«[...] Vaticano II empleó enseguida un lenguaje de amplia exposición y descripción que no tiene más exactamente el estilo dogmático del Vaticano I y sobre todo del Concilio de Trento. Es más abundante, más pedagógico»*⁷. Las *summae* han dado paso a una retórica propositiva,

6 *«Neque opus nostrum, quasi ad finem primarium, eo spectat, ut de quibusdam capitibus praecipuis doctrinae ecclesiasticae disceptetur [...] Est enim aliud ipsum depositum Fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia. Huic quippe modo plurimum tribuendum erit et patienter, si opus fuerit, in eo elaborandum; scilicet eae inducendae erunt rationes res exponendi, quae cum magisterio, cuius indoles praesertim pastoralis est, magis congruant»* Juan XXIII, 1962, 791-792.

7 *«[...] Vatican II a souvent employé un langage de large exposé et de description qui n'a plus exactement le style dogmatique de Vatican I et surtout du Concile de Trente. Il est plus abondant, plus pédagogique»* Congar 1984b, 66.

profundamente “epidíctica”, que busca la reconciliación y el diálogo. Su vocabulario lo evidencia: palabras horizontales y de igualdad (“pueblo de Dios”, “hermanos y hermanas”), palabras de reciprocidad (“cooperación”, “colaboración”), palabras de cambio o movimiento histórico (“desarrollo”, “progreso”, “evolución”), palabras de interioridad (“carisma”, “gozos y esperanzas”). Todos estos términos, tan poco usuales en la historia de los concilios, develan “el espíritu” del Vaticano II tras “la letra” (O’Malley 2016, 112-113).

De esta forma, el Concilio no es un suceso aislado en la historia, pero tampoco es un duplicado del Vaticano I o de Trento. Fija su mirada en el pasado buscando los orígenes del movimiento cristiano para hablarle al presente con un idioma comprensible y poder profundizar en el desarrollo doctrinal hacia el futuro. Estas tres dimensiones espacio-temporales revelan la continuidad y la ruptura que, en la historia del cristianismo, representa el Vaticano II. Se buscó “volver a las fuentes” (del francés *ressourcement* y del latín *ad fontes*)⁸ de la tradición cristiana y así, inevitablemente, contrastar qué tan fiel se es hoy al ideal inicial. Se propuso “ponernos al día” (del italiano *aggiornamento*) (Concilio Vaticano 2004, 214-215)⁹ con respecto al mundo moderno y asumir nuevos códigos de lenguaje para hacer comprensible el Evangelio. Se retó a mirar hacia adelante y asumir el “desarrollo” de la doctrina cristiana (del inglés *development*)¹⁰ porque la tradición no es estática, sino dinámica y avanza descubriendo nuevos caminos.

8 «Todo esto, a la luz y bajo la inspiración de una vuelta a la investigación de las fuentes: Biblia, cristianismo primitivo, espíritu de la liturgia, grandes documentos del magisterio» Congar 2014, 62.

9 En las citas subsecuentes de los documentos del Vaticano II emplearemos la fórmula técnica: sigla correspondiente y numeral.

10 Un texto que marcó época, nacido en el ambiente protestante primero, luego católico por su “conversión”, fue el texto de Newman 1846. Para la época del Concilio era una obra considerada definitiva en la materia.

Precisamente, por estas tres dimensiones que representan el “género” y el “estilo” del Vaticano II, se puede afirmar que los códigos teológicos se ven marcados por el paradigma de la modernidad ya iniciado en el s. XVII y XVIII. El Concilio es, en definitiva, un *événement*, un “acontecimiento” porque «[...] *intentó llevar a la práctica dos cambios de paradigma simultáneos: integró rasgos fundamentales tanto del paradigma de la Reforma como del paradigma de la Ilustración y la modernidad*» (Küng 2014, 180). Se trata de un replanteamiento que hace pensar el ser eclesial y su posicionamiento en el mundo postmoderno, un paso hacia la transmodernidad o al paradigma ecuménico-contemporáneo (Küng 2006, 655). En este replanteamiento, la Biblia se ubica en el cruce de dos paradigmas: el de la concepción eclesiológica que busca recuperar las fuentes y el de la aplicación de los métodos críticos que es signo profundo de asimilación de la modernidad y del mundo de la Ilustración.

Se puede llegar a las “fuentes” mediante el uso de las herramientas que los estudios diacrónicos proporcionan. El paradigma del “pasado” se ve recuperado por el paradigma “moderno” para asumir una posición abierta y dialogante hacia una era “transmoderna”. Así, la exégesis crítica revolucionaría la comprensión de la fe y podría seguir reformando el cristianismo. Este reto que el paradigma ilustrado-moderno le presenta al catolicismo romano es asumido en el Vaticano II. Pero, ¿qué implicaciones tiene?

MÉTODOS HISTÓRICOS, PROVOCACIONES DE REFORMA

Luego de las persecuciones contra los representantes del “movimiento bíblico” y de la condena expresa del uso de las ciencias sociales, literarias e históricas en la exégesis de los siglos XIX y XX, la constitución dogmática sobre la divina revelación

Dei Verbum emitió, en su estilo epidíctico, una palabra nueva de libertad para el mundo de la exégesis católica. La reforma en la manera de interpretar los textos, leyéndolos como “Palabra de Dios en lenguaje humano” (Mannucci 2008, 32), se hizo presente en los documentos brindando espacios para el diálogo y la formulación de nuevas preguntas:

«Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano; por lo tanto, el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con dichas palabras. Para descubrir la intención del autor, hay que tener en cuenta, entre otras cosas, los géneros literarios. Pues la verdad se presenta y se enuncia de modo diverso en obras de diversa índole histórica, en libros proféticos o poéticos, o en otros géneros literarios. El intérprete indagará lo que el autor sagrado dice e intenta decir, según su tiempo y cultura, por medio de los géneros literarios propios de su época. Para comprender exactamente lo que el autor propone en sus escritos, hay que tener muy en cuenta los modos de pensar, de expresarse, de narrar que se usaban en tiempo del escritor y también las expresiones que entonces más se solían emplear. La Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita; por tanto, para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado hay que tener muy en cuenta el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia, la analogía de la fe [...]»
(Concilio Vaticano 1965, 191-193).

En este numeral, la *Dei Verbum* resume una trayectoria de más de cien años y expresa, como es obvio en un documento regente y general, ideas que deben ser desarrolladas posteriormente. Podemos subrayar dos de estas ideas y proponerlas como “provocaciones” y “oportunidades” de reforma en momentos donde las lecturas concordistas y fundamentalistas siguen estando presentes en amplios sectores de la iglesia católica romana y en muchas iglesias de tradición protestante.

a. Dios habla en la Escritura en lenguaje humano: hacia una lectura cultural

El punto de partida para una reconstrucción teológica de nuestros conceptos “revelación” e “inspiración” se encuentra en el comprender la Biblia como lenguaje “theandriko”. Cuando decimos que la Biblia es “Palabra de Dios” estamos expresando una analogía. No es una “palabra” emitida como un sonido que brota de la garganta y toma significación en las cuerdas bucales. Más bien queremos decir que la Biblia es “Palabra” en cuanto es testimonio de múltiples experiencias de fe. Es la narración de hombres y mujeres que han visto en su historia la acción de Dios y la han expresado en las formas y géneros de su época. Más aún, en la constitución *Dei Verbum*, es Dios mismo quien se encarna en la sociedad y se muestra mediante las palabras humanas: «*Dios emplea las palabras de los hombres como medio de comunicación [...] En las palabras de los autores toman la palabra tradiciones más antiguas, se hace presente la sociedad de su tiempo, esas palabras pasan a nuevos contextos de experiencia religiosa, se incorporan a textos nuevos*» (Schökel 1969, 432).

La constitución sobre la divina revelación mantiene, de este modo, un principio autoritativo de Dios como ente distinto del ser humano que escribe, superando un “psiquismo estrecho” (Schökel 1969, 432) pero concibiendo la intención humana como limitada ante la desbordante voluntad divina. Siempre se mantiene la división clásica de “revelación sobrenatural” y “revelación natural” emulando el principio teológico escolástico. Esta distinción nos ubica frente a un reto, inclusive desde la tradicional concepción dogmática, pues se plantea la necesidad de que el exégeta creyente asuma plenamente la historia como *locus* primero de su labor.

Si, desde una “exégesis canónica” o lectura creyente de la Escritura (Ratzinger 2007, 11-13), se tiene como un principio fundamental

que Dios se ha encarnado, como consecuencia se sigue que “el mundo de arriba” se ha hecho manifiesto en el “mundo de abajo” (Lenaers 2008, 15). Esto quiere decir que lo sagrado ha sacralizado lo profano y, de esta forma, los métodos considerados “profanos” son condición *sine qua non* se puede acceder a la “revelación”. Si la divinidad se ha hecho fragmento en historia humana, solamente a través de esta historia podemos acercarnos a la figura de Jesús y a lo que la primitiva iglesia pensó acerca de él. En el cuadrante de la confesionalidad esto es un reto y no menor, pero se trata de un reto que ha sido obviado con multiplicidad de prevenciones por las más altas autoridades romanas¹¹. Pareciera que la misma *Dei Verbum*, como dialéctica abierta a los métodos históricos, es vista con recelo en sus principios exegéticos y se coloca el peso de la interpretación en la “analogía de la fe”.

Ahora bien, es evidente que obviar la conceptualización heterónoma entre lo humano y lo divino es un reto que va más allá de lo presupuestado en el Vaticano II. A partir de estos límites teológicos y contextuales formulamos nuestra “provocación”: es imprescindible desarrollar una exégesis laica desde el estatuto “cultural”. Una posición como esta no fue pensada teológicamente por el Concilio (Theobald 2009, 103), pero se desprende como una tarea pendiente. Los recientes acercamientos retóricos, narrativos, sociológicos y antropológicos dan cuenta de que podemos asumir la Biblia en su naturaleza humana, en su profunda riqueza cultural, sin negar su dimensión trascendente como oportunidad de ver lo divino en lo humano. Se trata de comprender que la expresión “Palabra de Dios” es una metáfora antropomorfa. Un estatuto

11 El teólogo J. Ratzinger advirtió de estos “peligros” en los que ha caído la exégesis crítica contemporánea. En su libro-entrevista *Informe sobre la fe* subrayó como “Señales de peligro” el hecho de que «[...] una exégesis que ya no vive ni lee la Biblia en el cuerpo viviente de la Iglesia se convierte en arqueología: los muertos entierran a sus muertos» Ratzinger y Messori 2005, 83-84.

simbólico de lo que los seres humanos decimos acerca de Dios en la historia, no siendo ella misma, pero estando presente en ella. La Biblia no cayó del cielo (Römer 2014). Ella es una pluralidad de testimonios de personas que expresan, en sus propios códigos de pensamiento, su fe. Y hablamos de una fe que siempre es diversa pues el concepto de “Dios” es plural según las situaciones históricas y vivencias personales de los escritores: múltiples son los “rostros de Dios” siendo todos ellos antropomorfos al expresarse “en lenguaje humano”. Los libros de la Biblia brotaron de la vida cotidiana, de las experiencias de multiplicidad de personas que buscaban entender su realidad. La Biblia es expresión de lo humano y, de este modo, podemos decir que es “inspirada”: no en el sentido deductivo como “soplo o dictado de Dios” sino como “inspirada” desde la historia concreta.

En consecuencia, no se puede pensar la Biblia como un texto exclusivamente religioso sino como un verdadero compendio cultural. Ella no sólo es “inspirada” sino “inspiradora”: *«Antes de ser abordado como texto inspirado en el sentido pleno del término –visto como texto que vehicula la relación “salvadora” entre Dios y los lectores creyentes– puede ser tomado como texto inspirante [...] verificación de la humanidad del texto en “la escuela de humanidad” que son nuestras existencias y nuestras sociedades pluriculturales»*¹². Su recepción en la sociedad es una oportunidad para repensar la vida como los autores de este texto lo hicieron, creando cultura en todas las vertientes literarias posibles y, reflejando en las experiencias de fe, principios de elevada humanidad:

12 *«Avant d’être abordé comme texte inspiré au sens plénier du terme –voir comme texte qui vehicule la relation « salutaire » entre Dieu et les lecteurs croyants–, il peut être pris comme texte inspirant [...] la vérification de l’humanité du texte dans « l’école d’humanité » que sont nos existences et nos sociétés pluriculturelles»* Theobald 2009, 104.

«¿No es más adecuado a la naturaleza de la Biblia invertir el discurso de la inspiración para insistir menos en las características y condiciones de su carácter inspirado y subrayar más su capacidad de inspirar, de suscitar toda suerte de señales que significan a Dios? Para ello no es necesario el presupuesto de la fe, sino el de la apertura a las señales del texto, a su reserva inagotable de signos de esperanza [...] A ello contribuirá claramente una inequívoca renuncia eclesial al monopolio confesional de la Biblia, la aceptación de la validez de un discurso cultural y la asunción de los procesos lentos por los que las personas caminamos en la historia» (Arbiol 2009, 19).

Se trata de una provocación para que nuestros discursos teológicos puedan nacer realmente de la cotidianidad. Los acontecimientos de la vida corriente son, de por sí, momentos determinantes en la “revelación” de Dios. *Revelare* como historia, historia como *revelare*: la cultura comprendida como *locus* “revelación” y la Biblia, a su vez, asumida como manifestación cultural. Este reto es un pendiente que va más allá de la institucionalidad religiosa y, evidentemente, de los documentos del Vaticano II. Por ello hemos hablado de lectura “laica” de la Biblia. Ella no le pertenece, de forma exclusiva, a ninguna iglesia o sinagoga, ella es producto del patrimonio cultural del género humano. No es cierto que haya nacido solo en ambientes litúrgicos o con finalidades únicamente eclesiales sino que, además de esto, ha sido escrita para responder a problemas humanos de toda índole, en ambientes multifacéticos, con preocupaciones distintas que involucran toda expresión de la existencia.

b. Leer la Escritura con el mismo Espíritu con que fue escrita: hacia una nueva lectura teológica

Cuando los padres conciliares pensaron en la “analogía de la fe” y en leer los textos “en el Espíritu en que fueron escritos” tenían el principio de unidad de la Escritura en su mente (Beauchamp 1977): no puede entenderse el Nuevo Testamento sin el Antiguo

Testamento porque el “primer” testamento es preparación profética del “segundo”. En palabras directas dice el Concilio: «[...] *que el Antiguo encubriera el Nuevo, y el Nuevo descubriera el Antiguo*» (DV 16)¹³ puesto que, la lectura creyente que se hace desde el cristianismo, es una lectura cristológica. Cristo es el culmen de un proceso que inició con la Creación y que después da paso a una fase de comprensión en el Espíritu (Pié-Ninot 2009, 331). Desde las lecturas confesionales, se habla acá de la integridad de la Escritura por su “autor principal”, Dios.

Pero también debemos agregar que, además de esta integridad de la Escritura, una lectura “en el Espíritu con que fue escrita” implica responsabilidad para con la comunidad de fe, la comunidad que con mayor frecuencia acude al texto y le considera “sagrado”. Es verdad que los libros canónicos no nacieron exclusivamente en ambientes litúrgicos o religiosos, pero también nacieron allí. Allí fueron leídos y finalmente canonizados. Las iglesias de los primeros siglos oyeron “la voz de Dios” en cantos, epístolas y narraciones, y las preservaron con respeto, con fervor sagrado. Los padres conciliares tenían claridad sobre las consecuencias de lo que la Escritura significaba para la vida de la iglesia y cómo, mediante la lectura litúrgica de la Biblia, se llega a crear, alimentar y vivificar lo que denominaron, en la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, el “Pueblo de Dios” (cf. LG 9-10).

El olvido de esta dimensión “canónica” ha sido una de las críticas que se le ha hecho al mundo de la exégesis moderna¹⁴. Muchos

13 El texto latino usa los verbos “latere” y “patere”, “latente” y “patente”, citando a Agustín 88, 623: «[...] *ut Novum in Vetere latere et in Novo Vetus patere*».

14 Es cierto que «*At its core, the debate about modern exegesis is not a dispute among historians: it is rather a philosophical debate*» por eso se debe hacer una “crítica de la crítica” hacia las hermenéuticas que traen más al texto de lo que extraen de él. Cf. Ratzinger 1989,

bibliastas asumen su tarea como una labor exclusivamente histórico-filológica, arqueológica, pero “desarmando unidades sin querer rearmarlas” (Ratzinger 1989, 5). No son transparentes en sus intenciones y aquí, según nuestra apreciación, radica el problema. Si la labor exegética, en su naturaleza diacrónica, va a ser realizada con un objetivo únicamente diacrónico es igualmente válida y valiosa que cuando se realiza con miras a una interpretación teológica. Pero debe decirse. Es evidente que el procedimiento de un acercamiento científico sirve como base para el trabajo hermenéutico posterior del teólogo.

Aun así, debemos reconocer que en muchas ocasiones ese camino es recorrido de manera inversa pues se hace la labor hermenéutica previa a la exegética. Allí todo se diluye. La exégesis no existe porque la lectura teológica prevalece y la falacia de *petitio principii* es el círculo final. ¿Se hace exégesis para demostrar una doctrina o dogma pues no hay más salida? ¿Se hace realmente *exégesis* (del prefijo griego *ex* “desde”) o más bien *eiségesis* (del prefijo griego *eis* “hacia”)? Una labor comprometida, sea confesional o no, tiene una fase previa sin un horizonte ya determinado *a priori*. El único horizonte debe ser el de la apertura y la honestidad. No es mediante una falsa piedad por resguardar verdades petrificadas

16. Pero no podemos asegurar que, como los métodos críticos nacen en el seno de las aproximaciones racionalistas, sean por ello todos sus resultados producto de un prejuicio antirreligioso o “desmitologizante”. Aquí tendríamos el germen de nuevos fundamentalismos. La respuesta de R. E. Brown al entonces cardenal Ratzinger es clara y directa: «*I do recognize philosophical questions about the historical critical method, but in my judgment they are not questions about the possibility of the supernatural, or of the physical-science quality of the results. The basis biblical issue concerning the supernatural, for instance, is more a question of what is being affirmed (and thus of one's being cautious about the literary genre, not taking as history what was never intended as history), of whether those who affirmed it were in a position to know, and of whether their testimony agrees. I defend the word “proof” in such a quest, but that proof has nothing to do with proof in natural sciences; it is the same kind of proof we seek about so many issues in our own civilization for which we have to depend on the evidence of other human beings*» Brown 1989, 46.

que logramos serles fieles a dichos textos. El reto está en «[...] ¡*leer los textos sin prejuicios y respetar los datos! Es decir, no ocultarlos, retorcerlos o ignorarlos, como se hace en la teología neoescolástica y frecuentemente también en la protestante, en beneficio del sistema dogmático*» (Küng 2007, 295-296).

Sólo reconociendo las múltiples facetas del texto¹⁵ podremos retomar el cercado diálogo entre exégesis y teología. La exégesis como traducción cultural y ventana que analiza fragmentos del texto y su historia. La teología como actualización de la vivencia de fe contenida en dicho texto y traducción para la comunidad creyente hoy. En esta relación, los acercamientos históricos no son peligro o amenaza para las iglesias, sino su más grande oportunidad para hablar el idioma actual sin ningún *a priori* tendencioso¹⁶. Los métodos “críticos” son posibilidad para reinterpretar la fe con que nacieron los textos sacralizados pero también para crear nuevas comprensiones culturales en las sociedades postmodernas que le huyen a la institucionalidad de las religiones. Son posibilidad, no amenaza. Son una oportunidad de reforma para la iglesia, para abrirse a las sociedades seculares y hablar con un lenguaje profundo cimentado en la vida, un idioma que va más allá de “la letra” y que busca “el símbolo” tras ella.

ECCLESIA SEMPER REFORMANDA IN SCRIPTURA EST

El Concilio Vaticano II representó para la iglesia católica la recepción del viejo adagio radicalizado por la Reforma del s. XVI: “iglesia reformándose siempre”. Finalmente, luego de siglos de

¹⁵ Se trata de una “metacrítica” o de una “ética de lectura”. De Wit 2010, 448.

¹⁶ Cf. Pontificia Comisión Bíblica, “La Interpretación de la Biblia en la Iglesia” en Granados García y Sánchez Navarro 2010, 1028-1029.

lucha y de negación con respecto al mundo secular, la institución eclesial comprendió la importancia de la adaptación. Curiosamente, ese espíritu fue movido desde las bases de movimientos de renovación preconciliares, entre los cuales, la lectura de la Biblia en círculos ecuménicos significó uno de los detonantes para pensar teológicamente el papel de los laicos, la unidad de los cristianos, la celebración litúrgica, entre otros principios. Tanto la liturgia como la Biblia, ambas “mesas comunes” de celebración, fueron determinantes para recordar la importancia de reformar las estructuras.

La lectura de la Biblia, como memoria cultural y como “fuente” para reconstruir los “orígenes” plurales del movimiento de Jesús, replantea siempre el lugar de las iglesias hoy. “Mirar atrás” hace someter a la crítica el “hoy” y a replantear el “mañana”. He aquí la oportunidad para la renovación que es, a la vez, el peligro para las estructuras anquilosadas no dialogantes, apoloéticas. Por ello hemos asumido la lectura histórico-crítica de la Biblia como una provocación de “reforma”, una oportunidad para replantear el papel de las instituciones religiosas en el mundo moderno y una ruptura para asumir un verdadero *ressourcement*. Tanto exégetas como teólogos están implicados en este papel, ambos desde su orientación científica de búsqueda y de interpretación. En palabras de K. Rahner, a algunos biblistas se les olvida que «[...] *es la exégesis católica una ciencia de fe, y no sólo filología o ciencia de la religión* [...]» así como al teólogo se le debe subrayar que muchas veces «[...] *entiendes de exégesis menos de lo que sería deseable*» (Rahner 2003, 84 y 91). Se trata de una auto-implicación de transparencia y valentía.

Retos y rupturas implicadas se desprenden para ambos. Unos, los biblistas, no deben verse coaccionados por los dogmas establecidos; otros, los teólogos, no deben verse obligados a cimentar lo que no tiene asidero en la historia. Unos, los exégetas, deben saber que

sus descubrimientos van más allá de lo “arqueológico” e implican una reconstrucción hacia lo “existencial” en la cultura; otros, los teólogos, deben saber que ese “existencial” es el fondo del mensaje comunicado, es el fragmento de la cultura contenida, y no las formas doctrinales como ropaje impuesto por los siglos.

Es una oportunidad, una provocación y una irreverencia en el mundo católico pensar más allá del *establishment*; pero es lo que hicieron los grandes reformadores del siglo XVI y muchos teólogos del pre-concilio. Así, profeta y reformador son dos figuras que cuestionan las “canonizaciones” de los sistemas: «*Contra todas estas degradaciones se alzaron los profetas. Contra esto se alzaron en la Iglesia los reformadores*» (Congar 2014, 147). Hablamos de encarnar un papel “profético” para responder a la cultura de las sociedades contemporáneas cada vez menos institucionales y estructurales. Leer los “signos de los tiempos” como propuesta del Concilio Vaticano II siempre es una provocación necesaria. Y estos “signos” vuelven su mirada a la vida concreta, a la cultura, a la historia. La Biblia es testigo fragmentario de la cultura de una época, es replanteamiento e interpretación de la vida de grupos en conflicto. Por eso la exégesis nos invita a “mirar atrás” en el texto, pero también a “mirar adelante” para ir más allá de dicho texto y sus límites. Esto es una labor provocadora, retadora, una labor de reforma.

Bibliografía

- Agustín, San. 1988. *Cuestiones sobre el Heptateuco*. 2,73 en *Patrología Latina* 34, 623. Madrid: BAC.
- Alberigo, G., ed. 1999. *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 1: *El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación*. Salamanca: Sígueme.
- Alberigo, G. 2004a. “El Concilio Vaticano II (1962-1965)” en Alberigo, 2004b, 335-374.

- Alberigo, G, ed. 2004b. *Historia de los concilios ecuménicos*. Salamanca: Sígueme.
- Arbiol, C. Gil. 2009. “La Biblia y el mundo del siglo XXI”. *Iglesia Viva* n° 238 (Valencia).
- Beauchamp, P. 1977. *L'un et l'autre Testament*, tome 1 : *Essai de lecture*; Tome 2 : *Accomplir les Écritures*. Paris: Du Cerf.
- Brown, R. E. 1989. “The Contribution of Historical Biblical Criticism to Ecumenical Church Discussion”. En Neuhaus, 1989, 24-49.
- Congar, Y. 1937. *Chrétiens désunis. Principes d'un « Ecuménisme catholique »*. Paris: Du Cerf.
- Congar, Y, ed. 1984a. *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*. Paris: Beauchesne.
- Congar, Y. 1984b. “Regard sur le Concile Vatican II”. En Congar (1984a).
- Congar, Y. 2014. *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme.
- Concilio Vaticano. 1963. “Constitución *Pastor Aeternus* del Concilio Vaticano I, capítulo 3, canon 3064”. En *El Magisterio de la Iglesia*, editado por H. Denzinger. Barcelona: Herder.
- Concilio Vaticano. 1965. “Constitución dogmática ‘Dei Verbum’ sobre la divina Revelación” n° 12: *Concilio Ecuménico Vaticano II*.
- Concilio Vaticano. 2004. “Constitución sobre la sagrada liturgia ‘Sacrosantum Concilium’” n° 1. En *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones, Decretos y Declaraciones. Edición bilingüe promovida por la Conferencia Episcopal Española*. Madrid: BAC.
- De Wit, H. 2010. *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y postmoderna*. San José: SEBILA.
- Durantis, G. 1531. *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi et corruptelis in ecclesia reformandis*. Lyon, s.e. (reimpresión, Londres 1964). Consultado 9 marzo, 2017. http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10158936_00001.html
- Famerée, J. 2012. “Le style comme interprétation”. En *Vatican II comme style, L'herméneutique théologique du Concile*, dirigido por J. Famerée. Paris: Du Cerf.
- Floristán, C. 2002. *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*. Salamanca: Sígueme.
- Godin, H. y Y. Daniel. 1943. *La France pays de mission?* Paris: Du Cerf.
- Gomes Moreira, J. A. 1987. “Para una historia de la Juventud Obrera Católica (1959-1985)”. *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 49, n° 3 (México, DF): 205-220.
- Granados García, C. y L. Sánchez Navarro. 2010. *Enquiridion bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura*. Madrid: BAC.
- Guardini, R. 2006. *El espíritu de la liturgia*. Cuadernos Fase 100. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.

- Hobsbawm, E. 2015. *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- Juan XXIII. 1962. *Acta Apostólica Sedis*, 54 vol. IV.
- Komonchak, J. 1999. “La lucha por el concilio durante la preparación”. En Alberigo 2004b.
- Käßmann, M. 2017. “La Reforma en un contexto multicultural”. Conferencia dictada el 1 de marzo de 2017 en la Universidad Bíblica Latinoamericana en el contexto del año de la Reforma.
- Küng, H. 1962. *El Concilio y la unión de los cristianos*. Santiago de Chile: Herder.
- Kung, H. 1967. “La justificación. Doctrina de Karl Barth y una interpretación católica”. Original publicado en alemán en 1957. Barcelona: Estela. Tesis doctoral defendida en París.
- Küng, H. 2006. *El cristianismo. Esencia e historia*. Madrid: Trotta.
- Küng, H. 2007. *Libertad conquistada. Memorias*. Madrid: Trotta.
- Küng, H. 2014. *La Iglesia Católica*. México, DF: Debolsillo.
- Lagrange, M. J. 1904. “L'exégèse critique et le dogme ecclésiastique”. *La méthode historique*, editado por M. J. Lagrange. Paris: Librairie Victor Lecoffre.
- Lenaers, R. 2008. *Otro cristianismo es posible*. Quito: Abya-Yala.
- León XIII. 2010. “Encíclica ‘Providentissimus Deus’”. En Granados García y Sánchez Navarro 2010.
- Mannucci, V. 2008. *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Migne, J. P., ed. 1844-1855, 1862-1864. *Patrologia Latina*, 221 volúmenes, Paris.
- Migne, J. P., ed. 1857-1866. *Patrologia Graeca*, 161 volúmenes. Paris.
- Neuhaus, R. J., ed. 1989. *Biblical Interpretation in Crisis. The Ratzinger Conference on The Bible and Church*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Newman, John Henry. 1846. *An Essay of Development of Christian Doctrine*. London: James Toovey.
- O'Malley, J. W. 2012. *¿Qué pasó en el Vaticano II?* Santander: Sal Terrae.
- O'Malley, J. W. 2016. “La reforma en la vida de la Iglesia. El concilio de Trento y el Vaticano II”. En Spadaro y Galli 2016.
- Panni, G. 2016. “*Ecclesia Semper reformanda*: del siglo XIV al XVI”. En Spadaro y Galli, 2016.
- Pié-Ninot, S. 2009. *La Teología Fundamental. “Dar razón de la esperanza” (1 Pe 3,15)*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Pío XII. 1943. “Carta Encíclica ‘Divino afflante Spiritu’”. En Granados García y Sánchez Navarro 2010, n° 558.
- Prior, J. G. 2001. *The Historical Critical Method in Catholic Exegesis*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- Rahner, K. 2003. “Exégesis y dogmática”. En *Escritos de teología*, editado por V K. Rahner. Madrid: Cristiandad.

- Rahner, K. 2012. *El concilio, nuevo comienzo*. Barcelona: Herder.
- Ratzinger, J. 1989. “Biblical Interpretation in Crisis: On the Foundations and Approaches of Exegesis Today”. En Neuhaus 1989.
- Ratzinger, J. 2007. *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*. Buenos Aires: Planeta.
- Ratzinger, J. y V. Messori. 2005. *Informe sobre la fe*. Madrid: BAC.
- Römer, Th. 2014. *La Bible, quelles histoires! Entretien avec Estelle Villeneuve*. Genève: Labor et Fides.
- Rovira Belloso, J. M. 1985. “Significación histórica del Vaticano II”. En *El Vaticano II, veinte años después*, editado por C. Floristán y J. J. Tamayo. Madrid: Cristiandad.
- Sánchez Caro, J. M. 1995. “Hermenéutica bíblica y metodología exegética”. En *Biblia y Palabra de Dios*, editado por A. M. Artola y J. M. Sánchez Caro. Estella: Verbo Divino.
- Schökel, L. Alonso. 1969. “Interpretación de la Sagrada Escritura”. En *Concilio Vaticano 1965*.
- Spadaro, A. y C. M. Galli, eds. 2016. *La reforma y las reformas en la Iglesia*. Santander: San Terrae.
- Tamayo, J. J. 2005. “El mayor acontecimiento sociorreligioso del siglo XX”. *El País* (Madrid) 8 de diciembre. Consultado 12 marzo de 2017. http://elpais.com/diario/2005/12/08/sociedad/1133996406_850215.html
- Theobald, Ch. 2009. «*Dans le traces... de la constitution «Dei Verbum» du Concile Vatican II. Bible, théologie et pratiques de lecture*. Paris: Du Cerf.
- Venard, M. 2004. “El quinto concilio de Letrán (1512-1517) y el concilio de Trento (1545-1563)” en Alberigo 2004b.



Hanzel José Zúñiga Valerio, Profesor en la escuela de Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana.
h.zuniga@ubl.ac.cr

Recibido: 20 de abril de 2017
Aprobado: 6 de junio de 2017

Las Misas Centroamericanas como catalizadoras de cambios sociales de las décadas de los 70 y 80 del Siglo XX

FABIO SALGUERO

HEIDI MICHELSEN

Resumen: Los cantos que conforman la Misa Nicaragüense son guía en la comprensión de la irrupción de Dios en la historia de la humanidad. Permiten entrever el misterio de la encarnación. Estos cantos conmocionan e invitan a profundizar en el significado de la vida cristiana. Son un medio propicio de expresión y profesión de una fe aterrizada, bien lograda y sin dicotomías.

Abstract: The songs of the Nicaraguan Mass are a guide to understanding God's intervention in human history. They allow us to glimpse the mystery of the Incarnation. These songs move us and invite us to deepen our understanding of the significance of the Christian life. They are an auspicious expression of a holistic faith that is grounded in reality.

Palabras clave: misas centroamericanas, espiritualidad popular, teología, música litúrgica, reforma litúrgica.

Key words: Nicaraguan Mass, popular spirituality, theology, liturgical music, liturgical reform.

Los acontecimientos sociales, económicos y políticos de la Centroamérica de los años 70's y 80's provocaron la producción de las “misas centroamericanas” que, además de folklóricamente musicales, resaltan por ser espiritual y teológicamente conmovedoras.

Su abordaje y estudio, especialmente en el marco de las reformas del siglo XX, se hace primordial para comprender, no sólo la historia social y de la Iglesia, sino la contextualización del evangelio y la profundidad en las transformaciones espirituales y sociales de un pueblo que clama a Dios por justicia y el cese de la explotación y dominación externa impuestas. La Iglesia Católica romana, con las reformas promovidas en el Concilio Vaticano II (1960-65) y en las conferencias en Medellín, Colombia (1968) y Puebla, México (1979), dan paso al desarrollo de una nueva forma de hacer teología y trabajo pastoral. Sin embargo, se ha prestado poca atención a la música producida en torno a este contexto histórico particular.

La Reforma protestante del Siglo XVI y las reformas suscitadas en el continente americano, especialmente en el rescate de la voz del pueblo, desarrollado en el art. 36 sobre la Sagrada Liturgia del Concilio Vaticano II (CVII, 1972) como elemento teológico, arrojan luz a la fe y muestran un camino vigente para la Iglesia en su búsqueda y construcción del reino de Dios. A pesar de la opinión de la jerarquía eclesial, el pueblo expresó con fuerza una nueva imagen de Dios, de Jesús y de su Espíritu; un nuevo tono en la oración y un nuevo compromiso con la vida cristiana, inclusive, con el martirio. Por otra parte, es importante reconocer el legado de las misas centroamericanas para la vida cristiana en comunidad; su voz profética e invitatoria sigue apelando al espíritu de Jesús, en la promoción de los valores del reino.

INTRODUCCIÓN

En esta ponencia se recoge uno de los aspectos que poco espacio ha tenido en la reflexión teológica: la música y las canciones populares. Estas han teñido la historia de la Iglesia cristiana, independientemente del nombre que se le adjudique a la música utilizada en la celebración cultural (CVII 1972). En el Concilio Vaticano II se anima a fomentar el canto religioso popular, “para que de esta manera, suenen las voces de los fieles.” Así mismo, es mencionado en el artículo 119 del capítulo 6 que:

“Como en ciertas regiones, principalmente en las misiones, hay pueblos con tradición musical propia que tiene mucha importancia en su vida religiosa y social, dése a esta música la debida estima y el lugar correspondiente no sólo al formar su sentido religioso, sino también al acomodar el culto a su idiosincrasia, a tenor de los artículos 39 y 40”. (CVII 1972)

En este mismo espíritu, las misas centroamericanas nacen para fomentar la participación activa de la feligresía, que como bien se nos recuerda en el artículo 121 del capítulo mencionado, “son cantos asequibles a los coros más modestos.” (CVII, 1972). La lengua vernácula, promovida abiertamente en este concilio, es el principal elemento para la construcción de estos cantos que recogen las palabras, expresiones, imágenes y tonadillas propias de la asamblea litúrgica. Siendo de esta manera, el culto se socializa y deja de ser exclusivo de la jerarquía eclesial.

A continuación se proporciona, a grandes rasgos, un panorama de la historia centroamericana, que sirve de contexto al texto de las canciones que consolidan la irrupción del Dios de la historia, encarnándose en Jesús, y éste, identificándose en la vida misma de los seres humanos.

LA REVOLUCIÓN NICARAGÜENSE Y LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE: RELECTURA DEL MENSAJE BÍBLICO

Wingartz (2013), citado en Guzmán, menciona que:

“En Nicaragua se presenta una interesante fusión de ideologías que al final de cuentas, buscan entre los elementos que las componen, una mejora en las condiciones sociales y materiales de la sociedad oprimida: el sandinismo, el marxismo, y el cristianismo; ejes centrales en los que se desarrolló la utopía de generar un futuro que satisficiera las demandas de los sectores más pobres y oprimidos”. (Guzmán s.f., 5)

En las comunidades eclesiales de base (CEBs) se dio una nueva lectura al mensaje de la Biblia según el contexto que las CEBs estaban viviendo. Esta relectura fue, a la vez, resignificada por las personas pobres que sufrían una opresión política, social y cultural real. “Los pasajes bíblicos se convirtieron en el germen de la insurrección, en el arma de la subversión, en la rampa para la Revolución.” (Guzmán s.f., 5). La relectura y resignificación del Éxodo relatado en la Biblia, cobró vida en las personas sencillas y oprimidas de las CEBs. Wingartz (citado en Guzmán) apunta que “Dios se convierte en el defensor de los oprimidos ante todos los faraones opresores del mundo, de la historia de la humanidad.” (Guzmán s.f., 5). El ejemplo más evidente es *El Evangelio de Solentiname* (Cardenal 1975).

CARLOS MEJÍA Y ERNESTO CARDENAL

En sus treinta, Carlos Mejía ya era conocido por dos producciones: “Cantos a Flor de Pueblo” y “La calle de en Medio”. Además, “había estudiado tres años para ser sacerdote en el Seminario

Nacional, y ya se había desencantado del cristianismo por la formación “monástica” con que se le había instruido desde niño.” (García, 2015, par. 9). José de la Jara, sacerdote español y profesor de música de Carlos en el seminario, le hizo la invitación de ser parte del equipo creador de una misa nicaragüense popular al concluir sus estudios; “pero esa misa no contó con la participación de Mejía Godoy, quien no se sentía muy claro sobre su posición como cristiano.” (García, 2015, par. 10). Sin embargo, le expresó que quizá se animaba en el futuro, sin imaginarse que así sería realmente. Según Roberto Sánchez, historiador (citado en García Peralta 2015), la misa popular nicaragüense se empezó a cantar en todas las iglesias de Nicaragua desde el año 1968:

“El padre de la Jara había dejado su papel como docente para fundar la parroquia San Pablo Apóstol, de la Colonia 14 de Septiembre y sacó un disco con estos cantos que contenían a un lado la misa y al otro lado los salmos de Ernesto Cardenal, cantados por William Agudelo”. (García, 2015, par. 11).

José de la Jara, quien creó la iniciativa de las Comunidades Eclesiales de Base, más concretamente en los barrios orientales de Managua, proveyó la base en la que Carlos trabajaría más tarde. Así y usando esa misa popular de parámetro, planea algo distinto, un poco más profundo. La misa popular, apelaba a la identidad nicaragüense, pero seguía siendo tradicional, aun así. “El pueblo cantaba con entusiasmo la misa, a voz en cuello: era su misa.” (Jiménez 1987, 67). La misa de Carlos, a diferencia de la misa popular, resalta por sus ritmos musicales y su letra tan abiertamente expresada por el pueblo: las mazurcas, sones de toros, son nica, los cantos miskitos y la aportación de Pablo Martínez Téllez, con su canto de meditación. El mismo Mejía Godoy afirma que el “salto de la liebre fue tomar la palabra viva del evangelio en boca de campesinos y obreros.” (García Peralta 2015, par. 13), el cual

recopiló —por casi un año—, las diferentes expresiones nacidas del pueblo nicaragüense de cómo entendían el evangelio.

Por otra parte, Ernesto Cardenal, sacerdote nicaragüense, graduado de Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México, había culminado sus estudios en Columbia, Estados Unidos. Tras viajar por España, regresó al país norteamericano para ingresar al monasterio *Our Lady of Gethsemany*, decisión personal que determinó su pensamiento y plan de vida futuro. Durante este tiempo en el monasterio, conoció a Thomas Merton, quien fungió como su profesor durante dos años. Fue él quien inculcó a Ernesto Cardenal la idea de levantar en América Latina una fe cristiana renovada, “cuya única regla fuera la ausencia de reglas, muy en consonancia con el slogan sesentayochista ‘prohibido prohibir’.” (Dueñas García, 2012, 3).

Así, “Cardenal llegó a Managua como sacerdote en 1965 y a Solentiname un año después.” (Guzmán Torres, s.f., 6). La intención con la que Ernesto Cardenal comenzó a dirigir las CEBs en Solentiname fue difundir una religiosidad liberadora, que incluyera el análisis de la situación política y social por la que cruzaba el archipiélago y Nicaragua en general; “les fue ayudando a descubrir la existencia de un gobierno represor y asesino.” (Guzmán Torres, s.f., 9). Comentaban y analizaban la lectura del Evangelio de manera colectiva, tanto ancianos, adultos, mujeres, jóvenes y niños; de donde resultaron “planteamientos novedosos [...] (que) no surgieron de eruditos debates y reflexiones sesudas, sino del descubrimiento de los habitantes de las islas y su realidad diaria” (Guzmán Torres, s.f., 9). Ernesto Cardenal, guío en primer paso, a los campesinos a tomar parte de su momento histórico, a saberse y sentirse como protagonistas históricos conscientes y críticos; “quedó descubierta la falsedad de *que el campesino es hueco, vacío, que no tiene ideas, que no piensa, que no reflexiona*” (testigo oral de Dueñas García 2013, 94).

Así las cosas, dice Carlos:

me voy a Solentiname a terminar de trabajar en los cantos de la Misa. Invito a Pablo Martínez Téllez a crear el Canto de Meditación. La idea mía era hacer un trabajo de taller, cosa que en la práctica no se dio así. Invité a Pan de Rosa, a Tata Beto que ya murió, a Chico Lindo de la Isla del Venado, a don Enrique Soza Godoy, a los hermanos Matey, a Mundo Sandoval de Somoto, a los Urrutia de Estelí, pero me tocó hacerla prácticamente a mí solo, desde el punto de vista musical, porque ya sabemos que desde el punto de vista de contenido, la experiencia del Evangelio de Solentiname fue riquísima, la Pastoral del Norte, la Costa Atlántica, etc... Sin duda de todas esas experiencias, la más rica fue la de la Costa Atlántica con el Padre Smutko y la de Solentiname con Ernesto Cardenal a la cabeza y todos los muchachos: Elvis, Laureano, Alejandro, Bosco, Felipe... quienes más tarde llevarían a cabo el Asalto al Cuartel San Carlos. Allí yo estuve totalmente convencido de que esos muchachos eran capaces de dar su sangre por la revolución. (García 2001, par. 9).

COMENTARIO TEOLÓGICO DE LA MISA CAMPESINA: “ENCARNACIÓN RADICAL”

Esta misa tiene la característica de ser dirigida al Dios de los pobres, que bien expresa en la primera línea el canto de Entrada. Estos pobres están identificados en ese gran espectro de pobres: son la clase trabajadora. Son quienes toman protagonismo cultural; son quienes dirigen el culto y, al mismo tiempo, son los presentes en la celebración eucarística. “En la misa al Dios de los pobres no puede participar un opresor, porque se sentirá denunciado, a menos que se convierta y cambie. Se trata, pues, de una misa de los pobres.” (Vigil y Torellas 1988, 10). Es un texto abiertamente parcial en el que Dios recibe la acción de gracias de parte del pueblo y en el que no hay dudas de que Dios está identificado

con la clase trabajadora. No es un texto ambiguo. No se cubren las contradicciones sociales. Desenmascara “la falsa fraternidad eucarística entre opresores y oprimidos.” (Vigil y Torellas 1988, 10). El Dios que recibe esta acción de gracias, es un Dios encarnado radicalmente en el pueblo nicaragüense. Es un Dios identificado y encarnado en la clase trabajadora: un Dios que suda en la calle y en el campo. Un Dios con rostro curtido. Como expresó tan genialmente Casaldáliga: “en el taller de José, Dios se hizo clase.”

Por otra parte, Jesús, encarnado en el pueblo como clase, destaca por estar presente en aquellas circunstancias más apremiantes de quienes sufren la opresión real. Jesús (Cristo) es hermano, obrero, compañero. Un oprimido más que es golpeado, torturado, martirizado por el imperio. Pero no sólo por el imperio como si se hiciera uso de ese evento como un símil que se aplica tan anacrónicamente. Quien descarga en Jesús todas las formas de opresión es el romano imperialista, para dejar claro la historicidad de tal acontecimiento. El Hombre Nuevo es suscitado por ese martirio. El sacrificio hecho por Cristo lleva el propósito claro de engendrar una Humanidad Nueva de hombres y mujeres para la Liberación: porque está vivo en el rancho, en la fábrica, en la escuela. “Resucitando en cada brazo que se alza para defender al pueblo del dominio explotador.” (Credo).

Pero ésta no es una misa en la que solo el pueblo oprimido canta. Es una misa en la que, sobre todo, canta el resto de la creación: los pájaros del monte, la luna, las lagunas, los barquitos, las casitas, los cafetales, los blancos algodones y los bosques mutilados por el hacha criminal. Junto a esta parte de la creación se unen mil campesinos que bajan de los cerros con sus alforjas repletas de amor. Porque en la misa al Dios de los pobres hay que celebrar que Jesús es “el guía, el justiciero, el tayacán (el líder) del pueblo entero.” (Meditación). “Es un mensaje que los pobres se dan a

sí mismos.” (Vigil y Torrella 1988, 11). Se sienten animados e iluminados “por la luz del evangelio.” (Gloria).

El Jesús-Pueblo, que inspira e ilumina, también es glorificado por sus múltiples sufrimientos; porque sufre la cárcel, el destierro y muere dando su vida contra el opresor. Este texto transmite una espiritualidad definida. No una abstracta ni individual. Tampoco idealista, ni mucho menos intimista. Vive la utopía en el presente como fiel denuncia a las lecturas a-históricas de una Iglesia que prefiere ver al cielo. Y es aquí donde se emprende el camino a ser consciente de la realidad. Vigil & Torrella lo expresan, diciendo:

“El canto de la comunión creemos que expresa de alguna manera algo esencial del mensaje que transmite esta misa, algo que no está elaborado sistemática ni claramente, pero que se deja percibir e intuir, algo que deberá ser posteriormente madurado y expresado más claramente, pero aquí ya está presente y real, y ese algo es la lectura histórica del cristianismo, frente a las lecturas a-históricas, metafísicas, individualistas, espiritualistas, idealistas, intimistas, etc.”. (1988, 11).

La utopía vivida busca cumplir las promesas de Jesús. Su reino está entre nosotros y la vida diaria se vive devotamente, en una acción de gracias que no termina en la misa, sino que se prolonga: “voy a limpiar mi huerta con más devoción” (Despedida). La Misa Campesina, nos dice Benjamín Cortés, (García Zeledón 2001, párr. 6) miembro de la Coalición Jubileo Nicaragua 2000, recrea una cristología profética humanada en el campesino, en el obrero y en la mujer trabajadora de la ciudad y el campo, que canta al Dios de la vida y la esperanza resistiendo las opresiones y construyendo de sol a sol la nueva comunidad al son del canto de un amor insólito por la libertad. La misa Campesina como obra de la cultura del espíritu y de la genialidad vernácula, crea una hermenéutica de la vida cotidiana, de la lucha por las causas justas, de la tierra, de la milpa, del agua, de la flora y la fauna.

CONCLUSIONES

Las Misas Centroamericanas, aparte de ser por sí solas y en conjunto, una obra de arte —tanto musical como teológicamente—, son un camino de profundidad espiritual para la reflexión de la vida cristiana. Si bien es cierto, que en las estructuras de la Iglesia Católica Romana, las Misas Centroamericanas representan un hito histórico importante, son a la vez, un instrumento con muy poca predilección para la celebración comunitaria y eucarística. Por otra parte, en comunidades cristianas más sencillas —tanto católicas como protestantes—, fueron y siguen siendo un medio propicio de expresión y profesión diarias de una fe aterrizada, bien lograda y sin dicotomías.

Cantar cada una de las canciones de las Misas Centroamericanas, no sólo es signo de una nueva visión de Dios, de un nuevo tono en la oración, de una nueva encarnación del Espíritu, sino, además, signo de una vibrante voz profética que recoge la historia de las Américas; tanto de aquella imperial como de aquellas subversivas que han brindado amorosa y dolorosamente a tantas y tantos mártires del proyecto de Jesús. Desde su creación, cada canción nos invita a seguir a ese Jesús diligente y vigoroso; en oposición a un Jesús niño o moribundo. Cada canción nos salva de seguir a un Jesús abstracto, ingenuo y universalmente político.

Cantar las Misas Centroamericanas nos deja entrever el misterio de la encarnación. En ellas se nos brinda la sabiduría de las personas sencillas, a quienes Dios se ha revelado desde antaño; es decir, que su teología abofetea la teología pretenciosa y fríamente academicista. La teología y espiritualidad de las Misas Centroamericanas no se anda con *carambadas*; es decir, no se distrae con trivialidades. Antes bien, nos profetiza, nos advierte a no perder el foco de la Misión de Dios.

Bibliografía

- Cardenal, Ernesto. 1975. *El evangelio en Solentiname*. Salamanca: Sígueme.
- Concilio Vaticano II (CVII). (1972). “La música sagrada”. Constitución sobre la sagrada liturgia, cap. VI. En Documentos completos del Vaticano II. 2ª ed., 128-130. México, D.F.: Librería Parroquial.
- Dueñas García de Polavieja, Ignacio. 2012. “Historia oral de la resistencia nicaragüense al somocismo: El proyecto de Ernesto Cardenal en Solentiname como paradigma de la liberación”. *Revista electrónica de la Asociación Española de Americanistas*. No. 8, 1-15. <http://revistas.um.es/navegamerica/article/view/150111/133231>.
- Dueñas García de Polavieja, Ignacio. 2013a. *La Iglesia en Nicaragua entre el Sandinismo y el Neoliberalismo a través de la oralidad: desafíos y resistencias*. Entelequia, Revista Interdisciplinaria. <https://revistaentelequia.wordpress.com/2013/06/03/la-iglesia-en-nicaragua-entre-el-sandinismo-y-el-neoliberalismo-a-traves-de-la-oralidad-desafios-y-resistencias/>.
- Dueñas García de Polavieja, Ignacio. 2013b. *Iglesia y revolución en Nicaragua a través de los testimonios orales: La experiencia de Solentiname*. Entelequia, Revista Interdisciplinaria. <https://revistaentelequia.wordpress.com/2013/12/03/iglesia-y-revolucion-en-nicaragua-a-traves-de-los-testimonios-orales-la-experiencia-de-solentiname/>.
- Galí Boadella, Montserrat. 2002. “Música para la Teología de la Liberación”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 11: 177-188. <http://hdl.handle.net/10171/9150>.
- García Peralta, Mónica. 2015. “La misa prohibida”. *La Prensa Domingo*. 14 junio. <http://www.laprensa.com.ni/2015/06/14/suplemento/la-prensa-domingo/1849893-15884>.
- García Zeledón, Zayda. 2001. “La Misa Campesina de Carlos”. *Cultura La Insignia*, 16 diciembre. http://www.lainsignia.org/2001/diciembre/cul_030.htm.
- Guzmán Torres, Itzel María. s.f. “Ernesto Cardenal y la insurrección en Solentiname”. Universidad Autónoma de Querétaro, México. [http://www.ciem.uqr.ac.cr/alias/docs/GT-19/Ernesto cardenal y la insurrección en solentiname.docx](http://www.ciem.uqr.ac.cr/alias/docs/GT-19/Ernesto%20cardenal%20y%20la%20insurreccion%20en%20solentiname.docx).
- Jiménez, F. 1987. “La parroquia de San Pablo, germen de las comunidades e base en Nicaragua”. En *Nicaragua Trinchera Teológica. Para una teología de la liberación desde Nicaragua*, editado por G. Girardi, B. Forcano, y J. Vigil, 63-82. Managua: Lógues.
- Vigil, José María y Angel Torrellas. 1988. *Misas Centroamericanas. Transcripción y comentario teológico*. Managua: CAV - CEBES.

Wingartz, O. 2013. “Una Experiencia Turbulenta (Religión y Política: una síntesis compleja)”. En *Diálogos Transdisciplinarios III. Arte, literatura y sociedad*, editado por J. C. Schara, 137- 171. Querétaro: Fontamara.

❖ ❖ ❖

Fabio Salguero, Teólogo salvadoreño.

rfsalguero@gmail.com

Heidi Michelsen, Pastora de la Iglesia Luterana, Costa Rica.

hmichelcr@gmail.com

Recibido: 19 de abril de 2017

Aprobado: 6 de junio de 2017

Fe reformada y construcción de alternativas sociales

MILTON MEJÍA

Resumen: Este ensayo comparte la manera como la Reforma Protestante contribuyó a una nueva forma de vivir la fe que rompió con la tradición medieval de los dogmas y con la sumisión a las autoridades de la Iglesia Romana aportando así en la conformación de la Modernidad. Así, surge una fe protestante que contribuye a la construcción de alternativas sociales y nos desafía hoy a vivir una fe aprendiente.

Abstract: This essay describes how the Protestant Reformation contributed to a new way of living the faith that broke with the medieval tradition of dogmas and with submission to the authorities of the Roman Church, influencing the formation of Modernity. A Protestant faith emerged that contributes to the construction of social alternatives and challenges us today to live a learner faith.

Palabras claves: Reforma Protestante, fe, alternativas sociales y fe aprendiente.

Key words: Protestant Reformation, faith, social alternatives, learner faith.

INTRODUCCIÓN

Este ensayo es resultado de mi búsqueda personal, como parte de una comunidad eclesial, al entender que ser cristiano reformado no es un asunto solamente de pertenecer y actuar en una iglesia sino que implica una forma de vivir en el mundo, en el cual buscamos como seres humanos junto con toda la naturaleza, disfrutar de la vida en abundancia y la paz, que es el deseo de Dios para su creación en la cual estamos incluidos los humanos.

Por esta razón, a partir mi tradición reformada protestante y de la experiencia de compartir y acompañar comunidades que resisten y construyen alternativas sociales en Colombia, este ensayo explora elementos teóricos y experienciales sobre la relación entre fe y procesos de transformación social, así como los desafíos que tenemos, al considerar la fuerza movilizadora de la fe para construir alternativas al sistema económico, social, político y cultural que trata de imponerse como hegemónico en nuestro mundo.

LA REFORMA PROTESTANTE: UNA NUEVA FORMA DE VIVIR LA FE

En la Edad Media la palabra *fides* no indicaba solamente la “fe” cristiana, sino también la “fidelidad” que debían practicar a diario los hombres que pertenecían a otros hombres. Si no existía esta *fides*, la sociedad medieval se disolvía ya que las relaciones sociales necesitaban un juramento de fidelidad.

“La iglesia no se limitaba solo a la condena divina en la confrontación contra quienes traicionaban la fe jurada. También podía, a voluntad desvincular a los hombres de sus juramentos y de sus deberes de fidelidad. Este tremendo poder fue reivindicado

por la iglesia en relación con lo que se iban fuera de la “comuni3n”. Cuando los papas y obispos excomulgaban a un emperador o un rey, a un pr3ncipe o una ciudad, toda la fidelidad y todos los pactos jurados quedaban suspendidos. El excomulgado era convertido en proscrito, al que todo el mundo pod3a golpear libremente. Por tanto, podemos decir que la fe cristiana y la sumisi3n a la autoridad de la iglesia, coronaban y relegaban verdaderamente todo el complicado edificio de la fidelidad medieval” (Miege 2016, 21-22).

La Reforma iniciada por Mart3n Lutero permiti3 que este tipo de relaciones de sumisi3n a partir de la fe fueran cuestionadas e hizo posible la emergencia de un nuevo paradigma en la historia del cristianismo y de la cultura occidental. Gracias a sus escritos y acciones, el cristianismo rompi3 con el modelo Cat3lico-Romano medieval configurando un nuevo paradigma que surge con la Reforma protestante. A la fe en todas las tradiciones, leyes y autoridades de la iglesia romana surgidas hasta ese momentos de la historia, Lutero contrapone el primado de la Escritura: “la Escritura sola” (sola Scriptura). A la fe en los miles de santos y mediadores oficiales entre Dios y el ser humano, Lutero contrapone el primado de Cristo: “Cristo solo” (solus Christus). Quien pasa a ser el centro de la Escritura y punto de orientaci3n su interpretaci3n. A la fe en todas los esfuerzos religiosos devotos del ser humano (“obras”) ordenados por la Iglesia para conseguir la salvaci3n del alma, Lutero contrapone el primado de la gracia y de la fe: “la gracia sola” (sola gratia) de Dios, como se ha mostrado en la cruz y resurrecci3n de Jesucristo, y la fe incondicional (sola fide) del ser humano en ese Dios (Londo3o 2016, 237 y 239).

La reforma protestante contribuy3 para que la modernidad occidental liberara al ser humano de la tutela, sumisi3n y fidelidad a la iglesia y sus dogmas consolidando un paradigma donde el hombre y la mujer son libres para conocer y creer de acuerdo con

lo que interprete de la realidad donde viven a partir del método científico desarrollado durante la ilustración. De esta forma, las sociedades modernas occidentales son hijas de la razón ilustrada. Esto significa que la realidad solamente se legitima cuando pasa por el filtro de la razón, pasando la fe a un plano secundario. Desde esta perspectiva, según Boff, la fe no ha sido un factor determinante en la sociedad occidental. La fe cristiana fue relegada a la religión, la cual con la secularización debía desaparecer o ha sido ubicada al mundo privado. Por eso él afirma en relación a la fe: “Mirándolo desde afuera, en lo público occidente socialmente no tiene fe” (Boff 2006). En esta perspectiva no ha sido común hablar de fe en procesos de transformación social, ya que ésta es concebida como propiedad de las religiones, solo para la vida privada de los creyentes, y también se ha considerado como puro idealismo sin argumentos científicos y de la razón en los análisis de la sociedad.

Esta manera de entender la fe empezó a cambiar en Latinoamérica con el surgimiento de la teología de la liberación que permitió que cristianos de diversas iglesias desde una relectura de la biblia y un compromiso con su realidad participaran de procesos revolucionarios y transformación social junto con otros sectores sociales y políticos. La teología de la liberación, de esta forma hizo posible que muchas personas cristianas recuperaran la fe cristiana como motivación y fuerza para luchar contra la pobreza, resistir a la exclusión y contribuir con la búsqueda de justicia que permita la construcción de alternativas sociales. En esta perspectiva la teología de la liberación recupera la fe en el sentido que la vivieron los reformadores y es entendida en la tradición protestante de resistir a todo poder humano que pretenda ser absoluto y de estar siempre en proceso de constante reforma.

Esto permite que hoy encontremos experiencias organizativas de comunidades e iglesias que consideran la fe como elemento

valioso y necesario para construir alternativas sociales. Por esta razón, luego de conocer y compartir con experiencias comunitarias donde la fe tiene un lugar central en los procesos de resistencia y transformación social puedo desarrollar una exploración teórica sobre este tema donde he encontrado elementos que plantean argumentos y desafíos a las personas que afirmamos tener fe; para dialogar, aportar, y articularnos con sectores sociales que resisten al modelo hegemónico actual; que trata de imponerse como único, de modo que juntos ayudemos a construir alternativas sociales.

LA FE APORTA EN LA FORMACIÓN DE LA MODERNIDAD

En la historia, la relación entre la fe religiosa y la estructura de la sociedad ha asumido diversas formas, según se han organizado socialmente y políticamente los seres humanos. Al analizar esta relación, se observa que algunos casos el análisis de la fe se centran en la perspectiva marxista clásica, que ve la fe religiosa como una fuerza conservadora que contribuye a justificar y mantener determinado sistema de organización política y social. Otros estudios parten de lo que algunos consideran como ciencia funcionalista. Uno de estos análisis es el de Max Weber, quien muestra como la influencia de ciertos ideales religiosos contribuyó a formar una mentalidad económica moderna, que permitió romper con el *ethos* económico de la Edad Media (1985, 18). En su estudio Weber analiza que cuando se pasa revista a las estadísticas profesionales de los países europeos en lo que existen diversas confesiones religiosas, suele ponerse de relieve con notable frecuencia un fenómeno que había sido discutido en la prensa y en los congresos católicos en Alemania: Este fenómeno es “el carácter eminentemente protestante tanto de la propiedad y empresa capitalista, como de las esferas superiores de las clases trabajadoras, especialmente del alto personal de las modernas empresas, de superior preparación técnica o comercial”. (1985, 27).

Al preguntarse cuál es la causa de este fenómeno, él responde: “El hecho obedece en parte a motivos históricos, que tienen sus raíces en el lejano pasado, y en los que la adscripción a una determinada confesión religiosa no aparecen como causa de fenómenos económicos, sino más bien como consecuencias de los mismo” (Weber 1985, 28). De esta forma, Weber demuestra como los ideales religiosos de los diferentes grupos que participaron en el desarrollo histórico de la Reforma protestante contribuyeron a dar sentido a una ética y un estilo de vida ascética; que engendró uno de los elementos constitutivos del moderno espíritu capitalista, y no sólo de éste, sino de la misma civilización moderna. Este es: “la racionalización de la conducta sobre la base de la idea profesional” (1985, 257). De esta forma la razón y la profesionalización han dominado en la modernidad occidental. Weber constata además que el capitalismo victorioso no necesitó ya de este apoyo religioso, ya que descansa en fundamentos mecánicos, y la idea del “deber profesional” ronda de por vida en las sociedades de origen protestante como un fantasma de ideas religiosas ya pasadas. Al respecto afirma: “El individuo renuncia a interpretar el cumplimiento del deber profesional, cuando no puede ponerlo en relación directa con ciertos valores espirituales supremos o cuando, a la inversa, lo siente subjetivamente como simple coacción económica”. (Weber 1985, 259).

Al terminar su estudio, este autor analiza la forma como funciona el capitalismo en Estados Unidos, donde el afán de lucro está exento de su sentido ético-religioso que le dieron origen, y propende a asociarse con pasiones puramente mundanas que a menudo le dan un carácter semejante a un deporte. Ante la pérdida de esta perspectiva ética-religiosa Weber afirma:

“Nadie sabe quien ocupara en el futuro el estuche vacío, y si al término de esta extraordinaria evolución surgirán profetas nuevos

y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales; o si por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos. En este caso, los últimos hombres de esta fase de la civilización podrán aplicarse esta frase: Especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón”. (Weber 1985, 259-260).

Me interesa resaltar hasta aquí, la forma como Weber muestra el valor y la fuerza de las ideas religiosas y de la fe reformada protestante en la transformación social, que se dio en el nacimiento de la modernidad, y también su advertencia del peligro cuando se pierde este elemento ético-religioso; y en su lugar se pone una dinámica mecánica, materialista, secularizada y sin espíritu, en la vida de las personas, y en el funcionamiento de la sociedad, como creo se ha instalado en las sociedades occidentales como el paradigma dominante en nuestro tiempo. Por esta razón la perspectiva de valorar la experiencia, lo religioso, y la fe como fuerza que contribuye en la transformación de la sociedad están siendo revisadas por analistas y académicos que habían hecho una crítica a la religión, la cual consideraban como fuerza conservadora.

RECUPERAR LA FE COMO FUERZA DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL

Uno de los analistas sociales que contribuye a valorar la fuerza de la fe en los procesos de transformación social es Pablo González, quien sostiene que la evolución de las ciencias y las creencias religiosas han vivido más o menos juntas, y constatan que la superioridad de las ciencias de occidente en conocimiento y transformación del mundo, no se entienden sin las creencias de los griegos del siglo VI a.e.c. o sin las creencias judeo-cristianas (2004: 359). Al respecto afirma:

“La religión cristiana, en sus versiones rebeldes, contribuyó por su parte con otro tipo de creencias profundas que influirían en las ciencias humanas y en los paradigmas alternativos más radicales, incluyendo los del pensamiento crítico liberador y revolucionario que en el siglo XIX iniciarían Marx y Engels. El legado de los profetas de Judea que anunciaban el Reino de Dios en la tierra, adquirió una expresión ecuménica cuando los pescadores y carpinteros encabezados por Jesús hicieron de Jehová no sólo el Dios de los hebreos sino el de todos los pueblos del mundo, y creyeron, con esa convicción que sólo muestra su carácter en la expresión de la fe, que Jesús era hijo de Dios, y que la tarea mediadora del Hombre-Dios, y la de sus sucesores, consistiría en construir el mundo de Dios en la tierra sacando de los recintos sagrados a los comerciantes, y de la Tierra Santa a los romanos, prefiguraciones de todas las revoluciones, los burgueses y los colonialistas”. (González 2004, 362-363).

Así, según González, mientras que las demás religiones daban importancia a la contemplación, la meditación, y la salvación personal; el cristianismo que originó Jesús y fue continuado por sus seguidores, propuso la salvación de todos los pueblos. De esta forma sus creencias y la fuerza de la fe contribuyeron a que surgiera el paradigma científico alternativo más profundo, “el que viene del pensamiento crítico y el marxismo, un paradigma por cierto muy distinto frente al que domina a la —ciencia normal— o hegemónica con todas sus variantes”. (González 2004, 363). De acuerdo con esto, hay dos paradigmas hegemónicos: el mecánico y el que se estructura alrededor de las tecno-ciencias. Junto con estos, hay un tercer paradigma alternativo que proviene de Marx y Engels, y que ha estado presente, aunque algunos no lo reconocen como ciencia (González 2004, 363). Pero, para González, los movimientos alternativos que asumen el pensamiento crítico no han hecho suyo —críticamente— el conocimiento y el uso de los métodos complejos para afrontar el nuevo conocer-hacer de las fuerzas dominantes. (González 2004, 387).

En esta perspectiva, un aspecto de interés de este estudio es: la relación entre estas nuevas ciencias, el pensamiento crítico, y el conocimiento religioso o la fe en perspectiva no solo religiosa sino humana. Tratar con esta relación implica superar problemas relacionados a traducir, dialogar, y eliminar falsas diferencias entre quienes integran las fuerzas alternativas, ya que: “Una de las falsas luchas que promueve el poder conservador es la lucha entre distintas religiones, otra es la lucha entre pensamiento crítico y el pensamiento religioso” (González 2004, 422-423). En esta visión de diálogo y de repensar la religión dentro de las sociedades modernas del conocimiento, necesitamos reflexionar y aportar para construir alternativas. Así, la cultura actual nos pone en la situación de elaborar un conocimiento más cercano a la experiencia religiosa y a la sociedad moderna. En esta perspectiva el conocimiento en relación con la fe empieza a ser valorada de la siguiente manera:

“No es el conocimiento religioso conceptual hecho fe o teologizado que vemos no satisface, sino el conocimiento que es total y únicamente experiencia, el conocimiento no conceptualizado porque no es mediatizado ni conoce mediante representaciones. Un conocimiento radical, integral y total, que es sentir, percibir y actuar. Este es el tipo de conocimiento que satisface religión y ciencia, contemplación y modernidad, porque se trata de verdadero conocimiento espiritual, implica, sumerge y engloba la totalidad del ser humano y a la vez no es mítico y, por ende, dogmático, todo lo contrario, es pura experiencia, pura verificación, puro dato; como el arte convence por su propio ser.” (Robles 2001, 311).

De esta manera, el pensamiento crítico y alternativo actual está lejos de afirmar que las religiones de por si son —el opio de pueblo—, dado que se reconoce y valora el recurso a la espiritualidad y la fe para las resistencias y la construcción de alternativas sociales.

De acuerdo con esto la presencia de visiones religiosas, forma de entender las relaciones sociales, y de construir conocimiento, pueden ser una fuerza poderosa que articule a creyentes y no creyentes para luchar juntos por sus esperanzas y utopías. (González 2004, 423).

Hinkelammert aporta criterios sobre el tipo de religión y de fe que en principio ayudan a construir alternativas sociales, que proceden de su forma como entiende la crítica que Marx hace a la religión. Analiza la crítica a la religión formulada por el joven Marx, y afirma que es posible hablar de un paradigma de crítica de la religión en estos términos:

“1. El pensamiento crítico hace “su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra”, que no reconocen que “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”.

2, El pensamiento crítico hace “su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra”, en cuyo nombre “el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” o tratado como tal”. (Hinkelammert 2010, 139).

El Marx posterior continúa su crítica a la religión pero la transforma en crítica del fetichismo. De esta forma no hay ruptura o sólo un cambio de palabras, sino un énfasis diferente: deja de hablar de los dioses celestes y empieza a enfatizar los dioses terrestres, a los cuales llama fetiche. Así, se concentra en criticar los fetiches del mercado, del dinero, y del capital. Pero esta crítica no se dirige a determinada religión. Su pretensión es hacer una crítica universal a todas las religiones que contribuyen a que “el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Por esta razón puede continuar su crítica de la religión en el interior de su crítica de la economía política y se dirige en contra de los dioses terrestres cuya presencia se puede experimentar, lo que le permite

enfocar su crítica en la economía política”. (Hinkelammert; 2010: 140). Según Hinkelammert, esta crítica de la religión en forma de crítica al fetichismo, penetra todas las obras posteriores de Marx, pero el marxismo posterior tiende a hacer desaparecer esta crítica del fetichismo de la economía política, y ubicarla solamente en lo filosófico (2010, 147). A partir de este análisis, Hinkelammert advierte que la secularización que proclamó la modernidad no ha existido: “La tal llamada secularización no ha sido un desencantamiento del mundo, como sostiene Max Weber”. (2010, 158). Esta desencantó algunos dioses para reencantar el mundo con los dioses terrestres falsos del fetichismo del mercado, el dinero, y el capital. Así, vivimos un mundo encantado por estos dioses del mercado en los cuales la gran mayoría de personas ponen su fe, por lo que hace falta desencantarlo para que podamos empezar a vivir una fe que anime la resistencia a estos dioses del mercado.

COMUNIDADES QUE RESISTEN Y CREAN ALTERNATIVAS DESDE LA FE

En la experiencia he aprendido que quienes son capaces de desacralizar o desencantar al mundo de los dioses del mercado, el dinero y el capital que destruyen la vida son comunidades que resisten desde su fe humana y religiosa a las políticas gubernamentales en Colombia que durante las últimas décadas, promueven un modelo económico que propicia explotar en forma intensiva nuestra tierra y la naturaleza; y favorecer a empresas transnacionales ligadas grupos económicos nacionales. Estas políticas acentúan el conflicto por la tierra y la lucha por el territorio, estimula nuevos procesos de expropiación, despojo y desplazamiento forzado. Además, deteriora los procesos sociales, compromete la soberanía y seguridad alimentaria de la mayoría de la población. (Justicia y Paz Colombia 2011).

En este contexto surgen en Colombia comunidades en resistencia que integran su fe humana y religiosa para resistir y construir proceso de transformación social. Este trabajo se centra en las comunidades afrodescendientes, indígenas y campesinas de Cacarica, Jiguamiandó y Curvadadó, todas ubicadas en la región del Urabá chocoano. Estas comunidades evidencian algunas de las formas como a través del tiempo, la región y sus pobladores, han sido vistos por los intereses económicos de grupos nacionales y transnacionales. En estas comunidades se evidencia: la guerra, el despojo al que son sometidos y el modelo que promueven intereses ligados al Estado para producir crecimiento económico sacrificando vidas humanas. Para ello, los grupos políticos y económicos dominantes desarticulan procesos sociales organizativos, se apropian de fuentes de vida de la naturaleza; las cuales convierten en mercancía que incrementa la riqueza de grupos nacionales e internacional. Estas comunidades reaccionan oponiéndose, y construyendo procesos concretos para reasumir sus vidas, las relaciones entre ellas, y protección la biodiversidad de la naturaleza.

Al analizar la ubicación territorial de estas comunidades coincide con la presencia de paramilitares, bandas criminales ligadas al narcotráfico, ejército y guerrillas; zonas de explotación minera, mega proyectos agroindustriales de producción de biocombustible, y zonas de grandes proyectos de intercambio comercial y turísticos. Esto parece más que simple coincidencia, porque son zonas estratégicas para el estado, las empresas privadas nacionales e internacionales, y los grupos armados. En estos territorios existen inmensa riquezas que están en disputa. Esto genera escenarios de enfrentamientos armados entre la fuerza pública y las guerrillas, persecución y asesinato de líderes sociales, y el desplazamiento forzado de la población. Ante esta realidad campesinos, afrodescendientes e indígenas asimilan los efectos de las estrategias de guerra que se dirigen contra sus comunidades.

Ellos, a partir de la fe en sus cosmovisiones ancestrales y creencias cristianas, se afirman en sus derechos, y hacen visible su situación en la medida que —desde sus formas de pensar, y actuar— se organizan. Dicho de otra forma, se reacomodan, resisten y crean sentido sobre sus vidas y su territorio, traspasando fronteras de lo local a lo nacional-internacional; así generan solidaridad para su resistencia a la guerra y al modelo económico que se trata de imponer (Mera Montilla 2006).

Así, en este contexto, los hombres y mujeres que pertenecen a estas comunidades, a partir de su diversidad cultural, religiosa y política se articulan y organizan para resistir a este modelo económico, y a los intereses de grupos económicos que les amenazan y desplazan para apropiarse de sus tierras. La resistencia de estas comunidades se inicia con el retorno a las tierras de las cuales fueron expulsados en forma violenta. Retornan a su territorio después de anunciar públicamente al gobierno su regreso, y comprometerlo por escrito con algunas medidas de protección. De esta manera, retornan a sus tierras con algunas garantías mínimas —en medio de la guerra— pero con un proyecto social, cultural y económico definido, que llaman proyecto de vida. El regreso a sus tierras y sus caseríos, lo hacen acompañados por personas de organizaciones nacionales e internacionales de derechos humanos e iglesias; quienes contribuyen a protegerles para que puedan permanecer en las tierras a donde han retornado.

Estas comunidades al regresar, reconocen que vivirán la realidad de la guerra, el miedo, y la angustia de la muerte. Ante esta situación las comunidades reafirman la fe en sus cosmovisiones, sus creencias religiosas y dignidad como pueblos afrodescendientes, indígena, y mestizo. Se acogen y reclaman el derecho internacional humanitario, que les permite exigirle a todos los grupos armados, no ser involucradas en la guerra, y no movilizarse dentro de su

territorio. Así, crean zonas humanitarias, que se convierten en espacios donde desarrollan su proyecto de vida comunitario, viven su fe política y religiosa de manera resiliente para transformar la situación de guerra en condiciones de vida digna para ellos y su territorio. Desde estas zonas humanitarias, se reacomodan ante los efectos de la guerra, los bloqueos económicos, las persecuciones, las desapariciones, y los miedos que produce la presencia de sujetos guerreros que amedrentan a la población. Este proceso es fundamental para las comunidades, que buscan proteger el territorio y cuidar la biodiversidad; esto les lleva a realizar jornadas para tumar plantaciones de palma africana de la cual se deriva el agro-combustible, y detener proyectos mineros, y megaproyectos comerciales y turísticos (Mera Montilla 2006).

En cuanto a sus proyectos de vida, estas comunidades son conscientes que necesitan construir procesos sociales a largo plazo, y que incluyan al menos estos aspectos: (1) un proyecto cultural y social propio, que conlleve diversidad étnica y cultural, como valor y principio a tutelar; (2) un modelo económico para la vida y el bienestar general, que produzca felicidad y libertad a las personas; (3) una institucionalidad y un derecho propios; (4) la defensa de los recursos hídricos, mineros, y de biodiversidad, como patrimonio colectivo y comunitario; (5) la realización de plena autonomía, soberanía y libre autodeterminación de los pueblos, la cohesión social y la unidad con otras comunidades en resistencia: Lo que implica una ética de la resistencia y construir una nueva subjetividad y (6) hacer alianzas estratégicas y participar en redes sociales que trabajan para construir otro mundo posible. (CODACOP 2004, 132). Algunos de estos aspectos los desarrollan al intercambiar saberes, sus espiritualidades y experiencias productivas, que incluyen cultivar plantas medicinales, criar pollos, cerdos y otros animales sin alimentos de engorde, compartir sistemas naturales de cultivo, almacenar y deshidratar de forma

orgánica frutas, piscicultura, conservar forestales y humedales, e intercambiar semillas agroecológicas.

Esta forma de recuperar saberes ancestrales y dialogar sobre prácticas agroecológicas, fortalece su fe en hacer posible una alternativa social por medio del desarrollo de experiencias productivas que permiten consolidar un modelo de soberanía alimentaria, además, transforman materia prima en alimento, y lo comercializan e intercambian en forma interna y externa entre organizaciones, y grupos de consumidores organizados por medio de Encuentros de saberes. Así, reconstruyen las relaciones entre las comunidades y con la naturaleza y elaboran un nuevo sentido de la espiritualidad, la economía, y de las condiciones que necesitan para que grupos y personas vivan vidas más digna y plenas. Esta red busca ser escenario de articulación de diversos sectores del campo y urbano donde se diseñan, intercambian y fortalecen estrategias para proteger cultura, mantener tradiciones ancestrales y fortalecer el aprendizaje de experiencias de producción agroecológica, cultural y de soberanía alimentaria como derecho fundamental de las comunidades campesinas, indígenas y afrocolombianas. De esta forma, en los últimos años participan en encuentros de intercambio con otros procesos similares en Colombia y en la región de diversas ciudades, inter actínicos y participan en la minga de resistencias social y comunitaria, liderada por un sector de pueblos indígenas y sectores sociales.

FE QUE ARTICULA RESISTENCIAS Y CREA ALTERNATIVAS SOCIALES

Hasta aquí pueden verse elementos teóricos y experienciales que resaltan ideales humanos, políticos y religiosos desde donde se sustenta la fe presente en comunidades para resistir al orden

establecido y construir nuevos sentidos que permiten participar a nivel personal y comunitario en procesos de transformación de la sociedad.

En estos, la fe cobra fuerza cuando analizamos su papel en estos procesos de resistencia y construcción de alternativas sociales. Gallardo afirma que la fe religiosa o espiritual —vista desde una perspectiva histórica y social— se constituye a partir de un sentimiento de trascendencia del ser humano: “Estos sentimientos parecen constitutivos de la especie y de sus comunidades, porque aparecen en todas sus sociedades” (2006, 334). El teólogo uruguayo Juan Luis Segundo hace referencia a una “fe antropológica”, vista como una dimensión humana que tienen las personas religiosas y no religiosas, él explica esta fe así:

“... , cada hombre, por ser libre, estructura el mundo de lo que, para él, va a tener sentido y valor, fiándose de otras existencias que son testimonios de cómo puede vivirse una existencia humana satisfactoria. Escoge dentro de ese acervo testimonial. Y todos lo hacen: los que, después, vamos a llamar virtuosos y criminales, mediocres o héroes. Esta opción estructuradora, aunque surja ligada a uno o varios testigos, es compleja.” (Segundo 1994, página 85) .

Por su parte Boff dice esta fe antropológica tiene su origen en la trascendencia del ser humano. Esta hace que “seamos esencialmente seres de protestación, de acción de protesta. Protestamos continuamente. Nos negamos a aceptar la realidad en la que estamos inmersos, porque somos más y nos sentimos más grande que todo lo que nos rodea” (Boff 2002, 25). De esta forma la dimensión de trascendencia hace que seamos un nudo de relaciones que se puede comunicar en todas las direcciones, y nos convierte en un ser creativo que piensa y construye alternativas.

Generalmente el origen de la trascendencia que genera la fe, se ha ubicado en las religiones; pero según Boff esto no siempre ha sido así. La trascendencia ha estado presente en toda la historia de la humanidad, que ha permitido al ser humano trascender los límites impuestos por sistemas sociales, políticos y por la naturaleza para poder vivir (Boff 2001, 35). Por esta razón, Gallardo dice que hay una fe religiosa ligada a las religiones y también hay una fe antropológica ligada a la trascendencia del ser humano. En esta perspectiva la fe antropológica “consiste en un sentimiento de confianza y esperanza en que los seres humanos actuando como fuerza social pueden crear mejores condiciones de existencia y gozar de mayor libertad, autonomía y autoestima” (Gallardo 2006, 337). Houtart amplía esta perspectiva de la siguiente manera:

La fe no se agota en sus funciones sociales. Ella excede también la posición del individuo en sus relaciones sociales y su proyecto de vida. Ella permite, al reunir todos estos aspectos, alimentar una esperanza personal y colectiva y vivir el presente en función de una utopía en construcción permanente. (Houtart 2001, 17).

A su vez, Robles afirma que esta fe no puede ser de creer y de aceptar verdades sean religiosas, científicas o de otra índole, sino que ésta necesita ser experiencial de lo buscado y hallado más allá de todo conocimiento interesado y representacional. Esta fe se sustenta en que hoy sabemos que la historia no tiene sentido, no tiene un fin axiológico. “No hay una mano blanca que le imprima dirección, la oriente y la conduzca. Somos nosotros los que tenemos que darle un sentido, construir valores, darle una orientación y conducirla. Ninguna realidad, principio o fuerza meta-social lo hace por nosotros” (Robles 2001, 253). Desde esta perspectiva, somos los seres humanos quienes damos sentido y ponemos nuestra fe en la historia para hacer ésta, realidad. Por esta razón concordamos con Hinkelammert y Mora cuando proponen

la necesidad de superar la división entre el humanismo ateo y el religioso en el pensamiento crítico. Ellos afirman al respecto:

La fe es la misma: es la fe de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. No tiene que ver con una discusión entre creyentes y no-creyentes (¿existe Dios?). Asumir que el ser humano es el ser supremo para el ser humano es lo que constituye esta fe. Vivir esta fe es independiente o previo a ser creyente o no serlo. Es esta fe la que constituye el pensamiento crítico. Pero constituye a la vez la dignidad humana. Es fe humanista (Hinkelammert y Mora 2011, 7).

En esta perspectiva de la fe, lo que está en juego es la vida del ser humano. San Ireneo ya expresó esta preocupación cuando dijo: “Gloria dei, vivens homo”, la gloria de Dios es que el ser humano viva. Así, quienes tienen fe religiosa y antropológica-humanista pueden actuar juntos, y cooperar en un proyecto común de construir alternativas sociales, políticas y económicas, que permitan a las personas vivir de manera digna, y así superar a las instituciones que humillan al ser humano. Esta fe permite participar en la construcción de alternativas que traen esperanza y utopía de que otro mundo es posible: donde haya justicia y se respete la dignidad de la humanidad y toda la creación de Dios. Así, el sujeto de esta fe sea religiosa o antropológica-humanista, es un ser encarnado en la historia que se desarrolla en la trama evolutiva de la vida, y está inextricablemente ligado como persona a la experiencia social y de lo trascendente, a las tecnologías cognitivas, sociales, físico-químicas, biológicas y comunicacionales con las que convivimos: “El sujeto encarnado disfruta del poder de la creatividad y de la elección pero debe hacerse cargo del mundo que ha creado.” (Najmanovich 2005, 41-42).

De acuerdo con esta forma de entender y vivir la fe, cuando el sujeto se entiende y la sociedad se construye desde la vivencia

subjetiva de la libertad y la creatividad, surge la resistencia a toda estructura social que pretende ser absoluta e intenta esclavizar para impedir el poder creador tanto de las personas como de los grupos sociales, que añoran que el mundo desarrolle esta capacidad de las personas y las comunidades. De modo que, resistir a partir de esta forma de comprender la fe ante sistemas sociales injustos y construir alternativas, no es una idea que se use recientemente, ni es propia de un momento histórico particular. Ella se ha usado a lo largo de la historia humana por grupos al margen del poder del estado o de los gobiernos, para oponerse en forma activa o pasiva a estructuras y políticas que les impiden ser libres para crear nuevas relaciones en la sociedad. Podemos decir que esta fe fue la que descubrió Lutero y guio a los reformadores del siglo XVI para iniciar la transformación de la iglesia y que nos anima a estar siempre en proceso de reforma.

DESAFÍOS DESDE LA FE PARA CONSTRUIR ALTERNATIVAS SOCIALES

Desde esta perspectiva, recuperar la fe que vivieron los reformadores es indispensable para generar procesos de resistencia y de construcción de la esperanza en una sociedad donde haya vida abundante, como la anunció Jesús; permite que personas desde motivaciones espirituales, humanas, y sociales, se junten en procesos que deslegitimen un sistema político y económico que produce pobreza y sufrimiento y destruye la naturaleza, para crear alternativas al mismo. Houtart plantea este desafío así:

“Es por eso que la relación de la fe y la política nos llevan a buscar alternativas al sistema, no solamente de regulaciones, en los aspectos fundamentales de la vida colectiva de la humanidad en el planeta. Es decir, alternativas de la relación con la naturaleza: no podemos seguir viéndola como un lugar de explotación, sino

de respeto como fuente de vida alternativa a la concepción de la economía: no podemos seguir privilegiando el valor de cambio, es decir, lo que vale como mercancía que es la base de la lógica capitalista: es necesario recuperar el valor de uso de todo lo que producimos, de los bienes y servicios. Hay que pensar en la organización social y política de la vida mundial y local con el fin de desarrollar una democracia generalizada en todas las relaciones humanas y todas las instituciones”. (Houtart 2011, 39).

De esta forma, quienes explicitan su fe y espiritualidad, sea por motivos religiosos o sustentada en la trascendencia del ser humano, es necesario que la vivan como una fuerza creativa y aprendiente en medio de la incertidumbre en que vivimos para que contribuya en los procesos que construyen alternativas sociales. Una fe así parte de la cotidianeidad de la vida, no se guía por dogmas ni se sustenta en el poder, sino que desde la trascendencia religiosa o humana da sentido la historia, donde las personas en comunidad aprenden a resistir los sistemas que matan con el fin de construir en el presente su esperanza de vida digna. Para lograr esto, quienes viven este tipo de fe inician procesos personales y comunitarios de transformación que, poco a poco, van articulando en una gran red de resistencias de los diversos grupos afectados por un sistema social que deshumaniza las personas y destruye la naturaleza.

Así, puedo afirmar que la reforma protestante fue posible por esta forma de entender y vivir la fe que hizo posible que Lutero, y muchas otras personas de su tiempo decidieron ser transformadas por la gracia de Dios para transformar la sociedad y generar un nuevo paradigma de vivir el evangelio en el mundo. Este proceso nos desafía a valorar y profundizar en la fe, como elemento que articula las cosmovisiones y experiencia de diversos pueblos, culturas y grupos sociales a partir de los cuales aprendemos a construir alternativas sociales. Así la fe ayudará a recuperar

la sensibilidad y la creatividad que permita trabajar por nuestra esperanza y recrearnos como seres humanos para reconstruir nuestras relaciones sociales, con la naturaleza, generando nuevos sentidos y conocimiento al servicio de la protección de la vida en todas sus manifestaciones.

Bibliografía

- Boff, Leonardo. 2002. *Tiempo de trascendencia. El ser humano como un proyecto infinito*. Santander: Sal Terrae.
- Boff, Leonardo. 2006. “La fe del islam nos cuestiona”. En Servicios Koinonía. <http://servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=156>.
- CODACOP (Corporación de Apoyo a Comunidades Populares). 2004. “Nuestras memorias de resistencia”. Bogotá: CODACOP.
- Gallardo, Helio. 2006. *Siglo XXI. Producir un mundo*. San José: Arlekin.
- González Casanova, Pablo. 2004. *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*. Barcelona: Antropos.
- Hinkelammert, Franz. 2010. *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José: Arlekin.
- Hinkelammert, Franz y Henry Mora. 2011. “Elementos para la reconstitución del pensamiento crítico”. Grupo Pensamiento Crítico. <http://www.pensamientocritico.info/component/content/article/58-gotitas-de-economia-critica/271-elementos-para-una-reconstitucion-del-pensamiento-critico.html>.
- Houtart, François. 2001. Mercado y religión. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, DEI.
- Houtart, François. 2006. *Sociología de la religión*, 3a. ed. Bogotá: Proyecto Justicia y vida/Ruth Casa Editorial.
- Houtart, François. 2011. “La fe en la política”. *Justicia y paz*. N° 17, Bogotá.
- Justicia y Paz Colombia. 2011. “Declaración final Encuentro de paz Barrancabermeja. 12- 14 de agosto”. Barrancabermeja, Colombia: Justicia y Paz. .
- Londoño, Juan Esteban. 2016. “La hermenéutica de Lutero en las lecciones sobre Romanos”. *Revista Reflexus*. Año X. n. 16.
- Miegge Mario. 2016. *Martin Lutero. La reforma protestante y el nacimiento de las sociedades modernas*. Barcelona: CLIE.

- Najmanovich, Denise. 2005. *El juego de los vínculos. Subjetividad y redes: figuras en muteación*. Buenos Aires: Biblos.
- Robles, J. Amado. 2001. *Repensar la religión, de la creencia al conocimiento*. San José: Editorial Universidad Nacional Autónoma, UNA.
- Segundo, Juan Luis. 1994. "Revelación, fe y signos de los tiempos". *Pasos*, segunda época N. 56. San José: DEL.
- Weber, Max. 1985. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Orbis.



Milton Mejía, Profesor de teología de la Corporación Universitaria Reformada de Barranquilla y secretario general del CLAI.
miltonmej@gmail.com

Recibido: 20 de abril de 2017
Aprobado: 6 de junio de 2017

El camino de las Espiritualidades vinculadas a la Gran Red de la Vida

SOFÍA CHIPANA QUISPE

Resumen: La resistencia de los pueblos andinos frente al embate de formas de cristianismo que buscaban la erradicación de las religiones originarias, se ha sostenido en las espiritualidades vinculadas al cosmos. Resignificó la memoria de la ancestralidad, a partir de la relectura simbólica de relatos que buscaron y aún buscan restablecer el equilibrio y la armonía de la Vida Digna de todas las comunidades de Vida.

Abstract: The resistance of the Andean peoples to the onslaught of forms of Christianity that sought to eradicate the native religions has been sustained in the spiritualities linked to the cosmos. It has revived the ancestral memories, starting from a symbolic rereading of stories that sought to reestablish the balance and harmony of the Life of Dignity for all the communities of Life.

Palabras claves: espiritualidades ancestrales, pueblos en resistencia..

Key words: ancestral spiritualities, peoples in resistance.

Nayraru kheparu uñtasisaw sarnakäta

Caminaras sin perder de vista, el pasado y el futuro.

(Sabiduría aymara)

El tejido que ofrezco tiene como diseño de fondo las palabras sabias de las ancestras/os aymaras, caminarás sin perder de vista el pasado y futuro, pues para muchos pueblos indígenas el pasado tiene que ver con el *amuyu*, la comprensión de la vida. Desde esa comprensión, estamos aprendiendo a releer nuestras historias, no sólo desde la memoria de los vencidos, sino desde las memorias transgresoras que resistieron la conquista y la imposición colonial social y religiosa; gestando la libertad y la sanación de la Vida desde la conexión con las espiritualidades ancestrales, a fin de encaminar transformaciones necesarias para que el aliento vital circule plenamente, provocando equilibrios necesarios en la gran Red o comunidad de la Vida.

ESA PIEDRA SOY YO

Evocar la memoria de las resistencias de los pueblos en *Abya Yala* supone aproximarse a las espiritualidades y cosmovisiones profundas que sostenían la vida en los diversos territorios, que la conquista y colonización no pudo extinguir. En las espiritualidades ancestrales heredadas se percibe la interrelación de los cuerpos y territorios vinculados con los ritmos cíclicos del Cosmos. Sin duda, esos vínculos y ritmos fueron alterados por las diversas luchas locales y las expansiones territoriales de los “imperios” que buscaron homogenizar la vivencia de las espiritualidades y las prácticas religiosas a fin de ejercer su dominio. Sin embargo, se percibe una cosmovisión y espiritualidad cosmogónica compartida

que fueron sentidas, experimentadas y resignificadas de maneras muy diversas según sus contextos geográficos y culturales.

El entramado de las expresiones espirituales, sabidurías y cosmovisiones no fueron consideradas como tal por los conquistadores y la cristiandad¹ que se extendió por *Abya Yala*. Esta empresa avasalló territorios, enajenando identidades y sentidos de Vida a partir de las campañas de “extirpación de idolatrías”, y sentenciando todo lo estaba fuera de los parámetros de la cultura y religión dominante, como se puede apreciar en la narración que procede del año de 1565 de la región de Yauyos (Perú) rescatada por Eduardo Galeano:

El funcionario del rey aguarda a la bruja, diestra en maldades, que ha de venir a rendir cuentas. A sus pies yace boca abajo, el ídolo de piedra. La bruja fue sorprendida cuando estaba velando esta huaca a escondidas. Y pronto pagará su herejía. Pero antes del castigo, el funcionario quiere escuchar de su boca la confesión de sus charlas con el demonio. Mientras espera que la traigan, se entretiene pisoteando la huaca y meditando sobre el destino de estos indios, que da pesar a Dios haberlos creado.

Los soldados arrojaron la bruja y la dejan temblando en el umbral. Entonces la huaca de piedra, fea y vieja, saluda en lengua quechua a la bruja vieja y fea:

- *Bienvenida seas, princesa dice la voz, ronca, desde las suelas del funcionario.*

El funcionario queda bizco y cae, despatarrado, al piso. Mientras lo abanica con un sombrero, la vieja se prende a la casaca del desvanecido y clama:

“¿No me castigues, señor, no la rompas!”.

La vieja quisiera explicarle que en esa piedra viven las divinidades y que si no fuera por la huaca, ella no sabría cómo se llama, ni quién es, ni de dónde viene, y andaría por el mundo desnuda y perdida. (1998, 43-44)

¹ La cristiandad tiene que ver con la expansión “civilizatoria” del cristianismo.

Me detengo en la última parte del relato. La *Huaca*, en este caso, se trata de una piedra sagrada, ya que las *Huacas* podían ser las montañas, los volcanes, las lagunas o los objetos de piedra donde habitan los espíritus de las/os protectoras/es que sostienen la Vida de los pueblos. Esa *Huaca*, que cuidaba la mujer catalogada como “bruja”², conservaba el sentido de su vida y su conexión con la vida de su territorio que suponía toda su historia. Por ello implora para que no la destruyan, pues sin ella no sabría cómo se llama, ni quién es, ni de dónde viene. Para muchos, la destrucción de lo que se consideraba sagrado supuso la enajenación de sus identidades. Por eso, esa mujer andaría desnuda y perdida por el mundo; se trataba de una desarmonización total, pues esa *Huaca* era el vínculo con la memoria de sus ancestros/as, de su cuerpo y su territorio.

CUERPOS EN RESISTENCIA

En el contexto de rupturas y desarraigo no sólo por la imposición religiosa, sino también por el aumento del “número de encomiendas”³ y los pesados impuestos tributarios que pagaban los nativos, “la situación de los indígenas empeoró cuando ellos comenzaron a trabajar en las minas...” (Cavero, 2001, 360). En ese contexto de opresión, represión y exterminio de los indígenas y sus territorios, ubicamos la comunidad de resistencia, *Taki Oncoy*, que sus inquisidores denominaron como la “enfermedad del baile”, porque habían asumido la danza y el canto para entrar en comunión con las Huacas destruidas que resucitaban en sus cuerpos. Para Luis Millones, se trataría de una “rebelión de Huacas contra el Dios

2 Se trata de una extensión de la cacería de brujas en Europa, hacia los siglos XV al XVIII, como lo desarrolla Silvia Federici en su obra *el Calibán y la Bruja*.

3 El trabajo forzado controlado por los sacerdotes encomenderos.

crisiano”, desde una autonomía espiritual que encaminarían la renovación y reconstrucción de las espiritualidades ancestrales, superando el predominio de las estructuras religiosas y sociales de los imperios Inca y de España. Por ello, Cavero la cataloga como un movimiento socio religioso (2001, 357) que buscaba la unificación andina desde los lazos comunes que procedían de las espiritualidades ancestrales vinculadas a las montañas, lagunas, lagos, mares, bosques y *paqarinas*⁴ que remitían a los orígenes de los pueblos, lo que en *aymara* se denomina el *Taypi*. Éste era el tiempo en que el cosmos se fue armonizando y equilibrando, y la vida de los diversos seres empezó a germinar. Es decir, se trataba de la conexión con el corazón de la Gran Red o Comunidad de la Vida.

La resistencia de *Taki Oncoy* se propone restablecer el equilibrio (*kuti*), que es “inversión, vuelta, regreso, restitución, retorno, revolución o transformación” (Montes, 1999, 144), del tiempo y el espacio. El *Pachakuti* se trata de un “cataclismo simétricamente opuesto a la Conquista —esta vez producido por los indios-, invertirá de nuevo el universo, inaugurando una nueva era de justicia que reedite las glorias del pasado indígena en un mañana prometido” (Montes, 1999, 315).

La resistencia de *Taki Oncoy*, ubicada en los primeros tiempos de la conquista (1560 – 1572), fuera de los centros del imperio Inca (en Huamanga/Ayacucho), se fue extendiendo hacia otros territorios. No hay acuerdos al respecto, ya que algunos, siguiendo las crónicas del sacerdote “extirpador de idolatrías”, Cristóbal de Albornoz, la ubican en Cuzco, Arequipa, Lima y hasta la jurisdicción de Charcas Sucre (Bolivia). Sin embargo, María Marsilli, siguiendo la documentación de los etnohistoriadores, plantea que “se circunscribió a una parte del Sur de Perú, desde Huancavelica a

4 Espacios donde cuidaban los cuerpos de sus ancestros/as.

Condesuyos en el noreste de Arequipa” (2004, 49). Ambos datos presentan al *Taki Onkoy* como una comunidad de resistencia itinerante por los territorios dolidos. A su vez, interesantemente sus principales líderes habían asumido nombres bíblicos que están relacionados a la Cruz de Cristo, Juan Chocne (o Chocna), Santa María y Santa María Magdalena, posiblemente con mucha intención, por la relación a un Dios vencido en la Cruz.

Siguiendo la ruta de las resistencias, el *Taki Onkoy* parecería no haber quedado en el registro de la memoria, como pasó con la resistencia de los cuatro últimos descendientes de Atahuallpa en Villcabamba (Cuzco) hacia los años de 1534 – 1572. Sin embargo, habita en la memoria más profunda que se registra en otros espacios y no sólo del cuerpo humano. Mientras los incas luchaban contra los españoles y los pueblos aliados, en otros territorios hacían conexiones con la naturaleza desde la danza y el canto e interpretaban los mensajes que traían “el fenómeno del niño, temblores, terremotos, fenómenos astrológicos” (Cavero 2001, 361). Estos fenómenos provenían de *amaru*, la serpiente ancestral que habitaba en las profundidades de los volcanes, la cordillera nevada y las cumbres altas, dejando sentir su fuerza telúrica en los diversos fenómenos naturales que posibilitarían un nuevo orden. De esta manera el *Taki Onkoy*, desde la danza, el canto y el culto a los ancestros/as, estaba relacionado con las realidades sobrehumanas y las fuerzas de la Vida que eran capaces de generar el *Pachakuti*.

La conexión con *Amaru* será significativa para el *Taki Onkoy*, pero también para la resistencia Inca. No por casualidad, el último Inca fue nombrado como *Tupac Amaru*, pues desde esa fuerza buscará la reconstitución del *Tabuantinsuyo*⁵; y a su muerte se tejerá el relato

5 Se extendía en los territorios de lo que hoy es: Perú, Bolivia, Chile, Argentina, Ecuador y Colombia.

del *Inkarri*⁶, con la polisemia propia de los relatos orales, que iluminará y sostendrá diversos levantamientos y resistencias. En la cabeza decapitada del *Inkarri* (rey inca) habita la fuerza de *Amaru* en las cumbres altas de los pueblos en resistencia. Por ello, los que encabezaron los levantamientos en la región Andina asumirán el apelativo *Amaru* o *Katari* (serpiente). Sólo como ejemplo nombro a algunos:

- Tomás Katari y sus hermanos (1700 – 1701): encabezaron sublevaciones por Potosí, Sucre y Oruro, conocido como la sublevación de Chayanta.
- Tupac Amaru II (1780 – 1782): encabezó una sublevación general que “se extendió desde el Cuzco, por el norte, hasta Jujuy en la actual Argentina, por el sur, y tuvo repercusiones en lo que son hoy Colombia y Ecuador (Montes, 1989, 328).
- Tupac Katari (1781), cercó a la ciudad de La Paz y se desplazó hacia Oruro y Puno y aliándose con la resistencia de Cuzco después de la muerte de Tupac Amaru II.

La resistencia de los pueblos indígenas no sólo ocupó el tiempo de la colonia; se extendió al tiempo de las repúblicas y sus “democracias”, ya que la situación de los pueblos indígenas seguirá siendo expropiada y oprimida, ya no por los conquistadores, sino por los terratenientes en las haciendas, hasta el período de 1950. En este tiempo se promoverán en diversas regiones andinas reformas agrarias promovidas por los Estados con una serie de vacíos legales. Por ello, en las décadas de 1980 y 1990 se retomará la lucha por la tierra en diversas regiones andinas, lucha que se extiende hasta nuestros tiempos en el cuidado de la vida.

6 El mito hace referencia a la decapitación del Inca, cuya cabeza se mantiene con vida hasta lograr el restablecimiento del pueblo.

Desde el tiempo de la conquista, hasta nuestros tiempos será la fuerza ancestral primigenia, a lo que llamamos la fuerza vital de la Gran comunidad, Red de la Vida, Pachamama, la que mantendrá las luchas de los pueblos y la reconstitución de los cuerpos y territorios desmembrados. Pueblos que algún día se unificarán desde esa fuerza misteriosa de *Amaru*, que desde los *Pachakutis*, empiezan a resquebrajar, “el sistema de creencias, valores y actitudes de conformismo y sometimiento, y se desacreditan las justificaciones sobrenaturales de la opresión, descorriéndose así los velos ideológicos que encubren la realidad indígena. Entonces la injusticia y la explotación aparecen en su cruda desnudez, y el orden establecido pierde toda legitimidad” (Montes, 1999, 368).

¿ESTE ES EL ORO QUE COMES? ESTE ORO COMEMOS

La legitimación de las opresiones que la conquista había instaurado en los territorios de *Abya Yala* refleja la misma complejidad de su estructura como bien lo plantea Octavio Paz:

En su conciencia y en la de sus ejércitos combaten nociones opuestas: los intereses de la Monarquía y los individuales, los de la fe y los del lucro. Y cada conquistador, cada misionero y cada burócrata era un campo de batalla. Si aisladamente considerados, cada uno representa a los grandes poderes que se disputan la dirección de la sociedad —el feudalismo, la Iglesia y la Monarquía absoluta—, en su interior pelean otras tendencias. Las mismas que distinguen a España del resto de Europa y que la hacen, en el sentido literal de la palabra, una nación excéntrica” (Paz, 2004, 107).

Pues esas mismas contradicciones generarían desconciertos en los pueblos conquistados, como bien lo expresa Guamán Poma

de Ayala en uno de sus textos graficados, en la que Huayna Capac presenta un plato con oro a uno de los conquistadores, haciendo la pregunta “¿este es el oro que comes?”, y la respuesta se da sin esperar, “este oro comemos”. Al parecer se trata de una constatación que hace el inca sobre el comportamiento de los conquistadores y misioneros, que el oro era lo más importante. Se lo puede advertir en los escritos de Bartolomé de las Casas en México y su preocupación por los territorios de Perú, donde se había despertado la fiebre del oro. Por eso dirá que las motivaciones de aquellos que pasan a las Indias, son “los que se han determinadamente rendido y hecho siervos y cautivos de la avaricia, como parece por las obras, que han hecho allá” (Gutiérrez 2009, 611). No lo que dicen creer, sino sus obras prueban que quienes no se detienen ante nada por conseguir oro han hecho de las riquezas su señor... “menos se estima y reverencia y adora a Dios que el dinero” (Gutiérrez 2009, 611). Gutiérrez también hace eco de las palabras del jesuita José de Acosta en relación a la codicia “el día que falte el oro y la plata, o desaparezca de la circulación, se desvanecerá automáticamente toda connivencia de gente, toda ambición viajera, toda rivalidad en el campo civil o eclesiástico” (Ibid. p. 595).

Las campañas de extirpación de idolatrías y las reducciones de las poblaciones indígenas impuestos por el virrey Francisco de Toledo, suponían incorporar los modos de vida, el sistema de tributación y la religión, a fin de establecer el nuevo orden bajo el sometimiento y subordinación, desde la deslegitimación de la organización y religión prehispánica. Las directrices del III Concilio de Lima lo ratifican, catalogando que la religión ancestral había sido identificada como diabólica por naturaleza, por lo que se usaría la coerción espiritual, que dará paso a la dominación cultural y a la sumisión. Como diría Gutiérrez, “con finura, José

de Acosta⁷ expresa la sorpresa —que sigue siendo la nuestra— de que en su tiempo se hayan juntado cosas tan dispares como “el Evangelio de la paz” y “la espada de la guerra” (1992, 178).

Por otra parte, desde los espacios académicos se debatirá sobre las formas en que debía llevarse la conversión de los indígenas. Pero el que ya se seguía era el que planteaba Ginés de Sepúlveda a partir de la figura de los “dos caminos que pueden llevar a la conversión de los bárbaros... uno es difícil, largo y obstaculizado con muchos peligros y trabajos que consiste solamente en la admonición, doctrina y predicación; y otro fácil, breve, expedito y muy ventajoso para los bárbaros, que consiste en su sometimiento, no es de hombre prudente dudar cuál de estos caminos se deba seguir” (Gutiérrez 1992, 193).

Lamentablemente, como lo dice Octavio Paz: “al hablar de la Iglesia católica no me refero nada más a la obra apostólica de los misioneros, sino a su cuerpo entero, con su santos, sus prelados rapaces, sus eclesiásticos pedantes, sus juristas apasionados, sus obras de caridad y su atesoramiento de riquezas” (2004, 111). Asumió actitudes inquisitoriales para someter territorios y cuerpos a fin de que produjesen oro. Sin duda, no se puede olvidar las presencias transgresoras, como diría Gustavo Gutiérrez, que “son una activa minoría que batalló con denuedo por la justicia” (1992, 17) y que de algún modo conspiraron con los pueblos en resistencia, desde el cuestionamiento al sistema de organización colonial y la reflexión sobre Jesucristo y la forma en la que se encarna y hace historia en los territorios conquistados:

Las vejaciones cometidas por quienes “se hacen llamar cristianos”, como los califica Las Casas repetidas veces, contra las naciones indias, despertarán conciencias y decidirán destinos. Guamán

7 Ubicado en el siglo XVI.

Poma y las Casas son dos de aquellos que, desde la fe en el Dios de la vida, recusaron la muerte injusta y prematura de los indios. Pertenecieron a mundos culturales distintos, no vivieron en los mismos años; pero tuvieron en común la observación de una realidad en la que la población autóctona vivía la postergación y el maltrato. Comulgaron también en su propósito de hacer pasar esa situación por la criba de las exigencias de la fe cristiana, esfuerzo que en cada uno tuvo naturalmente acentos propios. Ambos de manera diversa emprendieron el camino de la solidaridad con los marginados y oprimidos, con los “pobres de Jesucristo” para decirlo con Guamán Poma” (Gutiérrez 1992, 25).

500 AÑOS Y SEGUIMOS SIENDO

La memoria de los 500 años de los pueblos en resistencia, supuso el paso del caos a un tiempo de luz y de armonía, un *Pachakuti*, “que enfrenta a ambos opuestos en un terreno neutral (*akapacha*) y los confunde e iguala momentáneamente en un caos temporal, que luego otorga el predominio al que estaba subordinado, restaurando así el equilibrio” (Montes, 1999, 105). Se trata de un tiempo que busca salir de la clandestinidad y avivar el grito ancestral por el derecho, dignidad y la defensa de la tierra y territorio desde el vínculo con el *Amaru*, la fuerza ancestral que habita en los cuerpos territorios y las tierras territorios que buscan reintegrarse desde sus propias identidades. Evidencia la gran pluralidad de pueblos que no buscan las unificaciones homogéneas sino conectarse con las sabidurías ancestrales de las “culturas madres” (Paz, 2004, 99). Permanecen registradas en la gran riqueza de expresiones artísticas, idiomas, territorios, sabores, saberes y espiritualidades.

La memoria de los 500 años se fue gestando como una pequeña semilla resguardada por diversos procesos y relatos profundos de la memoria de los pueblos que la nutrieron en diversos tiempos y espacios, hasta que al final dejó ver su pequeño y vulnerable

brote, desafiando a las sociedades dominantes, desde la presencia digna de los pueblos ancestrales, y no incivilizada, ignorante ni idólatra; sino desde la humilde conciencia de ser portadora de sabidurías milenarias que están guardadas en las sabidurías profundas de cada pueblo que habita la gran *Abya Yala*. Como dirían los sabios mayas “arrancaron nuestros frutos, cortaron nuestras ramas, quemaron nuestro tronco, pero no pudieron matar nuestras raíces” (*Popol Vuh*). Desde esa conexión, muchos pueblos indígenas (reapropiación descolonizadora de la categoría “indígena”), en diversos territorios asumen el desafío “cósmico político” en palabras de la sabia Xinka Lorena Cabnal.

Por diversos territorios de *Abya Yala*, las resistencias explícitas de algunos países con mayor población indígena y comunidades antisistémicas, acuerpan las múltiples resistencias de los pueblos que están procurando las conspiraciones cósmicas en la profundidad de sus territorios. De esa manera, desde la común unión podemos seguir resistiendo y haciendo frente a las diversas conquistas de las compañías extractivistas, que día a día, siguen expropiando tierras y territorios, para explotar cordilleras, montañas y cerros sagrados donde habitan las/os guardianas/es, contaminando a su paso lagunas, ríos y vertientes consideradas como guardianas de la vida. Talan árboles y bosques sagrados donde habitan los espíritus de las/os ancestros/as; matan semillas y seres ancestrales. De esa manera podemos seguir mencionando a los otros miembros de la comunidad de la vida que están siendo afectados en su ser, y que sin duda afectan profundamente las cosmovisiones y espiritualidades ancestrales donde la vida es como un gran tejido. Se trata de la resistencia cósmico-política frente a las nuevas “extirpaciones” de las espiritualidades vinculadas a la Red de la Vida. Son empresas que siguen la ruta del oro y que están llevando a la desaparición de pueblos, a la criminalización de sus luchas y al asesinato de sus líderes, todo esto con la venia de los estados que asumen las “políticas de exterminio” de los pueblos indígenas.

El *Pachakuti* supone el despertar de la conciencia cósmica que nos recuerda el vínculo con el gran tejido de vida, que provoca otros modos de ser y estar en el Cosmos. En los territorios andinos se la reconoce como el *Sumak Kausay*, el *Suma Qamaña*, el Buen Vivir. Este proyecto histórico, político, económico, social y religioso de los pueblos ancestrales no se trata de una propuesta nueva, sino de rescatar desde los diversos saberes y espiritualidades lo que las conquistas interrumpieron, y que en nuestro tiempo se ofrece como una alternativa al supuesto “desarrollo” que nos presenta el mercado y las políticas globales. Se trata del restablecimiento del equilibrio de las relaciones en el Cosmos que estamos llamados a propiciar como comunidad humana. Es una propuesta que empieza a ser acogida en diversos espacios y, de manera significativa, en las constituciones políticas de Ecuador y Bolivia, aunque las políticas y economías extractivas que ambos estados asumen para alcanzar el supuesto “desarrollo”, limitan en la búsqueda de esos otros modos de comprender la Vida.

Por ello, un paso fundamental que nos encaminaría hacia el sentido más profundo del Buen Vivir, serán los procesos de descolonización del ser, del saber y del poder, porque es imposible dar pasos en la construcción de algo nuevo y diferente desde los parámetros coloniales, patriarcales y jerárquicos. Como dirían las comunidades de mujeres feministas indígenas, no se puede hablar del Buen Vivir, si es que aún la otra mitad de la comunidad es violentada y sufre la exclusión de sus comunidades por el enfoque patriarcal que se sostiene en la tradición ancestral y colonial; y que desde el discurso del machismo indígena niega las relaciones de igualdad. De éstas rescato el sentido de la defensa y cuidado del cuerpo territorio y la tierra territorio.

Hay muchas experiencias del Buen Vivir, que recorren los caminos insurgentes, como los que emprendieron las hermanas/os zapatistas en los territorios de Chiapas, que aún sigue siendo un

gran referente de que “es posible romper con las estructuras de la cultura dominante, del éxito, del individualismo, de la competencia, del consumismo y del poder del dinero, para proponer una nueva manera de hacer vida, una vida para todos/as” (Bascopé 2006, 109).

TEJIENDO TEOLOGÍAS INDÍGENAS Y ESPIRITUALIDADES ANCESTRALES

Nos aproximamos a un tejido que se va entrelazando con los hilos rotos y quemados de las espiritualidades ancestrales que fueron acompañando de maneras creativas el caminar de los pueblos indígenas de *Abya Yala*. Supieron no sólo darle su espacio y tiempo al cristianismo, sino también hacer apropiaciones creativas y dinámicas de los símbolos impuestos a los que le dieron sus propios sentidos.

Las teologías indígenas, como plantearía Josef Estermann, haciendo referencia a la teología andina y a su pertinencia para las teologías indígenas:

se inserta en una serie de contextualizaciones socio-culturales y étnicas del quehacer teológico que han tomado cuerpo en los últimos treinta años, tanto en América Latina, como en África y Asia. No es solamente el fruto de una creciente toma de conciencia de los pueblos indígenas y sus cosmovisiones, sino también de una labor en el campo de la reflexión intercultural (Estermann 2006, 144)...

que cuestiona la universalidad de la teología occidental dominante, y cualquier pretensión de presentar un solo modo de hacer teología, por ello en palabras de Eleazar López, “no existe una única Teología India, sino múltiples teologías indias, cada una caminando por senderos propios según el Espíritu le inspira y según las circunstancias históricas le permitan desarrollarse” (López 2000, 7).

Las teologías indígenas son parte de una articulación teológica y pastoral, cuya constitución surge en la década de 1990 en las regiones de México y Centroamérica, en la región Andina de Perú–Bolivia y en otras regiones. Se trata de una articulación promovida por algunos sectores de la iglesia católica como el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI) y espacios ecuménicos como la Articulación Ecuménica Latinoamericano de Pueblos Indígenas (AELAPI), el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) y el Consejo Mundial de Iglesias (CMI). Desde ellos, se consolidaron procesos de reflexión en la relectura de la fe desde la realidad vivida por la comunidad creyente en las tierras y territorios indígenas considerados como “el pozo milenario de donde se saca agua fresca para la vida cotidiana y la vida de la fe; en ella está la teología narrativa y la experiencia de Dios” (Sarmiento, 2000, 12). Esta articulación es también promovida por las opciones éticas, políticas, sociales y pastorales en los distintos contextos históricos de los pueblos indígenas en resistencia de cada región, ya que pese a las reivindicaciones de autonomía y autodeterminación de los pueblos, el avasallamiento de los territorios por empresas extractivistas es una amenaza patente.

Se trata de un proceso que supuso el paso de una “pastoral indigenista” promovida por misioneros en territorios indígenas; hacia la “pastoral indígena” impulsada con el protagonismo de las comunidades “indígenas” a partir de las articulaciones pastorales con el apoyo institucional de algunas iglesias católicas y protestantes⁸. El equipo asesor de Teología India de la Conferencia Episcopal Latinoamericana, en el ámbito católico, rescata dos experiencias significativas en la articulación de una “iglesia indígena” en las Diócesis de Riobamba, Ecuador con el obispo Leónidas Proaño, y en Chiapas de San Cristóbal de las Casas, México con el obispo

⁸ En Bolivia las iglesias metodista y luterana emprendieron algunos caminos profundos de una articulación teológica andina.

Samuel Ruiz, los que impulsaron “el proceso de construcción de una iglesia con rostro, pensamiento y corazón indígena” (Millones 2015, 63). Son experiencias que en estos tiempos han adquirido otros sentidos al no estar los impulsores de esos otros modos de comprender la iglesia.

Si bien a nivel de algunas iglesias y de sociedades se empieza a aceptar los otros modos de vivir la fe y las espiritualidades, no es un proceso fácil, ya que para muchas iglesias las teologías indígenas son vistas como una amenaza para la “integridad” del cristianismo y una ‘re-paganización’, porque aún priman las clasificaciones excluyentes de los otros modos de sentir al Misterio Sagrado de la Vida, como idólatras, panteístas, politeístas, animistas. Los procesos de las Teologías Indígenas, al ser gestados en espacios eclesiales cristianos, se inclinaron a una articulación cristiana ya que se trataba de reconocer en los pueblos las “semillas del verbo presente en todas las culturas” (López, 2000, 26), es decir, la presencia de Cristo, a fin de otorgar dignidad a las religiones y espiritualidades y permitir que los pueblos indígenas puedan ofrecer su palabra viva.

Con todo, no podemos obviar los aportes que las teologías indígenas-cristianas y las teologías indígenas-*indígenas* ofrecen desde el despertar de la conciencia cósmica, no sólo al interior de las iglesias y los ámbitos teológicos, sino también en la sociedad como un todo:

- La noción holística de la vida asume la vida como un gran tejido donde los seres humanos somos un hilo que se interrelaciona con los demás para generar la armonía y el equilibrio desde los procesos senti-pensantes que cuestionan las visiones y espiritualidades dualistas, antropocéntricas y androcéntricas.
- Una experiencia del Misterio Sagrado de la Vida, integrada a la fuerza vital cósmica, y que precisa de todas las fuerzas

complementarias para que la vida germine y sea criada; frente al teísmo, cristocentrismo y androcentrismo.

- Reconocer que en las espiritualidades ancestrales hay procesos de “salvación”, sanación y liberación desde la relacionalidad y la reciprocidad; por lo tanto, no sólo en la iglesia hay salvación.
- Promover un diálogo intercultural, interreligioso, ecuménico y descolonizador, desde una relación de alteridad y simetría que confronte las posturas hegemónicas de una cultura y religión dominante.

Pero también quedan pendientes algunos desafíos por asumir en los procesos de las teologías indígenas:

- El más desafiante, una actitud crítica frente al entronque patriarcal y jerárquico del colonialismo cristiano y las tradiciones ancestrales que no permite emprender caminos liberadores.
- Las descolonizaciones del ser, saber y poder.
- Mayor aproximación a las espiritualidades ancestrales, para descubrir los ropajes adquiridos en la construcción de las identidades indígenas urbanas que son asumidos como esotéricas y comerciables.

Finalmente, decir que los pueblos y comunidades en resistencia, desde las memorias subversivas de *pachakutis*, nos ofrecen las fuentes de las espiritualidades ancestrales, desde la que se pueden ir gestando las semillas del *Suma Qamaña*, *Sumak Kausay*, el Buen Vivir, el *Shalom*, la Vida Digna y Plena que nos vincula a la gran red o comunidad de la Vida.

Bibliografía

Arnold, Denisse. 2006. “Algunos aportes de las ciencias sociales al proyecto de teología andina”. En *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*, editado por José Estermann, 247-293. La Paz: ISEAT.

Tareas inmediatas de la actualización bíblica hoy

JOSÉ E. RAMÍREZ K.

Resumen: Se plantea la actualización de la Biblia como un reto mayor de la tarea teológica en sociedades en que las nuevas tecnologías de comunicación han generado una especie de ‘democratización’ de la cultura. Se destaca la forma de la apropiación del texto: el referente de actualización bíblica no puede restringirse al universo de lo político en sentido estrecho, sino al universo de lo cultural en un sentido amplio.

Abstract: This essay proposes an updating of the Bible as a major theological challenge in societies in which the new communication technologies have generated a type of “democratization” of the culture. It notes the way the text is used: the point of reference for a biblical update should not be limited to the political world in a narrow sense but to a cultural world in a broad sense.

Palabras claves: actualización bíblica; hermenéutica; Sagrada Escritura; métodos de estudio bíblico.

Key words: biblical update, hermeneutics, Sacred Scripture, methods of Bible study.

*“Un texto bíblico es una ventana.
No miramos la ventana, sino a través de ella.
Ese horizonte hacia el que ella orienta nuestra mirada,
no es la teología, sino la vida misma”.* (J. E. Ramírez K.)

Esta presentación gira en torno a la tarea de la actualización del texto bíblico, no en torno a consideraciones sobre sujetos, cuestiones epistemológicas, acercamientos a la realidad o temas de este tipo. Nace de la experiencia docente de décadas y asume el trasfondo evangélico de los/as participantes y su experiencia pastoral concreta.

La *actualización de la Biblia* es un reto mayor de la tarea teológica y pastoral. En una primera etapa, que puede describirse como período misionero, se empezó haciendo una “aplicación final” a un texto bíblico estudiado. Esta aplicación era de carácter moral, una especie de catálogo de “deberes” con poca relación con el texto. Con el salto dado por el surgimiento de la teología latinoamericana de la liberación, hubo significativos avances, pero podría decirse que el texto seguía ilustrando siempre tesis liberadoras o reivindicativas. Si el énfasis inicial era moral, éste segundo era político. Las reflexiones hechas décadas después por algunos de sus actores principales, reconocen algunos excesos: “Estos eran tiempos de poca exégesis y mucha hermenéutica condicionada por los tiempos de luchas de liberación a lo largo del continente.” (Tamez *Salto exegéticos*, 121).

Aparte de los nuevos temas que han surgido en las últimas décadas (identidades sexuales, interculturalidad, rol de la afectividad

en el conocimiento, etc.), las nuevas formas de tecnología de la comunicación modifican significativamente el cuadro dando a luz nuevas formas de aprender. En estas nuevas condiciones, *el texto no puede actuar ya en forma prescriptiva sino sugestiva (provocadora)*; es decir: no prescribe aquello por hacer, sino genera las preguntas esenciales. Estas tecnologías han generado una especie de *democratización de la cultura*. El pasaje bíblico, más que unas “Páginas Amarillas” de deberes, es un texto generador que apunta a temáticas/problemas vitales, que la comunidad debe responder con alternativas consensuadas de solución. Las particularidades sociales y culturales concretas de esa problemática la abordan y definen los/las participantes del diálogo, que ya no es meta sino punto de partida. En mi opinión, este tipo de lectura prescriptiva no cambió con la teología latinoamericana de la liberación. Cambió el contenido de las prescripciones, pero no la concepción de la tarea ‘exegética’ como generadora de prescripciones (*de compromiso esta vez*).

Un segundo aspecto necesario para la actualización bíblica hoy es lo que podríamos llamar la *forma de la apropiación del texto*. Ésta debe darse no solo en tanto que “clase social” sino en tanto que “personas”. Hay una especificidad propia en la condición de existencia de quien lee el texto. Las condiciones particulares de los lectores/as como grupo social, no deben quedar diluidas o “evaporadas” en tesis políticas de valor histórico universal sino lo contrario: tales tesis solo pueden ser entendidas a partir de la circunstancia concreta del lector/a. Indígenas, negros, mujeres y personas de la diversidad sexual, por ejemplo, experimentan además de la opresión económica, otras formas de exclusión que van más allá del factor estrictamente económico.

Los textos bíblicos no deber ser ejemplos de una especie de “*verdad sombrilla*” al que responden todos ellos de igual modo. Cada

texto es un universo propio, sin más agenda que la que se deriva del estudio interno de ese texto en particular. Pasar de decir que “Todos los textos hablan sobre el pecado” a decir que “Todos los textos hablan sobre la liberación”, es avanzar poco. E. Tamez dice: “Indígenas y negros comenzaron a criticar con fuerza la Biblia por haber sido utilizada como instrumento de opresión durante la conquista y la esclavitud, y por tratar de exterminar la fe de los demás pueblos... El ver el texto despacio ha ayudado a ver a través de sus fisuras, y de las luchas de poder presentes dentro de los mismos héroes bíblicos o comunidades cristianas primitivas... *Reconocer esto nos ha llevado a ver en las Sagradas Escrituras la vida misma, siempre ambigua y compleja, como la de todos los pueblos de hoy y de antaño*” (Tamez *Salto exegéticos*, 122, 126).

La lectura bíblica debe ser crítica en el sentido de no aceptar como evidente la normatividad universal de la experiencia religiosa de Israel y extrapolarla como una especie de entidad “bajada del cielo”: única y superior a la experiencia histórica de todas y cualquier otra cultura. En mi opinión, la religión de la Biblia no debe ser entendida como un caso distinto al de cualquier otra comunidad con las que comparte idénticas estructuras, tiempos, objetos, personas y lugares sagrados.

Las pocas variaciones específicas atestiguadas en la religión del antiguo Israel respecto de las religiones de su entorno, no pueden ni deben ser explicadas en razón de superioridad cultural, moral o religiosa respecto de otras comunidades sociales. Una oración es una oración. Una ofrenda es una ofrenda. Abraham no era ni más noble como ser humano, ni más piadoso como creyente que cualquier persona en el centro de Asia o en Guatemala. Una oración babilonia dice:

*Busqué sin cesar, pero nadie tomó mi mano
Lloré, pero ellos no vinieron a mi lado
Me lamenté, pero nadie me escuchó
Estoy afligido, atrapado, no puedo ver.
Oh dios misericordioso, vuélvete a mí, te lo suplico.
Oh dios, no dejes plantado a tu siervo
que ha sido arrojado a las aguas de un pantano.
¡Toma su mano!
Transforma en bien los pecados que he cometido
Haz que el viento se lleve lejos los males que he cometido
Muchas son mis faltas, oh dios
¡Quítalas de mí como si fueran un manto!
(Ramírez Kidd 2009, 22).*

La persona que ora en el caso anterior, se encuentra frente a su dios en una relación personal con él. La consciencia interior de su falta, la confianza en la misericordia del dios, y la posibilidad del sentido liberador del perdón expresado aquí, no dependen de que el dios al que se dirijan sea “el dios verdadero” o no. Los sentimientos en esta oración reflejan, simplemente, necesidades profundas del corazón humano, de *todo* corazón humano, en cualquier cultura. El reconocimiento del valor intrínseco de la experiencia religiosa indígena en nuestro continente, descalificada y satanizada, es en mi opinión, un correctivo necesario que debe de constituirse en punto de partida de cualquier lectura bíblica seria y respetuosa. La relación del texto bíblico con las tradiciones religiosas autóctonas, no debe ser de discontinuidad sino de continuidad. Es decir: el texto debe ser leído desde la historia comparada de las religiones y desde la antropología religiosa, no desde la apologética y la dogmática. Esto permite ver que la mayor parte de las instituciones y prácticas el antiguo Israel, eran similares a las prácticas religiosas pre-colombinas.

Esto anterior nos conduce a un tercer aspecto necesario para la actualización bíblica hoy, a saber: que *el referente de actualización bíblica no puede restringirse al universo de lo político* en sentido estrecho, sino al universo de lo cultural en un sentido amplio. Son copartícipes en la actualización bíblica: el arte, el cine, la antropología, el folklore, etc. Solo desde esta pluralidad en el círculo receptor, se recupera la pluralidad en el círculo generador.

El trabajo exegético debe dar cuenta del texto, *de todo el texto* en cada momento del análisis. Un rasgo común entre la lectura ingenua del período misionero y la lectura política de la Biblia en la TL, consiste en mi opinión, en el hecho de que ambas trabajan a partir de “conclusiones” hechas a partir del texto estudiado. En mi modo de ver las cosas un texto no tiene una enseñanza o una conclusión sino que es *un collage de ideas* cuya conclusión puede estar en cualquier lugar y en varios al mismo tiempo, dependiendo del lector/a y su situación vital. Todo el texto, todas las dimensiones del texto, deben estar abiertas en cualquier momento del análisis a reflexiones de fondo que –de ninguna manera- requieren las “conclusiones” para ser formuladas.

Recuerdo que una frase (muy frecuente en la educación teológica en décadas anteriores), era que era necesario “*hacer puentes*” entre el texto y la realidad; o bien “*aterrijar el texto*”. La labor exegética –realizada apropiadamente- no necesita hacer puentes porque nunca se separa ni del texto ni de “lo real”. Los trabajos en aquella época se introducían con un estudio “sociológico” que iniciaba en tiempos de la llegada de los españoles al continente y terminaba con un análisis de la teoría de la dependencia en América Latina hoy. Sólo entonces se sentía autorizada la persona para entender finalmente el milagro en el estanque de Betesda. Se deriva de lo anterior, un importante aspecto de esta tarea: el lenguaje de la actualización no precisa (en modo alguno) ser un lenguaje religioso ni teológico.

CONCLUSIONES

Una tarea primaria de la actualización bíblica hoy debe ser *la correlación*, es decir: la identificación e interpretación de los rasgos fundamentales de la cultura actual y la correlación del mensaje bíblico con ellos, a partir de un principio de continuidad y no de discontinuidad. La mayor parte de los temas/problemas humanos vitales, políticos y culturales abordados y tratados en los textos bíblicos son esencialmente los mismos de las sociedades actuales, no problemas distintos. Un texto bíblico estudiado apropiadamente (en mi opinión), muestra esta continuidad natural.

En la cultura tecnologizada de hoy, la actualización bíblica debe estar mediada por la imagen y la impronta de una captación multi-sensorial de los contenidos. No puede seguir ligada a una pedagogía centrada en la discursividad, en el análisis articulado de lo real basado prioritariamente en la palabra y en donde la dimensión afectiva y plástica, si aparece, queda relegada a un segundo plano.

Bibliografía

- Ramírez Kidd, José E. 2009. *Para comprender el Antiguo Testamento*. San José: Editorial SEBILA.
- Tamez, Elsa. “La Biblia: saltos exegéticos y hermenéuticos en América Latina”, *Vida y Pensamiento* 27, 2 (2007): 115-128.



José E. Ramírez K., Profesor en la escuela de Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana.
joseenriqueramirez Kidd@gmail.com

Recibido: 19 de abril de 2017

Aprobado: 6 de junio de 2017

Los movimientos cristianos por la diversidad sexual en Latinoamérica: una interpretación desde la Reforma radical como clave histórica y teológica

JUAN FONSECA ARIZA

Resumen: Se analiza el surgimiento de los movimientos cristianos LGTB y su panorama actual, en el marco de la tradición histórica protestante. La necesidad de una reforma religiosa ha sido una de las utopías más constantes en la historia del protestantismo en Latinoamérica. Se muestra cómo el movimiento cristiano LGBT en Latinoamérica puede representar dicho ideal reformador a partir de los principios de la reforma radical.

Abstract: This article analyzes the emergence of the Christian LGTB movements and their current situation, in the context of the historical Protestant tradition. The need for religious reform has been one of the most constant utopias in the history of Protestantism in Latin America. The article shows how the Christian LGBT movement in Latin American can represent that reforming ideal defined by the principles of the Radical Reformation.

Palabras clave: Reforma radical, diversidad sexual, cristianismo LGBT, historia, movimientos.

Key words: Radical Reformation, sexual diversity, LGBT Christianity, history, movements.

LO PROTESTANTE Y LA UTOPIA DE LA REFORMA EN LATINOAMÉRICA

Una de las preguntas presentes en las primeras reflexiones teológicas que escuché como adolescente fue: ¿por qué no ocurrió una reforma religiosa similar a la protestante en Latinoamérica? Teólogos y científicos se han hecho esa pregunta, y la manera de responderla ha sido diversa. En el primer tercio del siglo XX, cuando los primeros misioneros empezaron a construir discursos que justificaban la relevancia del protestantismo como alternativa religiosa en Latinoamérica,¹ pensaban en la categoría “reforma” como una clave conceptual movilizadora que era necesaria para revitalizar el cristianismo latinoamericano, en esa época solo circunscrito al catolicismo. Es lo que pensaba Mackay cuando señalaba en *El Otro Cristo Español* que:

Pero no hay razón por la cual el redescubrimiento de Cristo en la América Latina no haya de crear una expresión institucional propia, que forme parte, como miembro vivo, de Su cuerpo universal, y sea al mismo tiempo la clase de organismo por medio del cual puedan los jóvenes pueblos cosmopolitas, sellados para siempre con la marca distintiva de Iberia, expresar su vida religiosa y forjar su destino espiritual. Pero este movimiento autóctono de reforma sólo puede producirse mediante la acción de un vigoroso fermento en la vida religiosa del continente. La principal preocupación de todo aquel que ame a la América Latina no es si el continente llegara a hacerse protestante, tal como nosotros, debido a nuestra mente institucionalizada, entendemos esa designación, sino si llegará a ser cristiano. El protestantismo está haciéndose, no se ha encontrado a si mismo por completo (Mackay 1952, 261).

1 Al respecto, revisar los siguientes trabajos: (Mongragón 2005), (Piedra 2001), (Fonseca 2002).

Sobre esa base, se creó el mito evangélico de que la reforma religiosa latinoamericana, reconocida como necesaria incluso por los mismos actores católico-romanos, dependía principalmente de la acción misionera protestante. Sin el protestantismo no habría reforma y no habría reforma si el protestantismo no la propiciaba. Pero esto nos llevaría a una pregunta: ¿De qué manera se expresaba dicho movimiento de reforma en Latinoamérica? Por un lado, desde el paradigma del protestantismo misionero liberal de las primeras décadas del siglo XX, la idea de reforma se expresó en un proyecto que soñaba con una reforma “religiosa, intelectual y moral para la región latinoamericana” (Bastian 2003, 106). No obstante, dicha utopía protestante como fuerza cívica y generadora de una cultura democrática desde los paradigmas del liberalismo político empezó pronto a mostrar sus limitaciones como fuerza reformadora. Como el gran pensador marxista peruano José Carlos Mariátegui lo previó, “el protestantismo no consigue penetrar en la América Latina por obra de su poder espiritual y religioso sino de sus servicios sociales (YMCA, misiones metodistas de la sierra, etc.). Este y otros signos indican que sus posibilidades de expansión normal se encuentran agotadas.” (Mariátegui, 2007, 160).

Frente a ello, desde mediados del siglo XX, la gran oleada evangélico-pentecostal se constituyó en la vertiente del protestantismo que aspiró a auto constituirse como la expresión de la renovación espiritual de América Latina, de la nueva reforma del cristianismo. El éxito estadístico del conversionismo evangélico-pentecostal planteó un desafío para la reflexión teológica evangélica así como para los estudios científicos sobre el tema. Desde la tribuna teológica, tanto desde el lado ecuménico-progresista como desde el conservadurismo moderado representado en la Fraternidad Teológica Latinoamericana, se analizó desde distintas ópticas la cuestión de si la avalancha evangélico-pentecostal estaba realmente revitalizando y/o reformando el cristianismo latinoamericano.

Así, mientras que teólogos como Míguez Bonino reconocieron que “el pentecostalismo es cuantitativamente la manifestación más significativa y cualitativamente la expresión más vigorosa del protestantismo latinoamericano” (Míguez Bonino 1997, 75), analistas como Jean-Pierre Bastián negaron la relación entre pentecostalismos y protestantismo, y más bien ubicaron al fenómeno pentecostal dentro de una línea de continuidad con la religiosidad popular latinoamericana de impronta católica². En medio de ello, teólogos pentecostales como Darío López o Bernardo Campos han rescatado el rol del pentecostalismo como fuerza movilizadora y liberadora de las masas populares latinoamericanas o como expresión visible y dinámica de un principio teológico universal de la Iglesia. No obstante, la realidad del avance numérico evangélico-pentecostal motivó el interés de científicos sociales al punto de que en la década de 1990, David Stoll y David Martin prácticamente anunciaron que el crecimiento pentecostal anunciaba la inminente conversión de Latinoamérica al protestantismo, lo que representaría el cambio religioso más importante en Occidente desde la reforma del siglo XVI.

Finalmente, para cerrar estas reflexiones iniciales, el otro gran movimiento renovador que se asoció con la idea de una reforma religiosa fue la teología de la liberación (en adelante TL). Richard Shaull, uno de los principales teólogos protestantes de la liberación, planteó que la TL representaba un movimiento reformador similar al del siglo XVI en Europa. De manera específica, planteó que “los sueños y luchas de los reformadores radicales continúen revitalizando la Iglesia y dando forma a la historia.” (Roldán 2011, 42). David Stoll, aun cuando investigó el espectacular crecimiento

2 Bastián llega a decir que los pentecostalismos representan “una cultura religiosa híbrida que articula lo arcaico de la taumaturgia y del exorcismo con lo hipermoderno televisivo y mediático” (2001, 113).

evangélico pentecostal, planteaba que “en América Latina, es fácil concluir que el papel que los protestantes desempeñaron en la Reforma Europea ha pasado a los católicos radicales” (Stoll 1993, 4). En ese sentido, es interesante como Antonio Gouvea Mendonça plantea que tanto el pentecostalismo como la TL representan dos vertientes de una reforma en movimiento en Latinoamérica:

Richard Shaull piensa que está en camino una nueva Reforma mediante la irrupción de los pobres en la iglesia, teniendo como bandera la teología de la liberación y como instrumento las CEB's. Aunque se pueda aceptar la tesis de Shaull de una nueva Reforma en movimiento, es mucho más amplia de lo que él pensó. Su bandera no es la teología de la liberación y tampoco tiene como instrumento a las CEB's; la bandera es el Espíritu Santo y el instrumento es el movimiento pentecostal. Aún más, la nueva Reforma no afecta solamente a la iglesia católica, sino a todas las iglesias cristianas tradicionales. La nueva Reforma tiene un proceso visible a través de la migración de los fieles de un lado para otro. Citado en (Mendonça 1997, 173).

Justamente sobre la base de esta idea de Gouvea, de una “reforma en movimiento” que es más amplia, es que planteo en esta ponencia que los movimientos cristianos de la diversidad sexual también son, ahora, uno de los rostros de ella, junto a las otras teologías contextuales (feminismo, indígenas, etc.). Este vibrante movimiento cristiano dentro de la comunidad LGBT (lesbianas, gays, bisexuales, transexuales) en Latinoamérica se está desarrollando sobre la base de distintos modelos de pastoral dirigidos a la comunidad LGBT. Estos modelos han surgido a partir de la condición concreta de exclusión explícita o implícita de los cristianos LGBT dentro del establishment católico y evangélico, el cual en su mayoría mantiene una actitud hostil o, en el mejor de los casos, cautelosa, ante las minorías de la diversidad sexual. Veamos su desarrollo y su situación actual.

EL SURGIMIENTO DE LOS MOVIMIENTOS CRISTIANOS LGTB

En 1968, un año antes de Stone Wall, Troy Perry fundó en Estados Unidos la Metropolitan Community Church (MCC), la más antigua denominación LGTB. Perry era un pastor bautista y luego pentecostal que, al asumirse como gay, decidió abandonar la institucionalidad evangélica para desarrollar una tarea pastoral con personas LGTB. Luego de fundar la nueva comunidad de fe, Perry se involucró en diversas acciones de activismo político y social en defensa de los derechos de la comunidad LGTB (Metropolitan). El caso de Perry muestra una constante en las experiencias de desarrollo de los grupos y líderes del movimiento cristiano LGBT: insatisfacción espiritual a partir de la experiencia concreta de la exclusión y simultaneidad con la implosión de los movimientos de liberación LGBT. En 1981, John Donar, misionero de la MCC, realizó el primer servicio cristiano LGTB en México D.F. Al igual que el resto de denominaciones cristianas, esta corriente tuvo como una de sus fuerzas generadoras a la acción misionera norteamericana.

A lo largo de las décadas de 1980 y 1990 empezaron a surgir otros esfuerzos, la mayoría de ellos efímeros debido a la ausencia de elementos conceptuales que sostuvieran el discurso de la diversidad, tanto a nivel de la sociedad en general, y mucho más dentro de las iglesias cristianas. En algunos casos, se formaron grupos cristianos LGTB pero camuflados dentro de iniciativas de apoyo social a la comunidad LGTB en general. Ese fue el caso, por ejemplo, de la comunidad Vida Nueva, fundada en Lima en 1992 por Jaime Chaucha, un teólogo laico católico, que se dedicaba a apoyar a jóvenes gays en situación de pobreza y desamparo. Como parte de ese esfuerzo, todas las semanas celebraban una reunión

de oración. No obstante, esta iniciativa llegó a su fin cuando su fundador tuvo que salir del país por razones económicas. Una excepción fue Other Sheep (Otras Ovejas) fundada en 1993 por Thomas Hanks, John Donar y Gordon Erzo.

En este periodo, los otros dos movimientos de reforma, el pentecostalismo y la TL, básicamente ignoraron el tema de la diversidad sexual. Recuerdo acá la anécdota que cuenta Marsella Althaus-Reid sobre su encuentro con teólogos de liberación, quienes le preguntan sobre el trabajo que ella hacía. Luego de que ella les comentó sobre su trabajo teológico y pastoral, uno de ellos le pregunta “¿Y qué tiene que ver la sexualidad con la Teología de la Liberación?” (Althaus-Reid 2008, 57)

A fines de la década de 1990 e inicios del siglo XXI, la situación empieza a cambiar. Por una parte, las luchas de los grupos del activismo LGTB en Latinoamérica obtienen sus primeros frutos: primero la despenalización de la homosexualidad en la legislación (Ecuador y Venezuela en 1997, Chile en 1999, etc.) y luego, el establecimiento de las primeras legislaciones igualitarias en el continente: en el 2002 la ciudad de Buenos Aires aprobó el registro de la unión civil para parejas del mismo sexo. Por otra parte, aparece una nueva ola de movimientos cristianos LGBT que hasta ahora persisten. Por ejemplo, CEGLA (Cristianos LGBT de Argentina) nace el 2002.

Así, es posible afirmar que las raíces del movimiento cristiano por la diversidad sexual (en adelante MCDS) se funden con el florecimiento de los movimientos de reivindicación político-social de la comunidad LGTB. Es decir, que la reforma de la diversidad es por un lado un movimiento intra-ecclesial de renovación espiritual pero también una derivación de los procesos de empoderamiento

de los cristianos LGBT, no al interior de sus iglesias, sino como parte del activismo LGTB. La gran mayoría de los líderes cristianos LGTB se alimentaron primero de la producción académica sobre los derechos de la diversidad y se perfilaron dentro de las luchas en sus respectivos contextos.

Por otra parte, estos movimientos empiezan a desarrollar una reflexión teológica que se configura en las líneas de desarrollo de las teologías contextuales que surgen en el continente luego de la década de 1980. En dicho desarrollo fue fundamental el influjo de la teología de la liberación, aun cuando ésta no visibilizó inicialmente la situación de las minorías sexuales como una variante explícita de la categoría de “pobre” en su discurso liberador; como lo señala la propia Althaus-Reid:

“La TL es una teología que entendiendo la presencia de Dios en la historia y en la historia de los actos de liberación en la vida cotidiana de los pueblos, no se limita a ser un catálogo de temas autorizados por la iglesia, sino que continúa con una sospecha ideológica, con un derecho a dudar de las intervenciones ideológicas en la teología y en las iglesias. Así logramos identificar otros procesos de liberación que no estaban autorizados teológicamente” (Althaus-Reid 2008, 58).

PANORAMA ACTUAL

Los movimientos cristianos LGTB agrupan en la actualidad a una gran diversidad de formas eclesiales. De manera general, estos grupos pueden clasificarse de la siguiente manera:

Tipo	Características	Ejemplos
La denominación LGBTI	Estructuras denominacionales nacionales o internacionales formadas exclusiva o principalmente por fieles LGTB. Se identifican confesionalmente con alguna tradición específica del cristianismo o con una rama general de él. Suelen ser rechazadas por el resto de denominaciones cristianas del establishment.	<ul style="list-style-type: none"> - Metropolitan Community Church - Affirming Pentecostal Church International (APCI) - Iglesia Cristiana Contemporánea en Brasil.
Denominaciones establecidas que avalan ministerios o grupos LGTB.	Pastorales y/o ministerios organizados o autorizados por las jerarquías de aquellas denominaciones que han adoptado una política oficial de inclusión a la comunidad LGTB. En algunos casos, se trata de parroquias específicas para grupos LGTB. El grado de integración de ellas con el resto de la denominación es variable.	<ul style="list-style-type: none"> - Ministerio de Diversidad Sexual / San Juan Evangelista – Iglesia Episcopal Salvadoreña - Comunidad de la Diversidad – Iglesia Luterana Costarricense. - Diversidad Cristiana – Iglesia Antigua del Uruguay.
Comunidades LGTB no reconocidas por las denominaciones a las que pertenecen	Grupos de creyentes LGTB que participan dentro de una denominación cristiana pero que no son reconocidos por la jerarquía. En algunos casos son grupos de presión dentro de la denominación y en otros grupos casi clandestinos.	<ul style="list-style-type: none"> - Comunidad San Sebastián – Bogotá - Comunidad Homosexual Católica – Lima - Afirmación – Mormones LGBT

Comunidades inclusivas autónomas	Grupos de creyentes LGTB organizados que forman comunidades de fe autónomas. Suelen adscribirse a una tradición confesional, aunque algunas son interconfesionales. Su grado de aceptación dentro del establishment denominacional cristiano es variable.	<ul style="list-style-type: none"> - Comunidad Cristiana de la Esperanza – México - Comunidad Vino Nuevo – México - Comunidad Cristiana Ecuménica Inclusiva El Camino – Lima.
Ministerios dirigidos a la comunidad LGTB	Ministerios autónomos que buscan producir recursos y dar acompañamiento pastoral a las comunidades LGTB y/o hacer presión afirmativa dentro de las denominaciones cristianas.	<ul style="list-style-type: none"> - CEGLA – Cristianos lgbt de Argentina. - Ministerio Otras Ovejas

Aunque no necesariamente interconectados, estos grupos comparten una serie de características en sus acontecimientos fundantes, pensamiento teológico, práctica misionera y relación con el cristianismo establecido.

La primera característica común es que su punto de partida es el “afuera”, el reconocimiento de ser el “otro radical” dentro de la comunión cristiana. Ello implica que, aun cuando se hayan desarrollado dentro de una denominación cristiana establecida, su inclusión siempre ha sido producto de un proceso lleno de tensiones, temores y osadías dentro de la institucionalidad eclesial. En muchos casos, ha implicado salir o quedarse fuera para poder desarrollarse con cierto nivel de libertad.

En segundo lugar, su creación ha implicado procesos de reflexión teológica problematizadora, cuestionadora, atrevida. Estas formas de eclesialidad no siempre corresponden a los lineamientos de la

teología gay o la queer, pero en muchos aspectos se alimentan de ella y viceversa. Son movimientos que crean nuevas preguntas que la teología académica no siempre comprende, y a veces ni siquiera quiere escuchar.

En tercer lugar, su práctica misionera ha implicado desarrollar trabajo dentro de la comunidad LGTB, una especie de “campo blanco” que implica empatía, creatividad y amor. En la mayoría de los casos, son movimientos que se han construido como núcleos de refugio exclusivos para personas LGTB y que, por ello mismo, no se han abierto al resto del cristianismo heteronormativizado. Hay allí un reto para el futuro.

Finalmente, son movimientos que se han integrado, en mayor o menor medida al activismo político y social con diferentes intensidades. No ha sido sencillo porque, así como dentro de la Iglesia establecida hay mucha sospecha y temor hacia ellos, también pasa lo mismo con el movimiento LGTB, que en muchos sectores es fuertemente antirreligioso.

¿UNA REFORMA RADICAL?

¿Es un tipo de reforma la que está viviendo la Iglesia alrededor de estos movimientos cristianos? Sobre esta pregunta, pienso que algunas categorías que caracterizaron a la reforma radical podrían servirnos. No como transposición anacrónica de procesos o una idealización forzada de ellos. Más bien como una posibilidad de análisis histórico de las dinámicas que explican el surgimiento y desarrollo de movimientos que transforman la eclesialidad y la misionología del cristianismo. Según Michael Baylor:

“La reforma radical “debe ser considerada en el fluido contexto de su poderoso movimiento social. Los radicales han sido co-

múnmente vistos como un elemento tangencial en la Reforma –‘reformadores marginales’ o ‘reformadores en la orilla’. Pero durante los tempranos 1520s fueron los ideólogos de un evangelicalismo popular que barrió Alemania y Suiza. Como la Reforma popular, los reformadores radicales fueron motivados por un ferviente, impaciente deseo de ver amplias reformas sobre la base de la religión. Los radicales también insistieron en que la reforma significó mucho más que cambios en las prácticas devocionales y las instituciones eclesiales; la vida pública en su totalidad necesitaba urgentemente ser cristianizada.”(Baylor 2012, xii)

Por otro lado, la Reforma radical refleja no solamente un tipo de propuesta interpretativa relacionada con lo que el propio movimiento pensó de sí mismo, sino principalmente la manera cómo el resto de movimientos de reforma y la historiografía que derivó de ella los construyó. Nominar es una manera de oprimir o controlar. Se les consideró como radicales para excluirlos o hacerlos ver como extremistas. Pero, a la vez, dicha construcción también puede ser asumida como una categoría para reivindicar, pues cuando el poder busca desnormalizar, la misma categoría puede servir para construir rebeldías que liberan.

Siguiendo a John Yoder, planteo tres aspectos fundamentales que caracterizaron a la reforma radical (Yoder 2016, 819-830):

1. Una forma particular de comunidad visible. Los reformadores radicales plantearon formas novedosas de eclesialidad, basadas en la dimensión voluntaria (adhesión de adultos por medio del bautismo, basada en la decisión auténtica del individuo), la solidaridad económica, el sentido misionero, la revaloración de la dimensión local y el congregacionalismo.
2. Una hermenéutica bíblica particular. Ello incluía un concepto cristocéntrico de la pertinencia de la Biblia, un

concepto histórico de la Biblia misma, una hermenéutica congregacional, una hermenéutica crítica y una hermenéutica abierta. “La Reforma no está terminada, sino que tendremos que cuestionar otra vez mañana otro tema y recibir aún más luz [71]. Por eso en el anabaptismo no hay credos; la obra hermenéutica no se cierra” (Yoder 2016, 832-846).

3. El rechazo del poder político al servicio de la Iglesia. Esto implica tres aspectos: la libertad de la Iglesia en relación con el Estado; la libertad del Estado en relación con la Iglesia, que sería una manera de ideal laico; y la liberación de la violencia, que implica el desarrollo del pacifismo o la no resistencia (Yoder 2016, 846-858).

¿QUÉ TIPO DE REFORMA ESTÁN CREANDO LOS MOVIMIENTOS LGTB PARA ELLO?

Los movimientos cristianos LGTB están desarrollando una eclesialidad diversa a partir de la condición concreta de exclusión. Entre los diversos ejemplos de pastoral LGTB, tomaré el caso de la Comunidad Cristiana Ecuménica Inclusiva El Camino, espacio de fe que tuve el privilegio de fundar junto a otro hermano hace ocho años. La Comunidad se ha constituido en una experiencia de aprendizaje a partir del encuentro de diferentes tradiciones confesionales. Ello no ha ocurrido sin tensiones. Pero el proceso ha seguido, en líneas generales, los siguientes momentos:

- a. La conciencia de la exclusión. En esta fase, el creyente LGBT deja de justificar la exclusión a partir de un proceso de reforzamiento de su identidad o su orientación como persona LGTB y de explicitación del discurso pastoral excluyente. Por el lado de la heteronormatividad, también

implica reconocer cómo la heteronormatividad se convierte en un discurso de exclusión. Implica reconocer de qué manera los discursos implícitos y explícitos de la publicidad, de la familia, del Estado, y hasta de la ciencia, están instrumentalizados por un modelo que naturaliza la exclusión del gay, la lesbiana o la trans.

- b. La crítica de la tradición. En esta fase, el creyente LGBT empieza a releer los discursos que ha recibido, y que justifican la exclusión. Esto se desarrolla desde diversos niveles. La desfundamentación de la hermenéutica implica releer la Biblia, no solamente desde los ojos de la inclusión, sino en general desde los ojos de la desmitificación de las tradiciones confesionales. Esto implica el cuestionamiento de la heteronormatividad.
- c. La construcción de una nueva espiritualidad.
 - La articulación de las tradiciones confesionales con una espiritualidad ecuménica e inclusiva.
 - La re-creación de elementos de la liturgia cristiana desde el paradigma de la diversidad.
 - La reconciliación de la espiritualidad con la sexualidad.

Algunas metodologías para la construcción de una espiritualidad inclusiva que hemos desarrollado en la comunidad, incluyen: la reconceptualización de las representaciones de Dios, la oración ecuménica, la liturgización de la simbología de la diversidad sexual y el Credo de la diferencia:

Creo en la diferencia

Creo en Dios, Padre de todas las gentes, Madre de todas las razas
Y en Jesucristo, Dios humano, en todo semejante a nosotros en su
sangre, roja en su color y en su sangre vertida en el dolor.

Creo en el Espíritu de la Vida, consolador de tantos llantos,
pacificador de tantas luchas, inspirador de la vida santa.

Creo en la comunión del pueblo oprimido
en la resurrección de los cuerpos abatidos
y en el gesto eterno del pan repartido.

Creo en la vida plena para todos los pueblos,
del Norte y del Sur, del Este y del Oeste.

Creo en la paz para todos los pueblos,
blancos, negros, amarillos y rojos.

Creo en la justicia para todos los hombres
y en el derecho para todas las mujeres.

Creo en la equidad para todas las personas, homosexuales,
lesbianas, transexuales o heterosexuales, que desde la diversidad de
su sexualidad, son hijos e hijas de Dios.

Creo, en fin, que somos idénticos en el color de la sangre,
diferentes en el color de la piel, y equivalentes en la comunidad
humana, rumbo a la plenitud divina. Amén.

A MODO DE CONCLUSIÓN

No hay otra manera de ser cristiano LGTB en Latinoamérica que desarticulando la normalidad eclesial; no hay manera más que tomar opciones radicales de espiritualidad. Pero es también un desafío para la propia eclesialidad LGTB para buscar construirse un lugar, no temiendo a la radicalidad nominativa, sino haciendo su propio lugar en el edificio. Salir de la buhardilla y ocupar la sala, no para camuflarse a los que ya la ocupan, no para que los que la ocupan se camuflen con los que recién entran, sino para buscar transformaciones conjuntas de la comunidad entera. Cada transformación histórica refleja cambios en la totalidad del cuerpo, para asumirlo o para resistirlo. Y en esta dinámica, se crean y recrean las constantes del devenir histórico de la iglesia. Soñar con una reforma de la diversidad como una posibilidad para avivar la fe.

Bibliografía

- Althaus-Reid, Marcella. 2016. “Marx en un bar gay. La Teología Indecente como una Reflexión sobre la Teología de la Liberación y la Sexualidad”. *Numen: revista de estudos e pesquisa de religião* vol. 11, N°. 1-2, 55-69.
- Bastian, Jean Pierre. 2001. “La construcción de un objeto de investigación: una sociología histórica del cambio religioso en México y en América Latina”. *Estudos de Religião*, N°. 21, ano XV, 79-114.
- Bastían, Jean Pierre. 2003. “El cambio religioso en México y América Latina: la construcción de un objeto de investigación”. *Anuario de las Ciencias de la Religión*, editado por Dorotea Ortmann, 73-113.
- Baylor, Michael, ed. 2012. *The Radical Reformation*. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press. Edición de Kindle.
- Fonseca, Juan. 2013. “CCEI El Camino: experiencias de una comunidad inclusiva en Lima”. En *Teorías Queer y Teologías: estar en otro lugar editado por* Silvia Lima, Genilma Boehler y Lars Bedurke. San José: DEI.
- Fonseca, Juan. 2002. *Misioneros y civilizadores. Protestantismo y modernización en el Perú (1915-1930)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mackay, John A. 1952. *El Otro Cristo Español*. Buenos Aires: La Aurora.
- Mariátegui, José Carlos. 2007. *Un marxismo indígena*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Mendonça, Antonio Gouvea. *Protestantes pentecostais & ecumênicos. O campo religioso e seus personagens*. Sao Paulo: UNESP. 1997.
- Metropolitan Community Churches. 2004. “History of MCC”. <http://mccchurch.org/overview/history-of-mcc/>
- Míguez Bonino, 1997. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Mondragón, Carlos. 2005. *Lendar la masa: el pensamiento social de los protestantes en América Latina*. Buenos Aires: Kairos.
- Piedra, Arturo. 2001. *Evangelización protestante en América Latina: Análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante 1830-1960*. San José: SEBILA.
- Roldán, Alberto F. 2011. “La teología contextual de Richard Shaull: del paradigma de la revolución al paradigma de la liberación.” *Teología y cultura* 8, Vol 13: 27-47.

Stoll, David. 2003. *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*. Quito: Abya Yala.

Yoder, John, compilador. 2016. *Textos escogidos de la Reforma radical*. Biblioteca Menno. Traducido del inglés por Nélica M. De Machaim y Ernesto Suárez Vilela. SL: Anne Marie Yoder. Edición de Kindle.

❖ ❖ ❖

Juan Fonseca Ariza, Historiador y profesor en la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas.

fonsecajuan@yahoo.es

Recibido: 20 de abril de 2017

Aprobado: 6 de junio de 2017

Sola Escritura, Sola Gracia, Sola Fe Para una reforma ecológica

ARIANNE VAN ANDEL

Resumen: Este artículo se pregunta por las reformas que las iglesias tendrían que hacer hoy frente al desafío más grande de la humanidad en nuestro tiempo: la crisis ecológica y climática. Se hace una hermenéutica crítica de tres principios importantes de la Reforma del siglo XVI: *Sola Escritura, Sola Gracia y Sola Fe* y explora su valor teológico y de acción en contexto de la crisis ecológica.

Abstract: This article asks what reforms the churches need to make today in the light of the greatest challenge that humanity faces in our time: the ecological climate crisis. The article offers a critical hermeneutic of three important principles of the sixteenth century Reformation: *Only Scripture, Only Grace, and Only Faith*, and explores their theological and practical value in the context of the ecological crisis.

Palabras claves: reforma, hermenéutica, ecología.

Key words: reform, Reformation, hermeneutics, ecology.

Cambiar no es fácil. Cada persona que ha tratado de cambiar hábitos u opiniones sabe eso. Somos personas de costumbres, de ritos, de pertenencia, porque estas cosas nos dan seguridad e identidad. Y eso cuenta seguramente también para comunidades como la iglesia. Sin embargo, las iglesias de la reforma han sido capaces de generar grandes cambios. ¿Han pensado alguna vez que la Iglesia Luterana es el resultado, más que de una reforma, de una revolución? La llamada reforma produjo un cambio radical en el paisaje de la fe y cultura cristiana.

En estos tiempos de conmemoración de la Reforma retomamos el lema de *Ecclesia semper reformanda*. Nos preguntamos, en consecuencia, sobre las reformas que las iglesias tendrían que hacer hoy, a la luz del contexto actual, y específicamente frente al desafío más grande de la humanidad en nuestro tiempo: la crisis ecológica y climática. El Espíritu nos llama con urgencia hoy a una “reforma ecológica”. Una tarea para todas las tradiciones cristianas, concluyeron teólogos/as protestantes en un manifiesto después de una consulta sobre Eco-teología, Justicia Climática y Seguridad Alimentaria en Volos (Grecia) en marzo 2016 (Conradie y otros 2016).

Hay tiempos en que la realidad misma clama por cambios. Es un momento *Kairós*, palabra que viene de la tradición griega y significa “momento oportuno”, en opuesto a *Cronos*, que es el tiempo cronológico. En términos bíblicos es un momento en el tiempo en que, según el teólogo norteamericano Robert McAfee Brown, la oportunidad demanda una respuesta. Un tiempo en que Dios nos da un conjunto de posibilidades y nosotros tenemos que aceptar o declinar, elegir entre vida o muerte (Dt 30) (Braverman 2011). Son momentos de verdad para la iglesia, momentos escatológicos.

Hoy la humanidad utiliza, en términos de recursos, el equivalente a 1.4 planetas cada año. Esto significa que ahora le tarda a la

tierra un año y cinco meses para regenerar lo que utilizamos en un año (Global Footprint 2016), y cada año se adelanta la fecha en que hemos llegado a este límite, pero seguimos explotando recursos, hipotecando directamente a las generaciones futuras¹. Se ven ahí las dos grandes causas de nuestra crisis ecológica y del cambio climático: un consumo excesivo de materias primas y la destrucción de ecosistemas por la extracción de estos recursos.

La crisis ecológica y el cambio climático están íntimamente relacionados con problemas sociales y de desigualdad. Ha sido un error pensar que el desarrollo humano es irreconciliable con el cuidado del entorno, un argumento que todavía se escucha regularmente en conflictos socio-ambientales donde empresas prometen crear puestos de trabajo. A largo plazo, el desarrollo que se da a costa del deterioro del medio ambiente no genera progreso real para las personas. Toda la vida en la tierra está maravillosamente conectada y si destruyéramos las condiciones para que esta vida florezca no habrá progreso, ni desarrollo. “No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social” dice el papa Francisco acertadamente en su Encíclica ‘Laudato si’, “sino una sola y compleja crisis socio-ambiental” (SS Francisco 2015, párr 139).

Es claro que la reforma ecológica que se requiere no puede ser solo una reforma de las iglesias luteranas o protestantes. El desafío de la crisis ecológica trasciende las diferencias entre denominaciones cristianas, y nos invita a trabajar en conjunto con otras, hasta por sobre las fronteras de las religiones, por el cuidado de nuestra *Casa Común*. Urge también vincularnos con organizaciones civiles que se preocupen por el tema e intercambiar nuestras experiencias.

¹En 2016 la fecha fue el 8 de agosto: se llama el “Día del Sobregiro de la Tierra”. www.wwf.cl/noticias/campanas/sobregiroecologico/

¿Qué podría aportar la reforma luterana en este camino? Quiero explorar críticamente en este artículo lo que podrían ser las riquezas de esa tradición para inspirar la reforma ecológica que necesitamos. Tomo para eso tres principios importantes de la Reforma del siglo XVI: *Sola Escritura*, *Sola Gracia* y *Sola Fe*. En este nuevo contexto voy a dar una re-interpretación de estos conceptos.

SOLA ESCRITURA

La Reforma en el Siglo XVI surgió de un malestar profundo por las doctrinas y prácticas de la misma iglesia, que según Lutero y sus seguidores ya no eran “Evangelio”. Frente a la posibilidad de que la tradición eclesial se corrompiera y cediera ante el sistema de este mundo, proclamaron el principio de “Sola Escritura” como la necesidad de volver a la Biblia para afinar criterios de actuación en el mundo actual. En el caso de la crisis ecológica, sin embargo, volver al principio de “Sola Escritura” se muestra complejo. Primero, naturalmente, porque la Biblia no nos da respuestas claras y directas sobre una crisis que estaba fuera del horizonte de sus autores. Sería un anacronismo decir que la Biblia nos da prescripciones sobre cómo actuar frente al cambio climático. Pero la Escritura sí habla de la relación entre seres humanos y la creación, entonces quizás ahí podemos deducir algunas pistas.

Sin embargo y como segundo punto, también ahí se presenta un problema serio. Lo que pasa es que el principio de “Sola Escritura” está vinculado al nacimiento de la época industrial moderna que ha sido la causa de la crisis en que nos encontramos. La lectura de la Biblia por el pueblo en la lengua materna impulsó el inicio de la impresión de libros, que se masificó más tarde por la invención de las máquinas a vapor. La libertad del pueblo que promovió Lutero con la idea del “sacerdocio universal de los fieles” y con la lectura autónoma de las Escrituras, creó una cultura que calzaba

bien con el desarrollo del sistema económico capitalista occidental que paralelamente se desplegó en Europa. No puedo abarcar estas complejas relaciones dentro de la escala de este artículo. Sociólogos, como Max Weber, han hecho análisis profundos de estos vínculos, como también existen muchas reflexiones que matizan sus conclusiones o problematizan la pregunta por la relación de causa y efecto en este asunto: ¿Impulsó el cristianismo occidental un sistema capitalista? o ¿Utilizó el capitalismo al cristianismo para sus propios fines?

Lo que sí necesitamos tomar en serio como iglesias son las críticas que hemos recibido sobre interpretaciones bíblicas originadas en la época de la revolución científica e industrial, que legitimaron una actitud dañina frente a la creación. Según el manifiesto ecológico que mencioné, una reforma del cristianismo implica una “doble crítica, a saber, una crítica cristiana profunda de las causas que están a la raíz de la destrucción ecológica y una crítica de formas de cristianismo que no han reconocido las dimensiones ecológicas del evangelio. La última crítica viene desde fuera y dentro de las iglesias cristianas, y es expresada por críticos seculares, representantes de otras religiones, líderes de iglesias, teólogos/as y líderes laicos” (Conradie y otros 2016).

La crítica fundamental de que estamos hablando apunta a la historia de la creación en Génesis 1, y específicamente los versículos 1:26 y 1:28. En 1967 historiador Lynn White escribió su famoso artículo “*Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica*” en la revista *Science*. White acusa al cristianismo occidental de ser en gran parte responsable de la crisis ecológica, por ser unas de las religiones más “antropocéntricas”. White dice que, según la Biblia, la naturaleza está hecha para beneficio de los seres humanos, que son creados a imagen de Dios, lo que ha legitimado su poder de dominio sobre las otras especies. Además, la naturaleza es creación, y Dios se encuentra fuera de ella, como un ser transcendente, todopoderoso,

lo que, en contraste con religiones “paganas”, ha generado una actitud utilitarista frente a todo lo que es “material”. White estima que existe una alianza clara entre el desarrollo del cristianismo y un sistema económico explotador del mundo natural (White 1967).

Buena parte de la primera eco-teología se desarrolló en defensa frente a las acusaciones de White y sus partidarios. El hecho que la reflexión eco-teológica reciente nació en reacción a la crítica de White de alguna forma afirma su crítica. Tenemos que agradecerle que por su “ataque” volviéramos a la Escritura con lentes ecológicos. Teólogos y teólogas mostraron convincentemente que White estaba equivocado en sus conclusiones sobre la historia de la creación. Génesis 1 no es un texto antropocéntrico, sino teocéntrico, y el “dominar y someter” (Gn 1:28) en hebreo tenía connotaciones de “crear orden en el caos y cultivar la tierra” y no tenía nada que ver con “explotar la tierra sin límites”. El rabino Jonathan Sacks dice que el “dominar” y “someter” de Génesis 1 es un mandato moral que está condicionado por el “guardar” y “cuidar” de Gn 2:15, y más aún por los límites para los seres humanos que instala Gn 3 (Sacks 2002, 165-166).

Teólogos y teólogas descubrieron otras historias con implicaciones claramente ecológicas en la Biblia: las leyes sabáticas, el año jubileo con el descanso de la tierra, las metáforas proféticas, los Salmos, la armonía de Jesús con la naturaleza y pasajes de Pablo². Ahora existen “Biblias ecológicas” que han destacado todos los pasajes sobre la naturaleza en letra verde.

Pero algunos eco-teólogos y teólogas protestantes han dicho que no es suficiente enfrentar la crítica del “antropocentrismo”,

2 Por ejemplo: Ex. 16:23, 23:12, Lv. 25, Is. 10:18, Is. 11:6-9, Jr. 14:1-10, Sal. 104, Mt. 6:26, Lc 12:6, Rm 8:22.

interpretando solamente pasajes bíblicos desde una perspectiva ecológica. Hay que volver a las Escrituras, dicen, no para defenderlas, sino para estudiar en profundidad lo que ha pasado con la narrativa cristiana en su contexto. Porque la crítica a las interpretaciones es acertada y va mucho más allá de las acusaciones de White. David Hallman dice: “Yo creo que las iglesias en el Norte todavía no han asumido el grado en que la teología y tradición cristiana están implicadas en el modelo de desarrollo capitalista occidental que ha dominado nuestros países desde la Revolución Industrial, muchos otros países a través de períodos colonizadores y más recientemente cada parte del mundo que ha sido tocado por la economía global” (Hallman 1994, 5).

Ernst Conradie plantea que tenemos que ir más allá de una eco-teología apologética. Es tiempo de buscar una hermenéutica ecológica crítica que aplique a toda la Biblia, no que busque solamente pasajes favorables en torno a la naturaleza. Primero, eso requiere admitir que la Biblia no fue escrita durante tiempos de crisis ecológica. Génesis refleja una sociedad nómada o agrícola en la que la naturaleza todavía era una fuerza atemorizante e impredecible para los seres humanos. Es importante re-estudiar en qué contextos fueron escritos los textos, y a qué preguntas trataron de responder. Segundo, hay que atreverse a aplicar una hermenéutica de la sospecha frente a todas las narrativas bíblicas que han servido para legitimar sistemas opresores, frente a otros seres humanos, especialmente mujeres y pueblos indígenas, y ahora también frente al resto de la creación.

La tradición judeo-cristiana nunca ha cuestionado su desmitificación de la tierra. En la Biblia se hace una distinción clara entre Dios, los seres humanos y el resto de la creación. Sacks defiende esta desmitificación diciendo que las culturas que adoraron a la tierra no la trataron mejor que nosotros (2002, 164). El papa Francisco

destaca el compromiso que tenemos los seres humanos frente a una tierra que ahora es frágil y necesita ser cuidada, afirmando que los seres humanos tienen un valor especial en la creación, por su capacidad de reflexionar, argumentar, ser co-creadores con Dios y que justo esta unicidad les da mayor responsabilidad (SS Francisco 2015, párr 69 y 81). La tradición luterana crítica apoya esta postura, más aún después de las experiencias con el nazismo en Alemania, en donde los rasgos “naturales” de grupos de gente (por raza, etnia, orientación sexual), fueron juzgados como indignos ante los ojos de Dios. El destacado teólogo suizo Karl Barth ha escrito tratados feroces contra esa teología “natural”: Dios no tiene nada que ver con nuestro mundo material. Dios viene, nos dice, desde “el Otro Lado”.

Todas estas reflexiones son muy válidas e importantes para retomar en una nueva hermenéutica ecológica. ¿Cómo influye nuestra imagen del Dios trascendente, y nuestra posición especial como seres humanos, en nuestro actuar frente a la creación? Tenemos que preguntarnos seriamente ¿por qué seguimos defendiendo el valor único de los seres humanos? ¿Es esto así realmente para estimular nuestra responsabilidad y dignidad frente a la naturaleza? Como dice la Encíclica ‘Laudato si’, ¿no será porque muchas veces, en la práctica, todavía nos sentimos superiores a ella?

Es cierto que la historia de la creación permite una interpretación antropocéntrica, y eso ha hecho mucho daño. Teólogas ecofeministas como Rosemary Radford Ruether e Ivone Gebara han señalado que la cultura occidental cristiana está construida de dualismos jerárquicos entre cultura y naturaleza, espíritu y cuerpo, razón y emoción, sagrado y profano, dando siempre más valor al primero, por estar más “cercano a Dios”. Esto tiene una expresión directa en la historia cristiana con el desprecio mostrado hacia las mujeres y a los pueblos de otra raza o religión, que siempre fueron

vinculados más con la naturaleza (salvajes), el cuerpo (prostitutas, tentadoras), la emoción (menos razonables) y lo profano (paganos). Estos dualismos todavía reinan en gran parte de nuestra cultura e iglesias, y han sido legitimados con ayuda de numerosos textos bíblicos.

Es preciso constatar que la Biblia tiene —efectivamente— rasgos antropocéntricos, pero posibilita también lecturas ecológicas. Eco-teólogas y teólogos están explorando las posibilidades de “escuchar la voz de la tierra” en los textos bíblicos, como lo han hecho las hermenéuticas feministas con el fin de escuchar las voces silenciadas de mujeres (Conradie 2004). Es necesario re-pensar imágenes de Dios, y ocupar metáforas como Roca (Sal 18:2), Madre (Is 46:3 y 49:15) o la imagen de la gallina que cuida a sus pollitos (Mt 23:37), al lado de la del Dios “todopoderoso”. Sally McFague ha sugerido que podemos percibir la tierra metafóricamente como “el cuerpo de Dios”. Son maneras para cuestionar una separación cultural demasiado grande entre la creación, los seres humanos y Dios.

Lutero había visto bien que la cultura y la tradición pueden usar a las historias bíblicas para justificar y legitimar prácticas que no tienen nada que ver con la historia liberadora de Jesús. La noción “Sola Escritura” nos invita a no confiar demasiado en estas interpretaciones y volver siempre a las historias originales. Bajo la condición de una lectura crítica y contextualizada, eso nos puede ayudar a salir de la apologética y abrirnos a nuevos paradigmas.

SOLA GRACIA

Todo lo anterior se relaciona con otra convicción clave en la Reforma, la de “Sola Gracia”. Esta afirmación viene desde una consciencia profunda de nuestros límites estructurales como seres

humanos. Los reformadores se caracterizaban por un pesimismo antropológico que ha tenido nocivos efectos históricos, afectando la auto-estima y generando una actitud más bien pasiva frente a desafíos del mundo en algunas iglesias evangélicas. Sin embargo, en este tiempo de crisis ecológica, creo que la “Sola Gracia” puede ser una noción liberadora al menos en tres niveles.

Primero, puede darnos una herramienta para enfrentar características de nuestra condición humana que nos han llevado a la catástrofe ecológica en la que estamos. Estas son muy bien ilustradas en la siguiente cita del científico Gush Speth, abogado de causas climáticas:

Yo solía pensar que los más grandes problemas ambientales radicaban en la pérdida de la biodiversidad, el colapso de los ecosistemas y el cambio climático. Pensaba que con 30 años de buena ciencia podríamos enfrentar estos problemas. Pero estaba equivocado. Los más grandes problemas ambientales son el egoísmo, la avaricia y la apatía... y para enfrentar esto necesitamos un cambio espiritual y cultural. Y nosotros los científicos no sabemos cómo hacer esto (2016).

El egoísmo, la avaricia y la apatía, en mi opinión, están basados en suposiciones psicológicas sobre nuestro valor intrínseco como seres humanos. Brotan de la inseguridad fundamental sobre nuestra propia importancia, que ha sido utilizada por un sistema económico que nos hace creer que nuestro valor personal depende de lo que consumimos y tenemos. Es la religión de nuestros tiempos. La apatía es la contracara del egoísmo y la avaricia. Viene con la idea que no podemos hacer una diferencia importante desde nuestra insignificancia, hasta que seamos más grandes.... Creo que solo podemos superar estas tendencias si re-valoramos la idea de “sola Gracia”. Nuestra vida es don de Dios y eso mismo le otorga su valor. Somos personas buenas, válidas y dignas de vivir aun antes

de hacer algo. Debemos recordar día a día que no necesitamos “ganar o demostrar el sentido de nuestra existencia” por medio del dinero, la fama o el poder. Sólo viviendo desde esta certeza podemos ser más humildes. La palabra humilde tiene su raíz en la palabra humus, tierra... Nos recuerda que somos todos y todas personas de la Tierra, hechas de tierra (*Adamah*), creadas por Dios (Gn 3:19). No somos ni necesitamos ser Dioses. Somos seres humanos, con nuestras limitaciones e imperfecciones, y también con una llama divina, una potencialidad grande de hacer el bien.

Segundo, la noción de “Sola Gracia” nos hace más libres para autocorregirnos, para confesar el pecado e iniciar de nuevo. Las iglesias de la reforma tomaron posiciones radicales varias veces frente a otros sectores de la iglesia que habían olvidado que la vida depende de la gracia, y que nosotros por eso no tenemos el derecho de oprimir o erradicar este don en otras personas o en la naturaleza³. En 2004, la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas, ahora llamada Comunión Mundial de Iglesias Reformadas, publicó la Confesión de Accra, donde confiesa que rechaza el orden económico actual impuesto por el capitalismo neoliberal por sus consecuencias para los pobres y la tierra. Cito algunos de sus artículos:

1. Creemos que Dios ha sellado un pacto con toda la creación (Gn 9:8-12). Dios ha creado una comunidad terrenal sobre la base de una visión de justicia y de paz. El pacto es un don de gracia que no se vende en el mercado (Is 55:1). (...)
2. En consecuencia, rechazamos la cultura del consumismo desenfrenado, la avaricia y el egoísmo competitivos del

3 En Declaración de Barmen (1934), la Confesión de Belhar en contra del apartheid (1985), y la confesión de las iglesias cristianas en Palestina contra la situación de opresión en Palestina (2009)

sistema de mercado mundial neoliberal y cualquier otro sistema que sostenga que no existen alternativas.

3. (...) Se trata de un sistema mundial que defiende y protege los intereses de los poderosos. Nos afecta y atrapa a todos. Desde la óptica bíblica se entiende que tal sistema de acumulación de riquezas a costa de los pobres no es fiel a Dios y ocasiona sufrimientos evitables a las personas. Se denomina Mamón. Jesús nos dijo que no es posible servir a Dios y a Mamón (Lc 16:13) (Confesión 2004).

La noción de “Sola Gracia” abre la posibilidad a confesar que el sistema atrapa a todos, también a nuestras iglesias. Nos invita a una “humildad audaz” como dice un documento eco-teológico de la iglesia protestante holandesa: más humilde sobre nuestras posibilidades y más audaz en nuestro actuar. Nos lleva a la posibilidad de admitir que nos equivocamos como iglesias en nuestra lentitud de actuar frente a la crisis ecológica. Podríamos, como explora Conradie, pensar en una confesión pública de pecado sobre la responsabilidad de la tradición cristiana al generar esta crisis, como una manera de comprometernos a cambiar nuestra acción (Conradie 2004, 130). Nos da la posibilidad de mantenernos críticos ante nuestras propias luchas de poder, nuestro egoísmo, avaricia y apatía.

Tercero, paradójicamente, la noción de “Sola Gracia” nos da pistas por dónde empezar a actuar frente a la crisis ecológica como iglesias. El reto del cambio climático nos podría paralizar y llevar a la apatía por su inmensidad o a hacernos megalómanos en el intento de solucionarlo. “Sola Gracia” nos puede liberar de la idea de que el sentido de nuestro actuar se encuentra en sus resultados. En la lucha contra el cambio climático es fácil recaer en un activismo voluntarista que nuevamente confía demasiado en soluciones tecnológicas o rápidas para quitarnos el problema

de encima. Es una tendencia que vemos claramente en los países del Norte. También nos puede hacer creer que no podemos hacer nada sin dinero o poder. Esa es una tendencia que encontramos frecuentemente en los países del Sur. Justo en medio de estos dos extremos se presenta la idea de actuar desde la Gracia.

Significa que podríamos empezar a visualizar las cosas que se dan o deberían darse desde la gratuidad. La Federación Luterana Mundial le ha dado palabras a esto con el slogan: “La Creación NO se vende”. En todo lugar donde la vida es mercantilizada, la iglesia tiene algo que decir. En Latinoamérica no faltan oportunidades: el acceso al agua está amenazado; comunidades se ven dañadas por la explotación sin límites de la gran minería; los bosques nativos son reemplazados por plantaciones forestales que erosionan los suelos. Las comunidades que sufren las consecuencias necesitan apoyo de voces solidarias y proféticas frente a las grandes empresas transnacionales, clamando que *la Creación no se vende*.

Pero la reforma también tiene el lado de la conversión personal y comunitaria. Todos los pequeños gestos de humanización y de cuidado frente a la naturaleza ayudan; son semillas en la creación de una cultura ecológica integral, como dice el papa Francisco.

En Alemania grupos de iglesias han tomado muy en serio este tipo de conversión. Tienen el proyecto de hacer sus iglesias neutrales en emisiones de CO₂ antes de 2050. Eso significa que revisan su consumo energético, que aíslan sus catedrales, ponen paneles solares en el techo, chequean de dónde viene su comida, se vuelven vegetarianos, tratan de reciclar todo en los eventos que organizan, etc... Así, estas iglesias se han vuelto ejemplo y testimonio de esperanza para la comunidad a su alrededor.

En Chile algunas iglesias se han vinculado a la Coalición EcuMénica por el Cuidado de la Creación, red de organizaciones y personas

cristianas que mantienen una reflexión teológica frente a los conflictos socio-ambientales, organizan celebraciones y eventos informativos y se solidarizan con comunidades que viven las consecuencias del extractivismo del modelo económico chileno (Conradie 2010).

SOLA FE

Finalmente, quiero abogar por el principio de “Sola Fe” en nuestro actuar. Creo que lo más importante que pueden ofrecer las iglesias en el contexto de la crisis climática es la fe en que todo lo que hacemos frente a ella tiene sentido. Vivimos tiempos apocalípticos, escatológicos. Nunca antes ha parecido tan difícil cambiar el rumbo. Hay distintas actitudes posibles frente a una situación tan abrumadora. Lo reflexiona de manera profunda el filósofo Jorge Riechmann en una ponencia que hizo en un seminario sobre Pensamiento Crítico en España en septiembre 2016 (Riechmann 2016).

¿Cómo actuar si sabemos que científicamente hay muy poca probabilidad que como humanidad podamos hacer el cambio con la urgencia que es necesaria? Mucha gente reacciona con una apatía nutrida por el autoengaño, otra con un optimismo desinformado. Riechmann no quiere ceder a estas dos opciones, ya que cree que nunca deberíamos entregar nuestra lucidez. Él argumenta en favor de la esperanza en la línea de Vaclav Havel, quien dijo: "Definitivamente la esperanza no es lo mismo que el optimismo. No es la convicción de que algo saldrá bien. Es la certeza de que algo tiene sentido, independientemente de cómo resulte"⁴.

⁴ Vea también mi ponencia “Cómo movilizar la esperanza” en línea: <http://critica.cl/medio-ambiente/cambio-climatico-%C2%BFcomo-movilizar-la-esperanza>

En la Biblia el pueblo judío se aferra a la esperanza en situaciones donde, de una forma u otra, han sucumbido: en el exilio, en la diáspora. Hacen memoria, buscan historias de aliento y nuevas maneras de vivir para crear sentido en el momento que están viviendo.

Especialmente ahora que nos encaminamos al colapso ecológico-social, ahora que va estando claro que, en sentido fuerte, ya no hay soluciones, es muy importante seguir haciendo las cosas correctas no porque esperemos como resultado una imposible solución, sino *sencillamente porque hay que hacerlas*. (Riechmann 2016).

Se puede decir que pasó lo mismo con la vida y la muerte de Jesús. Franz Hinkelammert afirma que la muerte de Jesús podría ser vista como una muestra de que sus acciones no tenían éxito. Sin embargo, los cristianos afirman con la resurrección de Jesús que sus acciones tenían sentido en sí, y que el fracaso de su muerte no elimina este sentido: “La única acción que hoy puede tener éxito es la que no busca el sentido de la acción en el éxito. Porque, frente a las amenazas [enormes], el cálculo paraliza, las probabilidades de fracasar son muy grandes, el sistema es enorme y sumamente complejo” (Hinkelammert 2012).

¿De dónde, pues, sacamos el coraje para una esperanza activa que se atreva a mirar la realidad de frente sin huir ante sus tremendas complejidades y abismos, y que busque el bien por el bien, dando sentido al presente sin esperar recompensa en el futuro? Creo que sólo podemos llegar a vivir esta esperanza desde la fe.

La esperanza es fruto de la fe. Y la fe es la certeza de que Dios puede abrir futuro donde parece que ya no lo hay. Jürgen Moltmann ha propuesto una “teología de la esperanza”, en que plantea que Dios no se encuentra en un más allá, fuera de este tiempo, sino en un más allá en el tiempo: en el futuro que cada día nos da la posibilidad de convertirnos nuevamente. Dios nos llega desde el futuro.

Una teología de la esperanza es imprescindible para una conversión ecológica radical, y ésta solo puede estar basada en la fe que otra humanidad es posible, con la ayuda de Dios, y que tiene sentido luchar por ella. Y la fe es la apuesta de que en Dios no hay nada imposible (Lc. 1:37). Sólo la fe puede darnos la esperanza de que la crisis ecológica puede convertirse en una oportunidad. Que como seres humanos podemos liberarnos de nuestras propias cadenas, y que de un sistema de muerte puede brotar la vida. Las iglesias pueden ser lugares en los que nutrimos esta fe y esta esperanza.

ACCIONES PEQUEÑAS

Concluyendo este camino por tres conceptos de la Reforma, vuelvo al inicio. El cambio no es fácil. Lutero no tenía la intención de provocar una revolución, pero lo hizo. El volvió a las Escrituras y descubrió que la tradición cristiana había perdido su rumbo. Se pronunció audazmente, sabiéndose libre por la Gracia de Dios, clavando 95 tesis en la puerta de una iglesia en Wittenberg un día 31 de octubre de 1517. Lo hizo sólo por la fe de que lo que hizo era lo que tenía que hacer, con la esperanza, pero no la certeza, que algo cambiaría. Pero así empezó la Reforma Protestante, un movimiento que sigue con nosotros hoy.

Es una historia esperanzadora. La resistencia no empieza con grandes palabras, sino con acciones pequeñas, como resuena en un poema de un poeta holandés: Remco Campert, escrito en 1929.

LA RESISTENCIA NO EMPIEZA CON GRANDES PALABRAS

La resistencia no comienza con grandes palabras,
sino con acciones pequeñas

como una tormenta con una suave vibración en el jardín
o como un gato que se vuelve un poco loco

como los ríos amplios
con un pequeño manantial
escondido en un bosque

como un mar de fuego
con el mismo fósforo de madera
que enciende un cigarrillo

como el amor en tan sólo una mirada
un toque, algo que distingues en una voz

haciéndote una pregunta
con esto comienza la resistencia
y entonces hacer a otra persona esa pregunta

Los principios “Sola Escritura, Sola Gracia y Sola Fe” no dan la receta para una gran reforma ecológica, pero nos pueden dar una orientación para empezar a hacernos una pregunta, y hacer esa pregunta a otra persona. Nos invitan a mirar críticamente nuestras narrativas cristianas y buscar su potencia ecológica, considerar la posibilidad de confesarnos y posicionarnos radicalmente frente a todo sistema que mercantiliza lo que es gratuito, y sabernos sostenidos por la fe que Dios no nos va a defraudar si nos atrevemos a abrir un nuevo futuro con esperanza.

Bibliografía

- Braverman, Mark. 2011. “What is a Kairos Document?” <http://markbraverman.org/writing/what-is-a-kairos-document/>.
- Confesión de Accra. 2004. Consultado 10 setiembre, 2016. http://d3n8a8pro7vhmx.cloudfront.net/unitedchurchofchrist/legacy_url/1775/confesion-de-accra.pdf?1418425284.
- Conradie, Ernst. 2004. “Towards an Ecological Biblical Hermeneutics: a Review of the Earth Bible Project”. *Scriptura* 85: 123-135. Consultado 10

- setiembre, 2016. https://www.researchgate.net/profile/Ernst_Conradie/publications.
- Conradie, Ernst. 2010. "Confessing Guilt in the Context of Climate Change: some South African Perspectives". *Scriptura* 103: 134-152. Consultado 10 setiembre, 2016. https://www.researchgate.net/profile/Ernst_Conradie/publications.
- Conradie, Ernst, Ekaterini Tsalampouni y Dietrich Werner, eds. 2016. "Manifiesto for an Ecological Reformation of all Christian Traditions". World Council of Churches. Consultado 10 setiembre, 2016. www.oikoumene.org/en/resources/documents/other-ecumenical-bodies/manifiesto-on-an-ecological-reformation-of-all-christian-traditions?searchterm=volos+eco.
- Global Footprint Network. 2016. Consultado 29 setiembre, 2016. www.footprintnetwork.org/es/index.php/GFN/page/world_footprint/.
- Hallman, David. 1994. "Beyond North/South Dialogue". *Ecotheology. Voices from South and North*, editado por David Hallman, 1994. New York: Orbis.
- Hinkelammert, Franz. 2012. Teología profana y pensamiento crítico (conversaciones con Estela Fernández Nadal y Gustavo David Silnik), Buenos Aires: CICCUS/ CLACSO, 90-91. Citado en ponencia de Riechmann.
- Riechmann, Jorge. 2016. "Ponencia en Cuarto Seminario Red Internacional de Pensamiento Crítico", 20 septiembre, Madrid: UAM, por publicar.
- Sacks, Jonathan. 2002. *The Dignity of Difference, How to avoid the Clash of Civilizations*. New York: Continuum.
- Speth, Gus. 2016. "We scientists don't know how to do that." Wine Water Watch. Consultado 10 setiembre, 2016. <http://winewaterwatch.org/2016/05/we-scientists-dont-know-how-to-do-that-what-a-commentary/>.
- SS Francisco. 2015. "Laudato si". Carta Encíclica sobre el cuidado de nuestra casa común.
- White, Lynn. 1967. "The Historical Roots of Our Environmental Crisis". *Science* 155 (3767): 1203-1207. Consultado 10 setiembre, 2016. <http://science.sciencemag.org/content/155/3767/1203>.



Arianne van Anandel, Teóloga y Coordinadora de Justicia Ambiental del Centro Diego de Medellín, Santiago, Chile.
ariannevanandel@gmail.com

Recibido: 20 de abril de 2017

Aprobado: 6 de junio de 2017

La irrupción de “lo nuevo”

Cambio(s) de paradigma(s) y renovación del testimonio ecuménico a la luz de la herencia teológica de la Reforma

DANIEL C. BEROS

Resumen: El artículo busca articular la doble perspectiva que componen (a) la profunda crisis y necesidad de renovación del movimiento ecuménico en el contexto actual de América Latina; y (b) la pregunta por el aporte del pensamiento teológico de la Reforma con el fin de discernir y formular los criterios "paradigmáticos" que puedan impulsar una renovación tal en nuestro continente.

Abstract: The article develops the double perspective of (a) the profound crisis and need for renovation of the ecumenical movement in the current context of Latin America; and (b) the contribution of the Reformation's theological ideas toward discerning the “paradigmatic” criteria that can motivate a similar renewal on our continent.

Palabras clave: movimiento ecuménico, cambios de paradigma, crisis, teología de la Reforma, renovación.

Key words: ecumenical movement, paradigm changes, crisis, Reformation theology, renewal.

INTRODUCCIÓN

Con el presente trabajo nos propondremos realizar un aporte a la discusión sobre los desafíos que le plantean al pensamiento y a la praxis ecuménica actual los cambios de paradigma que –en distintos campos– han tenido lugar en los últimos años en la región y el mundo. Con el fin de precisar y acotar una cuestión tan vasta y compleja, resulta útil recurrir a las reflexiones que vienen desarrollando al respecto tanto las iglesias como el propio movimiento ecuménico en América Latina y el Caribe.¹

Una referencia significativa nos la proveyó la “Consulta sobre Misión y Sostenibilidad” (septiembre a noviembre de 2015), desarrollada en el marco del “proceso de reestructuración” y de elaboración de un “Plan Estratégico 2016-2020” que se propuso el CLAI. El documento, sin ser un posicionamiento “oficial” de la institución, ayuda a componer un cuadro aproximado de la “lectura” que se viene realizando sobre la situación del movimiento ecuménico en general y del CLAI en particular.²

Allí se pone de manifiesto que la situación actual se caracteriza por un debilitamiento de la “identificación” de las iglesias e instituciones miembros con el CLAI, que redundará a su vez en una merma de su “contribución” a la sostenibilidad del organismo. Se

1 El presente aporte tuvo origen en una colaboración realizada para CLAI-Río de la Plata, que nos pidió volcar algunas reflexiones teológicas sobre de los desafíos que le plantea al pensamiento y la praxis ecuménica en la región los “cambios de paradigma” que ocurren en nuestras sociedades, abordando la temática a la luz de la tradición teológica de la Reforma.

2 Los documentos mencionados pueden ser consultados en la página web de CLAI: www.claiweb.org

diagnostica una “crisis” del movimiento ecuménico en general y del CLAI en particular, de dimensiones profundas y consecuencias graves, que ponen en riesgo la continuidad del esfuerzo ecuménico en la región. Tal crisis aparece asociada, entre otros factores, a una “pérdida de mística” del CLAI y a una “sequía profética” de las iglesias evangélicas ecuménicas, que tendrían grandes dificultades “para vislumbrar su rol en el continente” – ello en un contexto cambiante, que plantea múltiples y radicales desafíos a la búsqueda de unidad en pensamiento y acción, en los más diversos campos.

Con el fin de buscar alternativas superadoras desde el CLAI, allí se plantea la necesidad de realizar “recomendaciones sobre temas prioritarios y definir estrategias de acción”, que promuevan una “renovación” profunda del testimonio ecuménico y de la “cultura institucional” del CLAI. Es precisamente en virtud de ello que en la mencionada consulta se le atribuye una gran importancia – entre otros factores – a la elaboración de una comprensión adecuada de los “cambios de paradigma” que están teniendo lugar a nivel global y en las propias iglesias, así como de los “cambios epistemológicos” asociados a ellos. En virtud de la temática que nos ocupa cabe destacar además la mención que allí mismo se hace de la “oportunidad” que significaría para el CLAI y las iglesias que lo integran, de “repensar su identidad, su rol y su compromiso cristiano ecuménico” a partir de la recuperación del “marco epistémico de la Reforma Protestante”.

En vistas de la reconocida necesidad de renovación del movimiento ecuménico, las observaciones y afirmaciones que encontramos en la “Consulta sobre Misión y Sostenibilidad” convocada recientemente por CLAI le atribuyen gran importancia a la pregunta por el significado de las nuevas formas de experimentar, interactuar y –particularmente– de (re-)conocer “la realidad”, que marcan la situación actual; así mismo, señalan la necesidad

de indagar qué aporte pueda realizar al respecto el pensamiento teológico asociado a la tradición de la Reforma, considerando nuestro contexto específico. Con ello dejan planteada la tarea teológica de discernir y formular los criterios fundamentales, “paradigmáticos”, que puedan impulsar una renovación del pensamiento y la praxis ecuménica con sentido auténticamente evangélico en medio de la cambiante realidad actual en nuestra región.

Así hemos dado un paso importante para precisar y acotar nuestro aporte, que tendrá por meta indicar algunas pistas que contribuyan al mencionado *discernimiento criteriológico* en base a la herencia teológica reformadora.³

1. EL INICIO DE LA REFORMA Y LA LUCHA POR LA “LIBERACIÓN DE LA TEOLOGÍA”

En nuestra memoria colectiva el inicio de la Reforma Evangélica está ligado indisolublemente con el 31 de Octubre de 1517. Ello radica en que ha quedado adherida a aquella víspera del “Día de todos los santos”, en que el monje y profesor de teología Martín Lutero clavó sus famosas 95 tesis “sobre el valor de las indulgencias” en las puertas de la Iglesia del Castillo, en la ciudad de Wittenberg

³ Aquí debemos dejar necesariamente de lado el tratamiento de toda una serie de problemas y discusiones que, en otro marco, habría que retomar de forma explícita. Entre ellas se encuentra sin dudas la discusión en torno a la vigencia y el valor heurístico actual del planteo acerca de los “cambios de paradigma”, así como fuera desarrollado por Thomas S. Kuhn y su historia de las revoluciones científicas (1971). Otras discusiones igualmente pertinentes, aunque probablemente mucho más amplias, son las que vienen planteando otras disciplinas del saber (la filosofía, la sociología del conocimiento, el psicoanálisis, las neurociencias, las “ciencias duras”, etc.) y los múltiples “conflictos de interpretaciones” en torno a “la realidad” involucrados en ellas (sea lo que fuere que, en cada caso, se entienda bajo el concepto de “realidad”, complejizado enormemente por el impacto que conlleva el desarrollo de las TIC’s en casi todos los ámbitos).

(Lutero 1967b, 7-15). Así, en nuestra percepción general, el punto de partida es identificado con la aparición pública de quien habría de convertirse más tarde en Reformador de la Iglesia.

De hecho, la intervención de Lutero fue acompañada por una serie vertiginosa de sucesos que conmocionaron a la cristiandad occidental en su conjunto, que de uno u otro modo expresaban la necesidad de implementar una reforma de la iglesia “en la cabeza y en los miembros”, ya largamente ansiada.⁴ Si bien no siempre fueron protagonizados por el propio agustino, esos acontecimientos mayormente lo tuvieron en el centro de la escena, al menos hasta fines de los años ‘20 (hasta aprox. la “Dieta de Augsburgo” de 1530). Ese trasfondo histórico primario y una compleja –y problemática– dinámica posterior de construcción de la “memoria cultural” (Assmann 2002) alemana y europea, hicieron de aquel gesto y su protagonista su figura simbólica axial.⁵

Sin embargo, hay una dimensión esencial ligada al inicio de la Reforma, que aunque no está suficientemente representada en nuestra conciencia común, nos interesa mucho rescatar en una reflexión como esta. Se trata, por cierto, de un aspecto menos “espectacular” que el mencionado anteriormente, aunque haya sido precisamente allí, de forma oculta al gran público de su tiempo, donde fue avivada la chispa que habría de inflamar el fuego del Espíritu en medio de la realidad histórica tardío-medieval. El mismo radica en que, como consecuencia de la serie de descubrimientos disruptivos que venía haciendo en sus eruditos y apasionados estudios bíblicos y lecciones académicas,⁶ el joven

4 Cf. el trabajo de Thomas Kaufmann (2009) y (2016).

5 Cf. Iglesia Evangélica en Alemania (EKD) (2015, 12s)

6 Tales experiencias reveladoras, de orden intelectual, espiritual y pastoral, derivaron en el descubrimiento liberador y crucial del significado evangélico del concepto de “justicia

profesor de teología, pocas semanas antes, en el mes de septiembre de 1517, había lanzado una crítica radical y frontal a todas las teologías de su tiempo, plasmada en su –casi ignota, incluso para el público eclesial y teológicamente interesado– “Disputación contra la teología escolástica” (Lutero 1955).⁷

Para nuestros fines es importante comprender las razones de fondo que esgrimió Lutero en ese manifiesto crítico-teológico. En él su diagnóstico señala que el discurso teológico de su época, sin saberlo, había sufrido una especie de “cautiverio babilónico”.⁸ Según su opinión, ello estaba dado por el hecho de que el paradigma de fondo de esa teología había sido inficionado por el *Zeitgeist* (“espíritu de la época”) y su lógica dominante, expresada entonces por las categorías adoptadas de la filosofía y la ética aristotélica – desoyendo así, *de facto*, la advertencia apostólica: “no se acomoden a los esquemas de este siglo” (Ro 12,2). A la luz de su redescubrimiento de la justicia de Dios como Evangelio, expresada en el mensaje pascual del Cristo crucificado y resucitado, Lutero identificó la raíz más honda de esa cautividad –irreconocible desde otra perspectiva– en la operación de inversión y corrupción

de Dios”, como primera expresión paradigmática de lo “nuevo” que se gestaba en el curso que por entonces adquiría la “existencia teológica” de Lutero. Cf. el testimonio clásico del propio Reformador sobre el camino que lo llevara a realizar el mencionado descubrimiento (Lutero 1967, 331-338). La investigación sobre Lutero desarrollada en el siglo XX produjo un extenso debate interpretativo sobre el “giro reformador” en el pensamiento teológico del joven agustino. Al respecto informa Bernhard Lohse (1988).

7 NB: las citas que siguen a continuación son fruto de nuestra propia traducción al español de esta obra del Reformador, escrita y publicada originalmente en latín. Sobre la concepción de la teología y el trabajo teológico de Lutero en esta temprana etapa, ver el clásico y fundamental estudio del teólogo danés Leif Grane (1975).

8 Aquí parafraseamos el título de la obra con que posteriormente describiría, en esos mismos términos, la situación de la cristiandad en su conjunto, sujeta al dominio dogmático e institucional del Papa y de la curia romana Cf. (Lutero 1967a, 173-259).

“humana, demasiado humana”, que describió concisa- y lapidariamente en la tesis 17 de la mencionada disputación:

El ser humano por naturaleza no puede querer que Dios sea Dios; antes bien, él quiere que él sea Dios, y Dios no sea Dios.

Ese ser humano, que Lutero descubre en su lectura de las Escrituras y reconoce en su experiencia histórica como protagonista de la sociedad temprano-capitalista, piensa que “*su deseo puede elegir libremente entre alternativas opuestas*” (cf. tesis 5) y por lo tanto vive en la falsa creencia de “*ser señor de sus actos de principio a fin*” (cf. tesis 39), pero en verdad existe como *siervo*, ello es: como *su*-jeto a su deseo ilimitado y vacuo. Su condición sujeta, su cerrazón fundamental, es sellada por la sutil telaraña que teje procurando dar sentido y forma a su mundo hermético mediante su lenguaje. Creyendo realizar y comunicar su libertad esencial, paradójicamente no logra otra cosa que enredarse cada vez más férreamente a sí mismo en su autojustificación discursiva, en su “teología”. Así Lutero describe a Adán, quien “*si fuese posible... quisiera que no hubiese ley alguna y que ella misma [e.d., su voluntad] fuese totalmente libre*” (tesis 86), como el teólogo *par excellence*.⁹

Articulada desde una disposición existencial como esa, la palabra teológica se vuelve una *ancilla* o sierva de la voluntad de auto-posicionamiento del ser humano, de su *conatus essendi* (E. Lévinas). Pues mediante la “luz” de su refinada intelección, en realidad oscurece y oculta el entramado de relaciones de poder en que se sostiene el orden reinante de cosas, en sus múltiples pliegues personales e institucionales. Así esa teología contribuye decisivamente a imponer, legitimar, extender y administrar

⁹ Sobre este conjunto de percepciones teológicas fundamentales, ver las agudas interpretaciones que ofrecen Dietrich Bonhoeffer (1971) y Hans Joachim Iwand (1959).

“lo dado”. Por seguir con absoluta fidelidad el curso de aquel pensamiento que, según el famoso *dictum* de Hegel, como “el búho de Minerva solo levanta su vuelo al romper el crepúsculo” (Hegel 1993), su “servicio” no consistirá en otra cosa que en proveer su mortecina relumbre, su “aroma espiritual” (K. Marx) a lo que siempre es más de lo mismo, a todo lo que es “viejo” y está llamado a pasar.¹⁰

A la luz de la revolución paradigmática que tuvo lugar con el redescubrimiento de Lutero, el sujeto de una teología así, por no dejar de cavar obsesiva- y engeguedadamente para sí “cisternas rotas”, abandonando “la fuente de agua viva” (cf. Jer. 2,13), podrá hablar de Dios y de Jesucristo, del Espíritu Santo y de la gracia, incluso de los “cuatros solos” evangélicos, de la justicia, del amor y del compromiso con los pobres o la responsabilidad con el cuidado de la creación; podrá adoptar un enfoque hermenéutico-metafísico, ético-moral o revestirse con la tónica vibrante de la emocionalidad espiritualista y carismática; podrá tomar prestado su lenguaje de otras disciplinas científicas o querer traducir sus conceptos en forma coloquial; podrá desarrollar un ensayo teológico como este, un programa de reforma institucional, una predicación dominical o protagonizar una campaña evangelística, micrófono en mano, ante multitudes fervorosas – en todo ello, sin embargo, esa teología no será otra cosa que una fruta reluciente por fuera, pero podrida por dentro; una retórica sin consuelo ni auténtica esperanza.

10 En este aspecto fundamental el diagnóstico luterano concuerda con el que realizaran – desde preocupaciones y abordajes ciertamente distintos – teólogos latinoamericanos de la liberación como Juan Luis Segundo (1975).

2. LA IRRUPCIÓN “DE LO NUEVO”: ESBOZANDO UNA GRAMÁTICA GENUINAMENTE TEOLÓGICA EN LA TRADICIÓN DE LA REFORMA

Si seguimos la crítica planteada por Lutero a la teología de su época, a la que esencialmente le reprocha haber negado su vocación, contribuyendo a cimentar la “encorvadura sobre sí mismo”, la violenta cerrazón del ser humano y las instituciones en las que vive y se mueve, cabe preguntarnos: ¿Dónde radica entonces la fuente de auténtica esperanza frente a ese diagnóstico aparentemente tan desolador? Una indicación valiosa nos la ofrece el sencillo inicio de la liturgia del culto comunitario, que cada domingo se celebra en nuestra propia comunidad de fe, la Iglesia Evangélica del Río de la Plata, cuando invita a la comunidad creyente a escuchar y confesar con el salmista la común esperanza en la *venida*, en el *adviento de Dios*: “¿De dónde vendrá mi ayuda?” Mi ayuda *viene* del Señor, que hizo los cielos y la tierra”. (Sal 121,2).

El descubrimiento reformador, experimentado, sufrido, confesado y luchado –no sin dolorosas contradicciones– por Lutero en su vida y su teología, radica precisamente en que la apertura del mundo clausurado del ser humano pecador y sus instituciones, entramadas igualmente en él –incluida su teología–, tiene lugar en el acontecimiento por el cual *Dios mismo irrumpe en él* mediante su Espíritu, al pronunciar la “Palabra de la Cruz” (1 Co. 1,18). Ello tiene lugar en la medida que esa palabra es escuchada y asentida en toda su dimensión, sin reservas; en la medida en que así el ser humano le dé la razón *a Dios* y lo justifique en *sus* razones (cf. Sal. 51,4).¹¹ Pues si deja valer para sí su justicia extraña, *externa*, promulgada “por todos nosotros” en la resurrección del

¹¹ Cf. Beros (2015, 50ss).

Crucificado, a través de su *sola fe*, entonces el ser humano dejará finalmente que “Dios sea Dios”¹² y así –y *solo* así– quedará atrás una y otra vez el ser humano descrito por Lutero en la citada tesis 17 de su *Disputatio contra scholasticam theologiam*.

Por haber experimentado de ese modo la condena del pecado que vivía en ellos, por participar de la muerte de Jesús, los creyentes reconocen haber sido incluidos por *pura gracia* en su comunión pascual, de amor y justicia indestructibles. Así ingresan en un devenir inefable, en una renovación/revolución permanente de su completa existencia. Impulsados por el Espíritu de Dios, se abren a su reinar, a su llamado a vivir una vida en comunidad con Él y con el prójimo, a quienes habían perdido, y ahora han reencontrado en el Crucificado. Pues su *metanoia*, su conversión y su fe (cf. Mc 1,14ss), consisten precisamente en ello – y *solo* en ello: en “dejarse arrastrar al camino de Jesucristo, al acontecimiento mesiánico”, como señala Bonhoeffer en sus “Cartas y apuntes desde el cautiverio”, el 18 de julio de 1944 (1983, 253).

Si seguimos la huella de esa teología bíblica reformadora, de lo que se trata es de ser incorporados a aquella “escuela del Espíritu Santo” en la que la propia María, la insignificante y simple muchacha de pueblo en Israel, aprendió a testimoniar que el Dios de la Promesa, con la venida de su justicia y obrar cruciforme, “abaja lo elevado y levanta lo caído; quiebra a lo que es algo y de lo que es nada crea aquello que ama”.¹³ Para esa comprensión *precisa* del contenido y el modo característico en que se articula el discurso teológico en tanto testimonio de la verdad del Evangelio, únicamente a quienes se expongan sin reservas a ese devenir concreto en la historia de

12 Cf. el estudio de Philip S. Watson (2000).

13 Cf. Lutero (1967d). Para la discusión de los principios de una epistemología teológica en base a una relectura de este texto del Reformador, ver: Beros (2011).

Dios con su pueblo, también les será dado indicar –como Juan el Bautista (cf. Jn. 1,36)– aquel *lugar* donde es posible aguardar la *irrupción de lo nuevo* en su poder transformador y renovador: la nueva criatura y creación de Dios en Jesucristo (2 Co. 5,17).

Ese *topos* escatológico, al que se asocia la promesa que la justicia de Dios nos salga al encuentro renovadamente, y que así la experimentemos, conozcamos y sigamos, radica allí donde *acontece el testimonio mutuo de la Palabra de la Cruz*. Así, la forma esencial de vida de la comunidad de seguimiento que ha sido llamada a ser la iglesia, se hace manifiesta decisivamente en su *vita passiva* (vida pasiva),¹⁴ en tanto que –por su fe– “padece”, deja valer incondicionalmente para sí *esa* Palabra – y *no* cualquier otra palabra, saber, ideología o programa que otros le digan o ella se vea tentada a decirse a sí misma. Pues la iglesia es criatura de *esa* Palabra (*creatura verbi*) o no es la Iglesia de Jesucristo.¹⁵

Únicamente en esa escuela –la de los profetas, la de Jesús, María, los apóstoles y una inmensa nube ecuménica de testigos, testigas y mártires– nos ha sido prometido llegar a aprender, una y otra vez de nuevo, a dejar de “llamar a lo malo, bueno y a lo bueno malo” y así –por la fuerza del Espíritu de Jesús– decir “qué es lo real” (Lutero 1967c, 42)¹⁶ en medio de la realidad hermética del ser humano y sus instituciones – incluidas las iglesias y sus organizaciones ecuménicas.

14 Sobre este tópico ver: Beros (2016b).

15 Cf. Beros (2016a).

16 Ver: Beros (2010).

3. CRISIS Y RENOVACIÓN DEL TESTIMONIO ECUMÉNICO: APRENDER A *DISTINGUIR* Y *JUZGAR* ALLÍ DONDE IRRUMPE “LO NUEVO” HOY

Según un punto de vista ampliamente compartido¹⁷, el movimiento ecuménico mundial, y de manera muy particular, la ecúmene latinoamericana y sus instituciones, están atravesando una *profunda crisis*. Varios son los indicadores que se apuntan como manifestaciones de la misma. Según sea la perspectiva que se haya adoptado, se mencionan: la merma de alcance e incidencia de los programas que se ofrecen; la fragilización creciente de su sostenibilidad financiera; el incremento de la conflictividad cruzada que se verifica entre diversos actores y frentes personales, corporativos y confesionales, entre varios otros etcéteras.

Sin negar la validez (parcial) de tales indicaciones, en tanto señalen problemáticas reales que requieran ser adecuadamente atendidas, aquí es preciso abordar la cuestión desde una perspectiva distinta. Pues desde un punto de vista bíblico-teológico acorde a la gramática reformadora que esbozamos, una crisis es –como lo sugiere el enraizamiento semántico de nuestro vocablo en el verbo griego *krinein* y lo concretizan paradigmáticamente textos como el Salmo 82–, una situación en la que ya no se es capaz de *distinguir*, *diferenciar*, y por tanto, de *discernir* y *juzgar* qué es lo que está realmente en juego en ella.)¹⁸ En un sentido primario y absolutamente decisivo, ella consiste en *el abandono y pérdida del*

17 Ver la introducción, arriba.

18 Con este enfoque nos movemos en un horizonte interpretativo muy cercano al que formula con respecto al pensamiento político la filósofa Hanna Arendt, quien sostiene que dicho pensamiento “se funda en la capacidad de discernir” (Arendt 2005, 19ss).

*contexto fundamental de vida, creado por la renovada irrupción de la justicia de Dios en medio de la historia y de las instituciones humanas.*¹⁹

Sobre el trasfondo de lo señalado hasta aquí, cabe preguntarse seriamente en qué medida los esfuerzos tendientes a promover la ansiada renovación del testimonio ecuménico –por mejor intencionados que sean– *no permanecerán prisioneros de una lógica profundamente errónea*, si –por los motivos y razones que fuese– a los criterios que los orientan se los busca *primeramente* en “planes de acción estratégica”, en la elaboración de una “agenda de temas prioritarios” o en una más o menos vaga preocupación por la “pérdida de mística” o la “sequía profética” o la falta del “fuego del espíritu” de las iglesias ecuménicas, sus instituciones y representantes.

Pues, en la medida que el diagnóstico de la crisis responda a ese tipo de patrones genéricos, como resultado de los mencionados esfuerzos se podrá esperar, quizá, el apuntalamiento remozado o el sostén endeble de “lo dado”, su mejor o peor administración circunstancial – pero *jamás* la anhelada renovación del testimonio ecuménico. Dicha *renovación*, en tanto atañe a la obra del Espíritu y a la fe, vendrá de *otro* lado – o no vendrá. Es por ello que –si se

19 En efecto: la trama dramática allí testimoniada deja en claro que esa *incapacidad de discernimiento* (vs 5) que sufren quienes han sido empoderados cual “dioses” con la *vocación de hacer justicia al débil* (vs 4), se asocia al mencionado abandono. Además, que ese abandono – expresado en no prestar atención al prójimo en su necesidad, en no “librarlo de la mano de los impíos”, haciéndole injusticia – supone su *reemplazo* por el establecimiento de *otras lealtades*, la aceptación de *otros criterios* de justicia y verdad, *en sintonía con el orden y los intereses dominantes* (vs 2-3). Y finalmente, que es ello lo que “hace temblar los cimientos de la tierra”, lo que *pone en crisis el mundo creado de vida*, y deriva en el mismo *destino de muerte* que sufren aquellos intereses y poderes (“los príncipes”) a los que se sirvió (vs 7). Sobre este trasfondo de violencia y muerte, brota el clamor orante de aquellos que piden por la venida del reinado de Dios y su justicia (vs 8). Hemos ofrecido una interpretación de este salmo al reflexionar sobre algunas implicancias político-económicas del concepto de “justicia” en la tradición bíblica. Ver: Beres (2013).

sigue la revolución paradigmática que tuvo lugar en el pensamiento teológico reformador—, la cuestión fundamental radicará *en lanzarse mancomunadamente a la búsqueda y exploración del contexto fundamental de vida* asociado promisoriamente a *aquel topos histórico-real en que acontece el testimonio mutuo de la Palabra de la Cruz*.²⁰

Ese es el espacio de discernimiento comunicativo y político que ha recibido la inmensa promesa ecuménica de tomar parte —por la sola fe— de la transformación y renovación liberadora de todas las cosas, incluido nuestro propio “entendimiento” (cf. Ro. 12,1-2). Allí es donde podemos aguardar esperanzadamente la crisis de nuestra crisis, la apertura salutífera de nuestra vida personal e institucional como anticipo auténticamente “pentecostal” del Espíritu del Resucitado (cf. Hch. 2; Jn. 20,19ss.). Por ese camino, la venida de su justicia pondrá fin una y otra vez a nuestra compulsiva obsesión por autojustificarnos, conduciéndonos a experimentar ya ahora las primicias de la meta definitiva establecida por Dios en su Jesucristo (cf. Ro. 10,4): ser parte del gran banquete ecuménico de los pueblos y de la creación toda (Ap. 19,7).

Ello no significa, en modo alguno, que se deba desechar todo esfuerzo por diagnosticar, analizar, revisar, planificar y evaluar en la vida de las iglesias y sus instituciones; o que no se requieran para ello los valiosos aportes que pueden ofrecernos otras disciplinas, saberes y recursos técnicos. Todo ello puede ser muy útil y necesario, y sería irresponsable no hacer uso de ello, allí donde realmente es preciso hacerlo. Lo que sí significa, en cambio, es que tales esfuerzos, recursos y herramientas de nada servirán si en nuestra vida institucional como iglesias y organismos de iglesias *hayamos abandonado y perdido* —sin quizá haber tomado cabal conciencia de ello— nuestro contexto *fundamental* de vida como

20 Para un desarrollo más amplio de este aspecto central, ver: Beros (2016b).

personas y como comunidades de fe – y con él, aquello que nos capacita a diferenciar, distinguir, discernir y juzgar en cada caso, *quod res est* (Lutero), qué es lo que está verdaderamente en juego en cada caso, en cada lugar y situación – en el Espíritu de Jesús.

En un tiempo signado por múltiples y mortíferas cerrazones y violencias, en que rige el imperio comunicacional global de la “post-verdad” y todo lo sólido es fluidizado en mercancías intercambiables y desechables (Z. Bauman), preguntar desde esa fe cruciforme por la renovación del testimonio ecuménico, nos llevará –ante todo– a sumar nuestro clamor comprometido al de quienes, en su hambre y sed, desnudez y reclusión, anhelan ardientemente la irrupción de aquella justicia liberadora que los cristianos confesamos como fruto del reinar de Dios en el mundo y las instituciones humanas, exclamando a una voz:

*“Levántate, oh Dios, juzga la tierra;
porque tu heredarás todas las naciones”* (Sal. 82,8).

Bibliografía

- Arendt, Hanna. 2005. *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. Múnich/Zúrich: Piper.
- Assmann, Jan. 2002. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Múnich: Beck.
- Beros, Daniel C. 2010. “La Disputación de Heidelberg y su ‘*theologia crucis*’ como gramática fundamental de la teología evangélica”. *Cuadernos de Teología XXIX:1-13*.
- Beros, Daniel C. 2011. “Fuera de lo cual no se enseña otra cosa que apariencias y palabrería”. *Cuadernos de Teología XXX: 45-52*.
- Daniel C. Beros. 2013. “Dejar que se haga presente la justicia de Dios”. En *Bicentenario. Tiempos de Revolución e Independencia*, editado por Jerónimo Granados, 2013, 33-49. Buenos Aires: ISEDET.
- Beros, Daniel C., traductor y editor. 2015. *Hans J. Inwand, Justicia de la fe. Estudios sobre la Teología de Martín Lutero y de la Reforma Evangélica del Siglo XVI*. Buenos Aires: La Aurora.
- Beros, Daniel C. 2016a. “Iglesia: criatura... ¿de qué ‘palabra’? Reflexiones sobre el sentido de la conmemoración de los 500 años de la Reforma en América Latina”. En *Radicalizando la Reforma. Otra teología para otro mundo*, editado por Martín Hoffmann, Daniel Beros y Ruth Mooney, 2016, 51-65. San José: SEBILA / La Aurora.
- Beros, Daniel C. 2016b. “El límite que libera: la justicia ‘ajena’ de la Cruz como poder de vida. Implicancias teológico-antropológicas de una praxis política emancipadora”. En *Radicalizando la Reforma. Otra teología para otro mundo*, editado por Martín Hoffmann, Daniel Beros y Ruth Mooney, 2016, 209-234. San José: SEBILA / La Aurora.
- Beros, Daniel C. 2016c. “¿Qué es el hijo del hombre... para que lo visites? Reflexiones en torno al ser humano en perspectiva teológica”. En *Dios, ser humano, mundo. Entre la filosofía y la teología*, editado por Daniel C. Beros, Jorge Luis Roggero, David A. Roldán y Flavia Soldano Deheza, 2016, 137-154. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Bonhoeffer, Dietrich. 1971. “Creación y caída. Exégesis teológica de Génesis 1-3”. En *¿Quién es y quién fue Jesucristo? Su historia y su misterio*, D. Bonhoeffer, 1971, 91-176. Barcelona: Ariel (Libros del Nopal).
- Bonhoeffer, Dietrich. 1983. *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*. Salamanca: Sígueme.
- Hegel, Jorge Guillermo Federico. 1993. *Fundamentos de la filosofía del Derecho*. Traducido por Carlos Díaz. Madrid: Libertarias/Prodhufi.
- Iglesia Evangélica en Alemania (EKD). 2015. *Justificación y libertad. Celebrando 500 años de la Reforma en el 2017*. Hannover: EKD.

- Iwand, Hans Joachim. 1959. “Die Freiheit des Christen und die Unfreiheit des Willens”. En *Hans Joachim Iwand. Um den rechten Glauben. Gesammelte Aufsätze*, editado por Karl G. Steck, 1959, 247-268. München: Kaiser.
- Kaufmann, Thomas. 2009. *Geschichte der Reformation*. Francfort del Meno/ Leipzig: Insel.
- Kaufmann, Thomas. 2016. *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*. München: Beck.
- Kuhn, Thomas S. 1971. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.
- Leif Grane. 1975. *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie*. Leiden: E.J. Brill.
- Lohse, Bernhard, ed. 1988. *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen*. Stuttgart: F. Steiner.
- Lutero, Martín. 1955. “Disputatio contra scholasticam theologiam (1517)”. En *Luthers Werke in Auswahl (Tomo I), 2ª ed.*, editado por Erich Vogelsang, 320-326. Berlín: Walter de Gruyter.
- Lutero, Martín. 1967a. “La cautividad babilónica de la Iglesia (1520)”. En *Obras de Martín Lutero (Tomo I)*, 173-259. Buenos Aires: Paidós.
- Lutero, Martín. 1967b. “Disputación acerca de la determinación del valor de las indulgencias” (las 95 tesis). En *Obras de Martín Lutero (Tomo I)*, Buenos Aires: Paidós.
- Lutero, Martín. 1967c. “La Disputación de Heidelberg (1518)”. En *Obras de Martín Lutero (Tomo I)*, 29-46. Buenos Aires: Paidós.
- Lutero, Martín. 1967d. “El Magnificat (1521).”, en: En *Obras de Martín Lutero (Tomo VI)*, 377-436. Buenos Aires: Paidós.
- Lutero, Martín. 1967e. “Prefacio al primer tomo de los escritos latinos – 1545”. En *Obras de Martín Lutero (Tomo I)*, 331-338. Buenos Aires: Paidós.
- Segundo, Juan Luis. 1975. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- Watson, Philip S. 2000. *Let God be God. An interpretation of the Theology of Martin Luther*. Eugene, OR: Wipf & Stock.



Daniel C. Beros, Profesor de teología y pastor de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata.
 danielberos@gmail.com

Recibido: 19 de abril de 2017

Aprobado: 6 de junio de 2017

Los abusos y tráfico económicos según los criterios heteronormativos de las teologías cristianas Occidentales

GENILMA BOEHLER

Resumen: Se reflexiona sobre la tesis 75 de Martín Lutero y se problematiza el tema de la violencia sexual como tema teológico y eclesial. Se evalúa la realidad en América Latina acerca de los abusos y tráfico económicos según los criterios heteronormativos de las teologías cristianas occidentales e incita a una reflexión profunda que requieren rupturas y reformas de pensamiento, conductas éticas y compromisos.

Abstract: The author uses Martin Luther's Thesis 75 to discuss sexual violence as a theological and ecclesial theme. She evaluates the economic sexual abuse and trafficking in Latin America in the light of the heteronormative criteria of the Western Christian theologies and she calls for dramatic changes in thought, commitments, and ethical behavior.

Palabras Claves: Teología Feminista, Violencia de género, abuso sexual, economía.

Key words: Feminist Theology, gender violence, sexual abuse, economy.

Al releer las 90 (95) tesis de Martín Lutero escritas en 1517, me detuve en la tesis 75, donde curiosamente se expresa: “Es un disparate pensar que las indulgencias del Papa sean tan eficaces como para que puedan absolver, para hablar de algo imposible, a un hombre que haya violado a la madre de Dios. (...)” (Leskó y Held 1967, 13) Es curioso pensar en la reflexión de Martín Lutero en los Siglos XV - XVI y su posición radical relativa a varios posicionamientos de la Iglesia de su tiempo, yendo en dirección contraria a lo que estaba ocurriendo. Es interesante también releer las 95 tesis que generaran la expulsión del monje agustiniano de su congregación y que han generado uno de los movimientos de la Reforma en aquel entonces. (Escuchamos a menudo de las 95 tesis, aunque no siempre las hemos leído).

El tema central de la tesis número 75 es claramente la oposición y crítica a la venta de las indulgencias papales. Habiendo dinero, el liderazgo de la iglesia redimía cualquiera fuese la falta. Y naturalmente a esto va Lutero en su crítica, cuando cuestiona la falta de límites del poder religioso que legitima conductas antiéticas, violentas y corruptas. Hoy día, algo muy similar pasa con los grupos, o como lo llamamos en Brasil, las “bancadas”, de los representantes políticos evangélicos que presumidamente se autorizan a censurar, ofender, perseguir, maltratar y contrabandear favores y recursos, sin ninguna ética ni compromiso con el pueblo trabajador y empobrecido, así como personas líderes de algunas iglesias cristianas de nuestra época que siguen esta misma ola de mucha codicia.

Ahora bien, nos interesa en esta breve reflexión detenernos en la ilustración que utiliza Lutero en su tesis 75: “que las indulgencias del Papa sean tan eficaces como para que puedan absolver, para hablar de algo imposible, a un hombre que haya violado a la madre

de Dios” (Leskó y Held 1967, 13). Me parece que en tal ilustración, la mención de “un hombre que haya violado a la madre de Dios” no ha sido producto del azar, sino que indica una práctica corriente de violación a las mujeres de modo general, y muy particularmente a las mujeres pertenecientes a segmentos empobrecidos de aquel entonces. En los filmes épicos, hemos visto representadas una y otra vez diversas modalidades de actos de violencia sexual a mujeres. Según Maritza Ortiz y otras investigadoras de este campo en la Universidad de Costa Rica,

(...) al inicio del Siglo XV, no existían restricciones para las manifestaciones abiertas de sexualidad, en especial para los hombres. En diferentes ciudades europeas existían prostíbulos en terrenos públicos manejados por los municipios e incluso por clérigos, y su ejercicio era tolerado sin mayores restricciones sociales, justificado en la necesidad de contener a los jóvenes y así evitar que violaran y asaltaran a mujeres a quienes estos ‘cuestionaban su honorabilidad’, o bien para mantener la castidad de las mujeres no prostituidas” (Ortiz 1998, 24).

Según esta cita, la prostitución era promovida con dinero público por algunas razones como la de contener a los hombres violadores por una parte, y la de proteger la castidad de las mujeres por otra. Esto indica que la violación sexual a mujeres era algo usual y común aunque no legítimo. Y más allá, el argumento de Lutero nos conduce a una realidad histórica que también nos había indicado Michel Foucault:

“(…) a comienzos del siglo XVII era moneda corriente, se dice, cierta franqueza. Las prácticas no buscaban el secreto; las palabras se decían sin excesiva reticencia, y las cosas sin demasiado disfraz; se tenía una tolerante familiaridad con lo ilícito. Los códigos de lo grosero, de lo obsceno y de lo indecente, si se los compara con los del siglo XIX, eran muy laxos. Gestos directos, discursos

sin vergüenzas, transgresiones visibles, anatomías exhibidas y fácilmente entremezcladas” (Foucault 2011, 26-27).

Tratando de ubicarnos en tiempos y realidades socio-geográficas distantes a la nuestra hoy y acercándonos a las actitudes vigentes entre siglos XV hasta el XVII, sospechamos que quizás por esta razón no fue difícil para Lutero, en su tesis 75, cuestionar la venta de indulgencias papales a partir de un ejemplo que involucra incluso a la “Madre de Dios” con el fin de mostrar el carácter extraordinario de los hechos. Vale recordar, por lo tanto, que estamos analizando una frase de una época distante a la nuestra, pero que refleja un acto de transgresión o violencia, al punto de requerir la intervención comercial de indulgencia.

Está claro que en la tesis de nuestra reflexión, la 75, Lutero, cuando habla de “un hombre que haya violado a...”, se refiere a un acto de violencia sexual o de abuso sexual. Vale preguntarnos ¿qué significa esto?, y ensayar las definiciones que nos ubican en una comprensión racional hoy día:

Según el Código Penal de Brasil se considera el estupro como crimen (arts. 213 y 214). “El crimen del estupro se refiere al constreñimiento de la mujer en la conjunción carnal, mediante violencia o amenaza grave, y los movimientos de mujeres y feministas luchan para que esta comprensión sea más amplia, que se refiera a cualquier relación forzososa (genital, anal u oral), involucrando mujeres o hombres como víctimas.” (Rodríguez, 2006, 19). Según Rita Segato, “el uso y abuso del cuerpo del otro sin que este participe con la intención o con la voluntad compatibles, el estupro se dirige al aniquilamiento de la voluntad de la víctima, cuya reducción es justamente significada por la pérdida del control sobre el comportamiento de su cuerpo y el agenciamiento del mismo por la voluntad del agresor. La víctima es expropiada del control sobre su espacio-cuerpo.” (Segato 2005,

270). Es la misma Segato, que en otro texto nos alerta acerca del grado de violencia sexual que puede haber en los hogares, que según ella "la violencia doméstica y los abusos cometidos en la intimidad del hogar entre personas emparentadas son las formas más comunes y frecuentes de esos delitos y constituyen, según las estadísticas conocidas en las más diversas localidades de Brasil y el exterior, aproximadamente el setenta por ciento de los casos." (Segato 2003, 22).

Coincidentemente, el tema sobre el cual se pronuncia Lutero, mismo que sea a título de ilustración de lo que estaba pasando en una época con el cristianismo Occidental, sigue presente en nuestras sociedades, y requieren una mirada atenta para proyectar cambios de mentalidades y actitudes relativas a conductas de violaciones y abusos, y que no podemos ser ingenuas, pues tales realidades en contra de las cuales denunciarnos y protestamos, siguen también presentes en los límites de las iglesias cristianas de modo general. La misma Segato nos informa que "tanto las pruebas históricas como etnográficas muestran la universalidad de la experiencia de la violación. El acceso sexual al cuerpo de la mujer sin su consentimiento es un hecho sobre el cual todas las sociedades humanas tienen o tuvieron noticias." (Segato 2003, 24). Para tanto requieren cambios radicales y proféticos y las iglesias cristianas están desafiadas a promocionar tales cambios: valor para denunciar y pronunciarse en contra a tales conductas y culturas de violencias, espacios de protección a víctimas, valor para reformar, transformar mentalidades, conductas, colectividades, comunidades, iglesias y sociedades y reales condiciones para sí ofrecer educación, capacitación, reflexión crítica, preparación de personas miembros de las iglesias y sus liderazgos.

Comprendo que en la actualidad, las iglesias cristianas y la gran mayoría de sus dirigentes estamos sometidos a grandes locuras. Verdades teológicas universales e indisolubles, relativas al cuerpo

humano y su sexualidad determinan valores y actitudes que según tal ideología, castigan o absuelven a individuos o grupos basados en las actuales monedas de negociación de las indulgencias postmodernas. También comprendo que no hay teologías o pastorales que sean neutrales o que no estén impregnadas de una ideología o de un poder que las sostengan.

En realidad, fueron las teologías feministas las que trajeron las críticas más severas al cristianismo, principalmente porque desestabilizaron los fundamentos patriarcales que sostenían a las teologías sistemáticas, rompiendo con las bases de la ideología patriarcal acerca de Dios. (Althaus-Reid 2004, 3)

Cuando en tantos de nuestros países testimoniamos actitudes, marchas, pronunciaciones y hasta proyectos de leyes en congresos contra la ideología de género, lo que observamos en líderes cristianos (pastores, pastoras, teólogos o personas de partidos políticos), es que defienden los regímenes patriarcales, sexistas y la naturalización de los roles jerárquicos de sumisión y opresión en una clara inversión de sentido. Según Althaus-Reid: “En América Latina, política y teológicamente hablando, las iglesias como los regímenes dictatoriales, tienden a donar el nombre de ‘libertinaje’ a sus propios temores.” (2003, 24).

Lo que se afirma como ideología de género, es ante todo una herramienta de análisis utilizada hace cuatro décadas por nosotras las feministas, donde lo que se propone es justamente aclarar las ideologías patriarcales y sexistas. Recordamos que: (1) la ideología patriarcal “es una forma de organización política, económica, religiosa y social basada en la autoridad y el liderazgo de unos pocos varones sobre el resto.” (Herrera-Gómez 2011); (2) “En la sociedad sexista el rol predominante de la mujer en la vida, es ser ayuda idónea del hombre, cocinar y trabajar para él sin pago, dar

a luz y criar a sus hijos, y garantizar su satisfacción psicológica y sexual” (Schüssler-Fiorenza 2011, 45).

Es por esta razón que las teologías contextuales y postcoloniales que transitan desde las teologías feministas latinoamericanas hasta las teologías sexuales o queer afirman en palabras de la teóloga Marcela Althaus-Reid que: “no podemos aceptar que Dios tenga límites ideológicos, ni que el cristianismo tenga pilares tan poco sólidos en que sostenerse.” (2006, 67) Porque toda y cualquier teología, y por consiguiente las acciones pastorales, están sostenidas por alguna ideología – y por siglos y siglos las teologías fueron cautivas de las ideologías patriarcales y sexistas que legitimaron violencias, y muy puntualmente abusos y violaciones a las mujeres, a niños y niñas y a toda forma de humanidad diversa, bajo la imposición masculina y heteronormativa y a la vez, ocuparon y sostuvieron estructuras económicas y políticas. Recuerda Althaus-Reid que “la ideología es siempre una idolatría que nos obliga a servirla a costa de muchos sacrificios humanos.” (Althaus-Reid 2003, 24).

Frente a esto, afirmo que el cristianismo, en sus teologías, prácticas pastorales, doctrinas, tradiciones y eclesiologías, que por siglos han ejercido dominio y represión sobre las mujeres, que naturalmente incluye la manipulación simbólica o real de sus cuerpos y de su sexo, requiere pasar por rupturas y cambios. Aquí no hablo de nuevas reformas, pero sí, lo que propongo son rupturas y recreaciones de discursos y acciones que incluyan al ser humano en su diversidad, que rompa el velo de la violencia de género y pos género, y que defienda la Vida de modo general, desde lo ‘micro’ a lo ‘macro’, humano y no humano, con reconocimiento, cuidado y respeto.

Me parece que la tesis 75, cuando afirma el “disparate de la venta de indulgencias”, se actualiza hoy frente a líderes religiosos que se

autoimponen autoridades y privilegios con codicia; va en la misma línea de lo que nos ha alertado el propio Jesús, acerca de la ley y de la vida. La vida es el bien más precioso y sencillamente no puede quedar atrapado por doctrinas y conceptos binarios que oscilan entre virtud y pecado, cuando a la vez reprimen la misma existencia con sus devenires y utilizan métodos y actitudes deshonestas, violentas y perversas. Hoy día, son “disparates” representantes políticos que utilizan la masa evangélica votante, bajo una moral hipócrita, que solamente defienden sus propios intereses y poco les importan los derechos colectivos. Son “disparates” los líderes religiosos que públicamente y privadamente actúan con violencia y se apropian de beneficios que no les pertenecen.

Esta es por lo tanto mi tesis, que como Martín Lutero, clavo en las puertas de las catedrales y templos de nuestra época, así como en las lujosas puertas de cámaras de diputados y senados de nuestra pobre América Latina y Caribe, donde tratan de “manipular aprobaciones de leyes y de derechos, según paradigmas nutridos por prejuicios e hipocresías, supuestamente basados en principios cristianos” (Boehler 2017). Para éstos, las ideas y falsas morales vienen en primer lugar, mientras que la Vida en su complejidad y diversidad no tiene valor.

Comprendo las tesis de Lutero en siglos pasados como una denuncia; así como hoy, estos argumentos que nombro ‘mi tesis’ tratan también de una denuncia y una protesta, “para mantener viva esa praxis de inclusión y pluralismo y ese principio ético de honestidad de las mujeres, que es una historia de fragmentos, desintegraciones y luchas en el camino de ser fieles a Dios” (Althaus-Reid 2008, 99). Pero no solamente de las mujeres, pues el discurso binario mujer y hombre ya lo hemos valorado como insuficiente para este siglo. Es urgente mirar más allá de la forma binaria, pues finalmente los abusos y violencias se dan en contra

de las mujeres y de las niñas y niños, pero también se dan, en alto porcentaje, en contra de la diversidad de seres transexual, travestis, transgénero, homosexuales. Pero este horizonte nos sobrepasa, pues la vida violada, abusada, no es solamente la humana, es la vida en su diversidad de formas y de seres, violada por los regímenes políticos y económicos que se imponen para dominar y destruir. Protestamos y no aceptamos las monedas que negocian nuestros derechos. Por esta razón somos capaces de crear redes de resistencias, de solidaridades y de esperanzas para que la vida vulnerable pueda seguir existiendo, no como sujetos heroicos autónomos, pero como sujetos relacionales (Preciado y Forcades 2014, 26) deseando que haya Vida por otros 500 años, o quizás más.

Bibliografía

- Althaus-Reid, Marcella. 2003. *The queer God*. New York: Routledge.
- Althaus-Reid, Marcella. 2003b. "Sobre teologías feministas y teologías indecentes." *Cuadernos de Teología*. Buenos Aires: Isedet.
- Althaus-Reid, Marcella. 2004. *From Feminist Theology: readings on poverty, sexual identity and God*. Londres: SCM.
- Althaus-Reid, Marcella. 2006. "De la teología de la liberación feminista a la teología torcida." *A Graca do mundo transforma Deus: Dialogos latinoamericanos com a IX Assembleia do CMI. Porto Alegre*. Universitaria Metodista.
- Althaus-Reid, Marcella. 2008. "Yo soy la desintegración". *[Re]leituras de Frida Kablo: Por una ética estética da diversidade machucada*. Santa Cruz do Sul: Edunisc.
- Boehler, Genilma. 2013. *Quando elas se beijam o mundo se transforma*. Rio de Janeiro: Metanóia.
- Boehler, Genilma. 2014. "El origen del mundo: La Teología Feminista y la subversión del erótico." *Revista Espiga*, Año XIII, N. 27, enero-junio.
- Boehler, Genilma. 2017. *Vitral com teologías – feministas e queer*. Rio de Janeiro: Metanóia.
- Boehler, Genilma, Lars Berduke y Silvia Regina Silva. 2014. *Teorías Queer y teologías: estar... en otro lugar*. San José: DEI.
- Figari, Carlos. 2009. *Eróticas de la dissidência en América Latina – Brasil, siglos XVII al XX*. Buenos Aires: Ciccus/Claso.

- Foucault, Michel. 2011. *Historia de la sexualidad*. México: Siglo XXI.
- Herrera-Gómez, Coral. 2011. *La ideología patriarcal*. Consultado 14 abril, 2014. <http://www.mujeerpalabra.net/pensamiento/coralherreraagomez/laideologiapatriarcal.htm>.
- Obras de Martín Lutero*. Tomo I. Edición preparada por Béla Leskó y Heinz Joachim Held. Buenos Aires: Editorial Paidós. 1967.
- Ortiz C., Marizta [et al.] 1998. *Soy una mujer de ambiente: las mujeres en prostitución y la prevención VIH/Sida*. San José: Universidad de Costa Rica.
- Preciado, Beatriz y Forcades, Teresa. 2014. *Encarnar disidencias. Conversan con Andrea Valdés*. EEM, 2 junio. Consultado el 3 de junio, 2015. <https://teresaforcades.files.wordpress.com/2014/08/encarnar-disidencias.pdf>.
- Rodrigues, Almira y Cortés, Íaris (Org.). 2006. *Os direitos das mulheres na legislação brasileira pós constituinte*. Brasília: CFEMEA/Letras Livres.
- Schussler-Fiorenza, Elisabeth. 2011. *Discipulado de iguales. Una Ekklesia crítica feminista de la liberación*. La Paz: Pachamama.
- Segato, Rita Laura. 2003. *Las estructuras elementales de la violencia – ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, Rita Laura. 2005. Territorio, soberanía e crimes de Segundo Estado: a Escritura nos corpos das mulheres de Ciudad Juárez. In: *Estudos Feministas*, Florianópolis: UFCS, 2005, 265-285.



Genilma Boehler, Profesora en la escuela de Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana.
gboehler@ubl.ac.cr

Recibido: 20 de abril de 2017
Aprobado: 6 de junio de 2017

Las reformas del país más violento del mundo: esbozo hacia una nueva reforma desde el bajo-mundo

MIGUEL REYES

Resumen: Se busca reconocer el papel de las reformas cristianas en la vida violenta de El Salvador. Se emplean técnicas narrativas para recapitular cada momento histórico y apropiarnos de símbolos que ilustren cada situación. Se elaboran pautas hacia una nueva reforma que tenga como punto de partida las comunidades que sufren el estrago de la violencia: las comunidades marginadas y excluidas, focos del movimiento pandilleril.

Abstract: The present article recognizes the role Christian reforms have played in the violent life of El Salvador. Narrative techniques are used to capture each historical moment with symbols to illustrate each situation. Guidelines are offered for a new reform in communities beset by violence: excluded and marginalized communities, centers for the gang movement.

Palabras claves: fundamentalismo, liberacionismo, pentecostalismo, violencia, pandillas.

Key words: fundamentalism, liberation, Pentecostalism, violence, gangs.

“En El Salvador la violencia no será tan sólo
la partera de la Historia.
Será también la mamá del niño-pueblo,
para decirlo con una figura
apartada por completo de todo paternalismo”.
(Dalton, *La violencia aquí*)

Simón Critchley en una reciente entrevista nos recuerda que cada violencia tiene una historia (Evans 2016). Esto es cierto en la historia de la humanidad, pero muy patente en la historia del pequeño país, territorialmente hablando, de El Salvador. En 2015 El Salvador registró una tasa de 104 homicidios por cada 100,000 habitantes,¹ la más alta en todo el planeta, sin contar los países que están en guerra, haciéndose acreedor del título mediático de “El país más violento del mundo” (“El Salvador con homicidios” 2017 y “El Salvador violento 2017”).² Pero esta violencia no es nueva, recién en 1992 se puso fin a una guerra civil que desangró por 12 años al país, y en la primera mitad del siglo pasado, en 1932, fue el escenario de una masacre con una estimación no oficial de 30,000 víctimas.³ Toda violencia tiene su historia. Sin embargo, no solo la violencia tiene una historia turbulenta. Las distintas reformas del cristianismo en los últimos siglos también se han entrelazado con la historia tortuosa de El Salvador. El presente artículo es un esfuerzo por reconocer el papel que han tenido las reformas

1 Datos del Ministerio de Gobernación, El Salvador.

2 Por ejemplo estas notas periodísticas: <http://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-38610302>; <http://www.laprensagrafica.com/2016/01/03/el-salvador-con-mas-homicidios-en-c-a>.

3 Lo que el poeta Roque Dalton ironiza: “todos nacimos medio muertos en 1932”. Dalton 1999.

cristianas en la vida violenta de “El pulgarcito de América”.⁴ Para armonizar el contenido se ha hecho uso de técnicas narrativas, como el diálogo con los profetas/poetas salvadoreños⁵ y teatrales,⁶ con el fin de recapitular cada momento histórico y apropiarnos de símbolos que nos ilustren cada situación. Las etapas históricas que se abordan son las siguientes: (1) La matanza genocida de 1932 y la visión de la reforma evangélica fundamentalista norteamericana; (2) El asesinato de Monseñor Romero en 1980 y el papel de la reforma del Concilio Vaticano II en la guerra civil salvadoreña; (3) La guerra contra las pandillas en 2016 y el movimiento desertor impulsado por las iglesias pentecostales.

Por último y a manera de epílogo, se elabora un breve esbozo que intenta marcar las pautas hacia una nueva reforma en el contexto actual, que tenga como punto de partida los lugares que en este momento sufren todo el estrago de la violencia: las comunidades marginadas y excluidas que son focos del movimiento pandilleril y las cárceles salvadoreñas.

PRIMER ACTO: COLONIALISMO

Perfil de Personaje

El “indio” Pedro Bonito fue el primer convertido al protestantismo en Nahuizalco, un pueblo rural de El Salvador (Mixco 2013, 15). Como parte de una agenda colonizadora, Pedro Bonito decidió dejar atrás la vestimenta que le caracterizaba para adoptar el de los misioneros norteamericanos. Bonito aunque vestía corbata y saco fue asesinado en 1932 junto con otros 30,000 compatriotas (Central American Bulletin 1932, 27 en Mixco 2013, 130). Era cristiano evangélico, quizá no era comunista, pero, Pedro bonito seguía siendo “indio”.

4 Nombre cuya autoría se le atribuye popularmente a Gabriela Mistral.

5 Especialmente con Roque Dalton.

6 Como eco de la entrevista a Simón Critchley titulada “El teatro de la violencia”.

Todos nacimos medio muertos en 1932
sobrevivimos pero medio vivos
cada uno con una cuenta
de treinta mil muertos enteros.⁷

La expansión del protestantismo en Latinoamérica fue precedida por la irrupción del liberalismo, que con sus políticas motivó al desarrollo de nuevas asociaciones religiosas, entre ellas las protestantes.⁸ Sin embargo, a diferencia de los primeros misioneros que arribaron a América Latina asociados a este liberalismo político, para 1930 y en años posteriores el protestantismo fue denunciado como un movimiento religioso de vanguardia del imperialismo norteamericano (Bastian 2013, 38).⁹ Para esta época además, el movimiento misionero norteamericano estaba impulsado por el avivamiento misionero fundamentalista que se desarrolló entre 1880 y 1920 y del cual los misioneros de la Misión Centroamericana que llegaron a El Salvador, son herederos (Mixto 2013, 108-109).¹⁰ Hasta 1916 ninguna misión protestante histórica

7 Roque Dalton, *Historias prohibidas del Pulgarcito*.

8 Políticas como la libertad de culto, la secularización del registro civil, la separación de la Iglesia y el Estado, incluso la ruptura de lazos diplomáticos con el Vaticano. (Bastían 2013, 34-35). “Estas sociedades tenían, como rasgo en común, una marcada oposición a las prácticas hegemónicas de la Iglesia Católica... y en muchas ocasiones se les descubre trabajando en alianza para defenderse o atacar al catolicismo”. (Bastían 1990, 7-8) en (Mixco 2016, 56).

9 Sin embargo, este tipo de explicación deja de lado el carácter endógeno de estos movimientos lo cual es fundamental para distinguir lo autóctono y lo importado del protestantismo latinoamericano. (Bastían 2013, 57). Deiros prefiere enfatizar que las misiones se beneficiaron de la nueva y creciente expansión imperialista de Estados Unidos. (Deiros 1997, 29).

10 A excepción el primer misionero, Samuel Purdie, quien en 1896 arribaría al puerto de Acajutla como parte de las misiones de fe que la *Central American Mission* estaba promoviendo desde 1890. Para Huezo Mixco “Purdie parece personificar la relación directa que las sociedades de ideas interesadas en la secularización del Estado

llegó a El Salvador sino solo las “misiones de fe” de teología fundamentalista (Mixco 2013, 113).

El fundamentalismo evangélico es un fenómeno que aparece como una reacción de la fe ante el sentimiento de amenaza por el avance del secularismo, el liberalismo teológico y de una ciencia que niega lo sobrenatural (Miguez Bonino 1995, 41). Siguiendo a José Míguez Bonino, se pueden distinguir ciertas características de este movimiento: (1) una retracción de la esfera política como medio de reforma social y un rechazo a toda forma de “evangelio social” por ser percibido como una forma de liberalismo teológico (Mixco 2013, 40); (2) la firme creencia en la inspiración plenaria y verbal de las Escrituras, más su interpretación literal e inerrancia como murallas para proteger la verdad de la fe (Mixco 2013, 42);¹¹ (3) la visión escatológica premileniarista, luego dispensacionalista, que quita a la cultura secular toda pretensión escatológica y llama en nombre del evangelio a la iglesia a reunirse en espera del “rpto”, el comienzo del milenio o la “aparición del Señor” (Mixta 2013 43); (4) la defensa de la “América cristiana” como baluarte cultural contra todo lo que pudiera amenazar la pura fe evangélica, entre estos el secularismo, el liberalismo teológico, la teoría de la evolución y principalmente el comunismo.¹² Ante este pensamiento

salvadoreño tuvieron a finales del s. XIX”, esto por considerarlo políglota, ilustrado, liberal, protestante y amigo de masones. (Mixco 2013, 91).

11 La “defensa de la fe” se concreta en la “defensa de la Escritura”, en un sentido la Biblia pasa de ser “medio” de fe a “objeto” de fe. Mientras Cristo está ontológicamente sobre las Escrituras, está epistemológicamente subordinado a ellas. De alguna forma se convierte en ícono y sacramento de fe. (Mixta 2013, 43-44).

12 América refiriéndose reduccionistamente a Estados Unidos. (Mixco 2013, 43). Aunque para Deiros la clasificación que ocupa Bonino es anacrónica por el carácter dinámico del protestantismo, (ver p. ej. Deiros, 1997, 42) para efectos de este trabajo nos resulta útil por proveernos un panorama general simple, aunque quizá reduccionista, del fundamentalismo.

se deben trazar algunas preguntas de reflexión: ¿Cómo esta visión fundamentalista puede afectar la visión ante una masacre? ¿Cómo reaccionaría un fundamentalista ante un etnocidio?

En 1932 sucedió un etnocidio a gran escala en El Salvador. La matanza se dio posterior a la toma violenta que realizaron grupos de indígenas y ladinos a poblados en Juayua, Nahuizalco, Izalco, Tacuba y Ataco entre otros.¹³ La toma se mantuvo desde el viernes 22 de enero hasta el 24 del mismo mes. Erick Ching narra los hechos que sucedieron en respuesta a la toma:

Cuando el ejército retomó los pueblos que habían caído en manos rebeldes, apenas se iniciaba la respuesta devastadora del Estado al levantamiento. Durante las siguientes dos semanas, el Ejército y las bandas locales de paramilitares se dedicaron a un frenesí de fusilamientos en gran escala. Masacraron en forma indiscriminada a campesinos en toda la región occidental del país... Bandas de linchamiento integradas por ciudadanos de la localidad y reservistas del Ejército persiguieron a individuos para fusilarlos o colgarlos. Cuando había concluido todo, el número de muertos se ha estimado entre diez mil y treinta mil. La gran discrepancia de estas cifras es porque nadie se preocupó, o atrevió, a contar los cadáveres esparcidos por doquier en el campo. Conocido desde entonces como la Matanza, este episodio de muerte en masa ostenta la dudosa reputación de conocerse como uno de los casos más extremos de represión estatal en la historia de la moderna América Latina (Ching y otros 2007, 29).

13 El motivo de la insurrección ha sido una constante de debate. Mientras algunos sostienen que hubo una causalidad comunista en la revuelta, otros aseguran que fue producto de una insurrección campesina, mientras otros miran el factor étnico como causativo. Quizás, así como lo expone Luis Alvarenga, es mejor evitar la tentación de sobrevalorar uno de los actores participantes o de darle una lectura que atienda a una sola causa para interpretar los sucesos, pues la nueva historiografía ha demostrado cómo nuevos actores y procesos políticos han sido descubiertos recientemente, entre ellos: comunidades étnicas, productores agrícolas, caudillos y caciques populares. Alvarenga 2007.

Los misioneros de la Misión Centroamericana que se encontraban en el país tuvieron su propia lectura y respuesta a los hechos. Al parecer esta no difería de las primeras lecturas historiográficas publicadas: La insurrección fue incitada por motivos comunistas. Al respecto hay dos acotaciones que valen la pena ser rescatadas: En primer lugar, el misionero Alejandro Roy McNaught hizo un relato acerca de los hechos sucedidos el 22 y 23 de enero de 1932 en El Salvador y lo tituló “Horrores del comunismo en América Central” (McNaught 1932). En el artículo, el misionero se lamenta de los hechos sucedidos pues al menos 5 creyentes habían muerto y dos de ellos tenían una clara conexión con el movimiento,¹⁴ pero también ataca con dureza la supuesta causal de la insurrección: “El gobierno determinó (y debió haberlo determinado desde hace más tiempo) exterminar completamente el enemigo común, el comunismo” (McNaught 1932, 10), y además agrega: “No podemos decir que el gobierno fue demasiado severo. Un hombre que abraza las doctrinas rojas, que saquea y quema es digno de muerte” (McNaught 1932, 10). En segundo lugar, la carta de Roberto H. Bender, otro misionero de la Misión Centroamericana a Karl Hummer, secretario de dicha organización expresa lo siguiente:

Las autoridades al recibir la noticia de un comunista inmediatamente van en su búsqueda y le disparan al instante sin hacer ningún tipo de pregunta... por esta razón llamé a nuestro ministro y le dije acerca de la situación y del peligro... Yo no sé si estas condiciones afectarán nuestra campaña propuesta, de todos modos rentaré el espacio que puede albergar a mil personas y seguiremos adelante (Bender 1932).

14 Entre los creyentes muertos se encontraba Pedro Bonito quien se había convertido en un creyente indígena insigne para las causas misioneras.

Evaluación

El pensamiento fundamentalista de disociar cualquier trabajo político como medio para lograr una transformación social nos hace suponer que los misioneros no estuvieron involucrados en la organización y despliegue de esta insurrección. Por el contrario, sus testimonios son muestra fehaciente de la opinión negativa que les generaba este tipo de conflictos. Ante la disyuntiva de mostrar apoyo a algún bando, optan por estar de parte del gobierno sin siquiera sopesar que algunos miembros de su propia congregación habían sido asesinados por apoyar este movimiento. En ningún momento se percibe que justifiquen las acciones de sus miembros de alzarse en contra de las autoridades a pesar de que, como es bien sabido, las condiciones de vida de las personas que se alzaron no eran las mejores.¹⁵

Ante la idea escatológica que tenían estos misioneros se puede inferir que los sucesos acaecidos en 1932 no tenían mayor importancia ante la verdadera tarea que Dios les había encomendado: el de predicar el evangelio antes que el Señor regresara. Por ello el interés y preocupación de la correspondencia entre Roberto Bender y Karl Hummer unos días después de la masacre gira en torno a las condiciones necesarias para seguir realizando la labor, es decir, hacer los preparativos para una campaña evangelística (Mixco y Ching 2014). Este pensamiento queda más claro al exponer el reporte de Ralph William, misionero de las Asambleas de Dios, acerca del mismo suceso:

15 Prueba de esta situación es el reporte de Ralph Williams, misionero de las Asambleas de Dios, acerca del suceso: “Sentimos responsabilidad creciente hacia estas personas. Al ignorante se le prometió como parte de los despojos salarios tentadores, lo mejor de la tierra y las casa de los ricos para vivir” (Williams 1932, 8).

“...fervientemente apelamos a ustedes que están en casa, en mantenerse detrás de nosotros en oración y recursos, como representantes suyos delante de estas masas ignorantes, para que seamos capaces de llevarlos al evangelio glorioso de salvación, regeneración y de una esperanza de vida eterna delante de la venida de nuestro Señor” (Williams 1932, 8).

Además, y como punto de mayor valía, el pensamiento fundamentalista que hacía del comunismo un enemigo de la fe, era patente. Por tanto, es razonable que los misioneros en sus reportes se adhieran al discurso oficial de atribuirles la causa del levantamiento a los comunistas. Sin embargo, es importante notar el contraste chocante entre el pesar que sienten por los hechos ocurridos y la validez que le dan a los hechos, es decir, que aunque el asunto ha causado ciertos problemas para ellos, el uso de este tipo de violencia era necesario. Otro aspecto importante es el matiz que le dan a los acontecimientos: aunque los muertos atribuidos a la insurrección rondan los 80 (Mixco 2013, 98), Alejandro Roy McNaught califica de “horrores” este tipo de hechos, mientras que la represión gubernamental alcanzó la cifra de muertos de hasta 30,000, el mismo misionero lo valora como “no demasiado severo”. Por otra parte, la etnicidad no es un factor de valoración en los reportes de los misioneros, a pesar que es sabido que bastaba con apellidarse de forma indígena o vestirse como ellos para ser asesinados (Mixco 2013, 135). Por último, es fácil observar cómo los objetivos gubernamentales y religiosos se combinan en contra del comunismo pues el misionero lo califica como “enemigo común”, visibilizando así que su perspectiva “evangélica americana” estaba íntimamente relacionada a su perspectiva misional hasta el punto de confundirse. Este pensamiento evangélico fundamentalista ha trascendido en el tiempo, por lo que Erick Ching concluye que “con escasas excepciones, el mundo religioso protestante evangélico salvadoreño se ha mantenido de espaldas en relación a

las luchas por las reivindicaciones sociales de la mayorías populares de nuestro país” (Míxco y Ching 2014).

SEGUNDO ACTO: LIBERACIÓN

Perfil de Personaje

Oscar Arnulfo Romero era un sacerdote de San Miguel, al principio muy ligado a los altos poderes del estado. Sin embargo, en su vinculación con los movimientos de base de la Iglesia Católica y a partir de la muerte del también sacerdote Rutilio Grande tuvo una conversión cual Pablo en el camino de Damasco, se convirtió al pueblo. Oscar Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador, murió en la mira de un francotirador, con una bala al corazón (López 2011).

Patria idéntica a vos misma
 pasan los años y no rejuvenecés
 deberían dar premios de resistencia
 por ser salvadoreño.
 (Dalton, “Ya te aviso”)

A partir de la segunda mitad del siglo XX la Iglesia Católica experimentó grandes cambios cuyos efectos se hicieron visibles en toda la América Latina. Mientras en los países latinoamericanos había amplias discusiones sobre temas coyunturales como la pobreza y sus causas, el papa Juan XXIII convocaba a un nuevo concilio que tendría por nombre “Vaticano II” (González y González 2012, 333).¹⁶ El Concilio Vaticano II se desarrolló del

16 Los antecedentes a este concilio son diversos, pero en el caso de América Latina muchos estudiosos consideraban que, si bien América Latina se consideraba un continente Católico, la realidad se mostraba cada vez más pagana y paganizante. El proceso de descristianización y secularización pareció acelerarse luego de la Segunda Guerra Mundial; los medios masivos de comunicación hicieron mucho más fluida la circulación de ideas y el acceso a la información por lo que la penetración de corrientes adversas al catolicismo incrementó; El proselitismo protestante, la difusión del marxismo, el mantenimiento de la masonería, la influencia del laicismo y el incremento

11 de Octubre de 1962 al 8 de Diciembre de 1965 bajo los papas Juan XXIII (1962-1963) y Paulo VI (1963-1965), de alcance y valor ecuménico y con una intención más pastoral que dogmática (Deiros 1992, 540). El concilio se orientó en dos direcciones: hacia afuera, en la relación de la iglesia con el mundo, se afirmó que nada de lo humano le es ajeno a la iglesia, declaró su voluntad de compartir las angustias y esperanzas de los hombres y de servirlos a través de un mensaje de liberación integral; y hacia dentro, buscando una profunda reforma de la iglesia misma, se propuso un retorno a las fuentes del evangelio y al cristianismo primitivo y a sus ideales de pobreza, servicio, caridad y participación a todos los niveles eclesiales (Deiros 1992, 540).

En medio las complejas problemáticas históricas, sociales y políticas que América Latina estaba atravesando, la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se reunió en Medellín del 26 de Agosto al 9 de Septiembre de 1968 para estudiar la aplicación del concilio Vaticano II a América Latina, con el desafío de asumir e interpretar los signos de los tiempos desde una perspectiva religiosa¹⁷ y darles una respuesta pastoral tomando posición crítica ante estos (Deiros 1992, 546). Para Deiros “Medellín fue ante todo, un “grito profético”, la expresión de una voluntad de compromiso por parte de la Iglesia con la angustiante realidad del continente” (Deiros 1992, 547). Para

del espiritismo plantearon a la iglesia católica una situación desafiante. (Deiros 1992, 501-02). En el plano político, se vislumbra una polarización: Por un lado los modelos de estado socialistas, inspirados en el triunfo del proceso revolucionario cubano en 1956; por otro lado los modelos de estado neofascistas militares y desarrollistas, auspiciados en gran medida por la política norteamericana de John F. Kennedy denominada “Alianza para el progreso” en 1961. (Deiros 1992, 520).

17 Entre estos “signos de los tiempos” se encontraban del desarrollo y subdesarrollo, la liberación, el marxismo, la pobreza, la justicia, la marginación, entre otros (Deiros 1992, 546).

González, la CELAM en Medellín, aunque propuso afirmaciones moderadas,¹⁸ abrió el camino para las “comunidades eclesiales de base”¹⁹ y para la “teología de la liberación”²⁰ que producirían un impacto importante no solo en América Latina sino en el mundo (González y González 2012, 333).

El arzobispo de San Salvador, Monseñor Chávez y González, tomó muy en serio la doctrina social de la iglesia y los cambios generados a partir del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín, convocó en 1970 a la Primera Semana de Reflexión pastoral con el objetivo de aplicar las conclusiones del Vaticano II y Medellín en El Salvador (Sánchez 2015). A partir de esa fecha se dedicó a desarrollar cientos de Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) desde su parroquia. Entre 1970 y 1976 estableció además 7 centros de entrenamiento para catequistas y “delegados de la Palabra” que recibían instrucción en aspectos bíblicos y litúrgicos como también en materias de agricultura y salud. Según Walter Guerra, quien fue encargado de estos centros, en la década de

18 Estas afirmaciones están contenidas en tres capítulos: “Evangelización y crecimiento de la fe”, “Promoción humana” y “La iglesia visible y sus estructuras”. (Consejo Episcopal 1969, 5 en Deiros 2013, 548).

19 Estas debido a que Medellín había referido la necesidad de pequeñas comunidades sociológicas que establezcan un equilibrio frente a los grupos de poder. En ese contexto, base es la base social de la iglesia, y el término eclesial es en referencia que a pesar de su naturaleza, estas comunidades no son iglesias, es decir no son comunidades “eclesiásticas”, por tanto se infería que no eran producto de las autoridades de la iglesia. (González y González 2012, 346).

20 El espíritu de las CEBs encontró expresión en la teología de la liberación, la cual buscaba interpretar toda la teología y la Escritura desde la perspectiva del pueblo oprimido y su esperanza de liberación. Gustavo Gutierrez, fundador de esta teología, hacía énfasis en la centralidad de la praxis sobre la teología. Para Gutierrez en la praxis no solo se hace algo, sino que se hace a partir de un compromiso con la justicia de Dios y de una perspectiva crítica que leva a la reflexión. (González y González 2012, 351-53. Para Blank este énfasis en la práctica se deriva del marxismo. (Blank 1996, 238).

los setenta se graduaron aproximadamente 15,000 catequistas que no solo fungían como líderes religiosos en sus comunidades sino, eventualmente, como líderes políticos (Montgomery 1981).

Se estima que para 1980 miles de líderes laicos y miembros de las CEBs habían entrado en las filas de las organizaciones revolucionarias como militantes, combatientes y organizadores políticos.²¹ Docenas de líderes revolucionarios habían sido catequistas o delegados, entre ellos Juan Chacón, catequista que llegó a ser secretario general del Bloque Popular Revolucionario (BPR) y quien, al igual que su padre catequista, fue asesinado por las fuerzas de seguridad estatal (Montgomery 1981).

La respuesta por parte del gobierno y de las fuerzas de seguridad estatal fue severa. En Abril de 1970 el padre José Alas fue secuestrado luego de presentar la postura oficial de la arquidiócesis en apoyo a la reforma agraria, posteriormente fue liberado. En 1972 el padre Nicolás Rodríguez fue asesinado por la Guardia Nacional. En Marzo de 1977 el sacerdote jesuita Rutilio Grande fue asesinado en camino hacia el Paisnal. Un mes después el padre Alfonso Navarro fue asesinado en su parroquia. En la década de 1972 once sacerdotes y un seminarista fueron asesinados y al menos 60 fueron expulsados u obligados a exiliarse (Montgomery 1981). Los dos casos de mayor relevancia fueron el asesinato de Arzobispo Oscar Romero el 24 de Marzo de 1980 por un francotirador al momento que este oficiaba una misa, y la masacre de 7 sacerdotes jesuitas y dos de sus ayudantes en el año 1989 al interior de la Universidad Centroamericana (UCA).

21 Por ello las CEBs han sido la manzana de la discordia en la actividad pastoral. La jerarquía eclesial las ha acusado desde reduccionismo en la lectura de la Biblia, de reduccionismo en el concepto de Reino de Dios hasta de manipulación política como simples instrumentos de concientización y organización del pueblo en conexión incluso con grupos guerrilleros (Galindo 1994, 395).

Evaluación

Tanto la Teología de la Liberación como las Comunidades Eclesiales de Base, que tuvieron su origen en Medellín, encontraron en El Salvador una tierra fértil donde germinar y dar frutos, frutos que sin embargo tuvieron una vinculación directa con las confrontaciones violentas de la guerra civil, en respuesta una represión cruenta por parte de las autoridades de seguridad gubernamentales.

La Teología de la Liberación tuvo como aporte de suma importancia el rescate consciente de la contextualización teológica, siendo una teología no “para los pobres” sino “desde los pobres”. Además, hizo parte de su metodología teológica la “praxis liberadora” como primer acto, esto hizo que los que abrazaban tal teología no se desvincularan de los actos liberadores que procuraban, siendo parte de ellos tanto como voz profética, como el caso de Monseñor Romero, como de organización popular, como el caso del padre José Alas.

Las Comunidades Eclesiales de Base resultaron una verdadera revolución eclesiológica para el catolicismo salvadoreño. De ser una institución jerarquizada sin mucha influencia en las comunidades, a partir de los cambios de Vaticano II, la iglesia se logró enraizar en los sectores populares, no solo como una expresión religiosa sino como expresión social y política de influencia: las CEBs formaron verdaderos movimientos de masa. La jerarquización tan marcada de la Iglesia Católica quedó a un lado, pues los sacerdotes, monjas y catequistas laicos se involucraron en el quehacer común y desde ahí construyeron un movimiento eclesial sólido, incluso en medio de la persecución y la represión.

Las CEBs sirvieron a la Teología de la Liberación tanto como estructura pedagógica donde se sociabilizaba el pensamiento

liberador, como de estructura organizativa de la praxis liberadora. En la primera función, dio pie a que no solamente se utilizaran como instancia de reflexión y educación teológica, sino también como instancia de ideologización política principalmente de corrientes de corte marxista. En su segunda función, dio pie a que no fuera solamente una estructura que se involucrara con la gente en su afán de liberación integral, sino también como fuente de reclutamiento para organizaciones que posteriormente se convertirían en guerrillas revolucionarias. Esta doble función hace que los logros teológicos y eclesiales de este movimiento se vean empañados y dejen un amargo sabor a sospecha.

Por una parte, los cambios originados por el Vaticano II en el catolicismo salvadoreño son una muestra de cómo, cuando la iglesia no es indiferente a las problemáticas humanas y sociales, puede ser un actor político de esperanza y cambio. Sin embargo, cuando no existe una distinción o definición clara entre la vinculación política y la labor misional, las estructuras y metodologías que se elaboran como agentes de misión se pueden convertir en agentes de violencia. Por otra parte, los cambios de la iglesia y la apropiación de su labor profética liberadora a favor de los más necesitados siempre traerán una reacción, en el caso salvadoreño, dicha reacción fue la represión violenta y la intimidación. Es importante señalar que a pesar de esta reacción muchos sacerdotes y catequistas se mantuvieron fieles a su labor hasta el martirio. Martirio que sin embargo nos hace preguntar ¿murieron por causa de la fe o por causa de la revolución?

“En nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido pueblo,
cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos,
les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios:
Cese la represión" (Romero 1980)

TERCER ACTO: ¿POSCOLONIALISMO? ¿POSLIBERACIÓN? PENTECOSTALISMO

Perfil de Personaje

El señor J es un hombre temerario. No es hombre erudito, no al menos en el sentido convencional. Sus conocimientos alcanzan apenas para poder leer la enorme biblia que carga siempre consigo. Lejos de él está la hermenéutica y la teología. Dice que se imagina a los profetas del Antiguo Testamento predicando en “los parques y las plazas. Metiéndose en las colonias donde vivían los más malacates de esos años”. En sus ojos todavía carga la crudeza y la hostilidad pandillera. Después de muchos años de administrar la muerte y huir de ella dice ya no tenerle miedo a nada (D’ Aubuisson y Avelar 2017).

En la actualidad, uno de los mayores movimientos en el protestantismo mundial, y específicamente latinoamericano, es el denominado “movimiento pentecostal”.²² Según González, los historiadores colocan el génesis del movimiento pentecostal en Los Ángeles en el año 1906, como parte del denominado “Tercer Gran Despertar” de las iglesias norteamericanas (González y González 2012, 374).²³ Las iglesias que formaban parte de este movimiento se caracterizaban por hablar en lenguas, por visiones de dirección divina y un empuje extraordinario en la proclamación de la fe. En América Latina, la expansión de este movimiento ha sido vertiginoso y no uniforme a lo largo del siglo XX, teniendo como resultado la aparición de centenares de nuevas denominaciones y

22 El pentecostalismo que se aborda en el presente trabajo es el considerado “clásico”, no asociado a los nuevos pentecostalismos con predicadores carismáticos de “prosperidad” y “confesión positiva”. El pentecostalismo clásico en El Salvador está arraigado a la cultura popular de los grupos menos favorecidos económicamente.

23 El protestantismo estadounidense tiene historial de avivamientos, así el primer gran despertar (Great Awakening) ocurrió poco antes de la independencia y el segundo gran despertar a lo largo del siglo XIX. *Ibíd.*

millares de iglesias independientes.²⁴ Sin embargo su influencia ha sido tal que ha cambiado por completo el cuadro del cristianismo latinoamericano (González y González 2012, 374).²⁵

En el campo teológico, según Míguez Bonino, el pentecostalismo se caracteriza en torno a cuatro temas: (1) la salvación, con un énfasis en la experiencia de conversión que da realidad personal a esa salvación; (2) el bautismo del Espíritu Santo, interpretado como una segunda experiencia, regularmente testimoniada por el “don de lenguas” y vinculada a la santificación; (3) la sanidad divina como promesa que se hace realidad en la comunidad eclesial; y (4) una escatología apocalíptica casi siempre premileniarista (Míguez Bonino 1995, 64-65). En el campo sociológico, Walter Hollenweger ha enfatizado que el pentecostalismo es un fenómeno cultural de clases populares en el sentido que es una religión oral; se expresa por medio del canto, la danza y la emoción; es pre-conceptual, y es una expresión religiosa de la que no puede esperarse una teología explícita y sistematizada (Hollenweger 1976, 61). Davis Martin por su parte advierte que los pentecostales son “la primer (*Sic*) manifestación popular de protestantismo” (Martin 1997, 124), por lo que algunos avances pentecostales se han dado con grupos de marcado disloque social, donde el pentecostalismo se convierte en un movimiento de solidaridad de clase baja (Flora 1976, 125).²⁶

24 Para Deiros es el movimiento cristiano de crecimiento más rápido en América Latina (Deiros 1997, 47).

25 Para González es imposible presentar un panorama ordenado y crítico de los orígenes y el crecimiento del pentecostalismo en la región pues los primeros líderes y ministros del movimiento dejaron pocos documentos escritos y estos no han sido ordenados y clasificados adecuadamente.

26 Sin embargo, las segunda y terceras generaciones de creyentes pentecostales van ascendiendo en la escala social por lo que también hay un proceso que deja la identificación con las clases marginadas. Además, el movimiento neo-pentecostal con

La confluencia de estas dos vertientes, teológica y sociológica, en ciertas ramas del pentecostalismo latinoamericano lo ha convertido en una experiencia híbrida particular, que para Sepúlveda tiene los siguientes ejes: (1) visión maniquea del mundo (Espíritu vs. Materia; cielo vs. Tierra; iglesia vs. mundo); (2) determinismo y pesimismo antropológico en cuanto a que el ser humana es incapaz de liberarse por sí mismo, por lo que es impotente frente a fuerzas objetivas que escapan de su dominio (Satanás, demonios); (3) el Espíritu Santo como reapropiación social y popular del poder de Dios frente a la apropiación sacramental del catolicismo y la apropiación racionalista del protestantismo histórico; (4) desaparición de toda mediación entre el creyente y la Biblia que no sea la iluminación e inspiración del Espíritu y (5) militancia en una iglesia a la que se ingresa por conversión y a la que supedita cualquier interés personal (Kirkpatrick 1988, 67). En vista de esto, vale preguntar: ¿Serán estas características las que hacen de las iglesias pentecostales una salida segura para los pandilleros salvadoreños que quieren dejar su vida delincencial?

Los inicios del pentecostalismo en El Salvador no están bien documentados. Existe una información que Lemuel Barnes proporcionó a la Convención Bautista del Norte para América Latina según la cual en 1910 había encontrado en el país a pentecostales que hablaban lenguas, lo cual era de preocupación para los misioneros no pentecostales (Schmidt, Contreras y Gómez 1996, 61). Formalmente se considera que el inicio de la actividad pentecostal, y lo que más tarde se conocería como Asambleas de Dios, data de 1906, cuando Federico Mebius llegó a El Salvador y posteriormente comenzó una obra en lo que se conoce hoy como Ciudad Delgado, junto con otros tres hermanos procedentes de la

sus teologías que buscan la prosperidad ha dado un giro a esta realidad en algunos contextos.

Misión Centroamérica. Al día de hoy, el movimiento pentecostal es la población más numerosa de todas las corrientes protestantes en El Salvador, teniendo presencia en las diferentes capas sociales de la población salvadoreña.²⁷ Últimamente además, se ha visibilizado su papel protagónico en el abandono de pandilleros a sus estructuras delincuenciales (D' Aubuisson, Martínez y Avelar 2017).

Según el discurso gubernamental, las pandillas son el principal motivo por el cual El Salvador fue considerado en 2015, a raíz la tasa de asesinatos, el país más violento del mundo. Pero en el presente año, la dinámica pandilleril se encuentra atravesando tres fenómenos: una fuerte represión gubernamental que algunos han denominado “La Nueva Guerra”; una disminución drástica de la actividad violenta expresada en asesinatos; y una fuga de miembros dentro de las cárceles a raíz de la conversión de estos a la fe pentecostal.²⁸ En base a la última encuesta científica a pandilleros publicada, casi un 70% ha pensado abandonar la pandilla o calmarse (Cruz 2017, 55), y de estos la mitad piensa que la mejor forma es hacerlo a través de una iglesia (Cruz 2017, 55). ¿Qué tipo de iglesias buscan los pandilleros? El siguiente dato de la encuesta es una respuesta clara:

Pandillero 16 afirmó: “Si eres cristiano, ellos [la pandilla] no hacen nada”. Sin embargo, él dijo que tienes que ser evangélico y no puedes ser católico o mormón, argumentando que algunas personas creen que los católicos son fiesteros. Como resultado, sostuvo que “la mayoría de los pandilleros buscan iglesias pentecostales” (Cruz 2017, 61).

27 Los datos reflejan que el movimiento pentecostal ya no es estrictamente de los muy pobres. Ver por ejemplo Christian, Gent y Wadkins (2013, 253).

28 Ver por ejemplo, Avelar 2017 y El Faro 2017.

Evaluación

A la pregunta ¿Por qué los pandilleros aceptan a las iglesias pentecostales como la mejor ruta de salida de la pandilla? pueden surgir diferentes respuestas. La tesis que se articulará es que las dinámicas sociales y de poder de los movimientos pandilleriles son afines a la cultura social-religiosa de algunas iglesias pentecostales, por lo que el paso de la pandilla a la iglesia pentecostal es el más natural y por ello goza de mayor respeto al interior de la pandilla.

Siguiendo a Sepúlveda, el pentecostalismo tiene -en primer lugar, una visión maniquea del mundo, misma visión que también comparten los pandilleros. Para las pandillas no existen conversiones a medias, o estás totalmente en la pandilla o estás totalmente en la iglesia. Según la investigación de José Cruz “un individuo que ha dejado la pandilla por la iglesia enfrentaría varias penas si se le ve bebiendo alcohol o participando en otras actividades, posiblemente la muerte, de parte de los miembros actuales de la pandilla” (Cruz 2017, 60). Por esta misma razón otras religiones, e incluso otros tipos de protestantismos, no son vistos con buenos ojos por los pandilleros.

En segundo lugar, las pandillas y el pentecostalismo comparten el determinismo y pesimismo antropológico y la idea que la persona es incapaz de liberarse por sí misma. El testimonio que recoge José Cruz es muestra de ello: “Pandillera 19, una expandillera que se unió a los 14 años de edad, declaró: “Nada más que ser cristiano [es necesario para calmarte en tu actividad pandillera]. Enseñarles [a los pandilleros] el testimonio de lo que Dios ha hecho en nuestras vidas... el amor de Dios es poderoso y he visto muchos cambios en muchas personas en mi vida. Mi vida estaba bien perdida” (Cruz 2017, 62).

En tercer lugar, la reapropiación social del Espíritu Santo unido a la única mediación del Espíritu entre el creyente y la voz divina hacen del pentecostalismo una práctica mística muy asociada al pensamiento pandilleril.²⁹ La validez de la nueva fe se demuestra a través de manifestaciones sobrenaturales pues de esa manera se consolida la nueva identidad de la persona que abandona la pandilla. Como ejemplo el testimonio de vivencia de una de las iglesias carcelarias: “Los que allí estuvieron cuentan que sus cultos eran grandiosos y llenos de “dones”, ahí se hablaban lenguas, se sanaban enfermos, que se vivía en carne propia la presencia de un espíritu misterioso que los alejaba cada vez más de la pandilla. Esa iglesia penitenciaria crecía ante la mirada inquisitiva de los jefes pandilleros que, abrumados, se limitaba a guardar silencio (D’ Aubuisson y Avelar 2017).

En cuarto lugar, las rigurosas normas que las iglesias pentecostales imponen a sus miembros empalman con las normas pandilleriles. Por ello, las iglesias pentecostales se convierten en una nueva forma de control por la cual, tanto pandilleros como iglesias, evalúan quienes son realmente sus miembros. Para muestra el siguiente testimonio: la pandilla les prodiga aceptación... (a los conversos) sometiéndolos a una rigurosa observación y midiendo su conducta milimétricamente: si te fumaste un cigarrillo, si hacés bromas o si decís una palabrota, sos candidato a un castigo por haber intentado engañar a la pandilla y hacerte pasar por converso, por jugar con Dios y con el Diablo (Martínez 2017).

Sin lugar dudas, lo que está sucediendo en las cárceles salvadoreñas es un movimiento que necesita más tiempo para que se desarrolle y así poder hacer una evaluación más certera de él, sin embargo,

29 Misticismo que se manifiesta en frases pandilleriles como: “No se puede jugar con Dios ni con el diablo”.

se presta para hacer ciertas preguntas: ¿Cómo garantizar que la violencia que caracteriza a las pandillas no se traduzca en nuevas formas de violencia al interior de las iglesias? Y también, ¿Cómo pueden otras confesiones cristianas, integrar este movimiento de abandono de pandillas tomando en cuenta las características de las mismas?

¿Por qué los pandilleros, cuando buscan salirse, lo hacen siempre a través de una iglesia evangélica pentecostal o profética?

El señor J se sonríe y dice con una gran tranquilidad: Porque esa es la única manera (D' Aubuisson y Avelar 2017).

EPÍLOGO

En este nuevo escenario de violencia se pueden trazar nuevas rutas para una reforma en la Iglesia. Las experiencias anteriores han evidenciado que los movimientos individuales de una confesión o una expresión del cristianismo logran aportes sobre la situación de violencia que son dispares, que van desde ignorar los problemas hasta crear instancias que se vuelven fuentes de hechos violentos. La problemática pandilleril le plantea a la iglesia de El Salvador la tarea de unirse con el fin de, sin intereses dogmáticos o ideológicos, lograr una pacificación y reconciliación sostenible. Un país que cada día se desangra no necesita una reforma que sea evangélica o católica, sino ecuménica;³⁰ necesita que cada confesión pueda aportar en unidad de disposición y enriquecer el proceso en las diferencias que presentan.

En segundo lugar, es imperante replantearse la misión de la iglesia en esta situación de violencia particular. La misión de la iglesia en

30 No “co-beligerante”, término que ahora se ocupa para hablar de participación en misiones comunes. La iglesia debe participar más allá de los beneficios comunes.

El Salvador no debería manifestarse de la misma manera en un país que no cuenta con índices de violencia tan altos. Para ello, la misión debe entenderse desde y para la violencia. Ninguna declaración de misión debe realizarse obviando o minimizando este componente, no solamente porque la iglesia es un ente catalizador de paz, sino porque en El Salvador esta misión se ha convertido en primordial. A manera de resumen son las declaraciones de Nelson Moz, pastor de la iglesia Eben Ezer en una de las comunidades acechadas por pandilleros en San Salvador:

"La iglesia estaba en la comunidad pero no era de la comunidad. Pasó un tramo de la historia como en una burbuja y los muchachos echando fuego en la calle. Que un pandillero se sentara en la iglesia no estaba bien visto. La iglesia solo mantenía la parte ritual. ¡No es posible que nos vayamos a esconder a los templos! Antes pensábamos que las misiones cristianas debían estar dirigidas a África, en busca de los no contactados por la palabra de Dios, ¡pero los no contactados están en la esquina, son los pandilleros del Barrio 18 y es nuestro deber llevarles a ellos la palabra de Dios!" (Martínez 2017)

En tercer lugar, se vuelve imprescindible fijar nuestra mirada en la forma en que estamos viendo nuestros textos sagrados. Mientras el fundamentalismo y su literalismo han hecho a las iglesias mantenerse al margen de los procesos de violencia, la lectura liberacionista de la Biblia hizo que más personas abrazaran la violencia como forma reivindicativa. ¿Cómo debemos leer la Biblia en un contexto violento? Una propuesta poscolonial nos invita a mirar la Biblia condenando la violencia venga desde donde venga.³¹

31 Por ejemplo, en el relato de Éxodo se debe tomar consciencia que el pueblo de Israel, bajo una perspectiva histórica y exegética, se convierte de oprimido a opresor en la tierra de Canaán, por tanto, nuestra lectura debería solidarizarse no solo con Israel sino

Por último, para una nueva reforma en contextos violentos la iglesia debe estar abierta al misterio. El misticismo pentecostal en los ambientes de violencia nos recuerda que Dios no solamente puede actuar de formas sobre-naturales, sino que también puede actuar de formas que no entendemos. En este caso, cuando el escándalo sobrepase el status quo, así como el primer siglo y como en este momento en las cárceles salvadoreñas, podremos responder en fe y no en apatía.

Los balcones en contextos de violencia, remembrando la famosa metáfora de Mackay, son sobre todo, la apatía y el encierro en las cuatro paredes de los templos. Los caminos que estas realidades llaman a transitar son los de las cárceles y de los barrios marginales: las “canchas” pandilleriles.³² El recuerdo de la reforma nos llama a participar de estos caminos poco transitados para traer esperanza en medio de la desazón. El Salvador, como otros países que están postrados ante la violencia, necesita una reforma que parta desde el camino de las personas que sufren y no desde los balcones de los observadores y acomodados. Una reforma que sea desde y para el bajomundo.³³

también con los pueblos oprimidos por Israel para que la historia violenta no vuelva a repetirse. Para una perspectiva más amplia de hermenéuticas poscoloniales ver Londoño (2016, 49).

32 “Canchas” se le llama a las zonas de control de las clicas pandilleriles.

33 Nombre acuñado por el periódico digital “El Faro” para referirse a las comunidades marginales, fuera del control social, que son tierra fértil para el fenómeno pandilleril.

Bibliografía

- Alvarenga, Luis. 2007. “Reseña de *Las masas, la matanza y el martinato en El Salvador*”. *Realidad* 113.
- Avelar, Bryan. 2017. “Gobierno intenta vender como su logro el retiro de pandilleros”. *Revista Factum*, 18 febrero. <http://revistafactum.com/gobierno-intenta-vender-como-su-logro-el-retiro-de-pandilleros/>.
- Bastián, Jean Pierre. 2013. “De los protestantismos históricos a los pentecostalismos”. En *Mixco* 2013, 34-35.
- Bender, Roberto. 1932. “Carta de respuesta a Karl Hummer, 2 de febrero de 1932”. En *Mixco* 2013, 134.
- Blank, Rodolfo. 1996. *Teología y misión en América Latina*. Saint Louis: Concordia Publishing House.
- Ching, Erick, Gregorio López Bernal y Virginia Tilley. 2007. *Las masas, la matanza y el martinato en El Salvador*. San Salvador: UCA.
- Christian, Patricia, Michael Gent y Timothy Wadkins. 2013. “Cristianismo pentecostal y carismático en El Salvador: un enfoque sociológico”. En *Mixco* 2013.
- Consejo Episcopal Latinoamericano. 1968. *Iglesia y transformación en América Latina: documentos sociales de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Buenos Aires: Búsqueda.
- Consejo Episcopal Latinoamericano. 1969. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Vol 2: Conclusiones*. Buenos Aires: Bonum.
- Cruz, José Miguel. 2017. *La nueva cara de las pandillas callejeras: El fenómeno de las pandillas en El Salvador*. Miami: Florida International University.
- D’Aubuisson, Juan Martínez y Bryan Avelar. 2017. “Ya no somos pandilleros”. *Revista Factum*. <http://revistafactum.com/ya-no-somos-pandilleros/>.
- Dalton, Roque. s.f. “La violencia aquí”. <https://www.poemas-del-alma.com/roque-dalton-garcia-la-violencia-aqui.htm>
- Dalton Roque. s.f. “Ya te aviso”. <http://www.poemaspoetas.com/roque-dalton/ya-te-aviso>
- Dalton, Roque. 1999. *Historias prohibidas del pulgarcito*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Deiros, Pablo. 1992. *Historia del cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: Fraternidad Teológico Latinoamericano.
- Deiros, Pablo. 1997. *Protestantismo en América Latina: Ayer, hoy y mañana*. Nashville: Caribe.
- “El Salvador con más homicidios en C.A. 2017. *La Prensa Gráfica. (El Salvador)*, 30 de mayo. <http://www.laprensagrafica.com/2016/01/03/el-salvador-con-mas-homicidios-en-c-a>

- “El Salvador, uno de los países más violentos del mundo, registra su primer día sin homicidios en dos años”. 2017. *BBC Mundo*, 13 enero. <http://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-38610302>
- Evans, Brad y Simon Critchley. 2016. “The Theatre of Violence”. *The New York Times*, 14 marzo. https://opinionator.blogs.nytimes.com/2016/03/14/the-theater-of-violence/?_r=0
- Flora, Cornelia Butler. 1976. *Pentecostalism in Colombia: Baptism by Fire and Spirit*. Plainsboro, NJ: Associated University Press.
- Galindo, Florencio. 1994. *El “fenómeno de las sectas” fundamentalistas. La conquista evangélica de América Latina*. Navarra: Verbo Divino.
- González, Ondina E. y Justo L. González. 2012. *Historia del cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: Kairós.
- Hollenweger, Walter. 1976. “El pentecostalismo: Historia y doctrina” en Míguez Bonino 1995.
- Jean-Pierre Bastián. 1990. “Protestantes, liberales y francmasones: Sociedades de ideas y modernidad en América Latina”. México: Fondo de Cultura Económica. En Mixco 2013.
- Kirkpatrick, Dow, ed. 1988. *Faith born in the Struggle for Life*. Grand Rapids. En Míguez Bonino 1995, 67.
- Londoño, Juan Esteban. 2016. “Hermenéuticas poscoloniales, alternativas”. *Revista de análisis y reflexión teológica* 22, no. 49, enero-junio.
- Martin, David. 1997. “Tongues of Fire”. En Deiros 1997.
- Martínez, Carlos. 2017. “La revolución de las ovejas”. *El Faro*. (San Salvador) 17 abril. <https://elfaro.net/es/201704/salanegra/20223/La-revoluci%C3%B3n-de-las-ovejas.htm>
- McNaught, Alejandro Roy. 1932. “Horrors of the Communism in Central America”. *The Central American Bulletin*. (marzo 15): 10.
- Míguez Bonino, José. 1995. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Grand Rapids, Nueva Creación.
- Mixco, Luis Huevo y Erik Ching. 2014. “Business as usual: La iglesia evangélica salvadoreña y los sucesos del 32”. *El Faro Académico* (San Salvador). <https://elfaro.net/es/201409/academico/15886/%E2%80%99CBusiness-as-usual%E2%80%99D-La-Iglesia-Evang%C3%A9lica-salvadore%C3%B1a-y-los-sucesos-de-1932.htm>
- Mixco, Luis Huevo, compilador. 2013. *De las misiones de fe al neopentecostalismo: génesis y evolución del protestantismo salvadoreño, desde el siglo XIX hasta el presente*. San Salvador: Secretaría de Cultura.
- Montgomery, Tommie Sue. 1981. “Cross and Rifle: El Salvador y Nicaragua”. *Journal of International Affairs* 36 (1982-83): 209-221. Entrevista realizada el 7 de febrero.

- El Faro. 2017. “Reconocemos el daño que hemos hecho, pero pedimos una oportunidad”. *El Faro Radio*. (El Salvador) 30 marzo. http://elfaro.net/es/201703/ef_radio/20191/%E2%80%9CReconocemos-el-da%C3%B1o-que-hemos-hecho-pero-pedimos-una-oportunidad%E2%80%9D.htm
- Romero, Oscar Arnulfo. 1980. Homilía dominical, 23 de marzo.
- Sánchez, Peter M. 2015. “La iglesia popular salvadoreña en los años 70”. *El Faro Académico* (San Salvador). <https://elfaro.net/es/201506/academico/17111/La-iglesia-popular-salvadore%C3%B1a-en-los-a%C3%B1os-70.htm>
- Schmidt, Francisco, Julio Contreras y Luis Gómez. 1996. *Cien años de presencia evangélica en El Salvador 1896-1996*. San Salvador: Comisión Nacional del Centenario.
- Valencia López, Roberto. 2011. *Hablan de Monseñor Romero*. San Salvador: Fundación Monseñor Romero.
- Williams, Ralph. 1932. “Violence and Bloodshed in El Salvador”. *The Pentecostal Evangel* (12 marzo. Citado en Mixco 2013, 132.



Miguel Reyes, músico y pedagogo musical, estudiante de Maestría en Teología en el Seminario Teológico Centroamericano

miguelreyes.es@gmail.com

Recibido: 19 de abril de 2017

Aprobado: 6 de junio de 2017

Lutero y su comentario al Magnificat: Provocaciones desde la hermenéutica feminista hoy

VIOLETA ROCHA

Resumen: Se analiza la mirada teológica del Reformador al canto de María como invitación para conversar algunas provocaciones teológicas feministas. Se analizan las concepciones de poder y política que implica el mismo himno y los ecos bíblicos que encontramos en él. ¿Cómo pueden estas provocaciones contribuir a otras reformas desde la hermenéutica y praxis feminista latinoamericana?

Abstract: This article analyzes the Reformer's theological study of Mary's song as an invitation to discuss some feminist theological concerns. It analyses the concepts of power and politics in the hymn and the biblical echoes in it. How can these challenges contribute to other reforms from a Latin American feminist hermeneutic and praxis?

Palabras claves: madre, cuerpos, poder, política

Key words: mother, bodies, power, politics

No se puede enseñar con palabras,
sino que sólo se puede conocer por experiencia propia
(Lutero 1979, 383).

“A veces nuestros conocimientos están cargados
de dependencia y no de autonomía”
(Lagarde y de los Ríos 2005, 48).

INTRODUCCIÓN

Los actos que conmemoran estos 500 años de Reforma, presentan múltiples desafíos al seno del protestantismo latinoamericano. La hermenéutica bíblica latinoamericana es uno de ellas, y por supuesto un desafío también para la teología y hermenéutica feministas. Los tres enfoques de esta celebración giran alrededor de los temas: “La salvación no se vende”, “El ser humano no se vende” y “La creación no se vende”. Encuentro algunos hilos conductores que son también reconocibles en el canto o poema del Magnificat, para un ejercicio hermenéutico que pueda traer reflexión y con suerte, una visión distinta que nos inste a cambios profundos en varios niveles. Por tal razón, considero los ejes de cuerpo, política y poder como claves para esta reflexión.

LUTERO Y EL MAGNIFICAT

Lutero, como exegeta y traductor, hizo su propia traducción del texto. Un ejercicio interesante es acercar esta traducción a las de Jerusalén y Reina Valera, algo que podría hacerse en otro momento. El comentario sobre el Magnificat aborda cada versículo, donde se destacan elementos teológicos que van hilando su propia interpretación. En el prefacio e introducción señala que en este Canto de la virgen María “... *el Espíritu Santo le enseña este profundo conocimiento y sapiencia de que Dios es un señor cuyas acciones no son otra*

cosa que ensalzar y abatir lo alto, es decir, en pocas palabras, romper lo que está hecho y rehacer lo que está roto” (Lutero 1979, 380, traducción propia).

Mi alma glorifica a Dios, el Señor,
 y mi espíritu se regocija en Dios, mi salvador.
 Porque se ha fijado en mí, su humilde criada;
 por eso eternamente me dirán bienaventurada las generaciones.
 Porque el hacedor de todo ha realizado maravillas conmigo,
 y su nombre es santo.
 Su misericordia se alarga de generación en generación
 para todos los que le temen.
 Despliega la potencia de su brazo,
 y destruye a los soberbios de corazón.
 Desposee a los grandes de su señorío,
 y enaltece a los insignificantes, a quienes no son nada.
 Sacia a los hambrientos con toda suerte de bienes,
 y deja a los ricos con las manos vacías.
 Acoge a su pueblo Israel, su servidor,
 acordándose de su misericordia,
 conforme prometió a nuestros padres,
 a Abrahán y a su descendencia por siempre.
 (Lc 1, 46-55).

El comentario de Lutero al Magnificat se puede describir como un estudio bíblico-teológico-espiritual, muy cercano al texto lucano (1,46-55). Es evidente que su exégesis y espiritualidad son producto de su experiencia de la *sola justitia Dei por la sola fides en Jesucristo*. Lutero dedica dicho comentario a Federico de Sajonia, entre 1520 y 1521, en un contexto bastante adverso para él: después de la condenación de su doctrina (*Exsurge domine*), de su excomuniación (*Decet romanum pontifice*), de la Dieta de Worms y de su tiempo en Wartburg. Podemos palpar la fuerza de su interpretación en su experiencia vital. La dedicatoria dice “*Al Serenísimo e ilustrísimo príncipe y señor, Juan Federico, duque de Sajonia, Landgrave de Turingia y Margrave de Meissen, mi clemente señor y patrono*” (Lutero 1979).

Escrito en una lectio continua, estudiosos de sus obras distinguen dos partes:

En la primera, que corresponde a los primeros versículos, podríamos encontrar los verdaderos principios hermenéuticos que dirigen y orientan su exégesis. Y en la segunda parte, que se inicia con la enumeración de las obras de Dios (magnalia Dei), cantadas por María en antitesis y en inversión escatológica con las obras de los hombres soberbios-poderosos-ricos, encontraríamos su aplicación y verificación (Touron del Pie 1994. 371-390).

Esa isotopía de poder que apunta Touron del Pie, ha tenido una gran fuerza en la hermenéutica latinoamericana, y amerita una relectura constante para nuestros contextos.

Roberto Zwetsch, teólogo luterano brasileño, encuentra en el Magnificat un posicionamiento del Reformador sobre temas de justicia social y del poder político como una contribución crítica actual. Zwetsch concluye “*Lutero elabora lo que sería una espiritualidad cristiana auténtica, porque es humilde, realista liberadora*” (Zwetsch 2016). Esta espiritualidad liberadora es producto de un elemento fundamental en la exégesis y hermenéutica de Lutero, quien dice que en

el Salmo 137 Dios es el más excelso y pone su mirada en el humilde, más a los encumbrados los reconoce de lejos. Lo mismo, el Salmo 111 dónde hay un Dios como el nuestro que está sentado en las alturas, y sin embargo mira hacia abajo a los humildes en el cielo y en la tierra? Puesto que es el más excelso y no hay nada por encima de él, no puede mirar hacia arriba, por encima de él, ni tampoco a su alrededor, ya que no tiene igual. Es preciso que vuelva la vista hacia sí mismo y la dirija hacia abajo. Cuanto más bajo está alguien, tanto mejor lo ve (Lutero 1979, 380).

Esta sería el primer detalle a destacar en la hermenéutica de Lutero del Magnificat, *la mirada hacia abajo*. Zwetsch dice al respecto

“Nadie quiere mirar para abajo. Donde está la pobreza, deshonra, desgracia y angustia. Todo el mundo desvía su mirar de esto... por eso, solamente Dios consigue ver las cosas de esta manera, mirando para abajo, a la miseria y la desgracia” (Lutero 1979, 7).

Es esa mirada hacia abajo, que hace que la distancia entre Dios y la humanidad se supere por su gracia incondicional y que su presencia abrace al mundo por su encarnación.¹ Esa mirada hacia abajo, para ver la humildad de su sierva María, elevándola ella en su humildad y a los que no son nada (v.3.5).² Touron del Pie encuentra cierta exégesis bíblica-psicológica de tipo lacaniano³ en esa “mirada de Dios” como el comienzo de la personalidad de toda la gracia de María. Esto adquiere sentido en un contexto donde la concepción del pecado imposibilita ese acercamiento a Dios, y donde la gracia y la justificación por la fe involucran a la creación entera.⁴ El Magnificat como título del Canto, no remite a las portentosas acciones y obras de Dios, puestas en boca de María, que según su comentarista tiene la finalidad de fortalecer la fe, alentar a los humildes e infundir temor a los poderosos.

Al mismo tiempo es esa mirada hacia abajo, es coincidente con la bajeza de María, descrita en el texto. Ella no ha sido más que un albergue que con alegría se ha dispuesto a ser anfitriona de tan digno huésped, agrega el comentarista en relación a que ella engrandece al Señor y no a sí misma.

1 La constante en este pensamiento es que mientras se esté más abajo, tanto más se distingue o se ve.

2 Esta mirada hacia la mujer humilde, la identifica según Lutero y otros, en una *anawim*, los las pobres de Yahvé.

3 Para Lacan hay tres aspectos que convergen para conformar la personalidad, lo imaginario, lo simbólico y lo real.

4 Por eso María es la bienaventurada, la muy favorecida, al hallar gracia ante los ojos de Dios.

Si bien Lutero apunta que nada de este favor es merecido, sino por la gracia de Dios, el hecho de poner los ojos en ella, es la obra es la primera y más importante según María (1,3b). En el Canto ella asume que será llamada “bienaventurada”, porque Dios ha vuelto su mirada hacia su insignificancia.

Este es un segundo aspecto para reflexionar, y que nos remite a la María histórica, la adolescente de la anunciación, que se declara sierva/esclava (criada, en la traducción de Lutero) del Señor. Estas imágenes del Señor y de la esclava, subyacen en oposiciones – de la humildad de la cual el reformador desarrolla un largo argumento, y el orgullo; la abundancia y la necesidad, que engloba el contexto donde hay hambre y donde se envía vacíos; así también el dominio del poder, tronos, como realidad de opresión, servidumbre e injusticia. María al describirse como esclava en 1.48, lo hace en el lenguaje del sistema opresor. Isabel Gómez Acebo (2011), biblista española, visualiza la imagen del monarca y del patrón y la de María como cliente. Con la salvedad de que María pregunta cómo sería eso que le es anunciado en la visión, visitación o sueño, sobre su embarazo divino. Distintos trabajos desde una lectura poscolonial de los textos⁵, dan fe de esto. No conozco trabajos desde América Latina con estas perspectivas poscoloniales, aunque esto no indica que no se hayan hecho.⁶

5 Aunque se puede argumentar que el lenguaje con ello contestatariamente rechaza la lealtad a los amos terrenales y la atribuye a Dios, sin embargo, reinscribe la relación con Dios en términos de la estructura imperial dominante de amo y esclavo. Una dinámica similar existe en su lenguaje de "salvador".

6 Enfoques desde la teología feminista latinoamericana han destacado una interpretación crítica en relación a los temas de la virginidad, maternidad, sumisión y pasividad de María. Por otro lado la figura de María ha sido rescatada como símbolo de resistencia, en lo que Moltmann apuntó como una Mariología política, cuyo clímax es una apocalíptica mariana. Trabajos de teólogas luteranas como Wanda Deifelt han hecho una lectura de María como una Santa protestante, y la Revista de Interpretación Bíblica (RIBLA 43) dedicó toda una edición con distintas perspectivas.

A mi parecer, esto plantea una ambigüedad en la interpretación que ha tenido efecto en la recepción del texto, generando un modelo universalista para las mujeres en cuanto a su sumisión en una estructura patriarcal, de la cual los textos tampoco escapan. Este modelaje tendrá también su repercusión a nivel teológico y eclesiológico, Eric Gritsch, teólogo y pastor luterano de origen austríaco e investigador de Lutero señala: “Para Lutero María fue el ejemplo primero de la fe, un *typus ecclesiae* encarnado en gracia inmerecida. María es un paradigma para la indefectibilidad de la iglesia” (Gritsch 1992, 241).

En este mismo artículo se recuerda al teólogo luterano Wolfhart Pannenberg quien dijo “María es en la historia del Cristianismo, más un símbolo que una persona histórica”. La historiografía feminista en distintas vertientes ha intentado reunir no sólo el efecto del símbolo, sino de reconstruir esa María histórica, por lo que la exégesis y hermenéutica feminista son fundamentales para acercarse no sólo a los textos canónicos sino a las tradiciones, historias, religiosidades, estudios culturales y antropológicos.

Un tercer aspecto tiene que ver con la descripción del poder y contrapoder en el canto del Magnificat. Así como se habla de la misericordia de Dios para quienes le temen (v.50), destaca las grandes proezas que ha hecho con su brazo, deshaciendo los planes de los soberbios. Toda la acción está puesta en Dios, Lutero lo dice:

No dice María que él destruye los tronos, sino que arroja de ellos a los poderosos; ni que deje a los pequeños su abatimiento, sino que los ensalza. Mientras el mundo perdure, tiene que existir la autoridad, el gobierno, la potencia y los tronos. Lo que no sufre por largo tiempo es que usen mal y en oposición a Dios de todo esto para injuriar a los hombres píos, para abusar de ellos...” (Gritsch 1992, 422).

Los temas del poder y la política son intrínsecos y visibles en el canto, y también en el contexto del evangelio Lucano.

Nuestra cuarta observación gira sobre la profunda empatía, algunos llaman “veneración y fascinación” de Lutero por la divina maternidad y el tema de la mediación, que abordará sin ambages para evitar la idolatrización de María. Lo excepcional respecto al resto de la humanidad, es que ha tenido un hijo, “*Y qué hijo!*”, por eso la llaman madre de Dios. Antes del epílogo, Lutero cierra su comentario con esta oración “*Pidamos a Dios que se nos conceda la correcta inteligencia de este Magnificat: que no se contente con iluminar y hablar, sino que inflame y viva en el cuerpo y en el alma. Que Cristo nos lo conceda por la intercesión y la voluntad de su querida madre María. Amén*” (Gritsch 1992, 433).

El cuerpo, los cuerpos, en este caso de las mujeres, se constituyen en una clave de lectura, atravesada no sólo por el género, generación, clase social (aún si esta mediación provoca algunas dudas en cuanto a su pertinencia), e imperio. Esto que se conoce como la teoría de la interseccionalidad, nos amplía el horizonte de la interpretación feminista, en cuanto a identidades sociales y sus referentes sistémicos de opresión. Gritsch nos plantea un enfoque que suena provocador; “*El cuerpo de la virgen es revelador de lo multirracial, multiétnico, multicultural, mestiza (mezcla) la iglesia que se encarna*”. Se refiere al *Typus ecclesiae*? En todo caso, para la hermenéutica feminista latinoamericana, tiene algún sentido?

Aunque he señalado algunos aspectos en un cierto orden, no necesariamente tendrán la misma sucesión en esta segunda parte del artículo, que he llamado *provocaciones desde la hermenéutica feminista hoy*.

EL NACIMIENTO DE LA MADRE

En este proceso de investigación encontré un artículo de Anne Elvey (2002) que inicia nombrando a Julia Kristeva y su ensayo *Stabat Mater*, primeramente publicado como “Herética del amor”,

en *Tel Quel* en 1977, donde interpreta como poderosa la tradición cristiana concerniente a una madre en particular, María de Nazaret. Su artículo se constituye en un puente entre la teorización feminista del embarazo y el nacimiento, y el relato de Lc. 2,1-20. Kristeva construye la idea del cuerpo embarazado como un sitio donde se juega el dualismo de “*el cuerpo como nuestro y no nuestro, yo y yo más que yo, yo y no yo*”. Aunque el nacimiento es también ruptura, y a la vez es alienación por esa separación entre el yo y el otro yo, Kristeva menciona la conexión, esa experiencia del compartir el dolor y la alegría.

Esta lectura de Kristeva es un buen preámbulo para Elvey y para poder considerar la propuesta que hace Gayatri Spivak a partir de una historia corta de Margaret Atwood⁷, llamada “*Dando a luz*”, también traducido “*Dando vida*”. Spivak escribe la relación entre la madre y el nuevo nacido como resultado de dos nacimientos, el del hijo y el de la madre. El texto de Lucas señalaría más el nacimiento de la madre, además del nacimiento de la tradición Mariana. Para Lucas es importante entender la narrativa del nacimiento desde la realidad de la autoridad imperial, en medio de un censo que tiene dos decretos implícitos: 1.37 el decreto imperial y la narrativa divina. Es decir, entre la intersección de las narrativas divina e imperial, en otras palabras desde la realidad de la colonización.

El recorrido figurativo de María presenta tres asentimientos a ese anuncio de ser madre, cuando pregunta cómo será en el 1.34; al decir sí en el 1,38; y en el Magnificat al identificarse como esclava y las proezas que ha hecho Dios en ella, descritas en 1.47 al 1,55. Estos tres asentimientos pasan por la corporalidad misma de María, haciendo del cuerpo un agente de acción por una parte, y por otra,

7 Escritora, poeta y activista política canadiense, muy conocida por su novela llevada a la pantalla grande “*The Servant Girl*”, traducido como “*El cuento de la criada*” (1974),

una respuesta desde la colonización del cuerpo de la mujer, con un hijo varón, que parte de su condición social y simbólica del contexto. En el marco de comprensión del embarazo en el siglo I, la María de Lucas ofrece una hospitalidad corporal a la palabra divina, dicho ya de otra manera por Lutero, y comentado más arriba en este artículo.

Kristeva evoca el señalamiento del tiempo cumplido, tanto en Lc 1,57 como en 2,6, el cumplimiento del tiempo de dar a luz para María y Elizabeth, y plantea la pregunta ¿cuál tiempo? Ella sugiere que *cuando evocamos el nombre y el destino* de las mujeres, una piensa más en el espacio de generación y formación de la especie humana que de tiempo, comienzo o historia. Encuentro que tiene sentido en este señalamiento, en cuanto que es el nacimiento de la madre el que dará lugar a una historia brevemente descrita en los sinópticos, pero significativa, como en Lc. 2.19 y 2.51 que muestra a María guardando todo en su corazón y reflexionando sobre ello. El uso de “guardar todo en su corazón”⁸, señala el lugar del pensamiento, memoria y la afectividad. El nacimiento de la madre en el contexto narrativo lucano, nos parece mostrar el nacimiento de la mujer-madre cuidadora.

Es probable que esta dimensión del nacimiento de la madre-cuidadora, no satisfaga a las distintas corrientes del feminismo, aunque teniendo claro que es un acercamiento hermenéutico podría representar un espacio para el debate, estando muy conscientes de las luchas de las mujeres por su libertad a decidir ser madres o no. Para Hanna Arendt, el nacimiento es el acto básico a partir del cual todas las posibilidades están abiertas, por el hecho de empezar algo nuevo, de actuar, la acción tiene en el pensamiento de Arendt un

8 Exégetas encuentran en los verbos que refieren a “guardar” en el 2,19 y 2,51 en la Septuaginta, ecos de verbos hebreos que significan mirar, guardar, defender, proteger y cuidar.

peso fundamental, es la actividad política por excelencia. Actuar implica poder elegir. Desde la acción política esto tiene mucho potencial, asumimos que somos cuerpos políticos, que si bien es cierto no escapamos al control social y su regulación, también es verdad que logramos escaparnos a los determinismos, incluso biológicos. Cuerpos en reivindicación y con capacidad de agencia (acción) y resistencia desde nuestras realidades económicas, políticas, sociales y culturales.

La hermenéutica feminista latinoamericana hoy puede considerar una acción cotidiana el configurar y reconfigurar nuestro *ser-en-el-mundo*, nuestro actuar individual y colectivo en la conformación de esos cuerpos políticos, “*entendidos como ese conjunto de representaciones, imágenes, ideas, actitudes, técnicas y conductas encarnadas, una configuración corporal determinada promovida consciente o inconscientemente desde un movimiento social en nuestro caso el feminismo, que se concreta a nivel individual y colectivo*” (Galarza 2011, 65).

La biblista brasileña Marga J. Ströher en su artículo “*Ser madre sin padecer en el paraíso – Algunos hilos de la trama entre mujeres Eva, María y Artemisa: Lecturas a partir de Timoteo 2, 8-15*”, en su itinerancia por libros no canónicos, como Apéndices de San Ignacio, nos lleva a palpar otros rostros de María:

La re-significación de la maternidad, se evidencia en el cántico y en el pronunciamiento de las palabras proféticas de María en el Magnificat. En este himno, se funden, fe, alabanza, maternidad profética y ciudadana. La maternidad de María representa justicia y pan para las hijas y los hijos de Israel. Esto nada tiene que ver con la maternidad silenciosa y sumisa – es maternidad subversiva! (Ströher 2003, 128)

Me atrevería a interpretar en Ströher lo de la maternidad profética y ciudadana, desde los cuerpos políticos, podría ser! En lo que respecta a la maternidad subversiva, podría ser más que romper el

silencio y la sumisión, tal vez subvertir otras ideas, pensamientos y prácticas en relación a la maternidad. Ströher también destaca el carácter litúrgico del himno, tal como Lutero en cuanto a fe, alabanza, “...*la dulce madre de Dios; nos enseña con el ejemplo de su experiencia y con palabras, cómo debemos conocer, amar y alabar a Dios, porque la miró...*” (Ströher 2003, 282).

Es importante señalar que estas dimensiones que se cruzan, intersectan lo político y lo litúrgico. Para Lutero el Magnificat es en cierta manera un manifiesto de una ética política,

El ejercicio del poder revela qué clase de hombre es el que gobierna. Los súbditos no se atreven a manifestarse por miedo a la autoridad. Por eso es preciso que todos los soberanos teman ante todo a Dios... Ahora bien no conozco nada en la Escritura que se preste para el caso tanto como este cántico sagrado de la bienaventurada madre de Dios. Debieran aprenderlo bien y recordarlo, en efecto, todos los que quieran gobernar bien y ser buenos soberanos (Ströher 2003, 378).

A nuestro entender esta declaración, no se contrapone a una ética de la espiritualidad, continúa diciendo “*En él canta, por cierto, muy agradadamente del temor a Dios; nos dice cómo ejerce el Señor su poder y, ante todo, cómo actúa con los ilustres y los humildes*” (Ströher 2003, 379), expresión profundamente profética que encuentra eco en otras voces, otras mujeres, otros cuerpos, otros cantos y diversos contextos. Los cantos de Miriam (Éxodo 15.19-21) y Ana (1 Sam 2.1-10), Salmo 35.9; Isaías 25.9; Salmo 66.1, son expresiones de liberación, victoria y acción de gracias. Esos ecos en el Magnificat también anuncian la transformación del mundo, de los cuerpos, de la tierra⁹ y otra lógica del poder.

9 En el Magnificat se recuerda la promesa de la tierra, se revierte la situación de pobreza enviando vacíos a los poderosos y saciando a los necesitado, una referencia que nos lleva a tomar en cuenta la situación de la tierra en el siglo I.

PODER Y POLÍTICA

He pretendido en la provocación anterior centrar un punto en cuanto a los cuerpos como agentes políticos invitando a ver en María y el Magnificat una oportunidad de acercarnos al análisis de las realidades latinoamericanas desde la hermenéutica feminista, en cuanto al poder y la política a la que me dedicaré en esta última parte.

Blanca Camacho Sandoval (2012) plantea una inquietud para “buscar” la sabiduría ignorada de María, y plantea que el protagonismo de María ha sido ignorado, aun siendo ella partícipe con Dios, para actuar con él en la nueva creación, agrega “*ella participa en su totalidad, mente, cuerpo y espíritu, discerniendo, dialogando y tomando decisiones*”. Camacho retoma a Maricel Mena quien agrega a lo dicho que esta fe de María brota como fruto de su deliberación personal, como un gesto ético y acogida gozosa de la acción divina. Esto se logra porque María *guarda las cosas en su corazón* (nos volvemos a conectar con esta idea expuesta anteriormente), no hay lugar para la inactividad! Ella participa en su totalidad, mente, cuerpo y espíritu, discerniendo, dialogando y tomando decisiones. Interessantemente, Lutero acotaba en su comentario: “*No debe el gobernante proteger de injusticia su país y su pueblo, en vez de permanecer inactivo, dejando que se le quite todo?* (Camacho Sandoval 2012, 416). Es definitivo que el Magnificat no puede leerse sin las claves de poder y política, y es desde la relación con estas esferas en la cotidianidad, que lo haremos.

Si bien el contexto de Lutero cuando escribe su comentario es muy particular, así como el contexto del siglo I de nuestra era, un elemento es común a ambos y también a nuestros contextos latinoamericanos: la urgencia de pensar qué tipo de poder es el que subyace en la política, aunque parezca obvio, y cuáles son las formas de poder que han guiado cada acción o estrategia individual, en la búsqueda de generar cambios en las situaciones

de inequidad y desigualdad, preguntándonos qué tipo de poder ejercemos y al que aspiramos.

El poder es circulante, tiene que ver con distintas funciones y vínculos más complejos, el poder que conocemos en nuestra región, mata, aniquila, destruye. La idea desde la teoría feminista es desnaturalizar la concepción del poder, para desactivar distintas discriminaciones y muchos otros desplazamientos de los lugares de ciudadanía y de reconocimiento público, que establecen los poderes que se han naturalizado. Esto nos lleva a pensar en la construcción de la legitimidad, porque el poder es la legitimidad, es la razón de la obediencia. No es en vano la enorme carga simbólica que tiene el concepto y práctica de “desobediencia civil”¹⁰ en momentos históricos determinantes. El poder es una relación de mando y obediencia, lo que define que alguien pueda mandar es que muchos puedan obedecer. De allí que se debe tener capacidad de mando, y contar con instituciones que también mandan, pero la obediencia es el poder.

En los espacios de la vida cotidiana se plantea una tarea que es la construcción de la política y la capacidad, a través del cuestionamiento de nuestro conocimiento de sentido común¹¹, de reevaluar nuestra experiencia, para vislumbrar más interpretaciones posibles, logrando de este modo una criticidad que nos conduzca a aceptar, cada vez menos, las cosas como son actualmente o como creemos que son. Construyendo un sentido común diferente, logramos impulsar políticas sociales diferentes, para generar cambios donde se va construyendo el poder cotidiano en la sociedad, generando modelos alternativos.

10 Henry Thoreau, con su ensayo con el mismo nombre publicado en 1848, explicita en que consiste esta acción crítica ante la autoridad del Estado, ha sido inspiradora para grandes movimientos sea pacifistas, o de objeción de conciencia. Actualmente hay muy variadas formas.

11 Un aporte respetable al respecto es el libro de Bauman y May (2007).

La discusión sobre el término política es muy necesaria ya que estamos participando como espectadores o actores, en sociedades cada vez más despolitizadas, donde el contenido semántico se ha vaciado, y la generación de opinión pública es controlada por entes reguladores como la mass media. En ese sentido, el feminismo supone un proyecto ético de reconstrucción de la realidad que requiere la institución de nuevos pactos, distintos de los que suponen e impone la razón patriarcal, y en los cuales podamos ser agentes y no objetos de dichos pactos. Si necesariamente vamos a re-semantizar y cambiar la política, también hay que cambiar la ética.

Zwetsch en el artículo mencionado anteriormente, cita una obra de Lutero de 1523 conocida como “*La autoridad secular*”. En esta pequeña obra hace referencia a su escrito de 1520 “*La nobleza cristiana de la nación alemana*”, considerada una de sus obras más importantes, en la que mostrará en qué consiste el ministerio y función de esta nobleza en la sociedad, especialmente los príncipes y gobernantes. Cito a Zwetsch “*Consciente de que sus tesis no surtirán ningún efecto en la nobleza, más, aun así, vuelve a escribir sobre la función de los gobernantes motivado por los abusos insoportables practicados por príncipes y autoridades eclesiásticas. Él llega a afirmar que Dios enloqueció a nuestros príncipes*” (Zwetsch 2016, 10, traducción propia). Según el reformador la esfera política también debe ser controlada, monitoreada e interpelada, diríamos en el lenguaje de hoy. Richard Rorty dice que podemos pensar la política como un antagonismo, una lucha, cuando hay reglas que están ahí y que todos hemos aceptado. Hay que poder explicitar que estamos peleando por otro poder.

Algunas feministas han encontrado en el cuidado del mundo, de la misma forma en que se cuidan los hijos e hijas, como una toma de conciencia de lo que es realmente importante en la política. Con cierta prudencia considero esta perspectiva de la política, ya que también consideran que ni la economía ni el militarismo son lo más importante de la política. Hablo de cierta prudencia, porque esto último es debatible.

Evidentemente hay un punto de coincidencia con la imagen del nacimiento de la madre-cuidadora, en los últimos tiempos las teólogas feministas hemos integrado a nuestra reflexión el tema de la ética del cuidado, al cual Carol Gilligan feminista, filósofa y psicóloga norteamericana, ha brindado un respetable aporte. De forma breve, Gilligan dice que las mujeres privilegian los vínculos con los demás, basadas en la comprensión del mundo como una gran red de relaciones, de la cual somos parte y desde donde reconocemos responsabilidades hacia los otros y otras, con la convicción de que el bienestar y la supervivencia misma, van a requerir el reconocimiento de derechos y deberes.

CONCLUSIÓN

Sabemos que la exégesis y hermenéutica bíblica del reformador Martín Lutero, profesor en Wittenberg, sigue estando abierta para su relectura y para situar en contexto, hoy. La hermenéutica feminista latinoamericana ofrece también esa posibilidad, en sus distintos rostros y luchas. Marc Müller, pastor y teólogo luterano francés ha escrito en su reciente libro *“Martín Luther (1517-2017). Puiser aux sources du protestantisme”*, que el doctor Lutero no es el quinto evangelio, y que su relectura puede ser aún fecunda, con una aspiración liberadora. Después de todo, Lutero acostumbraba firmar como *Eleutherius*, palabra que significa [hombre] libre.

Así mismo, se observan los límites de su teología, que como apunta Martín Hoffmann en su libro *“La locura de la cruz. La teología de Martín Lutero”*, que califica la Reforma como *Reforma inconclusa*, lo que la plantea como una tarea constante. Es precisamente a partir de la relectura del Magnificat y de estos desafíos teológicos y hermenéuticos que retomo un pensamiento de Elisabeth Schüssler-Fiorenza que encuentro aplicable también a la política: *“La teología y la política, se entienden mejor no como un sistema sino como una práctica retórica que no concibe al lenguaje meramente como significación*

y transmisión, sino más bien como una forma de acción y poder que afecta a las personas y situaciones reales” (citado en Kim 2013).

El ejercicio hermenéutico feminista asumimos es un espacio democrático, de compromiso y participativo. Esta debe ser una tarea cotidiana, casi inconclusa, porque requiere no sólo una forma de acción, sino una consideración distinta del poder y de la transformación de las prácticas.

La María del Magnificat, es una figura simbólica, que genera no sólo opinión sino que influye, por lo que la tarea de reconocer la realidad de colonialidad es fundamental, no sólo por el contexto del siglo I, sino por cómo se le introduce en el texto, que de por sí ya es una interpretación, para analizar luego cómo hace Lutero una relectura de ella a partir de su contexto. También el Magnificat de María es un salmo de oración con una potencialidad estremecedora, donde las acciones de Dios se describen a favor del pueblo (1.51-53).

Las claves hermenéuticas de cuerpo, poder y política intentan ofrecer un espacio para la consideración y reflexión, pues es una lectura entre otras tantas. Lo que sí puedo concluir es que es un texto y un acercamiento pertinente para hoy desde nuestras inquietudes y búsquedas.

Bibliografía

- Bauman, Zygmunt y Tim May. 2007. *Pensando sociológicamente*. Traducido por Ricardo Figueira. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Camacho Sandoval, Blanca. 2012. “María en la tradición protestante. La inquietud, una manera de encontrarse con la sabiduría ignorada de María”. *Albertus Magnus, Vol. 4, N° 2: 192-210*. file:///C:/Users/hp/Downloads/Dialnet-MariaEnLaTradicionProtestante LaInquietudUnaManeraD-5663457.pdf
- Elvey, Anne. 2002. “The Birth of the Mother: A Reading of Luke 2:1-20 in Conversation with Some Recent Feminist Theory on Pregnancy and Birth”. *Sage Journals*. Vol. 15, Issue 1.

- Galarza, Mari Luz Esteban. 2011. “Cuerpos y políticas feministas; el feminismo como cuerpo”. En *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad*, coordinado por Cristina Villalba y Nacho Álvarez. Granada: Universidad de Granada.
- Gómez-Acebo, Isabel. 2011. “Mary, model of biblical contemplation”. *Sage Journals*. Vol. 19, Issue 3. <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0966735011401725>
- Gritsch, Eric. 1992. “*The Views of Luther and Lutheranism on the Veneration of Mary*”. En *The One Mediator, The Saints, and Mary: Lutherans and Catholics in Dialog VIII*, editado por H. George Anderson, J. Francis Stafford, and Joseph A. Burgess. Minneapolis: Augsburg, 235-248.
- Hoffmann, Martin. 2016. *La locura de la cruz: La teología de Martín Lutero*. San José: DEI.
- Johnson, Maxwell E. 2015. “The Blessed Virgin Mary and Ecumenical Convergence in Doctrine, Doxology, and Devotion”. *Pray Tell*. <http://www.praytellig.com/wp-content/uploads/2015/01/Johnson-November-2014.pdf>
- Kim, Elizabeth Min Hee. 2013. *The Voice of the Voiceless: Reading Luke 1:46-55 in the Context of HIV/AIDS in Response to Elisabeth Schüssler Fiorenza’s Feminist The*logy*. Thesis presented in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Theology (New Testament) at the University of Stellenbosch, South Africa.
- Lagarde y de los Ríos, M. 2005. “Para mis socias de la vida. Claves para el empoderamiento y autonomía de las mujeres; los liderazgos entrañables y las negociaciones en el amor”. *Cuadernos inacabados* 48.
- Lutero, Martin. 1979. *Obras de Martín Lutero*. Tomo VI. Buenos Aires: La Aurora.
- Pikaza Ibarrondo, Xabier. 2016. “Lutero y el Magnificat de María”. *El Periodista Digital*: 371-390. <http://blogs.periodistadigital.com/xpikaza.php/2008/09/09/maria-y-el-magnificat-en-lutero-1-introd>
- Ströber, Marga J. 2003. “*Ser madre sin padecer en el paraíso – Algunos hilos de la trama entre mujeres Eva, María y Artemisa: Lecturas a partir de Timoteo 2, 8-15*”. RIBLA 46.
- Zwetsch, Roberto. 2016. “Lutero, Justicia Social e Poder Político. Aproximaciones teológicas a partir de alguns de seus escritos”. *Cadernos Teologia Publica*, Año 13, Vol 13.



Violeta Rocha, Bibliста y teóloga feminista nicaragüense de la Iglesia del Nazareno, docente en varias instituciones.
violeta43@hotmail.com

Recibido: 20 de abril de 2017
Aprobado: 6 de junio de 2017

La teología de la Reforma en América Latina

¿Qué contribución tendrá?

ROBERTO E. ZWETSCH

Resumen: El sistema mundial se hace más violento cada día contra los grupos y personas marginales de la sociedad. El texto intenta rescatar algo de la radicalidad de aquel movimiento. La mirada es desde la periferia del sistema dominante, desde la gente invisible que sin embargo guarda la llama de la fe por debajo de las cenizas del tiempo. ¿Qué contribución pueden aportar nuestras iglesias en este momento históricos?

Abstract: The world system becomes daily more violent against marginalized groups and persons in the society. This text seeks to bring out some of the radical nature of that movement. Its perspective is from the periphery of the dominant system, from the invisible people who nevertheless guard the flame of faith underneath the ashes of the time. What contribution can our churches make in this historic moment?

Palabras clave: teología de Lutero, teología latinoamericana, desafíos actuales de la realidad eclesial y social de América Latina.

Key words: Luther's theology, Latin American theology, current challenges to the social and ecclesial reality of Latin America.

INTRODUCCIÓN

“Cruce sola est nostra theologia”

Martín Lutero, WA 5, p. 176.

En 2017 el aniversario de los 500 Años de la Reforma del siglo 16 (1517-2017) desafía las iglesias evangélicas del movimiento reformatorio en el mundo a confrontarse con su propia historia y la importancia del redescubrimiento del evangelio de Jesucristo hecha por el monje agustiniano Martín Lutero. Lutero es personaje central de los cambios que ocurren en el inicio del siglo 16. Pero es importante recordar que Lutero viene de un contexto marginal en la Europa de entonces. Alemania era periferia en Europa. La oportunidad de esa conmemoración permite la retomada de muchos textos de Lutero de un modo crítico y relecturas innovadoras de su teología, sin caer en mimetismos vacíos o el “mal del archivo” como en ciertas investigaciones historicistas.

Este acercamiento exige, por otra parte, ciertos cuidados para que no caigamos en un triunfalismo fácil o inepto. Coherentes con el descubrimiento de Lutero y otros reformadores *antes* de él y *junto* con él, podemos ciertamente concordar que aquellos eventos merecen una reflexión atenta, pues representaron un cambio de rumbo y de *época* en la Iglesia cristiana y en la sociedad. Esta visión más amplia es relevante porque la Reforma no es fruto de la fuerza y genio de un individuo carismático, sino resultado de un *movimiento de reforma de la Iglesia*, cuyas raíces se adentran la Edad Media, remontando al movimiento de Jan Huss, en la Bohemia (siglo 14), de John Wyclif, en Inglaterra (siglo XIV) y otros. Se puede incluso volver hasta San Francisco con la sorpresa que provocó al seguir casi literalmente el evangelio de Jesucristo (siglo 12), precedido por los movimientos de los cátaros (= puros) y de los valdenses.

La visión que se tiene de la Reforma normalmente padece de la limitación que tenemos para comprender la época de su emergencia. El mismo Lutero, joven talentoso doctor de la Sagrada Escritura, profesor en la Orden Agustiniiana, asistía a veces perplejo los acontecimientos. La Contra-Reforma, como respuesta de la Iglesia de Roma a la Reforma Luterana, también asumió desafíos jamás imaginados en la Iglesia. Es importante por lo tanto asociar a este movimiento personas brillantes en la vida cristiana como Teresa de Ávila, San Juan de la Cruz y Ignacio de Loyola. Esto significa asumir hoy el desafío de la reflexión sobre la Reforma con humildad y reiterada capacidad de escuchar su mensaje con un corazón atento, inteligencia y apertura de espíritu.

En este artículo, pretendo retomar temas centrales en la teología de Lutero, desde la perspectiva latinoamericana. En el texto programático de la *Cátedra de Lutero*, del Programa de Post-Grado de Facultades EST, en São Leopoldo, Brasil, en 2011, Vítor Westhelle escribió que, en las últimas décadas, la investigación sobre Lutero ha puesto nuevos aportes que provienen, por ejemplo, de Finlandia (Tuomo Mannermann), de Suecia (Gustaf Wingren), de Dinamarca (Regin Prenter), de Suiza (Gerhard Ebeling), de los EUA (Gerhard Forde) y de Alemania (Oswald Beyer). Especialmente, la investigación finlandesa y sueca ha hecho descubiertas desconcertantes que trabajos anteriores centro-europeos no habían detectado (Westhelle s.f.). Considero importante mencionar acá las relecturas de la teología latinoamericana como la de Walter Altmann, *Lutero e libertação*, que en 2016 ha recibido una 2ª edición revisada y actualizada (Altmann 2016); la investigación de Guillermo Hansen, *En las fisuras. Esbozos luteranos para nuestro tiempo* (2010); o los dos libros de Vítor Westhelle, publicados en EUA: el primero traducido al portugués como *O Deus escandaloso. O uso e abuso da cruz* (2008); el segundo publicado en 2016 con el sugestivo título: *Transfiguring*

Luther (2016). También recuerdo la reciente publicación de Martin Hoffmann, *La locura de la cruz* (2014) Y debo mencionar igualmente la biografía reciente de Lutero publicado por el historiador brasileño Martin N. Dreher, *De Luder a Lutero* (2014). Y el último ejemplo es la gran obra colectiva *Radicalizando la Reforma*, en cinco volúmenes y que fue publicada en alemán e inglés en Alemania, en 2015. De esta obra se hizo una selección publicada por Editorial Sebila (Hoffmann, Beros y Mooney 2016)¹. No se puede olvidar todavía el gran proyecto de la traducción de *Obras seleccionadas* del propio Martín Lutero (1987) en Brasil, proyecto conjunto de las dos iglesias luteranas en el país (¡ya con 13 volúmenes publicados!), y desde mediados de los años 1960 la edición en español de *Obras seleccionadas* del reformador por editoriales de Buenos Aires. En este caso estas obras permiten acceso directo a la teología de Lutero, lo que habrá de proporcionar reiteradas nuevas relecturas de su pensamiento. Estos son ejemplos de cómo se puede encontrar en la teología de Lutero posibilidades para un confronto crítico con aquel *misterio* que nos captura, salva, libera y envía hacia el servicio liberador y transformador en el mundo. Yo he escogido algunos de estos temas generadores, como escribía Paulo Freire.

1. TEOLOGÍA DE LA CRUZ: LA LIBERACIÓN DE LA TEOLOGÍA

La cruz constituye el núcleo del pensamiento de la Reforma y de la teología de Lutero. Si Cristo es el centro de la teología cristiana, esta nace en la cruz y a partir de ella. Para Lutero la cruz es la marca distintiva de la “verdadera teología”, como aparece en las tesis del *Debate de Heildelberg* (1518) o en la interpretación de los *Salmos*

¹ Esta obra ya está traducida al portugués y será lanzada por la Editora Sinodal, de São Leopoldo, todavía en el primer semestre de 2017. Para una visión del conjunto del proyecto, cf. Renders (2016).

(1519-1521), en cuyos textos se va a encontrar una innovación teológica, es decir, Dios, creación y humanidad son releídos “a partir del evento de la cruz” (Hansen 2010, 51), contraponiendo ésta a la teología escolástica que Lutero llama de “teología de la gloria”. En la tesis 21 Lutero afirma: “El teólogo de la gloria afirma ser bueno lo que es malo, y malo lo que es bueno; el teólogo de la cruz dice las cosas como ellas son”. Esto significa asumir muchos riesgos, entonces y hoy por supuesto.

La novedad de esa teología consiste, en primer lugar, en la inseparabilidad entre la cruz y la justicia de Dios. Westhelle se pregunta por qué Lutero buscaba un Dios misericordioso. La investigación ha revelado que la preocupación de Lutero era la búsqueda de un monje medieval sobrecargado por un sentimiento de culpa que la mentalidad moderna no consigue comprender más. Esta búsqueda ha llevado al reformador afligido por sus pecados a preguntarse sobre lo que significa la justicia de Dios. Westhelle (2008, 50ss) esclarece algo importante: la pregunta de Lutero no es la tradicional pregunta antropocéntrica por la teodicea, es decir, cómo justificar el mal en el mundo que Dios ha creado. La pregunta de Lutero es *teocéntrica*. Su deseo más ardiente es entender lo que Dios considera como justicia. Esta cuestión lo llevó a unir lo que, aparentemente, sería imposible: ¿cómo Dios puede ser justo y, al mismo tiempo (*simul*), amoroso, gracioso, redentor, libertador?

Las respuestas de la teología medieval (Anselmo, Abelardo) no satisfacían a Lutero, pues él continuaba atormentado por el Dios juez implacable que exigía justicia, rectitud y amor en su ley [y para Lutero la ley es buena]. En la Carta a los Romanos Lutero advirtió una luz que lo ha atraído y libertado: “la justicia de Dios se revela en el evangelio, de fe en fe, como está escrito: el justo vivirá por fe” (1.17). Este conocimiento de Dios lo iluminó y libertó, pues Pablo completa su pensamiento al afirmar que Cristo es la justicia

de Dios, y este es el “crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles” (1 Corintios 1.23). Cristo es la revelación de la “sabiduría de Dios”, el lado inverso de la sabiduría del mundo, que incluye toda la filosofía y la ciencia conocida entonces.

Lutero ha expresado este descubrimiento en muchos escritos, pero paradigmáticamente en las tesis del *Debate de Heildelberg*, especialmente las tesis 19-22 (Lutero 1987, 19-21). En las tesis 19 y 20, él escribe: “No se puede designar condignamente de teólogo quién ve las cosas invisibles de Dios y las comprende por medio de aquellas que están hechas, pero sí quién comprende las cosas visibles y posteriores de Dios al verlas por los sufrimientos y por la cruz”. En la cruz, escondido en debilidad, sufrimiento y muerte, encontramos a este Dios. No como nosotros lo deseamos, sino como él se ha revelado y se entrega a nosotros.

Tal percepción de Dios se contrapuso a la teología escolástica. Lutero se hizo opositor de la filosofía como propedéutica para la teología, atacando especialmente a Aristóteles. La filosofía tiene su lugar, por ejemplo, en lo que se refiere a la economía, política y al orden humano de la vida. Ahí sus lecciones son válidas y necesarias. Pero cuando se trata de la teología y de la palabra de Dios, hay que empezar no por la sabiduría humana, sino allí donde Dios mismo se quiso mostrar. Lutero comprendió este *non sense* (tontería) y pasó a defender que la teología es una realidad sufrida y vivida, primero por Dios mismo, y en él, por nosotros como escribió el teólogo argentino G. Hansen². En la explicación de la tesis 20, Lutero escribe: “las cosas posteriores y visibles de Dios [Lutero se refiere aquí al encuentro de Moisés con Dios, cf. Éxodo 33.17-21] son opuestas a las invisibles, o sea, la humanidad, la debilidad, la estulticia, como en 1 Corintios 1.25, que habla “de

² Hansen, 2010, p. 53.

la debilidad y de la locura de Dios”. Pablo afirma ahí que a Dios le pareció bien salvar a los creyentes por la locura de la predicación. Es en la cruz, en el Cristo crucificado que “están la verdadera teología y el verdadero conocimiento de Dios”.

Westhelle alerta para un peligro: domesticar este escándalo de tal modo que no tiene más consecuencias para la vida cristiana. Él recuerda que, en un sermón de 1525, Lutero hace una distinción entre el “discurso *sobre* la pasión” y la “práctica *de* la pasión”, afirmando que quién se esmera en el primer caso es el diablo. Como explica Westhelle: “Su argumento es casi como el de Job contra sus amigos. Si necesario, es mejor culpar a Dios, ese Dios oculto e inefable (*deus absconditus*), que intentar explicar los caminos de Dios, es decir, justificar Dios” (2008, 67).

El absurdo de encontrar a Dios donde no se podría – humanamente – imaginarlo precisa ser reafirmado a cada tiempo y lugar. En alguna medida, la teología de la liberación ha hecho algo semejante al situar el encuentro con Cristo crucificado hoy en el *pobre*, en las *personas vulnerables*, en los *pueblos originarios*, en las *mujeres*, *niñas*, *niños*, *personas con discapacidad*. Westhelle afirma que también en la narrativa de Navidad tenemos la presencia de esa *cruz*, una vez que la divinidad se revela de forma indirecta. Dios se manifiesta “en el pesebre, el poder en la fragilidad, la sabiduría en la estulticia” (2008, 67).

Esta abscondidad de Dios cuestiona todas las tentativas humanas de encapsular a Dios en fórmulas o esquemas. Es necesario dejarnos cuestionar por esta cruz y asumirla como “sabiduría de Dios”, aunque nos parezca absurdo y sin sentido. Solo así podremos comprender por qué aquel justo que fue crucificado – en la angustia extrema – clamó: “¡Oh Dios, mi Dios! ¿Por qué me has abandonado?” (Mateo 27.46).

La teología da cruz encontró una relectura provocativa en la teología de la liberación cuando esta asume una perspectiva eminentemente política. Leonardo Boff contribuyó con uno de sus mejores libros, *Paixão de Cristo – paixão do mundo* (1978). Él escribió lo siguiente, en un sentido muy cercano al de Lutero:

Dios debe ser buscado *sub contrario*. Allá donde parece no haber Dios, allá donde parece que él se ha retirado: allá está máximamente Dios. Esa lógica contradice la lógica de la razón, pero es la lógica de la cruz. Esa lógica de la cruz es escándalo para la razón y debe ser así mantenida porque solo así tenemos un acceso a Dios que de otra manera jamás tendríamos. La razón busca la causa del dolor, las razones del mal. La cruz no busca causa ninguna; ahí mismo en el dolor Dios está máximamente. [... la cruz] se debe mantener como cruz, como una tiniebla delante de la luz de la razón y de la sabiduría de este mundo (Boff 1978, 136).

Sin embargo, acá también es necesario precaución, pues en América Latina fácilmente se puede caer en el *dolorismo* fatalista de la religiosidad latinoamericana. Por esta razón, aceptar el sufrimiento como parte de la realidad de la vida no significa aceptación masoquista de él. En buena tradición cristiana, significa antes lucha contra el mal y sus causas, resistencia al pecado y a la fatalidad de la vida. Es por esto que en la petición de Jesús en su máxima oración se aprende a decir con fe: “y no nos dejes caer en tentación, sino que líbranos del mal”. La tentación del conformismo es real, pero Jesús advierte: en el mundo habremos de vivir en medio de las tentaciones, siempre, sin embargo la oración nos da fuerzas para no caer en ellas. Él nos enseña a *resistir al mal* – o en otra interpretación posible, a *resistir al Malo* – y para esta lucha nos envía su Espíritu (Zwetsch 2015, 318).

En la evaluación de L. Boff, la teología de la cruz nos conduce al camino de la *compasión* con los crucificados de todos los tiempos.

Esta consecuencia de nuestra fe es fundamental para evitar un desvío espiritualizante. Como ha escrito Boff, “Dios asume la cruz en solidaridad y amor con los crucificados, con aquellos que sufren la cruz. Dice a ellos [y ellas]: aunque absurda, la cruz puede ser camino de una gran liberación. Con tanto que tú la asumas en la libertad y el amor” (1978, 144).

Sin embargo, hay un tipo de sufrimiento absurdo y sin sentido en el mundo, que no cabe justificar. Con Cristo y en la fuerza de su Espíritu, es preciso asumirlo en lo más profundo del dolor y solidaridad. Este sufrimiento precisa ser denunciado permanentemente, sin treguas. Pero, hay otro tipo de sufrimiento libremente aceptado en medio de la lucha por la vida, contra la opresión y la injusticia. Este segundo tipo presenta un nivel de dignidad humana incomparable porque adquiere un sentido *vicario*: sufrir por el evangelio y por el *otro*, sufrir para que otra persona o pueblo sea liberado y tenga vida, este paso extremo es sí parte del evangelio del amor de Dios. Tal sufrimiento tiene la fuerza de negar el sistema de este mundo porque no acepta la inevitabilidad del mal, una vez que se sustenta no en el poder humano sino que en el *poder del amor divino*, de la libertad mayor que solo la muerte puede cesar. Y aún así, no habría cómo apagar la promesa de resurrección, de la vida plena que ya vivimos *in spe*, es decir, en esperanza como afirmó Pablo. L. Boff afirma que esta “actitud libre y liberadora exaspera a los agentes del sistema [...]” (1978, 152). Hay un gesto subversivo en el dolor y en el sufrimiento solidario, pero a ninguna persona le está permitido justificar este lugar y momento.

Aquí me permito recordar a nuestros *mártires* de América Latina. Centroamérica tiene muchos nombres conocidos y tantas otras personas anónimas que murieron por su fe y contra el sistema de injusticias que mantiene a nuestra gente bajo la pobreza, la

indignidad y la tristeza. Recuerdo con reverencia los mártires de El Salvador, los jesuitas compañeros de Ignacio Ellacuría, las dos mujeres que murieron en manos inicuas. Hago memoria de Don Oscar Romero, obispo de El Salvador. Hago memoria del Pastor Martin Luther King en los Estados Unidos, muerto por luchar por los derechos del pueblo negro. Hago memoria del trabajador del caucho Chico Mendes, que en la Amazonía brasileña luchó por los pueblos de la selva y por el medio ambiente. Hago memoria de la hermana Dorothy Stang, misionera norteamericana que dedicó su vida a pobres campesinos y pueblos indígenas en Brasil. Hago memoria del pastor Dietrich Bonhoeffer que luchó contra el nazismo y pagó con su vida esta osadía de la libertad de la fe. Habría mucha más gente que recordar en este momento. Les pido que lo hagan por sí mismos y en reverencia por sus amigos y amigas que han dado la vida por el evangelio de Jesús y la vida de nuestros pueblos.

[Momento de silencio]

Una última observación en este tópico: en Lutero encontramos una denuncia permanente contra toda pretensión humana de justificarse frente a Dios. Sobre el *servo arbitrio* humano, él escribió en las tesis de Heidelberg (22-24) que el ser humano es esclavo de sus deseos y lucha por su satisfacción, pero en la medida en que los realiza, quiere más, es insaciable. Por esto, para Lutero “el amor al dinero crece en la medida en que crece el propio dinero”, lo que él llama “hidropesía del alma”. Lo mismo ocurre con todos los deseos humanos, incluyendo el deseo de agradecer a Dios. Lutero considera tal deseo como pecado, pues este deseo solo manifiesta la soberbia humana, principalmente de los “sabios y entendidos”. En ese sentido, su interpretación del *Magnificat* de María es ejemplar (Lucas 1.46-55), pues él ve en aquella joven campesina el *modelo de la verdadera fe y humildad*, sin sofismas o astucia. Justamente aquella que no ha buscado a Dios, fue por él contemplada con el

embarazo del niño que habría de tornarse Salvador del mundo, su liberador. Esta humildad jamás le será arrebatada. Por esto ella fue considerada mujer bendita. Lo que desconcierta en el salmo de María es la consecuencia de la acción misericordiosa de Dios que en ella se ha manifestado tan graciosamente. María canta: “Su brazo llevó a cabo hechos valerosos; arruinó a los soberbios con sus maquinaciones. Sacó a los poderosos de sus tronos y puso en su lugar a los humildes. Repletó a los hambrientos de todo lo que es bueno y despidió vacíos los ricos”. Este salmo tiene vigencia hasta hoy y su olvido es un testimonio en *contra* de nuestras iglesias y la tibieza de nuestra fe (Zwetsch 2016a).

Desde los principios de la iglesia cristiana, palabras como las del salmo de María, de Lutero, de otros profetas y profetisas de nuestra época han sido siempre motivo de grandes controversias, pues no dejan margen para falsas justificativas cuanto a los sistemas de opresión e injusticia. Nosotros no podemos ser ingenuos. El sistema sabe cómo espiritualizar los sentimientos cristianos, arrancándoles de la cruda realidad de muerte en que vivimos. Estas palabras también dicen a quién rescata y dignifica Dios en primer lugar. Esto significa que la gracia liberadora se manifiesta normalmente de modo *sub contrario*, en las huellas de la cruz y de los crucificados, y no en las manifestaciones de éxito y de los privilegiados de la sociedad.

2. TAREAS PROGRAMÁTICAS PARA HOY

En esta parte avanzo sugerencias reunidas por Vítor Westhelle en el inicio de la *Cátedra de Lutero*, en nuestro Programa de Post-Grado en Brasil, ya mencionada (Westhelle s.f.). Uno de los desafíos de la teología en América Latina es la relectura bíblica. Ella es imprescindible porque a cada momento las respuestas antiguas se muestran sin sentido para la vida concreta. Pensemos en la

participación de las mujeres cristianas en el ministerio de la iglesia, en la acogida de personas homoafectivas en las comunidades, en el respeto y comunión para con personas con discapacidad, en la lucha por dignidad de los pueblos indígenas, de afroamericanos, de miles de migrantes que buscan sobrevivir en situaciones extremas y a veces dramáticas (como pasa con africanos en el Mediterráneo actualmente, o con los millares de refugiados de Siria en Europa). En estas situaciones, la clave de interpretación del texto bíblico y de la tradición habrá de considerar lo que es central en el mensaje evangélico y lo que es aceptable, pero no exigencia. Pablo tuvo de lidiar con cuestiones concretas en la comunidad de Corinto cuando respondió sobre “días santos” o “carnes sacrificadas a ídolos”. Hoy día, nuevas interrogantes exigen de nosotros discernimiento cuanto a la distinción entre ley y evangelio. Si la ley mata, el Espíritu – ámbito de la acción del evangelio– libera (2 Corintios 3.17). El mensaje cristiano tiene en su fundamento la experiencia de la libertad, como lo afirmó Pablo: “¡Jesucristo nos ha hecho libres! ¡Libres de verdad!” (Gálatas 5.1). Esta libertad sin embargo no es individualista, pero se realiza en el amor de unos para con los otros, en el amor mutuo que edifica la otra persona, sin generar dependencia. Esta es una concepción del amor que apunta a la convivencia de los diferentes que se aceptan y cooperan para algo que va más allá de ambos. Es amor creativo, liberador.

En tal concepción del mensaje evangélico, hay un componente de *osadía* como escribió Westhelle. En nuestras comunidades luteranas de América Latina y Caribe, no seremos suficientemente *luteranos*, si no nos atrevemos a hacer preguntas incómodas a nuestra tradición y al evangelio. Solo llegaremos a nuevas respuestas cuando logremos romper con prejuicios los de los cánones dominantes en las iglesias y en la sociedad. Pues tales cánones nos mantienen prisioneros de sistemas e ideas que provocan injusticia y muerte sin fin. Es el caso del neoliberalismo que domina el mundo actualmente.

Hay hechos que asimismo nos señalan pequeñas luces. Uno de los fenómenos más interesantes que ocurren actualmente ha sido el acercamiento de la teología pentecostal con la teología ecuménica. El proyecto de RELEP – Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales – reúne teólogos, teólogas e investigadores sociales que han producido un buen acervo de estudios llenos de esperanza. Hay un potencial no trabajado en la “libertad cristiana” que el Espíritu confiere a quienes se dejan mover por él en este momento.

Otras demandas urgentes se refieren a las cuestiones de la lucha por justicia y la dignidad humana, como la demanda urgente por el trabajo, tierra y techo, como lo afirmó el Papa Francisco en el Encuentro Internacional de Movimientos Populares. Y hay que mencionar también la lucha por la preservación ambiental, el cuidado de la tierra, especialmente la defensa y el cuidado de las personas empobrecidas o vulnerables. La teología que no esté atenta a estos gritos puede tornarse superflua o – peor – cómplice de la opresión y desgracia de muchos. Pierde así su fuerza de liberación y transformación, además de olvidarse de su misión al servicio del evangelio de la vida y del amor liberador. Teología, como afirmó Gustavo Gutiérrez, es tarea segunda, pero imprescindible en la iglesia y junto al Pueblo de Dios.

3. LAS MUJERES EN EL MOVIMIENTO DE LA REFORMA³

En la última parte del texto quisiera llamar la atención a una de las más vergonzosas ausencias en la historiografía de la Reforma: la participación de las mujeres en el movimiento. Ellas fueran silenciadas e invisibilizadas. Investigaciones recientes hechas por teólogas y teólogos solidarios insisten en este punto: la Reforma

³ Hay un proyecto internacional de mujeres e investigadoras luteranas que viene trabajando el rescate de la participación de las mujeres en el movimiento de la Reforma. Para el acceso a esas informaciones, cf. www.evllks.de/FrauenderReformation

no habría acontecido sin las mujeres, como defiende Martin H. Jung (Beise Ulrich 2016, 73ss). La teóloga luterana brasileña Claudete Beise Ulrich viene realizando investigaciones con el fin de rescatar algo de esa historia. Ella demostró cómo algunas de esas mujeres fueron más que simples soportes del movimiento, conformando liderazgos con un rol teológico incluso. Es el caso de Argula von Grumbach, una mujer de familia noble de Baviera y que recibió educación formal desde niña en la casa de Alberto IV, príncipe de Baviera. A los diez años la niña recibió de su padre un presente raro y valioso: una Biblia. En 1522, un joven profesor de la Universidad de Ingolstadt, Arsacius Seehofer, ex-alumno de Melanchton, fue obligado a retratarse públicamente por sus ideas reformatorias. En 1523, Argula escribió una carta a la directiva de la Universidad y al príncipe de Baviera solicitando explicaciones sobre lo sucedido con el profesor. Argula sabía leer y escribir y tenía conocimientos bíblicos. Ella escribió en otra ocasión: “Aun si se diese el caso que Lutero negara todo lo que ha dicho —que Dios no lo permita—, eso no cambiaría en nada mi opinión. Yo no edifico mi creencia sobre la opinión de Lutero o de cualquier otra persona, sino sobre la verdadera roca: Jesucristo”. La investigación reveló que Argula von Grumbach es una de las primeras escritoras y teólogas protestantes. Ella escribió cartas que han sido publicadas en forma de panfletos. En ellas defendió la Reforma Protestante con argumentos teológicos y citas bíblicas como Joel 2.27s, Gálatas 3.27s. Mantuvo correspondencia y conversaciones personales con los reformadores y Lutero la reconoció como “un instrumento especial de Cristo”. Hay muchos otros ejemplos como la duquesa Elisabeth von Calenberg-Göttingen, y otras que empiezan a ser conocidas en las iglesias luteranas, pero aquí quisiera recordar particularmente la esposa de Lutero.

La vida de Katharina von Bora, nacida en 1483, impresiona. En 1504 ella entró al monasterio de Brehna, mudando después para el

monasterio de Nimbschen, en 1508. La teóloga brasileña Heloisa Dalferth ha hecho un rescate de la biografía de esa extraordinaria mujer (2000)⁴, pero no encontró ningún documento de ella misma, solo registros indirectos, algunos de los cuales hechos por Lutero que considero su matrimonio con Katharina la mejor decisión que tomó en su vida. Desde 1521 varios monjes pasaron a casarse como resultado del movimiento. Amigos de Lutero lo habían incentivado en ese sentido. Lutero conoció a Katharina después que ella abandonó el monasterio con otras once monjas y buscó refugio en Wittenberg. Lutero hizo un intento de que se casara con el pastor Kaspar Glatz. Katharina respondió al emisario que de ningún modo se casaría con aquel hombre, pero si Lutero la aceptara como esposa, ella no se recusaría. El matrimonio aconteció en junio de 1525, en celebración privada en un antiguo monasterio agustiniano, el *Schwarzes Kloster*, donde la pareja pasó a residir por un tiempo. El matrimonio fue bendecido con dos hijos y cuatro hijas. Tras el matrimonio, Katharina asumió todas las tareas de administración de la casa, siempre llena de visitantes y estudiantes. Como profesor universitario, Lutero recibía un sueldo anual, duplicado después del matrimonio y aumentado más tarde, además de una ayuda del príncipe de Dinamarca, colaborador del movimiento de la Reforma. Los editores de los libros de Lutero ofrecían una remuneración anual, pero Lutero siempre se negó a recibirlas, alegando que así ellas podrían vender sus libros por precio más barato, además de afirmar que este don era regalo de Dios. Ocurre que esto representó una vida familiar llena de dificultades. Katharina, como excelente administradora, con sus ayudantes y empleados, tuvo la idea de organizar una huerta, criaba animales y reformó el monasterio para recibir huéspedes estudiantes que pagaban por la estadía.

4 Esta autora y Claudete B. Ulrich acaban de lanzar en Brasil la obra *Mulheres na Reforma Protestante* (2017), que deberá ser un marco en esos estudios en el país y una importante contribución a la teología latino-americana.

Heloisa G. Dalferth cuenta que Katharina era una mujer activa y organizada. En una de sus charlas de sobremesa, Lutero la llama “la estrella de la mañana de Wittenberg”. En sus cartas, el elogio para su esposa es evidente. Él la llamaba de “mi simpática [...] Katharina Luther, doctora, predicadora de Wittenberg, mi querida ama-de-casa, doctora Luther de Wittenberg”. En muchos momentos Katharina llegó a participar de decisiones importantes de la vida de la iglesia evangélica que se estaba organizando, como en la selección de los pastores para las comunidades.

Después de la muerte de Lutero, la vida se hizo aún más difícil para Katharina y sus hijos, sobre todo porque de acuerdo con las costumbres de la época, ella tuvo que aceptar del príncipe tutores que se harían responsables por ella, algunos de los cuales tomaron parte de sus bienes. Cuando la guerra de Esmalcalda, Katharina tuvo que huir, intimidada a dejar la ciudad por ser la *Lutherin*. Ella se vio obligada a vender cálices de plata y joyas para sustentarse y sustentar a sus hijos. Desesperada, enferma y sin recursos, fue ayudada por el rey Christian III de Dinamarca, que le envió el dinero que la sustentó por un tiempo. La familia quedó muy pobre. Cuando apareció la peste en 1552 en Wittenberg, Katharina enfermó y vino a fallecer en diciembre de aquel año, siendo sepultada con honores en la iglesia de St. Marien en Wittenberg.

El legado de Katharina von Bora para la causa de la Reforma es una tarea pendiente de la investigación histórica. Sin embargo, se puede afirmar que la presencia de teólogas luteranas en la teología feminista lleva adelante algo de la osadía de aquellas mujeres pioneras que arriesgaron su vida saliendo de los monasterios, enfrentado toda suerte de peligros para vivir su fe en libertad y nuevas formas de servicio, una vez que interfirieron en la iglesia, en los debates teológicos y en la vida pública. Las teólogas luteranas y protestantes en muchas partes del mundo testimonian

la participación, la fuerza y la relevancia de su contribución crítica en los procesos eclesiales y en la investigación teológica. Revelan con su trabajo inédito algo invisibilizado del mensaje liberador de la Reforma, mensaje que hoy día sobrepasa los límites eclesiales y se adentra en espacios más amplios de la vida y de la sociedad. No es fortuito que la teología feminista haya conquistado hoy día un lugar importante y profético en nuestras iglesias e instituciones teológicas. Hay que escuchar con mucha atención a nuestras hermanas y aprender a caminar con ellas⁵.

CONCLUSIÓN

La teología de Lutero continúa repercutiendo en todo el mundo. La investigación de su legado es de tal volumen que es imposible seguirla. Por esta razón, especialistas se reúnen periódicamente para ponerse al día como grupo de investigación y debate. Las diferencias son grandes en la interpretación, selección de temáticas, aportes y resultados. De hecho, hay que escoger miradas o puntos de vista para la interpretación. Los desafíos son muchos y ciertamente guardan sorpresas aún no detectadas, pese a todo empeño.

En este texto destacamos la teología de la cruz como fundamento de la teología de Lutero y procuramos demostrar como a partir de ella se puede renovar la teología cristiana hoy. Esto significa que en el camino del *Crucificado* somos desafiados a solidarizarnos personal y comunitariamente con el rescate de la vida de todas las personas que hoy continúan siendo sacrificadas en el altar del

5 En la Facultades EST, de Brasil, hay un importante Programa de Género y Religión que desarrolla intenso trabajo de estudios e investigaciones, además de una significativa inserción en comunidades de fe y en la lucha por justicia de género y equidad en las relaciones entre las personas.

sistema económico que domina el mundo. El sufrimiento humano tiene límites y no hay que justificarlo, pero sí asumirlo en la senda de la libertad cristiana y del proceso histórico de liberación, siempre nuevo y exigente.

Entre las tareas programáticas resaltan nuevos retos a nuestras iglesias, comunidades y pueblos. Entre ellas urgen las siguientes: el ministerio de las mujeres, la acogida de las personas homoafectivas en nuestras comunidades, la defensa de las personas vulnerables frente al sistema cruel que excluye y marginaliza quienes no sirven más a sus intereses económicos como pueblos indígenas, los pueblos afroamericanos, las personas con discapacidad, las mujeres y los niños. Hay que rescatar las implicaciones de la vivencia de la libertad cristiana. Un reto particular es el diálogo con la teología pentecostal y sus iglesias libres.

Por fin, el texto rescata la inolvidable participación de las mujeres en el movimiento de la Reforma y traza un hilo entre aquellas mujeres extraordinarias y sus hermanas de hoy que elaboran la teología feminista y las relaciones de género con competencia y coraje. Vivimos un momento muy difícil en el mundo, pero la fe cristiana y el evangelio de la libertad en Cristo nos convoca a un seguimiento libertario y liberador. Jesucristo nos apunta un camino y dejó una promesa: “Si ustedes escuchan/siguen mis enseñanzas, serán verdaderamente mis discípulos, y conocerán la verdad, y la verdad los hará libres” (Juan 8.31).

Bibliografía

- Altmann, Walter. 2016. *Lutero e libertação*, 2ª edición revisada y ampliada. São Leopoldo: Sinodal, EST.
- Beise Ulrich, Claudete. 2016. “A atuação e a participação das mulheres na reforma protestante do século XVI”. *Estudos de Religião* 30, N° 2: 71-94.
- Boff, Leonardo. 1978. *Paixão de Cristo – paixão do mundo. Os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje*, 2ª edición. Petrópolis: Vozes.
- Dalferth, Heloisa Gralow. 2000. *Katharina von Bora. Uma biografia*. São Leopoldo: Sinodal.
- Dalferth, Heloisa Gralow y Claudete B. Ulrich. 2017. *Mulheres na Reforma Protestante*. São Leopoldo: Sinodal.
- Dreher, Martin N. 2014. *De Luder a Lutero. Uma biografia*. São Leopoldo: Sinodal.
- Hansen, Guillermo. 2010. *En las fisuras. Esboços luteranos para nuestro tiempo*. Buenos Aires: IELU.
- Hoffmann, Martin. 2014. *La locura de la cruz. La teología de Martín Lutero*. San José: DEI.
- Hoffmann, Martin, Daniel C. Beros y Ruth Mooney, eds. 2016. *Radicalizando la Reforma. Otra teología para otro mundo*. San José: Sebila, La Aurora.
- Lutero, Martinho. 1984. *Pelo evangelho de Cristo. Obras selecionadas de momentos decisivos da Reforma*. Traducido del alemán por Walter O. Schlupp. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal.
- Lutero, Martinho. 1987. *Obras selecionadas. Vol. 1. Os primórdios. Escritos de 1517 a 1519*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia.
- Lutero, Martin. 2015. *Magnificat. O louvor de Maria*. São Leopoldo: Sinodal; Aparecida: Santuário.
- Renders, Helmut. 2016. “Radicalizando a Reforma: nova coletânea traduz as análises e intuições da teologia da Reforma Protestante para o século 21”. *Estudos da Religião* 30, n° 2: 229-240.
- Westhelle, Vítor. 2008. *O Deus escandaloso. O uso e abuso da cruz*. Traducido del alemán por Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, EST.
- Westhelle, Vítor. s.f. *Por que Lutero é importante para a América Latina*. (texto inédito).
- Westhelle, Vítor. 2015. *500 anos da Reforma. Luteranismo e cultura nas Américas*. Cadernos de Teologia Pública (Unisinos) v. 12, n° 97.
- Westhelle, Vítor. 2016. *Transfiguring Luther*. Eugene: Cascade.
- Zwetsch, Roberto E. 2015a. *Conviver. Ensaios para uma teologia intercultural latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, EST.
- Zwetsch, Roberto E. 2015b. *Missão como com-paixão. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*, 2ª edición revisada. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI.

Zwetsch, Roberto E. 2016a. *Lutero, justiça social e poder político. Aproximações teológicas a partir de alguns de seus escritos*. Cadernos de Teologia Pública (Unisinos) v. 13: 3-20.

Zwetsch, Roberto E. 2016b. “Teria a teologia de Lutero relevância para a América Latina? Reflexões *interessadas* a partir de teologia de Lutero no contexto dos 500 anos da Reforma luterana (1517-2017)”. *Espaços* (São Paulo) 24, n° 2: 133-155.

.....

www.evlks.de/FrauenderReformation [Este sitio trae informaciones sobre el Programa *Frauen der Reformation* que reúne mujeres de Italia, Austria, Holanda y Alemania. Participación de la Federación Luterana Mundial – América Latina y Caribe: Red de Mujeres y Justicia de Género: <http://redmulheresluteranas.blogspot.com/inicio.html>]

❖ ❖ ❖

Roberto E. Zwetsch, Pastor y teólogo luterano, profesor de Facultades EST, São Leopoldo, RS, Brasil.
rezwetsch@gmail.com

Recibido: 19 de abril de 2017
Aprobado: 6 de junio de 2017

Lutero y la política – ¿un modelo para hoy?

MARTIN HOFFMANN

Resumen: Se considera la doctrina de los dos reinos de Lutero como una *distinción* de los reinos, *no* de una *separación* cuya importancia ética radica: (1) en un impulso de la liberación del sistema hegemónico de su tiempo; (2) en que sus distinciones teológicas liberan el ámbito político de la dominación eclesial; (3) en que sobre esta base desarrolló Lutero una teología profético-crítica en el campo político y social.

Abstract: This article presents Luther's doctrine of two kingdoms as a *distinction* of the kingdoms and not as a *separation*. The ethical importance of this is (1) a liberation from the hegemonic system of the time; (2) his theological distinctions free the political realm from ecclesial domination; (3) on this foundation Luther developed a prophetic-critical theology in the social-political area.

Palabras clave: Lutero, dos reinos, teología profética.

Key words: Luther, two kingdoms, prophetic theology.

Muchas veces se ha minimizado la trascendencia del movimiento de la Reforma: algunos lo ven como una crítica necesaria a algunos problemas de la Iglesia romana de la Edad Media. En este caso el Concilio Tridentino habría cumplido con las pretensiones de purificación y renovación del movimiento. Otros ven esta Reforma como una mera discusión teológico-académica sobre la correcta comprensión del sacramento de la penitencia y de la doctrina de la justificación. Estos temas habrían sido claves en el contexto de aquel entonces, junto al miedo medieval al Juicio Final, pero se encontrarían alejados de la problemática religiosa actual.

En lo que sigue quiero exponer el concepto político de Lutero primero en su tiempo y contexto. Luego en su significado para nuestro tiempo.

I. EL LUTERO POLÍTICO EN SU TIEMPO

Veo la importancia de la Reforma de Lutero en cuanto a la política en tres puntos:

1. La reforma de Lutero era un acto de la liberación del sistema hegemónico de su tiempo.
2. La reforma de Lutero propició el camino político hacia la Modernidad.
3. La reforma de Lutero fue la apertura de una teología profético-crítica.

1. La reforma de Lutero era un acto de la liberación del sistema hegemónico de su tiempo

Cuando Lutero en 1517 clavó sus 95 tesis en la puerta de la Iglesia del castillo en Wittenberg en Alemania, él quiso provocar un debate sobre el tema de las indulgencias. Probablemente no pudo

prever por completo los alcances de sus tesis. Él conservaba la esperanza de poder convencer al Papa del abuso de las prácticas de la penitencia por medio de las indulgencias, basándose en la Sagrada Escritura.

Sin embargo, su protesta toca inadvertidamente la fibra sensible de todo un sistema. Con la creación de los bancos al comienzo del capitalismo mercantilista, la lucha medieval por el predominio del poder papal sobre el imperial adquiere una nueva dimensión. El Papa, los obispos, el Emperador, los príncipes, los nobles y la recién surgida clase de los comerciantes y banqueros se disputan el dominio de distintos aspectos de la vida, las cuestiones sociales, económicas, políticas y eclesiástico-religiosas, y lo hacen siempre en desmedro de la clase social baja, política, económica y religiosamente dependiente.

La crítica de Lutero al sistema de indulgencias tuvo sin dudas una base religiosa, esto es, motivada en las Sagradas Escrituras, pero al mismo tiempo golpea a la institución religiosa y sus conexiones con la situación económica, política y social de aquellos tiempos. Las reacciones a su protesta a nivel político (Emperador) y religioso (Papa) no se hicieron esperar: la proscripción de Lutero a partir de la Dieta de Worms y la excomunión de Lutero por la bula papal de 1520. Estas reacciones testimonian la herida que sufre el sistema.

- La Iglesia ejerce su poder al participar del *sistema político y económico imperante*. Este no solo se lleva a cabo militarmente (Cruzadas, guerras otomanas), sino que además encuentra su legitimación en la religión. Con esa finalidad, la Iglesia forma cambiantes alianzas políticas y es capaz de integrar en su política de poder el nuevo sistema mercantil y financiero. Así, ya incluso a partir de las Cruzadas se establece una cooperación entre la curia romana y las ciudades comerciantes del norte de Italia, y para

ello se deroga la prohibición de cobrar intereses que regían desde la Antigüedad. La estructura social y de poder reinante era sostenida por la alianza entre la Iglesia, la sociedad feudal estructurada bajo la dominación de príncipes y la burguesía mercantilista.

- La Iglesia legitima ese orden *sacralizando las estructuras sociales*. Dios es definido como el Ser supremo que crea en este mundo un orden jerárquico, que es como una escala descendente para evitar el caos social. Este orden va de reyes a príncipes, de nobles a ciudadanos y llega hasta el pueblo y los siervos. En él se refleja –por así decirlo, el eterno orden divino. Se basa en la jerarquía celestial. El orden jerárquico de la Iglesia está estructurado de la misma manera partiendo del Papa, pasando por los obispos y llegando a los sacerdotes.
- El orden social también es apuntalado por un *motivo espiritual*. El poder absoluto de Dios está representado en el poder de la Iglesia, esto es, en su poder absoluto de administrar los sacramentos. Es por esto que los fieles participan en la gracia divina solamente a través del sistema de los siete sacramentos, que se extienden durante todo el ciclo vital de la persona y son administrados por la Iglesia. Por medio del ministerio sacerdotal, la Iglesia tiene el control absoluto sobre los sacramentos y a través de ellos el control del pueblo –por lo menos en tanto la religiosidad de la Edad Media no abandone su búsqueda incesante de la salvación eterna y la redención por miedo al Juicio de Dios.

La crítica de Lutero a las indulgencias es en el fondo una puesta en duda teológica del sacramento de la penitencia. Esta crítica golpea un punto decisivo y sensible sobre el que se basa toda la concepción de la Iglesia y por lo tanto el papel de la misma en el sistema social de la época, como se iba a comprobar rápidamente en la controversia subsiguiente.

La alianza entre Iglesia y economía

Con su crítica Lutero alude a una dimensión del papado que no sólo refiere a rasgos religiosos o teológicos. En sus 95 Tesis, Lutero aborda las conexiones entre intereses religiosos y económicos:

28. Cierto es que, cuando al tintinear, la moneda cae en la caja, el lucro y la avaricia pueden ir en aumento, más la intercesión de la Iglesia depende sólo de la voluntad de Dios.

43. Hay que instruir a los cristianos que aquel que socorre al pobre o ayuda al indigente, realiza una obra mayor que si comprase indulgencias.

45. Debe enseñarse a los cristianos que el que ve a un indigente y, sin prestarle atención, da su dinero para comprar indulgencias, lo que obtiene en verdad no son las indulgencias papales, sino la indignación de Dios.

66. Los tesoros de las indulgencias son redes con las cuales ahora se pescan las riquezas de los hombres.

67. Respecto a las indulgencias que los predicadores pregonan con gracias máximas, se entiende que efectivamente lo son en cuanto proporcionan ganancias.

86. Del mismo modo: ¿Por qué el Papa, cuya fortuna es hoy más abundante que la de los más opulentos ricos, no construye tan sólo una basílica de San Pedro de su propio dinero, en lugar de hacerlo con el de los pobres creyentes? (Lutero 1967 y Lutero 2014c)

Aquí Lutero critica especialmente tres temas: la búsqueda de la maximización de los beneficios (Tesis 28), la falta de una orientación ética hacia los necesitados (Tesis 43 y 45) y la institución religiosa como factor de poder económico en sí misma (Tesis 86). Lo que queda claro es que ya en las 95 tesis existe una sensibilidad por las conexiones entre estas distintas áreas. Por lo tanto su crítica a las indulgencias se debe ver al mismo tiempo como una *crítica al sistema ideológico de la Iglesia*.

2. La Reforma de Lutero propició el camino político hacia la Modernidad

La teoría de Lutero de *los dos reinos y los dos gobiernos* es el elemento central de su ética en el ámbito político. Lutero se pregunta cómo debe comprenderse, desde el punto de vista de Dios, su acción en la realidad humana y en el mundo. La acción de Dios tiene lugar en dos dimensiones básicas: su gobierno espiritual y su gobierno temporal.

Dios ha dispuesto estos dos tipos de gobierno entre los hombres. En el *gobierno espiritual* reina Dios por medio de su Palabra y sin espada, o sea sin uso de la fuerza. Mediante este gobierno, las personas deben volverse piadosas y justas para poder obtener la vida eterna. Este tipo de justicia es dada por medio de la Palabra del Evangelio que se les confía a los predicadores.

El otro gobierno es un *gobierno temporal* basado en el derecho y en el poder que tiene como símbolo la espada del juez. Este gobierno sirve para defenderse de las personas malvadas y para mantener la justicia civil en el mundo. El gobierno espiritual está determinado por el Evangelio, el temporal por la razón. Los mandatos de la razón también pueden ser reconocidos sin Cristo. Por supuesto que los dos reinos coinciden en la persona del cristiano; este se encuentra en el gobierno espiritual por su fe, en el Reino de Dios a la derecha (como lo llama Lutero), y en su vida cotidiana forma parte del gobierno temporal, el Reino a la izquierda. Entonces el cristiano debe diferenciarse en su actuar a la luz del Evangelio, por ejemplo según los mandamientos del Sermón del monte, y la renuncia a la violencia. Como cristiano prefiere sufrir por resistir a la injusticia que participar en ella. Como persona en el mundo temporal, actúa según su razón y puede por ejemplo utilizar la fuerza en cargos públicos para resistir lo injusto.

Esta distinción libera al ámbito político de la dominación eclesial y conduce a la época de la Modernidad que confía solamente en la razón humana. En este sentido la teoría de Lutero es también

- a) una doctrina *anticlerical*. Se opone a los reglamentos de la Iglesia y a sus ambiciones políticas.
- b) Es *anti-monástica*. Niega la doble ética católica que sostiene que existe un comportamiento ético ordinario para los cristianos y otro especial que solo pueden llevar a cabo los monjes: el cumplimiento de los mandamientos del Sermón del Monte.
- c) Es *anti-entusiasta*. Se dirige contra los entusiastas y también contra los campesinos que piensan que podían traer a la fuerza el Reino de Dios a la tierra.

Sin embargo es importante ver que, frente a la Modernidad, se trata en Lutero de una distinción de los reinos o gobiernos y no de una separación. Lutero está convencido de que el poder de Dios se encuentra en lucha contra el poder del mal porque ese poder del mal (el pecado), intenta separar la Creación de la relación salvífica con su Creador. Dios lucha contra esas fuerzas en todas las dimensiones de la vida creada con la meta de lograr su reinado definitivo. Así como existen dos dimensiones básicas de la vida humana, Dios también lucha en dos dimensiones: en la relación del ser humano con Dios y en la relación temporal entre los seres humanos.

La relación del ser humano con Dios

Aquí el gobierno espiritual de Dios se enfrenta al poder del mal. Por medio de su Espíritu, Dios concede la fe y libera al ser humano del poder del pecado. Aquí Dios gobierna por medio de su Palabra, por el Evangelio liberador y por la ley que pone al descubierto el pecado. A él se le oponen la incredulidad y el pecado.

La relación temporal del ser humano con los demás

En la relación temporal entre los seres humanos Dios también lucha con su gobierno temporal contra el poder del mal. Quiere proteger al mundo para llevar a cabo el Reino de Dios. Para esto, Dios toma personas a su servicio. La convivencia entre los seres humanos en el mundo únicamente puede ser exitosa si las personas ordenan su vida en el mundo y su coexistencia con responsabilidad. La relación del ser humano con sus congéneres está determinada por las distintas capacidades que Dios le ha dado para transformar este mundo.

Lutero resume esas condiciones que Dios les ha dado a las personas en el concepto de razón, que para él significa la participación en la bondad y la verdad en beneficio del prójimo (*texto 2*). En sus relaciones temporales el ser humano es puesto por Dios al servicio de la lucha contra el poder del mal por medio de su razón. También las instituciones existentes en las que vive el ser humano tienen esa finalidad. En ellas la persona acepta la responsabilidad por el mundo que Dios le ha dado.

La forma de actuar de la institución también puede ser represiva, por ejemplo cuando el Estado impone el derecho por medio de la fuerza, pero lo justifica políticamente como un acto de amor, ya que tendría como finalidad la defensa contra la injusticia. Todas las instituciones sirven al amor de Dios y por lo tanto deben relacionarse de forma complementaria.

Podemos resumir: La confianza en la razón guía a la Modernidad, pero la fe como zona de referencia de la razón significa una limitación crítica de la Modernidad.

3. La Reforma de Lutero como liberación para una teología profético-crítica

Ya hemos visto que en el estamento de la *política* debe predominar la razón. Esta es necesaria especialmente para las personas con cargos de gobierno y para quienes los aconsejan. Sin embargo, para Lutero la razón no es un concepto autónomo sino que debe orientarse a las instituciones creadas por Dios, a la justicia y al amor. El problema fundamental es cómo conjugar las duras necesidades del cargo político con las exigencias del amor y las instrucciones del Sermón del Monte.

Instrucciones jurídicas

Por esto, Lutero no se abstiene de darles a los príncipes de su tiempo consejos directos para su actuar político. En la tercera parte de su obra *La autoridad temporal* encontramos tales instrucciones jurídicas (Lutero 1974 y Lutero 2014a). Tenemos que considerar, por supuesto, que Lutero todavía se podía dirigir a los príncipes de su época como a cristianos ya que no contaba con la existencia de gobiernos secularizados. Lutero les da cuatro consejos a los príncipes.

- *Consejo 1:* el príncipe debe confiar en Dios y respetarlo. Para poder gobernar de buena manera, su conciencia y sus actos deben basarse en la palabra de Dios y en sus mandamientos.
- *Consejo 2:* el príncipe debe demostrar amor y servicio cristiano a su pueblo. La medida de su comportamiento debe ser el amor de Cristo.
- *Consejo 3:* debe ser cuidadoso con sus consejeros. Una de las tareas del «príncipe cristiano» es defenderse contra dos peligros: contra el exceso de confianza y contra la trampa de la lisonja. El príncipe debe ocuparse por sí mismo de sus tierras y controlar

cómo se gobierna y juzga en ellas. Frente a sus consejeros debe conservar su libre razonamiento y entendimiento.

- *Consejo 4*: debe reaccionar con la debida seriedad y severidad frente aquellos que hacen el mal. Lutero considera que el mantenimiento del orden y el castigo a los criminales son funciones fundamentales del poder temporal. Pero los gobernantes deben cuidar la proporcionalidad de los medios utilizados: cuando no puede “*castigar sin perjuicio mayor, renuncie a su derecho, por fundamental que sea. [...] no ha de recoger la cuchara y pisotear la fuente*” (Lutero 2014^a, 194). De la misma manera, el príncipe es responsable por el mantenimiento de la paz externa. La guerra solo está permitida para proteger al pueblo y Lutero rechaza todo tipo de guerra ofensiva. Si un príncipe llama a la guerra de forma injusta, el pueblo no tiene la obligación de seguirlo.

El problema de la resistencia y de la insurrección

- Lutero se expresa de forma bastante reservada o incluso negativa en lo que respecta a la resistencia. Únicamente cuando se trata de intrusiones del gobierno temporal en el espiritual es que Lutero responde con severidad. En su escrito sobre la autoridad temporal sostiene que no tiene derecho a eso. La autoridad no tiene poder sobre las almas y si persigue a los creyentes o niega la palabra de Dios hay que resistirse a ella, pero únicamente de forma pasiva: con la palabra, no con violencia (*non vi, sed verbo*).
- Lutero separa esta resistencia pasiva de la insurrección en el sentido de revolución. Mientras se trate de asuntos de este mundo, Lutero niega (con pocas excepciones) cualquier tipo de insurrección. “*Pero la insurrección no es más que juzgar y vengarse por sus propias manos. Dios no lo soporta*” (Lutero 2014d, 197).
- Lutero introduce el derecho a la resistencia activa (Lutero 2014b): Conoce un estado de anomia, de anarquía generalizada

(según 2 Ts 2.4). Los que gobiernan pueden corromperse y convertirse en adversarios de Dios (Dn 11.36) o en el monstruo que viene desde el abismo (Ap 13). Cuando la ley que debe ser protegida por la autoridad se diluye totalmente, cada ciudadano tiene el deber de resistirse y reestablecer la justicia.

Entonces, la ley no solamente se encuentra sobre el tirano, sino que también obliga a la confrontación contra la anarquía absoluta. En ese caso los cristianos están obligados a seguir al derecho y a la ley más allá de cualquier tipo de obediencia a la autoridad.

La ética política de Lutero no es un sistema coherente. Se nutre más bien de una perspectiva fundamentalmente teocéntrica de la realidad, de distinciones y determinaciones específicas. Estas perspectivas son la Palabra de Dios como Evangelio y ley, y los gobiernos espiritual y temporal.

II. LA ÉTICA POLÍTICA DE LUTERO ¿MODELO PARA HOY?

¿En qué sentido y en qué medida podría ser relevante la visión de Lutero para hoy en día? Para juzgar eso tenemos que discernir los avances del modelo de Lutero de sus limitaciones. En general se puede denominar su modelo como el de “*distinción a pesar de separación*”. Es un modelo complementario de las relaciones entre Estado e Iglesia o religión.

1. Los avances de este modelo son tres:

Primero, *la limitación del poder* de las instituciones públicas.

Hemos visto como Lutero restringe el poder del Estado de su tiempo a los asuntos temporales y civiles. Con eso constituye la

libertad religiosa. Por otro lado restringe el poder de la Iglesia a los asuntos espirituales y con eso establece la autonomía del Estado. Un problema para Lutero es el tercer estamento de la sociedad medieval, la economía. Está en proceso de independizarse del poder del Estado y de la Iglesia. Lutero ve muy acertadamente los fenómenos de una nueva forma de llevar negocios, los inicios de una economía capitalista. Critica mucho las prácticas y objetivos del capitalismo temprano y ve el riesgo de la dominancia de esta institución sobre los otros estamentos.

Segundo, de esas relaciones entre los tres estamentos resulta la demanda de constituir un *marco ético* para las instituciones. Debe proteger las instituciones de las pretensiones de ser autónomas absolutamente y ser dirigidas solo por intereses del poder y beneficios financieros. Para Lutero, el marco ético se funda en la fe de que Dios tiene las instituciones en sus manos y en el hecho de que el ser humano vive siempre en los tres estamentos y tiene que orientarse y verificar su identidad en ellos. El aspecto ético demanda plantear la pregunta por el sentido de las instituciones. Es una de las preguntas fundamentales de cada ética.

Tercero, Lutero expone *la finalidad* de las instituciones con el término “*servicio al prójimo*”. Corresponde al criterio moderno de “servir al bien común” y se opone directamente a una economía o una política que pretenda autonomía absoluta o incluso predominio. En este sentido podemos considerar a Lutero como precursor de una ética de la economía en contraposición a una economía política y como iniciador de una ética política humana.

El modelo de Lutero de “*distinción a pesar de separación*” marca un tercer camino entre confusión y separación, las dos formas grandes de relacionar el Estado y la iglesia.

- a) *El modelo de confusión o identificación* es muy antiguo y de larga tradición. Empezó con el giro constantiniano cuando el Cristianismo se convirtió en religión del Estado con privilegios propios a cambio de la legitimación del poder político. Juan José Tamayo explica este modelo así: (Tamayo 2010, 27)

“Ejemplo de identificación entre religión y política y de alianza entre el poder político y el religioso en estado puro, fue el nacional-catolicismo instaurado en España después de la guerra civil durante dictadura franquista, que contó con la legitimación de la Iglesia Católica en sus más altas jerarquías... la Iglesia se convierte así en religión del Estado y España en Estado de la Iglesia. La figura del jefe de Estado es sacralizada. El catolicismo se convierte en elemento fundamental de la identidad española.”

“Un nuevo ejemplo del paradigma de identificación... es el de los Estados de algunos países musulmanes, que tienen como fuente de legitimidad política, jurídica y moral el Corán... la Sunna... y la Sharía... La comunidad religiosa (Umma) se identifica con la comunidad política. La moral religiosa se confunde con la ética cívica.”

Por último Tamayo reconoce este modelo en

“la estrategia de la jerarquía en la Iglesia Católica ante la secularización y el pluralismo, ético, religioso y cultural en las sociedades democráticas... Se busca también la sacralización y fundamentación heterónoma de la ética, dada la que consideran débil fundamentación de la ética laica y como respuesta al relativismo moral...” (Tamayo 2010,29).

- b) Otra forma de determinar la relación entre Estado e iglesia o religión en general, es la de la *separación de los ámbitos*. Esta ocurre en la figuración de dos esferas independientes y autónomas como en Francia o Turquía – por lo menos en su constitución

oficial del Estado en el caso último. Ambos han postulado la laicidad del Estado y han desterrado la religión al área privada de la vida y la iglesia al estado de una pura asociación. Tamayo explica:

“El Estado reconoce y respeta la libertad religiosa de los ciudadanos, se muestra neutral ante el fenómeno religioso y no toma partido por ninguna de sus manifestaciones. La creencia y la no creencia religiosas no pueden imponerse a nadie. Únicamente comprometen a quienes la profesan” (Tamayo 2010, 29).

Por otra parte, esta separación puede aparecer como una lucha del *Estado contra la religión*. En este caso, el Estado acepta el ateísmo casi como religión del Estado, y considera la fe y la religión representadas por la iglesia como opio del pueblo y fuerza antirrevolucionaria.

“Persiguen cualquier manifestación religiosa por considerarla alienante, opresiva de la conciencia cívica, contraria a la conciencia de clase y obstáculo en el camino hacia la igualdad. No respetan la libertad religiosa y prohíben los cultos, salvo aquellos que están al servicio de los intereses de la revolución o son correa de transmisión de la ideología del partido único” (Tamayo 2010, 29).

Tamayo nombra como ejemplos de este tipo Rusia y China.

Ante estos modelos Lutero de hecho pretende un tercer camino de la relación. La idea básica es diferenciar los espacios de responsabilidad, terreno temporal y terreno espiritual, pero no confesionalizar el ámbito público ni limitar la religión al ámbito privado. Eso significa un cierto modo de la influencia de la religión en la política: es el modo de impactar *la conciencia pública*. Pero para Lutero esta conciencia es nada más que el oído del príncipe como gobernador cristiano – por lo menos en el papel.

Aquí encontramos el punto decisivo de la diferencia con nuestro tiempo, porque la Modernidad es la hora de nacimiento de la sociedad como nueva magnitud más allá del Estado.

2. Honestamente tenemos que conceder las limitaciones de Lutero. Todavía está ligado a una visión medieval de la sociedad. Conoce solamente los tres estamentos de la política, de la economía, que es la economía casera de su tiempo, y de la iglesia. No conoce *la sociedad moderna* como sistema autónomo. Esta autoridad se ha desarrollado bajo la influencia de la nueva economía capitalista y las ideas de la ciudadanía libre de la Ilustración. El fenómeno de que podría existir una sociedad no-cristiana o incluso atea era algo totalmente ajeno para Lutero. Por eso no se puede extender su ética política directamente a nuestra situación hoy en día. Tenemos que enfrentar una visión totalmente diferente de la sociedad moderna.

La sociedad de la Modernidad se desarrolló como campo de los ciudadanos libres para hacer negocios. Habían logrado su libertad de los reglamentos del Estado y habían reclamado el término de lo público para su esfera. Lo privado era restringido a la esfera íntima. La libertad de la sociedad requiere y legitima una limitación del poder político. La libertad tiene su sitio en la vida social al tiempo que obligación y poder está localizados en lo político y se convierten en monopolio del Estado, explica la filósofa Hannah Arendt (1999, 47ss). La sociedad se ha desarrollado hacia un campo de los conflictos de intereses.

Al final, la llamada posmodernidad cuenta con una pluralidad de lo público. Eso depende del concepto de la sociedad como sistema con varios subsistemas como Estado, economía, sociedad civil, comunicación cultural, religión, etc. Hace entendible como ha llegado la pluralidad de lo público según su propia lógica.

Por supuesto combaten estas diferentes esferas públicas por su impacto en la sociedad entera. Sin embargo tenemos que plantear la pregunta sobre el tema de si la sociedad de hoy todavía representa el espacio libre del discurso intelectual y del combate de los intereses o si la economía no ha logrado el predominio sobre otras esferas de lo público.

En cualquier caso la consecuencia debe ser que la religión o la iglesia reciben un nuevo interlocutor. Ya no es el Estado directamente, sino la sociedad como ámbito público. Este destinatario resulta de la pretensión pública del Evangelio propio. Se dirige no solo a la vida privada o íntima sino a la vida pública cuando se habla –por ejemplo- de justicia y paz desde la perspectiva del Reino de Dios. La sociedad es el sitio del discurso sobre humanidad y de los derechos humanos y en este discurso la iglesia tiene que abogar por las perspectivas del evangelio. Es una cosa de advocación no de la auto-imposición con la ayuda del Estado.

Respetando este desarrollo, la iglesia y representantes de la religión hacen bien en renunciar a los caminos clásicos de influir en la vida, o por el camino del poder político o por el camino de marcar la vida privada y solo espiritual. Misión o evangelización no deben ser acciones de la iglesia para beneficio de la iglesia, sino son la participación en el discurso público en la búsqueda de justicia y humanidad. El rol de las iglesias, de las religiones y de la teología por eso es un rol público en este sentido crítico-público, como Tamayo describe:

“La presencia de las religiones en el mundo de la marginación y de la exclusión de la sociedad a través de la opción por los pobres, que ha de traducirse en el compromiso de los creyentes a nivel personal y colectivo en los movimientos sociales. Es, por tanto, una presencia crítica, subversiva, en favor de las víctimas y en

contra de los liberticidas, en favor de la igualdad y en contra de las discriminaciones por razones de género, etnia, religión, cultura o clase. Es una presencia, en fin, solidaria con los sectores más vulnerables de la sociedad y crítica del modelo neoliberal que engendra desigualdad e insolidaridad” (Tamayo 2010, 30).

Es la sociedad que no sólo persigue intereses y ganancias, sino también la humanización o el bien común a través de sus instituciones o subsistemas de la política, del derecho y también de la economía.

Llegamos a la conclusión que la teoría de Lutero de los dos reinos y gobiernos de Dios en su forma original no es útil para aplicarse a nuestra situación directamente. Pero su modelo de la “distinción a pesar de separación” contiene diferenciaciones e impulsos valiosos para determinar la posición de las iglesias y religiones en una sociedad moderna. Los más importantes me parecen las limitaciones de cualquier poder, la constitución de un marco ético alrededor de subsistemas de la sociedad y el criterio de “lo que sirve para el bien común” como finalidad del discurso ético. Estos son logros indispensables para una ética de la sociedad.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. 1999. *Vita activa oder vom tätigen Leben* (1958), 11 ed. München: Piper Verlag.
- Hoffmann, Martín. 2014. *La locura de la cruz: La teología de Martín Lutero. Textos originales e interpretaciones*. San José: DEI.
- Lutero, Martín. 1967. “Disputación acerca de la determinación del valor de las indulgencias [Las 95 tesis]”. En *Obras de Martín Lutero*. Tomo I, 1967, 7-15. Buenos Aires: Paidós.
- Lutero, Martín. 1974. “La autoridad secular (1523)”. En *Obras de Martín Lutero* II, 155-160. Buenos Aires: Paidós.

- Lutero, Martín. 2014a. “La autoridad secular (1523)”. En Martín Hoffmann, *La locura de la cruz. La teología de Martín Lutero. Textos originales e interpretaciones, 2014, 194ss.* San José: DEI.
- Lutero, Martín. 2014b. “Controversia sobre el derecho a la resistencia contra el Emperador (Mt 19.21)” (1539) y “Anexo: Argumentos de la disputa”. En Martín Hoffmann, *La locura de la cruz. La teología de Martín Lutero. Textos originales e interpretaciones, 2014, 199-201.* San José: DEI.
- Lutero, Martín. 2014c. “Disputación acerca de la determinación del valor de las indulgencias [Las 95 tesis]”. En Martín Hoffmann, *La locura de la cruz. La teología de Martín Lutero. Textos originales e interpretaciones, 2014, 24-26.* San José: DEI.
- Lutero, Martín. 2014d. “Una honesta advertencia a todos los cristianos de cuidarse de toda insurrección y rebelión (1522)”. En *La locura de la cruz. La teología de Martín Lutero. Textos originales e interpretaciones* de Martín Hoffmann, 2014, 197. San José: DEI.
- Tamayo, Juan José. 2010. “Modelos de relación entre religión y política”. *Pasos* No. 148: 27-32. San José: DEI.



Martin Hoffmann, Pastor de la Iglesia Luterana de Bavaria y profesor en la escuela de Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana.
martin.dr.hoffmann@gmail.com

Recibido: 20 de abril de 2017
Aprobado: 6 de junio de 2017

Justicia de Dios y misericordia infinita¹

ELSA TAMEZ

Resumen: En esta ponencia se enumeran los aportes más relevantes de su tesis doctoral "La justificación por la fe como afirmación de la vida", Universidad de Lausana, Suiza (1990). Se analiza la justificación por la fe desde la perspectiva de los excluidos, y profundiza en la justicia de Dios como misericordia infinita, retomando los conceptos del pecado estructural y el rol de la ley, la condición humana y el perdón infinito.

Abstract: In this article the author enumerates the most significant contributions of her doctoral thesis, "Justification by Faith as an Affirmation of Life", University of Lausanne, Switzerland (1990). She analyzes justification by faith from the perspective of the excluded ones and deepens the discussion of the justice of God as infinite mercy, going back to the concepts of structural sin and the role of the law, the human condition and infinite forgiveness.

¹ El grueso de esta conferencia se presentó en portugués el congreso de Teología de la EST. Universidad Luterana en São Leopoldo, Brasil, en septiembre del 2016.

Palabras clave: justicia de Dios, perdón, condición humana, pecado estructural.

Key words: God's justice, forgiveness, human condition, structural sin.

1. LA JUSTIFICACIÓN POR LA FE Y PRÁCTICA DE LA JUSTICIA, UNA RELECTURA PARA LOS AÑOS 80S Y 90S

En la segunda mitad de los 80s, de 1986 a 1989, me dediqué a estudiar la justificación por la fe en Romanos.² Mi intención era hacer una contribución a la teología latinoamericana desde la tradición protestante. La primera constatación que encontré fue que los estudios sobre el tema no tomaban en cuenta ni la realidad concreta sociopolítica, cultural y económica del tiempo en que surge la Carta a los Romanos, ni la realidad actual. A lo sumo, se hacía alusión a la disputa teológica entre Pablo y los llamados judaizantes. Ni siquiera la llamada “Nueva perspectiva de Pablo” aludía a esa realidad concreta, pues su intención era sobre todo matizar la crítica radical de Pablo a la ley mosaica y entender en qué sentido los judíos requerían la obediencia de la ley (Sanders 1983) (nomismo del pacto). En los debates de ese tiempo, unos sectores también cuestionaban la preminencia de la doctrina de la justificación por la fe, como aquella por la cual la iglesia se levanta o se cae; más bien la veían como una contribución paulina entre otras.

Claro que se hicieron buenos aportes y se siguen haciendo, pero la mayoría de ellos sigue la discusión eterna enfocada en sus dos aspectos clásicos: si la justificación trata de una declaración de Dios de tipo forense (Dios declara justo al pecador) o creacionista (Dios hace justo al pecador), y si la justicia viene de la iniciativa total de Dios, y la imputa sin mérito humano alguno (justicia

² El trabajo culminó con mi tesis doctoral (1990), *La justificación por la fe como afirmación de la vida*, Universidad de Lausana, Suiza, publicada más tarde bajo el título *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos* (1991).

objetiva) o si se trata de una justicia que es válida a los ojos de Dios y por eso este es hecho justo (justicia subjetiva).

Por eso la relación entre justificación y santificación siempre está en el tapete, algunos enfatizando su separación, otros enfatizando la unidad indisoluble, otros, como Käsemann, viendo en la justicia de Dios un poder que empodera al ser humano. En los debates a veces se utiliza distinto vocabulario y argumentación bíblico-teológica, pero en el fondo aluden a lo mismo. La declaración sobre la justificación por la fe firmada entre la Federación Luterana Mundial y el Vaticano, es un ejemplo claro.

Conscientemente yo hice a un lado el debate, afirmando que en el evento de la justificación ocurren las dos cosas porque, para mí, lo importante en ese momento era estudiar los textos con la intención de descubrir si esta doctrina decía algo sustancialmente importante para los excluidos de nuestro continente. Lo primero que apareció a la vista es que no era el perdón al pecador, ni la liberación de la culpa, pues eso no era suficiente frente al pecado sistémico y mortífero. Era la solidaridad de Dios con los excluidos por medio de su justicia, anunciada escatológicamente bajo el horizonte de una nueva creación, y actualizada en el ahora a través de la justificación por fe **de** Jesucristo³. Porque es Jesús, el mesías, quien revela la justicia de Dios a través de su total existencia hasta la resurrección (Ro 1.16, en el evangelio que es Jesús, se revela la justicia de Dios). Es justicia actualizada, visible en la práctica, también en aquellos que confían o creen en su resurrección, y acogen el don para revelarse como hijos e hijas de Dios listos a atender los gemidos de la creación sometida al pecado (Ro

3 Y no “en Jesucristo” (Tamez 1991, 1288) Esta afirmación parece que era demasiado fuerte en ese entonces. Hoy día, sin embargo, se ve como un aporte importante. Cp. Waetjen (2011), aunque pocos años después de la publicación de mi libro lo afirmó también Stanley K. Stowers (1994, 194).

8.19.22). La teoría de la expiación, basada en un himno cáltico prepaolino (3.24b-25), la dejé de lado, o relativicé, ya que puse el acento en la justificación, gracias a la fe de Jesús, quien fue fiel a Dios hasta su muerte, y a la fe en la resurrección del crucificado, como lo expresa Pablo en 4.25b. Mientras que la justicia del imperio romano condena a Jesús a la crucifixión, Dios le justifica al resucitarle.

Lo interesante de todas las lecturas que hice es que poco se reflexionaba sobre el pecado en su dimensión histórica estructural, y la justicia de Dios como una justicia diferente a la justicia del imperio romano, cosas que para mí eran esenciales. Después de los 90 y entrado el tercer milenio, algunos autores empezaron a recuperar la justicia y justificación tomando en cuenta el contexto del imperio romano (Eliot 1994) y a comparar la justicia de Dios con la justicia romana. Esto era algo que yo había trabajado en la segunda mitad de los 80s y continué trabajando esporádicamente a lo largo de los años hasta ahora, no como una gran novedad de mi parte, sino como la forma natural de trabajar los textos dentro del movimiento bíblico en América Latina. Lo novedoso era que nadie en América Latina había trabajado a fondo el tema de la justificación y justicia de Dios, utilizando nuestra epistemología del Sur. La diferencia con los nuevos acercamientos que toman en cuenta el imperio romano es que poco se alude a la realidad actual como pecado estructural, donde la justicia de Dios y la justificación por la fe pueden constituirse como una respuesta a esa realidad.

Después de mi estudio, lo que parecía algo abstracto e irrelevante para nuestra realidad cobró sentido y pertinencia.⁴ La tradicional

4 Curiosamente, fuera de América Latina, por muchos años mi aporte pasó desapercibido en los grandes debates sobre el tema, hasta ahora que entró la corriente sobre Biblia e Imperio y comienza a citarse.

teología paulina de la justificación por la fe tenía una palabra nueva para nuestro contexto. Sin embargo, hoy tenemos que dar un paso más, pues nuestra realidad ha cambiado después de más de 25 años, y es necesario una nueva relectura.

Antes de dar este paso, destaco los siguientes aspectos de mi trabajo en los 80s, de los cuales muchos continúan siendo pertinentes. 1) El punto de partida de la reflexión: la realidad del mercado de políticas neoliberales que produce injusticias. 2) El análisis del contexto socio-histórico económico y jurídico del imperio romano en el cual surge la carta a los romanos. Estos dos aspectos contextuales son importantes porque me guiaron a releer la justificación por la fe desde los excluidos, las víctimas de quienes sufren los efectos del pecado. Entre los aspectos importantes obtenidos de esos dos contextos están: 1) El pecado en singular, como pecado estructural, construido por las prácticas de injusticia de los mismos seres humanos, y convertido en un poder personificado que domina las acciones humanas. 2) La justicia de Dios y la justificación como respuesta a esa realidad de pecado. Pecado no solamente de la condición humana pecadora, sino de la sociedad cuyos valores se han invertido. 3) El horizonte de la nueva creación en la revelación de la justicia de Dios, concebida como un orden nuevo en todas sus dimensiones (colectivas, interhumanas y personales). En el evento de la justificación, las personas que acogen el don son empoderadas por la gracia de Dios derramada por su Espíritu y adquieren dignidad como hijas e hijos de Dios. 4) La ley analizada como una lógica o régimen que va más allá de la ley mosaica. Incluye las leyes jurídicas, pero también toda lógica de ley como la implícita en las instituciones, costumbres, leyes implícitas, leyes del mercado sin intervención, etc. Las leyes muestran su fragilidad al ser fácilmente absorbidas por el pecado sistémico. 5) El perdón de Dios visto como un “no tomar en cuenta los pecados” por su voluntad de recuperar

la creación. 6) La fe de Jesucristo (y no en Jesucristo) como el primer justificado de muchos, que abre el camino y muestra con su vida la justicia de Dios a través de su práctica de la justicia. 7) El justificado como aquel que acoge la fe de Jesucristo y actualiza la justicia de Dios a través de la práctica de la justicia. 8) La fe en la resurrección de Jesús como la fe en lo imposible --pero posible para Dios--, para salir del callejón sin salida por causa del pecado, con el fin de transformar la realidad de pecado. 9) El énfasis en el Dios trino en el evento de la justificación y no solo en Jesucristo.

Estos fueron los asuntos de la justificación que se destacan de mi estudio. Muchos de estos elementos siguen vigentes en mi relectura de la justificación por la fe. Pero la realidad actual exige magnificar algunos elementos dejados de lado. Me refiero al pecado de la codicia en la condición humana, y al perdón en la coyuntura actual.

2. JUSTICIA, GRACIA Y PERDÓN INFINITO, UNA RELECTURA PARA LOS TIEMPOS DE HOY

En nuestra epistemología del Sur, cada propuesta teológica sobre la justificación por la fe obedece a una realidad particular. Mi relectura parte de la realidad actual “glocal”, es decir global y local, y es que el mundo se hizo chico por la globalización. Para quienes no somos siervos del mercado consumista— la fama, la farándula, los méritos competitivos—observamos una irracionalidad sin precedentes en los acontecimientos a nivel internacional, nacional y personal. La codicia es vista como virtud, lo cual ha generado una corrupción que permea todas las instancias, personales y colectivas. Los efectos del pecado estructural se ven en las migraciones masivas, en el calentamiento global, en el feminicidio, en el maltrato a los niños, en el tráfico de personas y de armas,

en el narcotráfico, el terrorismo y el manejo descarado de las leyes en los estados de derecho. Teológicamente significa que el pecado (*hamartia* en singular), que es estructural y sistémico, se ha fortalecido. Nadie, ninguna política ha sido capaz de frenar las injusticias, los asesinatos, las guerras, la desigualdad social, la corrupción, las bandas criminales, la delincuencia, en fin, la violencia. *Algo anda mal*, dice el título de un libro del economista Tony Judt (2010). En la crisis del 2008, el economista Premio Nobel Paul Krugman dijo en una entrevista: “Este es uno de esos momentos en los cuales toda una filosofía ha sido desacreditada. Esos que defendieron que la codicia era una virtud y que los mercados deberían autoregularse, ahora sufren la catástrofe” (González y Noceds 2009).

Frente a esa realidad extremadamente violenta, hablar de justificación, gracia y perdón es un gran reto. Un atrevimiento loco. Una “Quijotada”. Porque hoy día, no hay justicia ética significativa. La justicia jurídica ha sido cooptada por el pecado; no hay gracia, pues todo se vende y se compra; no hay perdón, sino venganza infinita. El 11 de septiembre de 2001 marca un hito en el cual la llamada “justicia infinita”, declarada por el presidente Bush antes del bombardeo e invasión a Irak, no indicaba más que la venganza infinita, desproporcionada, frente al ataque de un grupo insignificante (en aquel entonces), descontento con la presencia avasalladora de occidente.

El pecado estructural y la condición humana

La justificación por la fe, insisto, es respuesta a una realidad de pecado. Por eso, para descubrir nuevos sentidos de la justificación, tenemos que volver al concepto de pecado. Si uno de mis aportes más importantes de la justificación por la fe, fue ver en el pecado un poder que esclaviza porque es sistémico patriarcal, y que

ese pecado es construido por los mismos seres humanos⁵, falta enfatizar más la condición humana que le llevó al ser humano a cometer todo tipo de injusticias.

Tanto en Pablo como en Santiago, quien también habla de justificación por la fe, hay una condición humana en el ser humano que le seduce y le conduce a la construcción del pecado. Un pecado mortífero porque, afirman ambos, les lleva a la muerte. Esta condición es nombrada en griego *epithymia*, que significa “deseo”⁶. En la Septuaginta su ámbito semántico es neutro, el deseo puede ser bueno o malo (Balz y Schneider 1996, 1501-06). Pero en el Nuevo Testamento, el “deseo” siempre ocurre en sentido negativo, y puede ser traducido por “codicia”. Las versiones literales traducen por concupiscencia, un término que desgraciadamente la gente común lo relaciona con inmoralidad sexual. Pero es mucho más que eso.

Así pues, el origen del pecado es la codicia, la cual lleva a la construcción del pecado y finalmente a la muerte. Esto nos lleva a afirmar que el pecado entró en el mundo por la codicia. En el Edén no fue la desobediencia a una ley de Dios que no tenía sentido, fue la codicia de querer tener algo más de toda la abundancia que se tenía. La prohibición fue simplemente una advertencia de las consecuencias de la codicia. Y en las primeras relaciones humanas, fue el asesinato del hermano por Caín, por los deseos de ser mejor que el otro, la rivalidad y los celos. La codicia, una actitud que hoy

5 Pablo en los primeros dos capítulos le da sustancia o contenido al pecado. No es algo abstracto, sino que las prácticas de injusticia (robos, asesinatos, mentiras, etc.) de los seres humanos lo fueron creando hasta que “se les fue de las manos” y se convirtió en fetiche, en ídolo que exige sometimiento, de manera que lo que se quiere hacer no se hace y lo que no se quiere hacer se hace. (Tamez 2010).

6 Traducido en las versiones literales como “concupiscencia”. Lo cual casi siempre se ve como apetito desordenado de placeres deshonestos.

día se ve como virtud, es justamente la chispa que lleva a cometer toda clase de injusticias y mentiras, que lleva a la corrupción, al robo y a los asesinatos. La codicia es el punto de partida para las prácticas de injusticia que llevan a construir el pecado. La codicia lleva a la corrupción de todas las personas sin excepción, de las relaciones interhumanas y de todas las instancias institucionales. Esta situación es lo que podemos llamar pecado sistémico, estructural, el cual, como en un círculo vicioso, el mismo sistema corrupto por el pecado, es capaz de pervertir las leyes que buscan el bien común y regular las relaciones humanas; incluso corrompe los corazones de las personas que intentan hacer lo bueno.

La gracia, no la ley, como respuesta a esta realidad de pecado

Pablo y Santiago responden de manera un tanto diferente a esta realidad. Santiago hace un llamado a la pureza de corazón, a dejar la codicia y la avaricia, a ser solidarios con los pobres y a no discriminarlos. Cambiar de rumbo es posible para Santiago. Porque para Santiago no solo existe esta condición humana de la codicia; también afirma que Dios ha creado al ser humano por medio de “la palabra de verdad”. En el versículo 18 el autor presenta una imagen femenina de Dios. El Padre que crea las luces del cielo (17), también “da a luz” (*apokueō*) a sus creaturas por el poder de su Palabra. Esta figura femenina de reproducción de la vida, se presenta como contraparte de aquella que “da a luz” (*apokueō*) la muerte en la trilogía que vimos arriba de codicia, pecado y muerte (1.15). Se utiliza el mismo verbo griego para “dar a luz”. El contraste es fuerte: mientras que el pecado da a luz la muerte, Dios, por su parte, da a luz la vida. Habría que entender “palabra de verdad” como palabra creadora o recreadora de la vida humana. En 1.21 tenemos algo similar: el autor exhorta a que se deje la excesiva maldad y se reciba “la palabra implantada” (*logos*

*emphytos*⁷) que es poderosa para salvar la vida. La exhortación a recibir la Palabra que ya ha sido sembrada tiene el poder de salvar porque libera de la codicia que lleva al pecado y a la muerte. Nacer por el poder de la palabra de verdad (1.18) y recibir la Palabra implantada (1.21) funcionarían como control de las tendencias negativas de la condición humana. La propuesta de Santiago es practicar la ley del amor al prójimo, que es la ley regia, es decir del Reino, o la ley de la libertad. Pero, ¿será suficiente esta respuesta para el pecado?

Pablo en Romanos va por otro lado. En Pablo y Santiago encontramos una trilogía. Santiago habla de codicia, pecado y muerte (1.18); Pablo de ley, de pecado y muerte. Por supuesto que Pablo también habla de la codicia (Ro como el motor inicial que lleva a la práctica de injusticias), pero su enfoque va dirigido más a la liberación de la ley y el pecado, y en consecuencia, a la muerte.

El aporte más importante de Pablo es justamente la crítica a la ley. Hinkelammert ya lo dijo hace varias décadas y lo reitera en uno de sus últimos libros (2013). Pero no a la Torah, ya que Pablo mismo dice que es buena, justa y santa, sino a lo que se podría llamar lógica o régimen de ley. *Nomos* en Pablo es muy amplio y no se reduce a la ley mosaica, aunque la incluye. Pablo habla de ley de Dios, de Cristo, del Espíritu, de los miembros, alude a leyes jurídicas como la romana, y a la ley de Moisés, especialmente en cuanto a los requerimientos cúltricos, la circuncisión, ciertas dietas alimenticias, etc. Por eso, cuando analizamos Romanos, no podemos hablar de pecado sin hablar de ley⁸, pues como el mismo dice, el pecado

7 Según Matt A, Jackson-McCabe (2001, 9-86) el término *logos emphytos* era común entre los estoicos; para ellos sería la razón o el discernimiento como ley natural.

8 Pablo se refiere a la ley (*nomos*) en tanto norma inflexible que se impone para ser obedecida de forma ciega. Obviamente también podría entrar una interpretación de la *torab* (o de cualquier otra tradición religiosa) que exija una obediencia ciega. Esto es

está muerto sin la ley, el pecado cobra vida por la ley, y cuando se cumple la ley, se lleva a la muerte.⁹ Por eso Pablo no tiene reparos en afirmar que el poder del pecado está en la ley (1 Co. 1.56). El capítulo 7 lo dedica a la participación de la ley en la manifestación del pecado. Allí observamos que el problema no es de la ley en sí; sola, ella es justa y es dada para que los humanos puedan convivir sin que se maten. El problema es la relación funesta del pecado y la ley. En 7.10-11 Pablo escribe:

Y hallé que el mismo mandamiento que era para vida, a mí me resultó para muerte, porque el pecado, aprovechándose del mandamiento, me engañó, y por él me mató”.

Bajo un sistema pecaminoso, en el momento en que la persona se somete a la ley, su **yo** se aliena porque no interviene el discernimiento sino simplemente el cumplimiento ciego de la ley (Tamez 2012). Por eso dice Pablo que, bajo la ley, sometida al pecado, uno hace lo que uno no quiere hacer, sino lo que uno odia (7.15). Es claro que la ley jurídica, por ejemplo, es buena y debe existir. Su funcionalidad, como se sabe, es que haya orden y se pueda convivir. Pero en la práctica el cumplimiento de la ley no hace más que sacar a la luz la injusticia interhumana. En tantas experiencias cotidianas negativas con respecto a la ley, es fácil detectar que detrás de esa ley hay un orden social construido de acuerdo a determinados intereses que benefician a cierto sector con poder y excluyen a muchos. Frente a ese orden económico, que se rige por sus leyes desreguladas, la ley legal y normativa resulta impotente en su deber de hacer justicia. Resulta, asimismo, manipulable. No son extraños los casos de asesinatos en los cuales, gracias a un abogado catalogado de bueno, el homicida

importante porque nos permite mantener la radicalidad de la crítica de Pablo a la ley sin que sea considerada una interpretación anti-semita.

⁹ El ejemplo máximo es Jesús de Nazaret crucificado legalmente por la ley, sin que nadie sienta culpa.

queda libre. Hoy día, un buen abogado es aquel que defiende bien a su cliente independientemente de la culpabilidad.

Esto nos lleva a afirmar que la visión que Pablo tiene de su sociedad es más compleja que la de Santiago justamente por la inclusión de la ley en su trilogía. Él presenta el pecado como un sistema pecaminoso legitimado por las leyes, lo cual quita todo sentimiento de culpa. Para Pablo no hay salida; el ser humano es incapaz de salir de ese atolladero, no solo por su condición humana que tiende a la codicia sino porque todo su ambiente en el cual se mueve está corrupto. Para Pablo no basta quedarse en la recreación de una humanidad que tiende a la codicia, se necesita una nueva creación que dé lugar a un nuevo orden, donde tanto lo irredento del ser humano como de la sociedad sea rescatado. Por eso, la única salida que ve es la intervención de otra lógica, independiente de la ley, que oriente la mente y las prácticas. Se trata de otra justicia diferente, permeada de gracia. Él la llama justicia de Dios (3.21), que es la justicia de la fe o la justicia de la gracia. Propone una nueva creación que exige morir al pecado (al sistema pecaminoso) y orientar la vida no siguiendo las exigencias de la ley (todo tipo de ley) absorbida por el pecado, ni siquiera la ley del amor al prójimo, sino la lógica espontánea de la gracia, aquella que ama al prójimo no porque tenga que obedecer una ley, sino simplemente por gracia, pues en este nuevo orden prima la misericordia y el discernimiento que favorece la vida de todas las personas, tanto las víctimas como los victimarios.

En esta otra manera de vivir la ley, las instituciones, las tradiciones, toda lógica de ley estaría al servicio de la vida y no al revés. La promesa paulina es que, con la revelación de la justicia de Dios, mostrada a través del rostro humano de Dios, que es Jesucristo, se da la liberación de la ley, del pecado y de la muerte en todos aquellos que siguen los pasos de Jesús. A diferencia de Santiago, la visión de Pablo no es a frenar la avaricia, sino salir de la lógica que

produce la codicia sin límites. En términos históricos, esto implica un cambio o conversión radical donde impera la misericordia y un cambio del orden económico basado en el lucro, a otro solidario basado en la satisfacción de las necesidades de todos. Estoy consciente de que de esto ya casi nadie quiere hablar.

Una gracia sin desquite

Pero, y ¿la cuestión del perdón? Ese es el otro punto que voy a analizar como respuesta a la situación de la espiral de la violencia que estamos experimentando en el mundo. Pero también desde un lugar muy concreto en donde vivo, Colombia, donde el tema está siendo discutido a la luz de los acuerdos de paz entre el gobierno y la guerrilla de las FARC. Hay de por medio muchos muertos, desaparecidos y desplazamientos forzosos causados por todos los actores de la guerra, incluyendo el ejército. Una guerra que ha durado más de 50 años. La mayoría de las guerras y violencias en el mundo ocurren por codicia o retaliaciones.

Para empezar comienzo afirmando que la justicia de Dios se contrapone a la justicia infinita, que surge como respuesta a las injusticias y que llama a la venganza (Tamez 2013). Cuando se afirma que “Dios no tomó en cuenta los pecados” porque en la intencionalidad primera era la nueva creación, puede entenderse el perdón como algo sin importancia. Por eso cabe subrayar que el elemento fundamental de la justicia de Dios es que esta es por gracia. Detrás de la justificación por la fe hay que leer misericordia infinita o perdón infinito, y no la justicia infinita que exige el pago-castigo por las prácticas de injusticia.

Para llegar a esta afirmación tenemos que retomar criterios del evangelio leídos en la vida y enseñanzas de Jesús, pues como hemos dicho, en él se revela la justicia de Dios (1.16). En Mateo 18.21-22 tenemos una clave importantísima en un breve diálogo entre Pedro y Jesús. El texto dice así:

“Pedro se acercó entonces y le dijo: Señor, ¿cuántas veces tengo que perdonar a mi hermano que peque contra mí? ¿Hasta siete veces? Jesús le contestó: no te digo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete.”

Perdonar setenta veces siete significa perdonar infinitamente. No me cabe duda que Mateo conocía muy bien el relato de Caín y su descendiente Lámech. Se trata de un mito etiológico que busca explicar la violencia permanente en las civilizaciones. Recordemos el mito.

Caín engendró a su hijo Henoc (Gn 4.17) y fundó una ciudad. La nombró Henoc y esta fue la primera ciudad del mundo. Esto no tiene nada de malo si uno no asocia Caín, el asesino de su hermano Abel, con ciudad o civilización. Pero, en la Biblia, el asesinato de Caín es el primer crimen de la humanidad, y la primera ciudad con su civilización fue fundada por un criminal. Parece ser que el mito quiere indicarnos que el crimen está en la base de la civilización. Caín es del campo y por su asesinato fue echado de ese espacio. No le queda alternativa que construir una ciudad para no andar errante y ser atacado por cualquiera. Caín es perdonado de su crimen. Y esa hubiera sido la salida perfecta para evitar más crímenes. Sin embargo, el relato quiere mostrar algo más, como si fuera algo intrínseco en las civilizaciones. Quiere mostrar la violencia ascendiente. Frente al temor de Caín de ser herido, Dios le promete que será vengado siete veces, si alguien le hiere o mata (4.15).

El mito llega al clímax con el canto de Lámech, uno de los descendientes de Caín, cuyos hijos de sus dos mujeres, Sila y Adá, llegan a ser los inventores de la cultura (cítara y flauta) y la industria (forjadores de cobre y hierro). Lámech canta a sus dos mujeres el siguiente verso:

«Escuchen bien lo que les digo: he matado a un hombre por herirme, a un muchacho por golpearme. Si a Caín lo vengarán siete veces, a mí tendrán que vengarme setenta y siete veces.»
(Gn. 4.23-24).

El mito refleja que entre más avance y progreso haya en la civilización, más violencia vengativa aparece. Lámec mata para vengar una herida, no importa si a quien mata es viejo o joven. Lámec no se ajusta ni a la ley del talión ni a la prohibición de matar. Pero sí se ajusta a la lógica inherente de la venganza, y la acrecienta. Se apropia de la señal de venganza de su antepasado Caín, primer asesino de la humanidad, y la trasciende a la infinitud. Lámec se jacta de ser vengado infinitamente, aún más que su antepasado Caín. Lámec aquí es símbolo de poderío “kiriarcas”. No es fortuito que el verso se lo cante a sus mujeres Silá y Adá. Para Lámec, ser vengado setenta veces siete significa hacer "justicia infinita". El mito no promueve la violencia, lo que hace es sacarla a la luz, porque es lo que se observa.

Mateo conocía este mito. Lo que leemos en esta respuesta de Jesús (que va más allá de las situaciones particulares del diálogo que habla de las ofensas entre los hermanos de la comunidad), es que frente a la eterna retaliación o venganza presente en las civilizaciones no hay otra salida que el perdón infinito. Con este se corta el círculo vicioso de la violencia. Por eso hay que leer que frente a la codicia que produce las injusticias y el pecado en las civilizaciones, y el progreso, que produce la violencia, hay que leer la justificación por la fe como misericordia y gracia infinita, transformadora, capaz de liberar de la ley que legaliza el pecado; liberar del pecado sistémico corrupto, patriarcal y violento; y liberar de la muerte y la muerte, léase el suicidio colectivo (Franz Hinkelammert) a donde vamos todos si no paramos la codicia sin límites.

CONCLUSIÓN

Lo que he querido hacer en esta conferencia, es tratar de rescatar el poder de la gracia y el perdón en esta coyuntura “glocal”, codiciosa y violenta; recordar la condición humana de la codicia, como una chispa poderoso en la construcción del pecado estructural.

Los cristianos y cristianas que se sienten justificadas por la fe necesitan una nueva conversión ad-intra. Pues la conversión a la fe de Jesús se concibe como una aceptación intelectual o sentimental, sin que se vea en la práctica esa justicia de Dios de cuidado mutuo, que contradice la justicia de los poderosos de hoy. Pablo ayuda a entender que la construcción del pecado se inicia y consolida por la inclinación humana hacia la codicia (*epithimia*) que lleva a las prácticas de injusticias para acumular ganancias y alcanzar los primeros puestos en el status social y económico. Esta misma tendencia lleva a manipular las leyes para favorecer sus intereses. La manifestación de la justicia de Dios es un imperativo categórico en nuestros tiempos. Sin embargo, esta justicia de Dios, para que sea permanente y se corte el círculo de la violencia y la codicia, necesita ser interpretada como misericordia infinita. Dios se apiada de la miseria humana visible en víctimas, victimarios e indiferentes.

He dicho que la misericordia infinita se contrapone a la justicia infinita, pues hablar de justicia infinita significa hablar de revanchismo infinito que lleva a la muerte; de castigar a los culpables de la tragedia humana. Pero castigar a los culpables no conduce a la creación de una nueva humanidad, ni siquiera a la reparación de las víctimas. Solamente alivia un poco el dolor por las injusticias cometidas, o calma el deseo de venganza. A Dios le interesa una nueva humanidad, es decir humanizar lo irredento de lo humano. Por eso, el llamado hoy de Pablo no es solo el actualizar la justicia de Dios a través de las prácticas de justicia, —como lo decíamos en los años ochenta, pues se corre el peligro permanente de ser absorbido por el pecado estructural. El llamado de Pablo implica, pues, una conversión profunda, que nos oriente hacia la misericordia infinita.

La espiral de la violencia no se terminará si no se actúa de manera radicalmente diferente, y eso se da solamente bajo la actitud de

perdonar 70 veces siete. Hablamos del perdón infinito, como lo exigía Jesús a sus discípulos, diferente al de Lamec, quien abogaba por la venganza, devolver el golpe, la herida, 70 veces siete (Gn 4:23-24). Jesús señala que el perdón infinito es más eficaz. Sabemos que hablar de perdón infinito no es fácil. Cuesta no ver el castigo a los culpables para saciar el deseo de justicia. Por eso es importante recalcar que el perdón generado desde la justicia de Dios es un perdón transformador y sanador, orientado al cuidado mutuo. La gracia perdonadora es aquella que logra curar la inclinación humana hacia la codicia, que lleva a la corrupción y a la violencia; y a la vez sana los deseos de venganza infinita. Quien perdona experimenta sanidad y dignidad; quien es perdonado inmerecidamente y acoge el perdón de manera real, experimenta un agradecimiento tal que le lleva a cambiar de vida. Misericordia infinita y perdón infinito son experiencias liberadoras para todos.

Estas reflexiones son a nivel macroestructural, como lo hace Pablo cuando habla de los pueblos judíos y gentiles, donde afirma que todos son pecadores y todos, sin excepción, pueden acoger el don de la justicia de Dios. Pero, curiosamente, estos problemas macroestructurales y paralizantes pueden ser abordados y resueltos solamente a nivel micro. Es decir en el diario vivir, en la construcción de comunidades, grupos y células que aceptan el desafío de vivir como resucitados en una nueva humanidad; practicando la justicia, el perdón, el cuidado mutuo. La práctica de la justicia, el cuidado mutuo, el perdón infinito serían los verificadores en lo cotidiano de que la justificación por la fe se ha actualizado y hecho visible en las personas y comunidades justificadas por la gracia de Dios y empoderadas por el Espíritu de Dios.

Bibliografía

- Balz, Horst y Gerhard Schneider, eds. 1996. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol.1. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Sígueme.
- Eliot, Neil. 1994. *Liberating Paul. The Justice of God and the Politics of the Apostle*. New York: Maryknoll.
- Gonzales, A. y M. A Noceds. 2009. “Entrevista con Paul Krugman.” *El País* (Sevilla, España), 15 marzo.
- Hinkelammert, Franz. 2013. *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico de Pablo de Tarso*. San José: Arlekin. 2010, edición ampliada en 2013.
- Jackson-McCabe, Matt A. 2001. *Logos and Law in the Letter of James. The Law of Nature, the Law of Moses, and the Law of Freedom*. Atlanta: SBL.
- Judt, Tony. 2010. *Algo anda mal*. Bogotá: Taurus.
- Sanders, E.P. 1983. *Paul, the Law and the Jewish People*. Philadelphia: Fortress.
- Stowers, Stanley K. 1994. *A Rereading of Romans. Justice, Jews, & Gentiles*. New Haven & London: Yale University Press.
- Tamez, Elsa. 1991. *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. San José: DEI.
- Tamez, Elsa. 2010. “Poverty Greed and Structural Sin”. *Trinity Seminary Review*. Vol. 31, No. 1, Winter/Spring: 7-15.
- Tamez, Elsa. 2012. *El pecado, la ley y los sujetos en Romanos 7.7-25. Un acercamiento hermenéutico*. Conferencia dada en la reunión regional de SNTS (*Studiorum Novi Testamenti Societas*), Bogotá.
- Tamez, Elsa. 2013. “Justicia y perdón para una paz duradera”, conferencia pronunciada en la Universidad Iberoamericana de Puebla (México) en su XXX aniversario, en el marco de la Cátedra Alain Touraine, octubre.
- Waetjen, Herman C. 2011. *Salvation as Justice and the Deconstruction of the Law*. Sheffield: Phoenix.



Elsa Tamez, Bibliista y teóloga mexicana, asesora de Sociedades Bíblicas Unidas y exrectora de la Universidad Bíblica Latinoamericana.
elsa.tamez@gmail.com

Recibido: 19 de abril de 2017

Aprobado: 6 de junio de 2017

Iglesia, coloniaje y voz profética: Bartolomé de Las Casas a la sombra de la muerte

LUIS N. RIVERA PAGÁN

Resumen: Este ensayo discute la configuración inicial de la iglesia cristiana en el contexto de los pueblos autóctonos de América Latina conquistados por España durante el siglo dieciséis. Culmina en la crítica profética expresada por Bartolomé de las Casas al borde de su cercana muerte. Las Casas concibe una iglesia defensora de las comunidades nativas oprimidas y excluidas.

Abstract: This essay discusses the initial configuration of the Christian church in the context of the native peoples of Latin America conquered by Spain during the sixteenth century. It concludes with the prophetic critique of Bartolomé de las Casas in his final days. Las Casas imagines a church that defends the oppressed and excluded native communities.

Palabras claves: iglesia, coloniaje, patronato real, crítica, restitución, voz profética.

Key words: church, colonialismo, royal patronage, restitution, prophetic voice.

“Grandísimo escándalo... es que... obispos y frailes y clérigos se enriquezcan y vivan magníficamente, permaneciendo sus súbditos recién convertidos en tan suma e increíble pobreza...”

Bartolomé de Las Casas

UN PARADIGMA FUNDACIONAL

El 8 de mayo de 1512 tiene lugar un evento de excepcional significado en la historia de la iglesia católica caribeña e hispanoamericana. Ese día se firman, en la ciudad castellana de Burgos, las capitulaciones entre los reyes españoles y los primeros obispos de la iglesia a radicarse en América. Juana, monarca de Castilla y Fernando V, rey de Aragón y regente del gobierno castellano de su perturbada hija, acuerdan con Fray García de Padilla, a nombrarse obispo de Santo Domingo, Pedro Suárez de Deza, prelado episcopal de Concepción de la Vega, y Alonso Manso, primera autoridad eclesial de la Isla de San Juan Bautista (Puerto Rico), las normas a regir en la implantación de la iglesia cristiana en el Nuevo Mundo.¹

Conocidas como las *Capitulaciones de Burgos*,² constituyen una primera regulación normativa de la iglesia en las tierras americanas

1 García de Padilla murió sin llegar a trasladarse a su sede, Alonso Manso llegó a Puerto Rico a fines de 1512 y Suárez de Deza arribó a la Española a principios de 1514.

2 En el Archivo General de Indias, patronato 1, ramo. 12. Se reproducen en Hernáez (1879, 21-24); Giménez Fernández (1943, 173-182); Murga Sanz (1961, 123-127); y Shiels (1961, 319-325). En fragmentos también en Tapia y Rivera (1945, 161-162); y Coll y Toste (1920, 381-382), que en su forma de extractos proceden del septuagésimo quinto tomo de la colección de manuscritos del historiador español del siglo dieciocho don Juan Bautista Muñoz, según lo evidencia Murga Sanz (1960, 76-77).

en proceso de conquista y colonización por la Europa cristiana. Por acuerdo previo con la corona castellana, el papa Julio II, había decretado la formación de las tres primeras diócesis episcopales en el Nuevo Mundo [Santo Domingo, Concepción de la Vega, ambas en la Isla Hispaniola, y la Isla de San Juan Bautista (Puerto Rico)] mediante la bula *Romanus Pontifex*, emitida el 8 de agosto de 1511.³ La corona, sin embargo, no permitió el acceso de los obispos nombrados a dichas diócesis hasta no lograr de ellos los compromisos formales que se expresan en las *Capitulaciones de Burgos*.

Respecto a la previsión jurídica de la iglesia en la América hispana, las *Capitulaciones de Burgos* revisten análogo papel al que tradicionalmente se le ha reconocido a las *Capitulaciones de Santa Fe* (17 de abril de 1492) en relación a la empresa colombina del descubrimiento del Nuevo Mundo: son textos que funcionan históricamente como **paradigmas fundacionales**.⁴ Sorprende por eso el descuido general que las primeras han recibido de los historiadores, sobre todo de los eclesiásticos.

Entre los estudiosos católicos la atención ha sido mínima, a pesar de la obvia importancia de las *Capitulaciones* para la infancia de la iglesia romana americana. Félix Zubillaga, en un manual muy utilizado, dedica una sola página a resumirlas, sin esforzarse en ubicar su significado histórico (Lopetegui y Zubillaga 1965, 249). Pedro Borges, en su historia de la iglesia hispanoamericana, reconoce

3 Se reproduce, en versión castellana, en Pacheco, Cárdenas y Mendoza (1864-1884). También en Shiels (1961, 316-319) (traducida al inglés en las páginas 118-121). En ambas reproducciones se prologa equivocadamente como “bula erigiendo las catedrales de Cuba, Puerto Rico y Santo Domingo”, aunque este decreto papal nada afirma sobre Cuba.

4 El concepto de paradigma fundacional lo he tomado de Kadir (1992, 73).

su importancia, pero sin dedicarle el espacio analítico que merecen. Extraño es ese descuido en una obra cuyo autor privilegia la institución diocesana como la instancia en la que la iglesia queda “plena y definitivamente constituida” (Borges 1992, 15).

Enrique Dussel las menciona en sus pioneras obras sobre el episcopado latinoamericano, pero sólo destaca someramente en ellas el asunto de los diezmos;⁵ igual restricción manifiesta Ronald Escobedo Mansilla, en su útil discusión de la economía de la iglesia americana colonial.⁶ Vicente Murga Sanz las reproduce en su cedulario puertorriqueño, pero en la provechosa introducción que lo acompaña se limita a señalar que en ellas, “se determina el sostenimiento económico de los obispos, clero e iglesias, entre otras cosas” (Murga Sanz 1961, xxxii), sin reconocer que en esa vaga expresión final se ocultan asuntos de mucha monta para la iglesia que nace en el Nuevo Mundo. En su importante tratamiento de los inicios de la colonización y cristianización de Puerto Rico, Murga Sanz las ignora totalmente (1971). Antonio Cuesta Mendoza, Cristina Campo Lacasa y Johannes Meier aluden a ellas de pasada, sin reproducir su contenido ni, mucho menos, prestarle la atención que merecen.⁷

El erudito español Álvaro Huerga resume las *Capitulaciones*, pero su intención apologética de defenderlas de las censuras dirigidas a ellas por Bartolomé de Las Casas le mutila el sentido crítico (Huerga 1987, 42-44). Extrañamente Huerga no menciona el juicio, algo similar al de Las Casas, que Salvador Brau emite sobre

5 Las menciona brevemente en Dussell (1969-1970, 36-37). En sus obras posteriores se limita a repetir esas observaciones. Cf. (Dussell 1972), (Dussell 1979) y (Dussell 1983).

6 "La economía de la iglesia americana", en Borges (1992, 99-135).

7 Cuesta Mendoza (1948, 27); Campo Lacasa (1977, 33); Meier (1995, 25).

las *Capitulaciones* en la breve síntesis que de ellas incorpora en su *opus magnum* sobre la colonización española de Puerto Rico (Brau 1981, 202-205). Hubiese sido algo a esperarse, por la actitud defensiva de Huerga, cuya obra sobre Alonso Manso peca de confundir historiografía con hagiografía.

Los autores protestantes también las han ignorado. No se mencionan en la obra clásica de Kenneth S. Latourette sobre la expansión misionera de la iglesia (1939), ni en el extenso volumen sobre la historia del cristianismo en América Latina de Hans-Jürgen Prien (1985). Tampoco las trae a colación Justo González, en sus útiles investigaciones sobre la cristianización del Caribe y las Antillas (1969 y 1980).

El único que se ha percatado de su decisivo significado histórico ha sido Manuel Giménez Fernández, quien en iluminador ensayo certeramente entiende que las *Capitulaciones de Burgos* coronan la política religiosa y eclesiástica del Rey Católico para América. Pero, a su análisis textual le dedica pocas páginas (Fernández 1943, 159-165) y deja fuera factores cruciales que permanecerían aún después de Fernando V. Además, esa sugestiva meditación de Giménez Fernández ha sido poco atendida e incluso injustamente descartada.⁸

Analicemos este importante documento que revela trazos, matices y dimensiones que demostrarán ser determinantes en la historia de la cristiandad colonial hispanoamericana. Su análisis textual revela la causa interesada de su descuido. El relato tradicional de la conquista y cristianización de América tiende sistemáticamente a encubrir y ocultar eventos, documentos y testimonios que cuestionen lo que

⁸ Huerga (1987, 45) la llama “desorbitada”. También desde una óptica apologética De Witte intenta desacreditarla (1958, 444).

Arcadio Díaz Quiñones ha llamado la “política del olvido” de una “historia llena de silencios y ocultamientos”(1993).⁹ El discurso académico hegemónico, como ha aseverado Boaventura de Sousa Santos, “tiende a preferir la historia del mundo tal y como es contada por los ganadores”(Boaventura 2002, 63).

EL PATRONATO REAL: LA PRIMACÍA DEL ESTADO

Las *Capitulaciones* se inician con la referencia, omnipresente durante las primeras décadas de conquista y cristianización, a los decretos *Inter caetera* y *Eximiae devotionis* del papa Alejandro VI,¹⁰ emitidos en 1493, que certifican la soberanía absoluta y perpetua de los monarcas de Castilla sobre las tierras americanas. Prosiguen señalando a otro pronunciamiento, también encabezado *Eximiae devotionis*, del mismo pontífice, esta vez del 1501,¹¹ que culmina esa autoridad política con la potestad de recaudar y controlar los diezmos eclesiásticos en el Nuevo Mundo. De esta manera, en el estilo de corrección jurídica que caracteriza al gobierno de Fernando V, se alude sumariamente a los fundamentos legales de la autoridad española en América y de la injerencia de la corona en el régimen eclesiástico americano.

Las *Capitulaciones* constituyen las normas que la corona impone como requisitos fundamentales para permitir a la iglesia funcionar

9 Sobre los procesos y mecanismos de silenciamiento en la historiografía antillana, es significativo el libro sobre Haití, la gran marginada, de Trouillot (1995). Sobre los intentos de silenciar la memoria de la presencia palestina en territorios ahora bajo la soberanía del estado de Israel, es útil el texto de Masalha (2012).

10 Se reproducen, en latín, por Shiels (1961, 283-289), y en traducción española, como apéndices a Las Casas, (1965, 1281-1288).

11 Original latino en Hernández (1979, 20-21) y Shiels (1961, 294-295); traducción al inglés en *ibíd.*, 90-91.

en las tierras recién encontradas. Son un punto de partida de la transferencia del cuerpo eclesiástico a América, pero también acontecen al final de una intensa pugna entre el estado español y el papado por determinar el control de la nueva iglesia. El monarca, a pesar de enarbolar innumerables veces el estandarte evangelizador y misionero como razón de ser de la conquista y colonización de América, detuvo el establecimiento de la iglesia en el Nuevo Mundo y limitó las empresas misioneras hasta obtener de Roma las claves principales que permitiría a la corona castellana controlar decisivamente las instituciones eclesiásticas (Dussell 1983, 243-244). Durante las dos décadas iniciales de conquista y colonización, que probaron ser irreversiblemente trágicas para los nativos antillanos, la corte paralizó el desarrollo de la iglesia en América hasta lograr oficialmente su control.¹² La vicaría espiritual de fray Bernardo Boil no duró un año (el 22 de noviembre de 1493 llegó junto a Cristóbal Colón a la Española y la abandonó para nunca regresar el 29 de septiembre de 1494).¹³ La obra proselitista de fray Ramón Pané fue escasa y poco fértil.¹⁴ A pesar de la retórica oficial evangelizadora, la cristiandad invasora no

12 Según Giménez Fernández (1943, 132) al morir la reina Isabel a fines de 1504, “en las Indias no existían ni iglesias, ni conventos, ni obispos, ni conversos, y sólo apenas unos clérigos asalariados para las mínimas atenciones religiosas de los colonos”.

13 Sobre él escribe Las Casas (1951, 344-345): “Este padre fray Buil llevó... poder del Papa muy cumplido en las cosas espirituales y eclesiásticas... pero como estuvo tan poco en la isla... ni ejerció su oficio, ni pareció si lo tenía.” El “poder del Papa” se refiere a la bula *Piis fidelium* emitida por Alejandro VI el 25 de junio de 1493. Aunque Boil celebró la primera misa en tierra americana el 6 de enero de 1494, no parece haber tenido tiempo ni disposición alguna para el trabajo misionero. La anarquía que prevaecía en las colonias de ultramar, causada por la enorme distancia entre la fabulosa arcadía ensoñada, lista para ser saqueada, inicialmente descrita por Colón y la realidad antillana, tampoco le permitió establecer un mínimo orden eclesial. Sus esfuerzos se disiparon en agrias disputas con el Almirante.

14 Véase el texto en el que Pané (1987) relata sus experiencias con los nativos de las Antillas.

promovió muchas empresas misioneras durante las primeras dos décadas de descubrimiento y conquista.

El estado, gracias al apreciado **derecho de patronato real**,¹⁵ fue el encargado de la promoción institucional de la iglesia en América. El reconocimiento papal de esta función protagonista fue norte de la política de Fernando V, continuada fielmente por sus sucesores. La rendición ante ella la inició Alejandro VI, en la bula *Inter caetera*, de mayo de 1493, cuando pone en manos de la corona castellana la autoridad de enviar misioneros para adoctrinar y evangelizar a los nativos de las tierras encontradas por Cristóbal Colón. Esta medida la prosigue el mismo pontífice en la ya mencionada bula *Eximiae devotionis* de 1501 y la consolida el papa Julio II en la bula *Universalis ecclesiae*, de 1508,¹⁶ en la que otorga a la corona la autoridad para erigir toda estructura eclesial (parroquias, monasterios y “lugares píos”) y hacer presentación de quienes las dirigirían, bajo la supervisión continua del estado.

Esta matizada versión española del cesaropapismo se origina en la *Reconquista*, la multiseccular guerra ibérica entre cristianos y moros. Escudada tras la alegada necesidad de unir los poderes políticos, militares y espirituales en la lucha contra los infieles sarracenos, la corona obtuvo del papado durante la Edad Media poderes excepcionales. El patronato real tiene origen, por consiguiente, en una concepción religiosa-militar. Es la batalla de la fe contra la infidelidad lo que exige la concentración de poderes. Y será la necesidad de unir esfuerzos para erradicar la infidelidad en los nuevos ter-

15 Sobre el patronato real es muy útil la citada obra del jesuita Shiels (1961), quien incluye los documentos pertinentes, en su idioma original (latín o español) con traducción inglesa, y los acompaña de prudentes interpretaciones.

16 El original en Hernáez (1879, 24-25) y Shiels (1961, 310-313), quien lo traduce en 110-112. Sobre el origen y significado del patronato real, véase de Leturia (1959, 1-48).

ritorios ultramarinos lo que justificará la extensión y ampliación del derecho de patronato real, de las tierras reconquistadas de los islamitas, a las arrebatadas a los idólatras indígenas.

El patronato real conllevó la cesión a los monarcas españoles, por parte de Roma, del derecho a fundar iglesias, delimitar geográficamente las diócesis, presentar las mitras y beneficios eclesiásticos, percibir diezmos, escoger y enviar misioneros. Esa facultad de patronazgo eclesiástico la asumió la monarquía hispana con ahínco, haciendo en todo momento clara su autoridad sobre todos los asuntos del Nuevo Mundo, los espirituales tanto como los temporales, de manera tal que con cierta propiedad podría hablarse de un **regio vicariato indiano** (Gutiérrez de Arce 1954, 107-168). Debates eclesiásticos de toda índole se remitían a la península ibérica, no a Roma, para dilucidarse. No es extraño, por ejemplo, que en la disputa entre el clero ordinario y los frailes mendicantes, un monje, al expresar al monarca su punto de vista, llame al rey Felipe II “lugarteniente en la tierra del Príncipe del cielo” y confíe para la solución del diferendo en el hijo de Carlos V, “cuyo remedio pende... del Real amparo y celo y patronazgo de V[uestra]. M[ajestad]” (Mariano Cuevas 1975, 398 y 403). Roma se marginó del centro decisonal eclesial americano y aunque trataría de recuperar lo perdido, primero, desde 1566, con Pío V, y luego mediante la fundación en 1622 de la Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*), no lo obtendría íntegramente en toda la época colonial (Pedro Borges 1992, 47-59).¹⁷

Cuando escudriñan temas nucleares para la genealogía de su iglesia, algunos estudiosos eclesiásticos confunden la historia

17 El nombre actual de esa comisión curial es Congregación para la Evangelización de los Pueblos.

con la apología. Ejemplo de este modo de proceder es el acrítico juicio de Cuesta Mendoza, para quien nada menos que la identidad cultural hispanoamericana procede del patronato real: “[D]e esa especie de centralización eclesiástica es hija la homogeneidad en religión, lenguas y costumbres de los veinte pueblos hispanos de América...” En su devota opinión, la clarividencia real, al proveer obispos para Puerto Rico, nunca falló. “[L]a lista de los veinte prelados de Puerto Rico, durante la Casa de Austria, evidencia el acierto que en el ejercicio del patronato, mostraron los Reyes de España” (Cuesta Mendoza 1948, 44). Para los hagiógrafos todo cuestionamiento es una crítica y toda crítica es anatema.

Probablemente sea cierto lo aseverado por algunos historiadores, que el patronato real permitió a la corona española promover el impresionante crecimiento de la iglesia. Durante el primer siglo de colonización, el estado español creó y subsidió en América seis provincias eclesiásticas, treinta y dos diócesis, sesenta mil iglesias y cuatrocientos monasterios (Höffner 1957, 423). Pero, el factor primario en la consideración de los monarcas, desde Fernando V hasta el último de los borbones en regir sobre territorio latinoamericano, fue el tener en las manos las riendas del poder colonial, incluido el potencialmente retador ámbito espiritual y religioso.

De aquí surge una extraña paradoja. Aunque los juristas de la corona citan continuamente los decretos papales pertinentes para fundamentar la jurisdicción castellana sobre América, lo hacen desde una perspectiva estatal centralizadora y absolutista. Es un papalismo máximo a nivel retórico y un regalismo máximo a nivel del auténtico poder. La corona llega incluso a pretender controlar la relación entre el papado y la iglesia americana, mediante el llamado *pase regio*. Éste prohíbe toda comunicación directa entre la cristiandad americana y el papa y su objetivo es evitar que la

iglesia pueda actuar con autonomía y convertirse en un potencial desafiador del régimen.

Citemos un ejemplo destacado. Cuando, el papa Pablo III, alertado por voces proféticas, intervino en el espinoso drama de la servidumbre del americano, mediante la bula *Sublimis Deus* y el breve *Pastorale officium*,¹⁸ de 1537, insistiendo en la racionalidad, capacidad para la conversión y libertad natural de los nativos, Carlos V se enfrentó al Sumo Pontífice y le forzó a retirarse de la palestra.¹⁹ El punto principal de contención para el emperador no era el contenido teológico del escrito papal, sino el intento de Roma de intervenir como poder espiritual autónomo en los asuntos indios. Con lo cual, sin embargo, no pudo evitar que la bula indiófila de Pablo III se convirtiese en uno de los documentos más importantes en favor de la libertad humana en toda la historia de la cristiandad.

Las *Capitulaciones de Burgos* son, por consiguiente, prólogo del enlace estrecho entre iglesia y estado, religión y política que marcaría indeleblemente a la cristiandad colonial hispanoamericana. La alianza entre el estado y la iglesia forjó obstáculos insalvables para la iglesia al llegar la hora de la emancipación política. El vínculo entre el estado metropolitano y la iglesia jerárquica se endureció en el crujir de las luchas independentistas, lo cual llevó al papa Pío VII a promulgar en 1816 el breve *Etsi longissimo*²⁰ en el que exhortaba al clero hispanoamericano a sostener “con el mayor ahínco la fidelidad y obediencia debidas a vuestro Monarca, es decir, a nuestro carísimo hijo en Jesucristo, Fernando, Vuestro Rey Católico,” y “a

18 *Sublimis Deus* se reproduce en Cuevas (1975, 101-102).

19 Cf. Hanke (1937, 65-102) y Gutiérrez (1991, 33-42).

20 Se reproduce en de Leturia (1947, 506-507) (latín) y(461-462) (español).

no perdonar esfuerzo para desarraigar y destruir completamente la funesta cizaña de alborotos y sediciones”, justo en el momento en que las mejores mentes y corazones latinoamericanas se volcaban en un frenesí emancipador contra el monarca español, Fernando VII, quien dos años antes había disuelto las Cortes de Cádiz y ahogado sus aspiraciones constitucionalistas.

Estas conminaciones no pudieron evitar el surgir de curas parroquiales como el mexicano Miguel Hidalgo y Costilla, quien en el famoso *Grito de Dolores* enlazó audazmente su fe y su consciencia nacional, clamando contra la jerarquía hispanófila que lo excomulgaba: “Ellos no son católicos, sino por política; su Dios es el dinero... sólo tienen por objeto la opresión. ¿Creéis acaso que no puede ser verdadero católico el que no está sujeto al déspota español?”²¹ Pagó con su vida tan atrevido desafío.²²

UNA IGLESIA BLANCA Y COLONIAL

Algunas normas de las *Capitulaciones* se refieren a cánones y hábitos eclesiásticos, de obvio origen europeo y occidental. Estipulan que todo sacerdote ordenado sea diestro en el latín. Entran en minucias de la etiqueta apropiada de un clérigo, como su corte de cabello – “que traigan corona abierta, tan grande como un real castellano al

21 "Manifiesto del Sr. D. Miguel Hidalgo y Costilla" en Dussel (1977, 201). Cf. Schmitt (1954, 289-312).

22 La victoria de los movimientos emancipadores no puso coto a la exigencia estatal de patronato eclesiástico. Los nuevos gobiernos republicanos lo reclamaron con ahínco similar al trono castellano. La diferencia es que mientras los reyes españoles lo fundaban en el *motu proprio* papal como los Austrias o en el derecho divino monárquico como los borbones, los regentes políticos de las nuevas entidades estatales lo establecen sobre el principio de la soberanía popular. Con ello, sin embargo, renuncian las repúblicas latinoamericanas a liberar el asfixiante lazo colonial entre la iglesia y el estado. Cf. Prien (1985, 394-395).

menos; y el cabello de dos dedos, bajo la oreja” - y su vestidura, sea su longitud – “que sea la ropa tan larga que al menos con un palmo llegue al empeine del pie...” - o su color - que no sea “deshonesto”. Son tradiciones y costumbres de origen europeo, como lo revela la longitud de la ropa clerical, tan fuera de tono con el tropical clima caribeño al que se enfrentarían los preladados. Bien precisa el erudito español Antonio García y García que se intenta constituir una iglesia americana “a imagen y semejanza de la que existía contemporáneamente en Europa.”²³ Las *Capitulaciones* también tocan asuntos de gobierno eclesiástico como la relación entre los episcopados americanos y el Arzobispado de Sevilla, considerado este último como “Metropolitano de las Iglesias y Obispos de las dichas Islas”, estructura de mando que prevaleció hasta 1546, cuando se constituyeron las archidiócesis de Santo Domingo, México y Lima.

De mayor importancia por sus decisivas consecuencias para la composición étnica y cultural de la iglesia americana es la regla que se refiere a los puestos eclesiásticos. Estos deben proveerse exclusivamente “a hijos legítimos de los vecinos y habitantes, que hasta agora, e de aquí adelante han pasado o pasaren destos reinos a poblar en aquellas partes, y de sus descendientes, y no a los hijos de las naturales de ellas...”. Con ello se da el primer paso decisivo para asentar jurídicamente la hegemonía en la iglesia hispanoamericana colonial de los estratos sociales blancos y de descendencia europea, marginando a nativos y mestizos.²⁴

23 "Organización territorial de la iglesia", en Borges (1992, 139).

24 Los hermanos Perea se enmarañan en un laberinto exegético de su propia manufactura al pretender que este postulado “excluía tanto a los españoles peninsulares como a los indios puros, pero no a los mestizos.” De haber querido la corona castellana impedir que peninsulares ocupasen los beneficios eclesiásticos lo hubiese regulado con la misma meridiana claridad con que estipuló la exclusión de los nativos. Los Perea tropiezan con el obvio obstáculo a su interpretación que algunos episcopados

En el fondo de la cuestión se vislumbra un hondo y arraigado menosprecio etnocéntrico de la cultura y la racionalidad de los pueblos autóctonos.²⁵ Es una característica central de lo que Aníbal Quijano ha tildado “colonialidad del poder”,²⁶ aunque el insigne intelectual peruano haya prestado poca atención a las legitimaciones teológicas y eclesiásticas de esa estructura de dominio tan arraigada en América Latina.

Lo que para Robert Ricard, en su obra clásica acerca de la evangelización por las órdenes mendicantes en la Nueva España (1986), constituye la “flaqueza capital” de ese proceso, la división en el seno de la iglesia entre un clero y una jerarquía de tez blanca y cultura hispana y un pueblo feligrés de piel trigueña y lenguas nativas, es, cosa que el erudito francés no parece notar, defecto congénito en el nacimiento de la institución eclesiástica en el Caribe. No me parece suficiente la hipótesis de Ricard de que la falla de los misioneros, a quienes admira por su devoción y espíritu de sacrificio, procede de una noción negativa de la religiosidad

por mucho tiempo fueron ocupados por peninsulares. En respuesta enredan más el asunto al añadir “tal estipulación tenía solo carácter previsivo, pues no era desde luego susceptible de cumplimiento inmediato.” En el caso que les interesa, el de Puerto Rico, jese futuro tardaría más de tres siglos en concretizarse! El primer obispo nacido en suelo puertorriqueño, y el único durante los cuatro siglos de dominio español en la isla, sería Juan Alejo Arizmendi y de la Torre, consagrado a ese puesto en 1804 (lo ocupó hasta su muerte en 1814) [Puerto Rico no volvería a tener un obispo nativo hasta la consagración de Luis Aponte Martínez como obispo auxiliar de Ponce en octubre de 1960 y luego, en 1964, arzobispo de San Juan]. Tampoco evidencian los Perea su hipótesis de que la norma excluyente de “hijos de los naturales” posibilite la nominación de mestizos. La práctica eclesiástica, libre de velos apologéticos, fue ciertamente otra. Augusto y Perea (1929, 21); (1936, 16); y (1942, 92).

25 El menosprecio de la cultura y la racionalidad de los pueblos indígenas caribeños va íntimamente ligado a los sistemas de servidumbre que se le impusieron. Véase Rivera Pagán (2003, 316-362).

26 Quijano (1998a); (1998b); (2000). Son valiosas las reflexiones sobre el concepto de colonialidad que se sugieren en Mignolo (2000) y Moraña, Dussel y Jáuregui (2008).

nativa que les impide apreciar las posibles contribuciones que ésta puede aportar a la nueva cristiandad. Ricard no percibe, por reducir su estudio a lo exclusivamente religioso y negarse a ampliar el ámbito teórico e ideológico de su pesquisa crítica, la dificultad estructural que representaría el forjar una iglesia autóctona en un contexto de dependencia colonial y étnica.

Capta Ricard cabalmente, éste es su mérito, que en la batalla contra el culto indígena, tildado de idolátrico y diabólico, los frailes misioneros, a pesar de su entrega a la promoción espiritual de las comunidades nativas, terminan, aún sin quererlo, enfrascados en guerra contra la cultura indígena, por el vínculo íntimo que en los pueblos americanos enlaza el culto y la cultura.²⁷ Logra además, este insigne erudito francés, entender el carácter colonial de la cristiandad que se va estableciendo en las Américas, al forjar una división tajante entre un clero hispano y una feligresía indígena y mestiza.

La Iglesia mexicana, como la del Perú... resultó una fundación incompleta. O mejor dicho, no se fundó una iglesia mexicana, y apenas se sentaron las bases para una Iglesia criolla; lo que se fundó, ante todo y sobre todo, fue una Iglesia española, organizada conforme al modelo español, dirigida por españoles y donde los fieles indígenas hacían un poco el papel de cristianos de segunda categoría... No fue una Iglesia nacional; fue una Iglesia colonial... Este error impidió que la Iglesia mexicana arraigara hondamente en la nación y le dio el aspecto de una institución extranjera que se mantenía en estrecha dependencia de la metrópoli (Ricard 1986, 23, 349, 355).

²⁷ Sobre este asunto clave, pueden consultarse mis ensayos “Culto y cultura: la evangelización de los pueblos americanos”, y “Encarnación, evangelio y culturas en América Latina”, en Rivera Pagán (1999, 55-88, 123-145); e “Identidad y dignidad de los pueblos autóctonos: un desafío para los cristianismos latinoamericanos”, en Rivera Pagán (2013, 47-81).

Nadie como Ricard ha expresado tan bien esa pugna interior que imparte el agónico carácter contradictorio a los escritos de fray Bernardino de Sahagún, para mencionar el caso de mayor resonancia, cuya obra es quizá el buceo más profundo en la vida cultural náhuatl intentado por los españoles en el siglo dieciséis. Sahagún se acerca a comprender la trágica paradoja de la degeneración espiritual y moral que quizá había provocado la evangelización de los nativos americanos, en su emotiva nota "relación del autor digna de ser notada", que se permite, a manera de lamento, insertar en su obra principal Lopetegui "Historia de la iglesia en la América del Norte española." y en la cual, contra sus usuales hábitos de misionero, percibe que el lazo íntimo entre el culto y la cultura de los pueblos autóctonos sea quizá indisoluble (1985, 578-585).

No alcanza, sin embargo, a ubicar esa genial intuición en el contexto mayor de la paradoja que representa la cristiandad colonial, promotora simultánea del beneficio espiritual y el sojuzgamiento político, económico y cultural del pueblo. La prohibición de publicar la obra de Sahagún, emitida el 22 de abril de 1577,²⁸ es un intento, por parte de la corte de Felipe II, de solucionar la paradoja en favor del poder metropolitano, extinguiendo las posibles reservas de resistencia espiritual que podría implicar la vigencia de los símbolos culturales prehispánicos. La victoria espiritual parece decisiva, pero no podrá evitar que una y otra vez la Tonantzin resurja en desafío insurgente, transfigurada en la morena Virgen de la Guadalupe.

Desde el origen de la institución cristiana en el Nuevo Mundo, se establece la preeminencia del modo occidental, europeo y blanco de pensar y vivir la fe. Esa primacía es la cuna de la dicotomía

28 Se reproduce en Duverger (1990, 39).

del catolicismo iberoamericano (presente también en Brasil) (Comblin 1946 y 1947). Por un lado, una jerarquía blanca, europea o criolla con hábitos y formación occidentalista, tridentina en su dogmatismo doctrinal y rígida en los rituales religiosos, fieles al misal romano; por el otro, una feligresía mayoritariamente indígena, mestiza (y mulata), ignorante en asuntos teológicos y entregada a múltiples manifestaciones de la llamada "religiosidad popular", en las que busca arraigo íntimo y subjetivo compensatorio de la frialdad de la misa latina, y en la que se filtran sincréticamente las viejas tradiciones pre-europeas y pre-cristianas.

Esta dicotomía constituye un rezago fundamental de todo el período colonial que desemboca en la colosal crisis de conciencia a principios del siglo diecinueve entre la lealtad al cristianismo y la defensa de la independencia nacional, agonía experimentada por sensibilidades religiosas y patrióticas como la de Miguel Hidalgo, y en la confrontación entre la iglesia jerárquica y la "iglesia popular" a partir de la década de los sesenta en el siglo veinte, presagiada más de cuatrocientos años antes por el legendario diferendo entre Juan Diego, indígena pobre e iletrado, y Juan de Zumárraga, primer Obispo de México, sobre la Guadalupe.²⁹ De aquellos vientos sembrados se cosecharon estas posteriores tempestades.

FE Y ORO

Empero, la preocupación fundamental que permea a las *Capitulaciones* es más bien de índole material: el oro. El documento procede de la época en que prevalecía la concepción medieval de que el oro nace en lugares calientes, visión que configuró la creencia de Cristóbal Colón de encontrarse en el Caribe las minas

²⁹ Véase Lafaye 1974, 1976, 1977).

del rey Salomón y que convirtió a las islas antillanas en implacables empresas de explotación aurífera (Moya Pons 1978, 35-118). Fue uno de los mitos difundidos por Colón, el Caribe aurífero cuyas inmensas riquezas, pensaba el Almirante, permitirían lograr en pocos años el añejo sueño de la Cristiandad: reconquistar la Tierra Santa, recuperar los lugares bendecidos por la presencia física de Jesús. La insaciable búsqueda del oro es tema constante en Colón, que culmina en su famosa mistificación del metal precioso: “El oro es excelentísimo; del oro se hace tesoro, y con él, quien lo tiene, hace cuanto quiere en el mundo, y llega a que echa las ánimas al Paraíso” (Colón 1986, 292).³⁰

El problema es que el oro no nace en las ramas de los árboles; hay que extraerlo mediante un esfuerzo laboral intenso, lo que conllevó la imposición de un sistema servil de sobreexplotación del trabajo. A ese asunto le dedican prioritaria atención las *Capitulaciones de Burgos*. Algunas normas relativas a la minería aurífera expresan su centralidad para la administración colonial. Prohíbe la corona que “a los que tuvieren indios en las minas, ni a los indios que en ellas anduvieren,” durante el tiempo del trabajo extractor, se les emplace judicialmente, “por sus causas ni ajenas... por ningún juez.” Es traba importante si recordamos que la iglesia española del siglo dieciséis poseía una amplia jurisdicción legal sobre individuos y corporaciones. El objetivo del soberano, al que se pliegan los

30 Sobre la relación entre fe y oro en la empresa colombina, es útil comparar las perspectivas opuestas de Ramón Iglesia en su ensayo "El hombre Colón" (1986, 67-89) y West (1991, 1-93). Mientras West acentúa en Colón la primacía de la fe sobre el interés comercial, Iglesia recalca en el Almirante la aspiración de lucro y subestima los motivos misioneros. Kadir (1992, 48-53) ensaya conciliar ambas perspectivas, al percibir las como dos dimensiones estrechamente vinculadas, en coincidencia de factores opuestos, no sólo en Colón, sino en la postura europea y occidental ante los nuevos territorios a evangelizarse y explotarse simultáneamente. De esta manera, se neutraliza la disputa entre quienes ven en Colón el portaestandarte de la modernidad y quienes lo perciben enclaustrado en las concepciones medievales. Véase también Rivera Pagán (1995).

prelados, es evitar que el ejercicio de esa facultad fiscalizadora entorpezca el trabajo minero. La potestad inquisitorial no debe afectar la extracción del oro. Las implicaciones de esa impunidad conferida a los magnates son siniestras. El otorgar amnistía legal a quienes mueve el afán de riquezas ha sido siempre fuente de arbitrariedades y violencias.

Además, los prelados “no han de llevar diezmos, ni otra cosa alguna, de oro, ni de plata... ni de perlas, ni de piedras preciosas...”. La exclusión del oro, la plata, las perlas y cualquier otra piedra preciosa, los sectores estratégicos de la administración colonial tal cual la concebía el monarca aragonés, de la obligatoriedad del diezmo eclesiástico fue otra de las exigencias de Fernando V al papado. Julio II la satisfizo en 1510, mediante la bula *Eximie devotionis affectus*,³¹ aduciendo la necesidad que tenía la corona de recuperar los costos de la conquista y colonización de “las islas marítimas y otras regiones a las cuales por muchísimo tiempo no tenían acceso los cristianos por estar, dice el decreto papal, ocupada por sarracenos y otros infieles...”. Es difícil entender la afirmación de William Eugene Shiels de que el capítulo de los diezmos refleja un “unique act of royal generosity”(Shiels 1961, 121). En realidad, su objetivo es excluir de los diezmos al sector principal de la explotación económica antillana, la minería. Con precisión afirma Ronald Escobedo Mansilla que al quedar excluidos de los diezmos los productos de las minas, “se quitaba a la Iglesia en América el rubro más sustancioso y el sector en el que la Corona tenía puestas sus esperanzas económicas y fiscales...” (Escobedo Mansilla 1992, 102). Sólo así se explica la continua

31 En Shiels (1961, 313-315 (latín) y 113-115 (inglés)). Giménez Fernández (1943, 140) analiza las dos bulas de Julio II favorecedoras del patronato real de Fernando el Católico - la *Universalis ecclesiae* de 1508 y la *Eximie devotionis affectus* de 1510 - en el contexto de la alianza política y militar entre la corona española y el papado.

queja de Alonso Manso, primer prelado diocesano en trasladarse a América³² y obispo de Puerto Rico entre 1512 y 1539, por la penuria fiscal de su episcopado (Murga Sanz y Huerga 1987).

Además, la corona reglamenta que los obispos perciban los diezmos en especie – “en frutos... y no en dineros...“. El efecto de esta regla será que para adquirir dinero efectivo, los prelados se verán obligados a comerciar los frutos recibidos, lo que no redundará en mayor atención a las tareas espirituales (Prien 1985, 131). Salvador Brau señaló que, para compensar la escasez de los diezmos, Alonso Manso, recurrió a la explotación de la mano de obra de indios encomendados primero y de esclavos negros después (Brau 1981, 240, 391, 409 y 431). Fue el primer obispo en hacerlo, no sería el último.

Pero, el papel particular, exclusivo, de los prelados episcopales en relación a la minería aurífera es aún más abarcador y ambicioso. La corona ordena, y acuerdan los obispos, que “no se apartarán los indios directe ni indirecte, de aquello que agora hacen para sacar el oro, antes los animarán, y aconsejarán, que sirvan mejor que hasta aquí en el sacar el oro, diciéndoles que es para hacer guerra a los infieles, y las otras cosas que ellos vieren que podrán hacer aprovechar para que los indios trabajen bien.”.

32 Equivocadamente Giménez Fernández asevera (1943, 172): “Hasta 1513 no existió en América Obispo alguno, siendo el primero en arribar allá fray Diego [sic, Pedro] Suárez de Deza, O. P. Obispo de la Concepción en la isla española...“. Al escribir esas líneas, los hermanos Juan Augusto y Salvador Perea ya habían aducido que Alonso Manso había sido el primer obispo católico en América. (Augusto y Perea 1929, 22; 1936, 17 y 1943, 93). Los Perea estiman que Manso llegó a la isla a mediados de 1513. Huerga insiste en que arribó antes, el 25 de diciembre de 1512. *La implantación de la iglesia en el Nuevo Mundo*, 50. Según Meier, Manso llegó al Caribe en mayo de 1513 y Suárez de Deza algunos meses después. “La historia de las diócesis...”, 37, 43. Bartolomé de Las Casas también consigna la primicia de Manso: “El primer obispo que de los nombrados arriba y primeros de todas las Indias, que... vino consagrado fue el licenciado D. Alonso Manso...” (Las Casas 1951, 553).

La retórica de cruzada anti-islámica parece absurda, pero no lo es. Aunque en esos momentos habían pocas posibilidades prácticas de que la cristiandad recuperase militarmente la tierra santa - la ofensiva pertenecía a los otomanos islamitas - el residuo retórico ideológico de la cruzada, lo que Alain Milhou ha llamado el "mito de la cruzada" (1983, 290), se resistía a morir. El rey Fernando sabía utilizar para su provecho político su título de "rey de Jerusalén". Aunque no proveía rentas fiscales, ciertamente aportaba prestigio y beneficios políticos e ideológicos. Además, algo que no escapaba al astuto monarca, si la explotación minera se subordinaba retóricamente a los ideales de la cruzada, las riquezas obtenidas, gracias a las bulas papales de cruzada, quedaban libres de los impuestos o diezmos eclesiásticos, un peculio financiero que no dejaba de ser ventajoso (Milhou 1983, 367).³³

No olvidemos que las *Capitulaciones* van acompañadas, a manera de anejos, de los decretos papales de Alejandro VI de 1493, a los que hemos aludido, en los que el papa Borgia amonesta a los reyes católicos a evangelizar a los nativos americanos – “os mandamos... procuréis enviar a las dichas tierras firmes e islas hombres buenos temerosos de Dios, doctos, sabios y expertos, para que instruyan a los susodichos naturales y moradores en la fe católica... poniendo en ello toda la diligencia que convenga,”³⁴ lo cual lógicamente conlleva el promover el bienestar espiritual de los indígenas.

Esta orden misionera papal proviene de la percepción colombina idílica inicial sobre los nativos como “gentes que viven en paz, y andan... desnudos... y no comen carne... y parecen asaz aptos para recibir la fe católica y ser enseñados buenas costumbres”(Las

33 Véase la sección dedicada a la "bula de la santa cruzada" en el ensayo de Escobedo Mansilla (1992, 130-133).

34 Alejandro VI, *Inter caetera* (4 de mayo de 1493), en Las Casas (1965, 1287).

Casas 1965, 1285),³⁵ entendiéndose por “buenas costumbres” la moral católica europea. Una de las mayores ironías de la historia es ciertamente que la concepción evangelizadora de la conquista de América y la insistencia en el objetivo misionero de la empresa militar que se cernió sobre la vida y el destino de millones de nativos, proceden de la firma de un papa que no se distinguió precisamente por la exaltación de principios y valores religiosos y espirituales.³⁶ El hecho a resaltarse, sin embargo, es que la conquista y cristianización de América surgen abrigados de la pasión y el celo misioneros. El signo ideológico del dominio europeo sobre las tierras americanas se nutre del mandato evangelizador final del Cristo resucitado: “Id y haced discípulos a todas las naciones” (Mt. 28:19). La pasión evangelizadora, demostrada por los franciscanos a lo largo y ancho del territorio mexicano [más vasto entonces que ahora, cercenado desde 1848 por el Tratado de Guadalupe] (Sylvest 1975) y por los jesuitas en sus famosas reducciones guaraníes [también en una región mayor que la actual República de Paraguay, acortada por el convenio luso-castellano de 1750] (Armani 1988), que generaría lo que Justo González ha catalogado como “la más rápida y extensa expansión del cristianismo que la iglesia hubiera conocido” (González 1980, 51) se hace presente en el nacimiento mismo de la consideración europea acerca del destino del Nuevo Mundo.

35 Sobre las bulas alejandrinas, véase Rivera Pagán (1992b, 41-51).

36 De este Sumo Pontífice escribiría su contemporáneo Pedro Mártir de Anglería: “Aquel nuestro Alejandro, escogido para servirnos de puente hacia el cielo, no se preocupa de otra cosa que de hacer puente para sus hijos [carnales]- de los que hace ostentación sin el menor rubor -, a fin de que cada día se levanten sobre mayores montones de riquezas... Estas cosas... provocan náuseas en mi estómago.” (Mártir de Anglería 1953, 329-330). Un par de décadas más tarde, Maquiavelo escribiría sobre este Papa lo siguiente: “Alejandro VI jamás pensó ni hizo otra cosa que engañar a la gente y siempre encontró en quien hacerlo, ni ha habido quien aseverase con más seriedad, ni quien con mayores juramentos afirmara una promesa, ni menos la cumpliera.” (Maquiavelo 1975, 372).

Sin embargo, al ponerse la primera piedra de la iglesia institucional, la corona así encomendada instrumentaliza la jerarquía eclesiástica para que sirva de incitadora de la minería aurífera, en una época en que se hacía evidente la renuencia, y en ocasiones abierta resistencia, de los nativos a someterse al carácter saqueador de esa faena, igual que el surgimiento de una voz profética que denunciaba la opresión de ese sistema laboral (Gutiérrez 1989).

De ninguna manera, comanda el monarca, deben los obispos permitir que los nativos descuiden la labor minera; por el contrario, deben concebir como esencial función episcopal el estimularles a acometer su servil destino con mayor devoción. La corona indica las posibles justificaciones, destacándose la defensa bélica de la fe, “para hacer guerra a los infieles.” Es intransferible deber episcopal excitar la devoción minera de los nativos, esgrimiendo como acicate el uso de los metales preciosos para enfrentar militarmente a los enemigos de la fe, lo que se refiere en primera instancia a turcos y musulmanes, los aborrecidos adoradores de Alá, poseedores, según juristas europeos, *de facto* pero no *de iure*, de vastos y estratégicos territorios previamente cristianos. No se requiere mucha imaginación para concebir el carácter extraño que revestiría una exaltada predicación episcopal a indígenas antillanos a fin de estimular misioneramente sus afanes mineros para usos militares contra unos pueblos - otomanos, árabes, islamitas - absolutamente desconocidos para ellos.

Aunque la rúbrica de guerra contra los infieles alude principalmente a los islamitas, no excluye a los indígenas americanos idólatras que se nieguen a someterse al llamado de obediencia y fidelidad, que en esos momentos se cuajaba en el famoso documento conocido como *Requerimiento* (Rivera Pagán 1992b, 52-61). El *Requerimiento* exigía de los nativos americanos doble obediencia y lealtad, a la Iglesia y al papa, por un lado, a la corona castellana, por el otro.

Su costo, guerra y esclavitud, era altísimo. Aunque en el texto predominaban los temas y motivos religiosos, su elaboración y puesta en ejecución estaba en manos del estado, o, con mayor precisión, por los conquistadores mismos, cuyas ansias de riqueza y poder son harto conocidas. Cualquier acto de sublevación podía ser juzgado como doble grave infracción: apostasía religiosa y traición política, como para su letal infortunio descubriese en el verano de 1533 el Inca Atahualpa.

Será, apuntemos algo generalmente descuidado, gracias a la riqueza minera extraída por arahuacos cubanos que Hernán Cortes podrá lanzarse al asedio de Tenochtitlán, empresa de signo militar que, sin embargo, se justifica por su principal protagonista acentuando la devota intención misionera de “apartar y desarraigat de las idolatrías a todos los naturales destas partes... y que sean reducidos al conocimiento de Dios y de su santa fe católica” (Cortés 1990, 165).

Vemos, por consiguiente, que la ambigüedad que Enrique Dussel ha identificado en el episcopado latinoamericano entre, por un lado, el celo misionero y evangelizador, promotor de la plena humanidad de los pobres y desamparados, y, por otra parte, la avaricia de riquezas que llega al sacrilegio de consagrar la religiosidad cristiana en el altar de Mamón, se encuentra en la matriz misma de la institución eclesiástica en el Nuevo Mundo, algo que Dussel no destaca. La pugna entre la fe y el oro, entre la aspiración misionera y el afán comercial, es congénita a la conquista europea de América y conserva incólume su carácter paradójico durante toda la cristiandad colonial. Hay una **agonía** profunda en el interior del alma de la cristiandad colonial, en el sentido en que Miguel de Unamuno recapturó el significado de ese vocablo, como pugna intensa, desgarrador combate entre contrincantes que se saben inseparables, al mismo tiempo agonistas, protagonistas y

antagonistas (de Unamuno 1964, 943). La pugna agónica entre la evangelización y los afanes económicos es insoluble y el intérprete que señale exclusivamente uno de esos polos se arriesga a transformar la complejidad histórica en una fantasía misionera o en una masacre genocida.

Hernán Cortés, el mismo que insiste en la conversión de los nativos como principal motivo de sus afanes, dedica buena parte de sus gestiones a incrementar la hacienda colonial, la oficial y la suya. Su celo evangelizador es innegable, como insisten sus admiradores franciscanos, Toribio Paredes de Benavente o Motolinia y Gerónimo de Mendieta;³⁷ su codicia es también insaciable, como apunta su compañero de armas Bernal Díaz del Castillo (1986). También Francisco Pizarro sentencia al inca Atahualpa: “Venimos a conquistar esta tierra, porque todos vengáis en conocimiento de Dios y de su santa fe católica... y salgáis de la bestialidad y vida diabólica en que vivís...” (López de Jerez 1947, 332-333). Sin embargo, cuando un sacerdote le increpa su falta de diligencia misionera, Pizarro no tiene problemas de conciencia en replicar: “Yo no he venido para estas cosas, he venido para quitarles su oro.” (Prien 1985, 65).

La iglesia americana, en la persona de sus primeros prelados, acepta una doble tarea, cuya conciliación probaría ser un enigma de difícil solución: promover la salvación espiritual de los americanos y propiciar el beneficio material metropolitano. Este sería el conflicto, la agonía en sentido unamuniano, que agitaría a la cristiandad colonial y se mostraría de múltiples maneras durante sus tres siglos de existencia.

37 de Benavente (1984); de Mendieta (1980). Cf. de Lejarza (1948, 43-136).

LA VOZ PROFÉTICA

Los historiadores de la iglesia hispanoamericana han ubicado correctamente el inicio del episcopado al final de los laberínticos esfuerzos de la corona española para lograr el control de la estructura jerárquica eclesial. Sin embargo, no parecen percatarse de otro factor que acelera los esfuerzos de la corona para establecer la autoridad clerical - el surgimiento dramático de la **voz profética** en la comunidad cristiana colonial.³⁸ No me parece coincidencia que las *Capitulaciones de Burgos* tengan lugar en el contexto de la crisis de conciencia provocada por la predicación denunciadora comenzada a fines de 1511 por la pequeña comunidad dominica en la Española, por entonces plaza central de la administración territorial. Gracias a los afanes archivistas de Bartolomé de Las Casas conservamos la expresión máxima de esa denuncia profética: la famosa homilía de fray Antonio de Montesinos.³⁹

A base del texto bíblico *ego vox clamantis in deserto* (“voz que clama en el desierto” - Mateo 3:3, a su vez cita de Isaías 40:3), Montesinos arremete contra el maltrato que sufren los nativos americanos, sobre todo en la minería aurífera. “Todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios...? ¿Cómo los tenéis tan opresos... que de los excesivos trabajos que les dais... los matáis para sacar y adquirir oro cada día?... Tened por cierto que, en el estado en que estáis, no os podéis más salvar que los moros o turcos...”.

38 Sobre la voz profética en la conquista de América, véase Rivera Pagán (1992a, 49-64).

39 La síntesis del sermón de Montesinos procede de Las Casas (1951, 441-442).

La homilía creó una verdadera conmoción, pues oyéndola se encontraban las principales autoridades coloniales. No era para menos. Montesinos los ubica en la misma categoría espiritual que moros o turcos, en ese momento acérrimos adversarios de la Europa cristiana. Por eso reaccionan catalogándole “de hombre escandaloso, sembrador de doctrina nueva... en deservicio del rey y daño de todos los vecinos...” (Las Casas 1951, 442). El rey Fernando obtiene copia del sermón y expresa al virrey Diego Colón su perturbación, incluyendo su licencia para reprimir al díscolo fraile: “Vi ansi mesmo el sermón que descis que fizo un frayle dominico que se llama Antonio Montesino, e aunquél siempre obo de predicar escandalosamente, me á mucho maravillado en gran manera, de descir lo que dixo, porque para descirlo, nengund buen fundamento de Theología nin cánones nin leyes thernia, sygund discen todos los letrados... theólogos e canonistas, e vista la gracia e donación que Nuestro Muy Sancto Padre Alexandro sexto Nos fizo... por cierto que fuera razón que usáredes así con el que predicó... de algún rigor porque un yerro fué muy grande” (Pacheco, Cárdenas y Mendoza 1964-1884, 375-376). El monarca ordena que Montesinos y sus colegas guarden absoluto silencio sobre el asunto. “Que non fablen en púlpito nin fuera dél diretya nin yndirectamente mas en esta materia, nin en otras semexantes... en público nin en secreto...” (Pacheco, Cárdenas y Mendoza 1964-1884, 377-378).

El provincial dominico en España, fray Alfonso de Loaysa, añade su reprimenda. Amen de advertir sobre las posibles consecuencias subversivas de tal predicación (“toda la India, por vuestra predicación, está para rebelarse...”), exhorta a sus hermanos de orden en la Española a *submittere intellectum vestrum* (“subyugad vuestro intelecto”), argumento innumerables veces esgrimido en beneficio del autoritarismo eclesiástico y político (Diego Carro 1944, 62-63). El intento de represión fracasa. Por

algo los dominicos habían iniciado su descarga ética con explícita referencia al irreductible Juan el Bautista. Se desencadena así lo que Lewis Hanke ha llamado “la lucha española por la justicia en la conquista de América” (Hanke 1967). El genio profético se ha escapado de la botella y nunca más reposaría.

Justo L. González ha recalcado la pertinencia de la rebeldía ético-teológica de la pequeña comunidad dominica para la historia de la iglesia colonial, contrastando la caricatura típica que el protestantismo anglosajón tiene de la iglesia hispanoamericana colonial con la polifonía de tonos y melodías vigentes en ella, sobre todo la vigorosa e irreprimible voz profética que se pronuncia desde Montesinos hasta Hidalgo (1969, 21; 1980a, 61; 1992, 25). Pero lo que no se ha acentuado es la relación íntima entre el surgimiento del debate sobre la justicia en América y la constitución del episcopado mediante las *Capitulaciones de Burgos*. Fernando V, para acallar la denuncia profética, se apresta a establecer el episcopado diocesano americano. Sería éste el encargado de vigilar las fronteras de la consciencia cristiana, tratando de evitar que se desborde en proclamas proféticas. Parafraseando lo que Roland Bainton escribe acerca de la Universidad de Yale, podemos decir: El episcopado hispanoamericano fue conservador desde antes de nacer.⁴⁰ Se establece para que cumpla las funciones que el estado colonial le adjudica: la cura de las almas y la promoción de la explotación minera.

Las *Capitulaciones* sientan un precedente que mantendrían los sucesores de Fernando V, requerir de los nominados al episcopado un juramento de fidelidad a la corona y la promesa de reconocer y respetar el derecho de patronato real. Lo que no quiere decir que siempre los obispos cumplirán esa función legitimadora.

40 (Bainton, 1957, 1): "Yale was conservative before she was born."

La paradoja al interior del episcopado entre su encomienda evangelizadora y su mandato estatal creará tensiones continuas, un conflicto perpetuo de intereses que en ocasiones se resolvería al estilo y manera de los profetas bíblicos.

A LA SOMBRA DE LA MUERTE: LA POSTRERA VOZ PROFÉTICA DE LAS CASAS

Demos, para concluir, un ejemplo: la recepción que de las *Capitulaciones de Burgos* hizo el más controvertible de los obispos de la cristiandad colonial latinoamericana, Bartolomé de Las Casas. El acuerdo de los prelados de estimular el trabajo minero intenso y usar para ello justificaciones religiosas provoca la ira de Las Casas.⁴¹ Ese compromiso parte, según el dominico, de la “ceguedad” que los firmantes tienen sobre “la perdición de aquellas gentes miserables”. Los obispos se obligan moralmente a provocar la muerte de sus nuevos feligreses, pues la minería aurífera es “pestilencia vastativa de todas sus ovejas”. Recupera Las Casas, la dialéctica de la homilía de Montesinos entre la minería aurífera y la mortalidad. La extracción del oro es mortal para el cuerpo de los nativos y, a la vez, causa de pecado mortal para los europeos. Tuvieron “poca lumbré” espiritual los futuros prelados, al acceder a promover una actividad que resulta fatal para la población nativa y que además macula indeleblemente el alma de colonos y encomenderos.

El acuerdo surge de la “ignorancia” de los obispos, pero éstos debieron haber sido más suspicaces y “no obligar[se] a lo que podía ser injusto y malo... cuanto más que la misma obra les pudiera

⁴¹ La reacción de Las Casas se encuentra en (1951, 435-438). Murga Sanz y Huerga (1987, 44-45) en su biografía de Alonso Manso, relatan la indignación del Obispo de Chiapas por la concordia entre los monarcas y los prelados, pero la distorsionan al no indicar la razón.

dar sospecha, diciendo sacar oro y servir”. Con su típica ironía se pregunta Las Casas si los obispos pensaban que sacar oro era como coger frutas de los árboles.⁴² Para el Obispo de Chiapas, las *Capitulaciones* conllevan una capitulación, en la segunda acepción del término (rendición), que los prelados conceden aún antes de adentrarse en la pugna por evangelizar las nuevas diócesis.

Las *Capitulaciones* proceden de la irrupción de la voz profética en la cristiandad colonial, representada por la homilía de Montesinos, como un intento de controlarla mediante el establecimiento de una jerarquía fiel al estado. A su vez, desencadenan el resurgir de esa misma voz profética que desde el seno de la institución jerárquica - Las Casas era obispo - se torna hacia si misma en amarga y agónica autocrítica. En enero de 1566 se eligió un nuevo papa. Antonio Michele Ghislieri, fraile dominico fue nombrado papa, adoptando el título de Pío V. Por ser hermano de la misma cofradía religiosa, dominico, y por augurar un posible cambio en la política de Roma, Las Casas, muy cercana su muerte, le escribe una dramática epístola.⁴³ La carta es brevísima pero de contenido contundente.

La novedad que esa carta representa ha escapado a muchos lectores. Conlleva una osada violación del *pase regio*, al comunicarse directamente con el papado sin pasar por el conducto del Consejo de Indias castellano, mecanismo de control estatal que hasta

42 Salvador Brau (1981, 205), cuya opinión del primer obispo de Puerto Rico, Alonso Manso, no es muy favorable, emite un juicio más parco, pero también negativo: “No puede tenerse por excusable el aconsejar a los indios que soportasen el trabajo de las minas en razón a que el oro se destinaba a combatir infieles... Ni al prestigio del trono ni a la dignidad episcopal hacía honor una superchería innecesaria para obtener la cooperación laboriosa de aquellas gentes.”

43 Se reproduce en Las Casas (1941, 163-165). He discutido extensamente esta carta postrera de Las Casas (2014).

entonces había acatado Las Casas. Es un reclamo profético, a la sombra de la cercanía de la muerte, de reconstruir la función histórica de la iglesia americana ubicándola, sin ambivalencias ni ambigüedades, en el sendero de la solidaridad humana.

Lo que Las Casas exige en este escrito postrero de su inagotable trayectoria profética es una reforma radical de la postura de la iglesia cristiana ante los pueblos conquistados, marginados, desposeídos y explotados del Nuevo Mundo. La voz profética rasga el manto de los cielos e intenta transfigurar, desde el seno del paradójico episcopado, las penurias de la cristiandad colonial latinoamericana.

Comienza mencionando un libro que le ha enviado en el cual discute “la justificada forma de promulgar el Evangelio y hacer lícita y justa guerra contra los gentiles”. No menciona el título del libro pero posiblemente sea *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (Las Casas 1942). Es una condena de la evangelización por las armas y la conquista bélica. El único modo de hacer labor misionera y proclamar el evangelio es el proseguido por Jesús y sus apóstoles: la predicación pacífica.

También discute, muy a la medida de su tradición tomista, el concepto de guerra justa, el cual no cuadra contra pueblos que nunca han hecho daño a las naciones cristianas. Contrario a la tesis de algunos apologistas de Las Casas, no creo que podamos catalogarlo de pacifista. Pero en el marco del concepto de guerra justa asevera con firmeza que no pueden justificarse las guerras contra los pueblos autóctonos del Nuevo Mundo. Las Casas le pide al papa que apoye públicamente, mediante su endoso, las tesis de ese libro. Sorprende el posible resultado de esa posible acción papal, viniendo de un español: “porque no se oculte la verdad en destrucción y daño de toda la Iglesia, y venga tiempo (el cual

por ventura está ya muy cerca), en que Dios descubra nuestras manchas, y manifieste a toda la gentilidad nuestra desnudez.” Es una obvia alusión al juicio final y el juicio de las naciones.

Le pide entonces al sumo pontífice, ya que abundan aquellos que él llama “perros rabiosos e insaciables”, que el papa emita un decreto declarando excomulgados y anatemizados a todos quienes afirmen que:

1. La idolatría justifica la guerra de cristianos contra gentiles.
2. La guerra es conveniente para facilitar la predicación y la conversión de los infieles.
3. Los gentiles no son verdaderos señores y soberanos de sus tierras y posesiones.
4. Los gentiles son incapaces de entender o aceptar por ellos mismos el evangelio.

Luego le solicita al papa que renueve todos los cánones eclesiásticos, de manera que los obispos se solidaricen siempre con los marginados, cautivos y desposeídos, “hasta derramar su sangre por ellos.” Ese mandato es especialmente necesario en las Indias, donde los naturales “llevan sobre sus flacos hombros, contra todo derecho divino y natural, un pesadísimo yugo y carga incomportable”. Por su liberación deben luchar los obispos, “poniéndose por muro de ellos hasta derramar su sangre por ellos.”

Eran muchos los dignatarios eclesiásticos que ascendían al episcopado como prebendas, definitivamente no obtenidas por afán alguno de solidaridad evangélica, y tampoco se familiarizaban con las culturas nativas. Por ello Las Casas le solicita al papa que a todos los obispos en las Indias, “les mande aprender la lengua de sus ovejas, declarando que son a ello obligados por ley divina y natural”. Lo que está en cuestión no es solo una conveniencia

misionera; también se juega la apreciación, valoración y preservación de las culturas de los pueblos autóctonos.

Por último, le solicita al papa algo que a Pío V le debe haber sabido a hiel, definitivamente no a miel. Que la iglesia del Nuevo Mundo se desprenda de todas las riquezas adquiridas gracias a las conquistas de las armas españolas, otorgándolas a los pueblos autóctonos desposeídos. Las Casas describe la situación de ese modo: “Grandísimo escándalo... es que en aquella nueva planta obispos y frailes y clérigos se enriquezcan... permaneciendo sus súbditos recién convertidos en tan suma e increíble pobreza, que muchos por tiranía, hambre, sed y excesivo trabajo cada día miserabilísimamente mueren.”

A partir de esa acusación a la iglesia de enriquecerse indebidamente a costa de la servidumbre y la desposesión de los pueblos autóctonos, Las Casas le lanza el reto a Pío V que ordene a obispos y frailes y clérigos que laboran en el Nuevo Mundo a “restituir todo el oro, plata y piedras preciosas que han adquirido, porque lo han llevado y tomado de hombres que padecían extrema necesidad... a los cuales, por ley divina y natural, también son obligados a distribuir de sus bienes propios.”

Es una evolución crucial de la exigencia de la restitución que como obispo de Chiapas Las Casas impuso a los confesores de su diócesis, la cual encolerizó agriamente a hacendados y encomenderos españoles y, amenazada su vida, causó su salida de la diócesis. Ya no se trata de que el papa señale con el dedo acusador a conquistadores, encomenderos y traficantes. Lo que Las Casas le pide al papa, al final de esta breve pero contundente epístola, es que Pío V también ponga en la silla de los acusados y sentenciados al clero mismo de la iglesia implantada en el Nuevo Mundo.

¿Cuál fue la reacción de Pío V? Con excepción de varias pequeñas concesiones aquí y allá, su actitud fue similar a la del Consejo de Indias: el silencio.⁴⁴ La atención de Pío V se dirigía más bien otros asuntos que consideraba más urgentes: las amargas, agrias y violentas disputas que cercenaban y dividían la cristiandad occidental durante el siglo XVI en Europa.

Pero cuando analizamos y discutimos propuestas de reforma radical de la cristiandad en el siglo XVI, nunca debemos limitarnos a las disputas al interior de las instituciones eclesiásticas de Europa. Bartolomé de Las Casas propuso una reforma radical de extraordinaria importancia para las naciones de esta Nuestra América, tras recorrer intensamente durante varias décadas sus tierras y pueblos. Prestemos atención cuidadosa y reflexiva a su voz profética postrera, emitida a la sombra de su cercana muerte.⁴⁵

“Obispos y frailes y clérigos... están obligados a restituir todo el oro, plata y piedras preciosas que han adquirido, porque lo han llevado y tomado de hombres que padecían extrema necesidad... a los cuales, por ley divina y natural, también son obligados a distribuir de sus bienes propios.”

Bartolomé de Las Casas

44 En esto difiere de Pérez Fernández (1981, 766-776).

45 A pesar de sus sugestivas y provocadoras observaciones, un defecto capital de la obra de Kadir (1992) es su renuencia a percibir los elementos críticos y potencialmente subversivos de la tradición profética bíblica. Kadir confunde con excesiva precipitación el profetismo y las tendencias del monoteísmo apocalíptico a avasallar y aniquilar las culturas y los cultos heterogéneos.

Bibliografía

- Armani, Alberto. 1988. Ciudad de Dios y ciudad del sol: El "Estado" jesuita de los guaraníes (1609-1768). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Augusto, Juan y Salvador Perea. 1929. Early Ecclesiastical History of Puerto Rico, With Some Account of the Social and Political Development of the Island During the Episcopate of Don Alonso Manso, The First Bishop in the New World (1513-1539). Caracas: Tipografía Cosmos.
- Augusto, Juan y Salvador Perea. 1936. *Orígenes del episcopado puertorriqueño*. San Juan: Imp. Cantero Fernández & Co., Inc.
- Augusto, Juan y Salvador Perea. 1942. *Revista de historia de Puerto Rico*, vol. 1, no. 1, agosto.
- Bainton, Roland H. 1957. Yale and the Ministry: A history of education for the Christian Ministry at Yale from the founding in 1701. New York: Harper & Row.
- Boaventura de Sousa Santos. 2002. "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos". *El Otro Derecho* (ILSA Bogotá D.C, Colombia) 28, julio.
- Borges, Pedro, ed. 1992. *Historia de la iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos xv-xix)*. Vol. 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Brau, Salvador. 1981. La colonización de Puerto Rico, desde el descubrimiento de la isla hasta la reversión a la corona española de los privilegios de Colón (1907). 3ª edición anotada por Isabel Gutiérrez del Arroyo, 5ª edición 1981. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña.
- Campo Lacasa, Cristina. 1977. *Historia de la iglesia en Puerto Rico, 1511-1802*. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña.
- Coll y Toste, Cayetano. 1920. *Boletín histórico de Puerto Rico*. Vol. 7. San Juan: Tipografía Cantero Fernández & Co.
- Colón, Cristóbal. 1986. *Los cuatro viajes: Testamento*. Edición de Consuelo Varela. Madrid: Alianza.
- Comblin, José. 1946. "Situação histórica do catolicismo no Brasil". *Revista eclesiástica brasileira* 26: 574-601.
- Comblin, José. 1947. "Para uma tipologia do catolicismo no Brasil". *Revista eclesiástica brasileira* 28: 46-73.
- Cortés, Hernán. 1990. *Documentos cortesianos, 1518-1528*. Edición de José Luis Martínez. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México - Fondo de Cultura Económica.
- Cuesta Mendoza, Antonio. 1948. *Historia eclesiástica del Puerto Rico colonial (1508-1700)*. Santo Domingo: Imprenta Arte y Cine.
- Cuevas, Mariano. 1975. Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México. México, D. F.: Porrúa.

- de Benavente, Toribio (Motolinía). 1984. Historia de los indios de la Nueva España: Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ella ha obrado. Edición de Edmundo O'Gorman. México, D. F.: Porrúa.
- de Lejarza, Fidel. 1948. "Franciscanismo de Cortés y cortesianismo de los franciscanos". *Misionalia hispánica* 5: 43-136.
- de Leturia, Pedro, S. I. 1947. "La encíclica de Pío VII (30 de enero de 1816)". *Anuario de estudios americanos*, vol. 4.
- de Leturia, Pedro, S. I. 1959. *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, 1493-1835*. Vol. I. Caracas: Sociedad Bolivariana de Venezuela; Roma: Universidad Gregoriana.
- de Mendieta, Gerónimo. 1980. *Historia eclesiástica indiana*. México, D. F.: Porrúa.
- de Sahagún, Bernadino. 1985. *Historia general de las cosas de Nueva España* (1582). México, D. F.: Porrúa.
- de Unamuno, Miguel. 1964. "La agonía del cristianismo" en *Ensayos*. Vol. 1. Madrid: Aguilar.
- de Witte, Charles-Martial. 1958. "Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au xv^e siècle". *Revue d'histoire ecclésiastique* 53.
- Díaz del Castillo, Bernal. 1986. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México, D. F.: Porrúa.
- Díaz Quiñones, Arcadio. 1993. *La memoria rota: Ensayos sobre cultura y política*. Río Piedras: Huracán.
- Diego Carro, Venancio. 1944. *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*. Vol. I. Madrid: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla.
- Dussell, Enrique. 1969-1970. *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio, 1504-1620*. Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación.
- Dussell, Enrique. 1972. *Historia de la iglesia en América Latina*. Barcelona: Nova Terra.
- Dussell, Enrique. 1977. *Religión*. México, D. F.: EDICOL.
- Dussell, Enrique. 1979. *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620)*. México, D. F.: Centro de Reflexión Teológica.
- Dussell, Enrique. 1983. Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I/1. Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina. Salamanca: CEHILA/Ediciones Sígueme.
- Duverger, Christian. 1990. La conversión de los indios de la Nueva España. Con el texto de los "Coloquios de los Doce" de Bernardino de Sahagún. Quito: Abya Yala.

- Escobedo Mansilla, Ronald. 1992. "La economía de la iglesia americana". En *Historia de la iglesia en Hispanoamérica, y Filipinas (siglos xv-xix)*. Vol. 1, editado por Pedro Borges, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Giménez Fernández, Manuel. 1943. "La política religiosa de Fernando V en Indias". *Revista de la Universidad de Madrid* 3:159-165.
- González, Justo. 1969. *The Development of Christianity in the Latin Caribbean*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- González, Justo. 1980. *Y hasta lo último de la tierra: Una historia ilustrada del cristianismo. Tomo 7: La era de los conquistadores*. Miami: Caribe.
- González, Justo L. 1992. "The Christ of colonialism". *Church & Society* 82, no. 3, January/February.
- Gutiérrez de Arce, Manuel. 1954. "Regio patronato indiano (Ensayo de valoración histórico-canónica)". *Anuario de estudios americanos* 11: 107-168.
- Gutiérrez, Gustavo. 1989. *Dios o el oro en las Indias (siglo XVI)*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Gutiérrez, Gustavo. 1991. "Las Casas y Paulo III". *Páginas (Lima)* 16, no. 107: 33-42.
- Hanke, Lewis. 1937. "Pope Paul III and the American Indians". *Harvard Theological Review* 30.
- Hanke, Lewis. 1967. *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Madrid: Aguilar.
- Hernández, Francisco Javier. 1879. Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la iglesia de América y Filipinas, Vol. 1. Bruselas: Imp. de Alfredo Vromant.
- Höffner, Joseph. 1957. *La ética colonial española del siglo de oro: Cristianismo y dignidad humana*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Huerga, Álvaro. 1987. *La implantación de la iglesia en el Nuevo Mundo*. Ponce: Universidad Católica de Puerto Rico.
- Iglesia, Ramón. 1986. *El hombre Colón y otros ensayos*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kadir, Djelal. 1992. *Columbus and the Ends of the Earth: Europe's Prophetic Rhetoric as Conquering Ideology*. Berkeley: University of California Press.
- Lafaye, Jacques. 1974. *Quetzalcoatl et Guadalupe: La formation de la conscience nationale au Mexique*. Paris: Gallimard.
- Lafaye, Jacques. 1976. *Quetzalcóatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness, 1531-1813*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lafaye, Jacques. 1977. □Quetzalcóatl y Guadalupe□: □La formación de la conciencia nacional en México□. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

- Las Casas, Bartolomé de. 1941. *Fray Bartolomé de Las Casas: Doctrina*, edición de Agustín Yáñez. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma.
- Las Casas, Bartolomé de. 1942. Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Las Casas, Bartolomé de. 1951. *Historia de las Indias*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Las Casas, Bartolomé de. 1965. *Tratados*. Transcripción de Juan Pérez de Tudela Bueso y traducciones de Agustín Millares Calvo y Rafael Moreno. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Las Casas, Bartolomé. 2014. "A Prophetic Challenge to the Church: The Last Word of Bartolomé de las Casas", reproducido en *Essays from the Margins*, editado por Luis N. Rivera-Pagán, 1-26. Eugene, Oregon: Cascade Books.
- Latourette, Kenneth S. 1939. A History of the Expansion of Christianity. Vol. III: Three Centuries of Advance, A. D. 1500 - A. D. 1800. New York: Harper & Brothers.
- Lopetegui, León y Félix Zubillaga. 1965. Historia de la iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. México. América Central. Antillas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- López de Jerez, Francisco. 1947. *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco, llamada la Nueva Castilla* (1534). Edición de Enrique de Vedia. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, Ediciones Atlas.
- Maquiavelo, Nicolás. 1975. *El príncipe*. Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Mártir de Anglería, Pedro. 1953. "Al conde de Tendilla", Epístola 173, del 9 de abril de 1497, *Epistolario*. Estudio y traducción de José López de Toro. En *Documentos inéditos para la historia de España*, vol. 9. Madrid: Imprenta Góngora.
- Masalha, Nur. 2012. The Palestine Nakba: Decolonising History, Narrating the Subaltern, Reclaiming Memory. London & New York: Zed Books.
- Meier, Johannes. 1995. "La historia de las diócesis de Santo Domingo, Concepción de la Vega, San Juan de Puerto Rico y Santiago de Cuba desde su inicio hasta la mitad del siglo xvii". En *Historia general de la iglesia en América Latina, IV: Caribe*, editado por Johannes Meier y otros. Salamanca: Sígueme y Universidad de Quintana Roo.
- Mignolo, Walter D. 2000. Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Princeton: Princeton University Press.
- Milhou, Alain. 1983. *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español* (Cuadernos colombinos 9). Valladolid: Casa-Museo de Colón/Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid.

- Moraña, Mabel, Enrique Dussel y Carlos A. Jáuregui, eds. 2008. *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham, NC: Duke University Press.
- Moya Pons, Frank. 1978. *La Española en el siglo XVI, 1493-1520: Trabajo, sociedad y política en la economía del oro*, 3ª edición. Santiago, República Dominicana: Universidad Católica Madre y Maestra.
- Murga Sanz, Vicente. 1960. *Puerto Rico en los manuscritos de Juan Bautista Muñoz*. Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Murga Sanz, Vicente. 1961. *Cedulario puertorriqueño*. Vol. 1. Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 123-127.
- Murga Sanz, Vicente. 1971. *Juan Ponce de León: Fundador y primer gobernante del pueblo puertorriqueño*, 2ª edición revisada. Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Murga Sanz, Vicente y Álvaro Huerga. 1987. *Episcopologio de Puerto Rico, Don Alonso Manso, primer obispo de América (1511-1539)*. Ponce: Universidad Católica de Ponce.
- Pacheco, Joaquín F., Francisco de Cárdenas y Luis Torres de Mendoza, eds. 1864-1884. Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino y muy especialmente del de Indias. Vol. 34. Madrid: Imp. de Quirós.
- Pané, Ramón. 1987. *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. Edición de José Juan Arrom. México, D. F.: Siglo XXI.
- Pérez Fernández, Isacio. 1981. *Inventario Documentado de los Escritos de Bartolomé de Las Casas*. Bayamón, Puerto Rico: Centro de Estudios de los Dominicos del Caribe.
- Prien, Hans-Jürgen. 1985. *La historia del cristianismo en América Latina*. Salamanca: Sígueme.
- Quijano, Aníbal. 1998a. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". *Anuario Mariateguiano* 9, núm. 9: 113-121.
- Quijano, Aníbal. 1998b. "The Colonial Nature of Power and Latin America's Cultural Experience". En *Sociology in Latin America (Social Knowledge: Heritage, Challenges, Perspectives)*, editado por R. Briceño & H. R. Sonntag, Proceedings of the Regional Conference of the International Association of Sociology (Caracas), 27-38.
- Quijano, Aníbal. 2000. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America". *Nepantla* 3: 533-580.
- Ricard, Robert. 1986. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

- Rivera Pagán, Luis N. 1992a. "Prophecy and Patriotism: A Tragic Dilemma". *Apuntes* 12, No. 2: 49-64.
- Rivera Pagán, Luis N. 1992b. *Evangelización y violencia: La conquista de América*, 3ª edición. San Juan: Cemí.
- Rivera Pagán, Luis N. 1995. *Entre el oro y la fe: El dilema de América*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Rivera Pagán, Luis N. 1999. *Diálogos y polifonías: perspectivas y reseñas*. Río Piedras: Seminario Evangélico de Puerto Rico.
- Rivera Pagán, Luis N. 2003. "Freedom and Servitude: Indigenous Slavery in the Spanish Conquest of the Caribbean." *General History of the Caribbean. Volume I: Autochthonous Societies*, editado por Jalil Sued-Badillo, 316-362. London: UNESCO and Macmillan.
- Rivera Pagán, Luis N. 2013. *Ensayos teológicos desde el Caribe*. San Juan: Callejón.
- Rivera Pagán, Luis N., editor. 2014. "A Prophetic Challenge to the Church: The Last Word of Bartolomé de las Casas", 1-26. Eugene, Oregon: Cascade Books.
- Schmitt, Karl M. 1954. "The Clergy and the Independence of New Spain". *The Hispanic American Historical Review* 34: 289-312.
- Shiels, William Eugene, S.J. 1961. *King and Church: The Rise and Fall of the Patronato Real*. Chicago: Loyola University Press.
- Sylvest, Edwin E., Jr. 1975. *Motifs in Franciscan Mission Theory in Sixteenth Century New Spain Province of the Holy Gospel*. Washington, D. C.: Academy of American Franciscan History.
- Tapia y Rivera, Alejandro. 1945. *Biblioteca histórica de Puerto Rico, que contiene varios documentos de los siglos XVI, XVII y XVIII* (1854), 2ª edición. San Juan: Instituto de Literatura Puertorriqueña.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon.
- West, Delno. 1991. *The "libro de las profecías" of Christopher Columbus*. Traducido y editado por Delno C. West y August Kling, 1-93.. Gainesville: University of Florida Press.



Luis N. Rivera Pagán, Teólogo puertorriqueño, profesor emérito de Estudios Euménicos en Princeton Theological Seminary, New Jersey, EEUU.
 luis.rivera-pagan@ptsem.edu

Recibido: 19 de abril de 2017
Aprobado: 6 de junio de 2017