

Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Diálogo interreligioso y destino de la humanidad

5 JOSÉ DUQUE: Presentación

9 NÉSTOR O. MÍGUEZ: Un acercamiento a Génesis 10-11
desde el pueblo Qom de Argentina

29 JOSÉ ANTONIO OTZOY: El diálogo interreligioso desde
los ancianos y las ancianas

39 LUIS N. RIVERA PAGÁN: Entre el terror y la esperanza:
apuntes sobre la religión, la guerra y la paz

55 JUAN JOSÉ TAMAYO-ACOSTA: Las religiones en tiempos de
globalización: Hacia una *Ecumene* de las Religiones

93 PAULO SUESS: Piedras en el camino: perspectivas de diálogo
interreligioso desde escenarios de conflicto

111 RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

JANET W. MAY: El aporte de Thomas Thangaraj al diálogo interreligioso

Volumen 22 Número 2 ♦ Segundo Semestre 2002 ♦ San José, Costa Rica

◆

Vida y Pensamiento es una publicación semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL, institución teológica-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. En esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines, y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad. Los autores y las autoras se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan la postura de la UBL.

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales.

◆

Comité Editorial:
JOSÉ DUQUE,
Director
SILVIA DE LIMA
VICTORIO ARAYA
ELISABETH COOK
JOSE ENRIQUE RAMIREZ

◆

Diagramación
DAMARIS ALVAREZ

Copyright © 2002 Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000
San José, Costa Rica
Tel.: (+506) 224-2791/283-8848/283-4498
Fax.: (+506) 283-6826
E-mail: bsebila@racsa.co.cr
ISSN 1019-6366



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

Diálogo interreligioso y destino de la humanidad

Vida y Pensamiento 22,2
Segundo Semestre 2002

Presentación

Siguiendo las reflexiones del número anterior de Vida y Pensamiento, sobre la fragilidad del mundo en manos de la violencia y la guerra, decidimos continuar enfrentándonos a esa malvada tendencia, proveyendo algunos criterios bíblico teológicos a partir del diálogo interreligioso.

Estamos apelando con urgencia al encuentro ecuménico por medio del diálogo interreligioso, debido a que en el contexto de la globalización actual se está cultivando un ambiente fundamentalista mesiánico de confrontación dentro del campo religioso, e incluso más allá de él. En ese sentido recibimos con alegría, aplaudimos con fervor y nos unimos al llamado de la Reverenda Sharon Brown Christopher, Presidenta del Concilio de Obispos de la Iglesia Metodista de EUA, quien llama al pueblo cristiano a orar y actuar contra la guerra que quiere desatar el Presidente de EUA, George W. Bush, con Iraq.¹ Sobre todo, la carta de la Rev. Brown Christopher es enfática contra el nuevo concepto de “guerra preventiva”, el cual le concede facultades a Bush para iniciar la agresión contra países que Washington considere bajo sospecha.

¹ El Concilio de Obispos de la Iglesia Metodista está compuesto por 68 obispos. United Methodist Communications, Office of Public Informations, Stephen Drachler, Director, 810 Twelfth Av. S, Nashville, Tn 37203, USA.

“El mundo se ha vuelto peligroso”, tituló la edición de setiembre L’Espresso Diplomatic, en alusión a la “arrogancia” y “unilateralismo” de los EUA a partir de los hechos del 11 de setiembre del 2001.² El tono mesiánico y absolutista de los vientos de guerra actual, son ya indicadores de las motivaciones fundamentalistas que impulsan el “saneamiento” por vía de la guerra.

En realidad, en ese ambiente fundamentalista hostil, pareciera que no está en juego sólo la identidad y rol de las religiones mismas, sino, lo cual es mucho más grave, se juega el propio destino de la humanidad. Como podremos constatar, en las más explícitas o camufladas manifestaciones del fundamentalismo de hoy día, esa tendencia absolutista cruza transversalmente, con una facilidad pasmosa, no únicamente las religiones sino también los demás espacios de la realidad, como la política, la ideología, la economía y la cultura en general.

Sabemos que el fundamentalismo como tendencia maniquea extrema, demoniza al otro acusándolo de conspirador para deslegitimarlo y luego poder llevarlo a la “boguera”, es decir, liquidarlo. Esa pareciera ser la intención

² Año I, número 5, setiembre 2002, Bogotá.

oculta en la globalización de la guerra como se predica en estos días. El fundamentalista suele ocultar su verdadera intención “vistiéndose con piel de oveja”, por ello hace un discurso mesiánico de paz para camuflar su agenda oculta.

Pero el diálogo interreligioso no solo tiene desafíos macro ecuménicos. La pertinencia de esta tarea dialógica también es urgente entre particularidades del orden racial, étnico y denominacional, debido a las cargas culturales etnocéntricas, racistas y sectarias que hacen tanto daño al interior de nuestros contextos locales. La marginación y la exclusión social, insensiblemente arraigados en las relaciones cotidianas, son una desgracia que producen mucho dolor y muerte prematura, lo cual constituye un urgente y enorme desafío para el diálogo interreligioso.

En el presente número de Vida y Pensamiento, encontrará el lector algunos aportes bíblico, teológicos y filosóficos, como una modesta contribución para una plataforma de diálogo interreligioso sobre un destino para la humanidad en la perspectiva de la tolerancia, la gracia, la equidad, la justicia y el amor, como lo anuncia la Buena noticia del Evangelio.

Los contenidos de este número de la revista comienzan con un acercamiento bíblico del teólogo-bibliista Nestor Míguez, seguido de una lectura del tema desde la perspectiva de los ancianos y ancianas por parte del pastor y dirigente maya Antonio Otzoy. Seguidamente, el lector encontrará una contribución del filósofo y teólogo Luis Rivera Pagán, quien enfoca la cuestión del terror y la esperanza en relación a la religión. También hemos incluido en esta edición un artículo del filósofo y teólogo Juan José Tamayo, quien presenta una lectura de las religiones en estos tiempos de globalización. Finalmente, el antropólogo Paulo Suess enfoca el tema del diálogo interreligioso desde escenarios de conflicto. Como es usual en Vida y Pensamiento, incluimos en esta ocasión una amplia reseña bibliográfica sobre tres obras de Thomas Thangaraj, de la India, gracias a la contribución de la teóloga Janet May.

*José Duque
Director*

Un acercamiento a Génesis 10-11 desde el pueblo Qom de Argentina*

NÉSTOR O. MÍGUEZ**

1. ESTABLECIENDO EL CONTEXTO Y EL MÉTODO

Antes de entrar al estudio de la Biblia, quisiera hacer algunos comentarios explicativos. Esta presentación viene de un estudioso bíblico que trabaja entre el pueblo indígena por los menos varias semanas al año. Esto tiene una doble implicación: por un lado significa que he sido desafiado por las preguntas y experiencias que surgen de la interacción con el pueblo Qom del norte de Argentina. Por otro lado, mi capacitación a nivel académico también conlleva

* La versión en inglés será publicada en *Scripture, Community and Mission: A Festschrift in Honor of D. Preman Niles. P. Wickeri* (ed.), (Hong Kong: The Christian Conference of Asia and the Council for World Mission, 2002. Forthcoming).

** Teólogo argentino. Pastor metodista y profesor del ISEDET.

...la “evangelización” de los “indios” resultó en la negación de su propia identidad, sus tradiciones culturales y visión del mundo

su propio acercamiento, con su carga de preguntas y métodos que no se pueden ignorar. Por ende, esta no es una “interpretación indígena” de un texto bíblico, ya que sigo siendo, a pesar de mi involucramiento con la causa indígena, un recién llegado, y en ese sentido un extranjero a su cultura y a sus formas de vida. Más bien aporté una interpretación que surge en el círculo más “profesional”, aunque profundamente tocado por las luchas del pueblo indígena de mi país, en su esfuerzo por recuperar sus tierras y por mantener su identidad cultural. Es decir, aunque refleje un acercamiento intercultural e intertextual al texto bíblico, sigue siendo el trabajo de una persona formada en la tradición occidental de la hermenéutica bíblica. Mi objetivo aquí, entre otras cosas, es mostrar cómo esto funciona, como un ejercicio de diálogo y de confrontación y enriquecimiento mutuo.

Esta propuesta forma parte de una experiencia en la recuperación de la identidad y características de una cultura originaria a través de los elementos de otra cultura. No es mi objetivo aquí entrar en un análisis profundo de los avances, las ambigüedades y las contradicciones que forman parte de nuestro proyecto. Pero en pocas palabras, la “evangelización” de los “indios” resultó en la negación de su propia identidad, sus tradiciones culturales y visión del mundo (el uso de la palabra “indios” para nombrar a los habitantes originales de lo que ahora llamamos “las Américas” es muestra de ello). Les enseñaron a decir: “Ahora que somos nuevas criaturas en Cristo, las cosas viejas pasaron, todo es hecho nuevo. Ahora que tenemos salvación en Cristo y esperamos su venida, no podemos arriesgar nuestra suerte eterna regresando a la hechicería e idolatría de nuestros antepasados. No debemos preocuparnos o luchar por nuestro ser material, sino aferrarnos a nuestra nueva realidad espiritual. La lucha por la tierra, la organización por los derechos jurídicos y ese tipo de cosas se mezclan con la política y son peligros mundanos que debemos evitar, abrazando esta nueva fe y aceptando nuestra parte en los sufrimientos de este mundo”.

Ya que más del 90% del pueblo Qom ha sido cristianizado por este tipo de mensaje, la identidad cultural, la organización del pueblo e incluso el lenguaje originario están amenazados. Algunos de sus líderes más capaces (incluyendo muchos pastores indígenas de las iglesias pentecostales y evangélicas) se han dado cuenta de las consecuencias destructivas de este tipo de predicación. Pero al mismo tiempo, reconocen que una confrontación directa y un rechazo total de la fe cristiana que la mayoría del pueblo Qom ahora comparte, solo contribuiría a dividir aún más un pueblo ya debilitado.

Así que la tarea es deshacer el mal con las mismas herramientas usadas para instalarlo. Ya que la Biblia se ha convertido en Palabra autorizada, es necesario abrir la comprensión e interpretación del mensaje bíblico por medio de una nueva lectura del texto. Nuestro desafío es mostrar que la forma en que la Biblia les fue leída, el acercamiento de la visión misionera anterior, puede ser modificada sin abandonar la Biblia misma. Puede ampliarse por medio de una lectura más profunda, que se acerca al texto bíblico como un todo, prestando la atención debida a la diversidad y pluralidad existente en el texto mismo. De esa manera el mensaje bíblico es una forma de recuperar algunas de las dimensiones negadas de su cultura, pero también de potenciar sus propios relatos y tradiciones bajo una nueva luz. Nuestra tarea ha sido la de facilitar el diálogo entre el pueblo Qom y el pueblo de la Biblia, haciendo a un lado, hasta donde sea posible, las presuposiciones de la interpretación bíblica dominante de la cultura occidental. Por medio de la palabra bíblica, imbuida de nueva autoridad, existe la posibilidad de restablecer la validez duradera de su propia tradición, aunque modificada por esta interacción; así como también la “cultura blanca” necesita ser modificada por el intercambio. Es una tarea de construir puentes, una avenida de doble vía por medio de la cual es posible venir e ir, para enriquecer las diferentes culturas a partir del intercambio, y por medio de ese esfuerzo también movilizar nuestra

*...la identidad
cultural, la
organización del
pueblo e incluso el
lenguaje originario
están amenazados.*

comprensión de nuestro peregrinaje humano. Tiene que ver también con el cuestionamiento de las rígidas estructuras de poder y las imposiciones unilaterales de sentido y significado. Reconocemos que es una tarea arriesgada, llena de preguntas y trampas. Hasta ahora, (llevamos casi quince años trabajando en esto) pareciera que estamos recogiendo algunos frutos positivos, sin negar las ambigüedades, errores, preguntas y contradicciones que aún subsisten y reconocemos.

*Nuestro desafío es
mostrar que la forma
en que la Biblia les
fue leída, el acercamiento de la visión
misionera anterior,
puede ser modificada
sin abandonar la
Biblia misma.*

En esta tarea hemos descubierto que algunos de los contenidos que considerábamos centrales en el mensaje bíblico son irrelevantes en esta situación. Otros, que regularmente ignoramos, de repente se vuelven decididamente pertinentes. Temas que parecían ser de importancia secundaria ocupan nuestra atención. Textos que normalmente evitábamos como irrelevantes adquieren un nuevo significado, y otros que parecían tener solo un sentido, se vuelven polisémicos, y las interpretaciones “obvias” se vuelven dudosas. La situación, la búsqueda de una nueva validación de antiguas luchas, las diferencias de tradición y cultura, crean nuevas dimensiones, lanzan nuevos tonos y obligan a traer algún matiz diferente al estudio del texto, reconociendo que hay elementos en el texto que nunca antes hemos notado, y, aún más curioso, elementos que siempre leíamos cuando en realidad no están allí. En esta experiencia, el diálogo nos abre las páginas de la Biblia, y la Biblia se convierte en un lugar de encuentro. Reconocemos que ésta no siempre ha sido la experiencia con el uso de la Biblia en el campo misionero.

Se están utilizando distintos acercamientos metodológicos en esta labor. Obviamente, la comparación de narrativas bíblicas con los mitos Qom ha ayudado a ver los paralelos. Si la teología misionera anterior había enfatizado los contrastes, hoy estamos señalando las

coincidencias. Esto tiene un efecto doble: por un lado permite mostrar que algunos de los elementos de las narrativas bíblicas ya existían en su cultura, quizá expresados de otra forma o con diferentes símbolos y metáforas, pero eran parte de la cultura de los antepasados, así que no hay necesidad de una negación completa. Los cuentos antiguos no eran demoníacos, sino otra forma de procesar la misma experiencia humana básica de la presencia de Dios (Hch 14.16-17). Por otro lado, provee una forma de superar una lectura fundamentalista de las narrativas bíblicas. Por medio de la comparación se percibe el hecho de que muchos textos bíblicos usan un lenguaje que claramente se asemeja al de los propios poemas, leyendas y mitos del pueblo. Así que la idea de que encontramos en las escrituras hebreas y cristianas textos que son poéticos, legendarios y míticos, no resulta de la imposición de lo erudito sobre lo sencillo, sino como una conclusión de hecho, que surge de manejar la diversidad de los textos “sagrados”. De su propia visión del mundo saben cómo manejar el lenguaje mítico mejor que el positivismo occidental, y mucho mejor de lo que el positivismo occidental (incluyendo el fundamentalismo) lo ha hecho.

Es cierto que el literalismo ha logrado adentrarse hasta cierto punto en aquella cultura, pero el hecho de que aún sea una cultura predominantemente oral la hace más flexible. En el caso del pueblo Qom, no tuvieron lenguaje escrito hasta el siglo 20.¹ La palabra escrita tiene un poder extraordinario por su halo mágico, ya que acompañó una invasión poderosa. Pero lo literario tiene más poder simbólico que su contenido. Lo que impacta, más que lo que dice el texto, es el hecho de que sea escrito. Adentrarse en una cultura escrita desde una cultura oral crea, nuevamente, una doble oportunidad

¹ La creación de un lenguaje escrito para el Qom laq'taq (lengua Qom), usando el alfabeto romano occidental, fue el trabajo de misioneros menonitas, con el fin de traducir la Biblia. La primera gramática y léxico es de 1970, de la mano de aquellos misioneros. Circula en versión fotocopiada. Se está trabajando en una nueva revisión en manos de un equipo Qom de las Sociedades Bíblicas Unidas.

desde una perspectiva metodológica. Una es el hecho de que algo escrito abre la puerta para la necesidad de un lector o una lectora que interprete, y por ende, para la adquisición de las herramientas necesarias para leer e interpretar. También obliga a traducir, y en el ejercicio de la traducción, se hace evidente la necesidad de interpretar. ¿Cómo traducir “rey” en una cultura que nunca tuvo reyes, sino un consejo de ancianos? ¿O “pastor” en el lenguaje de pescadores y cazadores? La necesidad de buscar nuevas metáforas para entrar en el lenguaje indígena muestra claramente los límites del literalismo. También realza la diversidad dialectal dentro del “Qom laq’taq”, por lo que a veces se requiere más de una interpretación. Por otro lado, ayuda a crear consciencia de las posibilidades, riqueza y límites de diferentes culturas, y la relación entre lenguaje y visión del mundo y la importancia de los “mundos vitales” para la comprensión de cualquier mensaje. En ese sentido, y esto ha sido reconocido y enfatizado por líderes indígenas, el esfuerzo por traducir y leer la Biblia en su propia lengua ha producido, como efecto secundario, un aumento en el estudio y el uso del lenguaje propio.

El otro asunto es que por medio del ejercicio de la comparación, al poner en letras sus propias leyendas y mitos, descubren que no

...el mensaje bíblico es una forma de recuperar algunas de las dimensiones negadas de su cultura, pero también de potenciar sus propios relatos y tradiciones bajo una nueva luz.

...el diálogo nos abre las páginas de la Biblia, y la Biblia se convierte en un lugar de encuentro.

todos los clanes o tribus cuentan las historias de la misma manera. ¿Qué hacemos? ¿Mezclamos las diferentes versiones? ¿Las ubicamos lado a lado? ¿Escogemos una y rechazamos las demás? Pero entonces las que fueron rechazadas buscarán la forma de entrar a la historia. Así que existe la necesidad de reconocer la diversidad de formas por medio de las cuales la historia ha evolucionado y cómo la colección de tradiciones se mezcla, se contradice, corrige, complementa y explica entre sí. Esta experiencia de su propia

cultura facilita el descubrimiento del mismo proceso en las Sagradas Escrituras. El análisis elaborado de los métodos histórico críticos es simplificado por su propia experiencia, pero, por las mismas razones, el acercamiento sintético de lectura canónica resulta ser necesario. Este reconoce que las distintas versiones se deben entender juntas como una expresión de un todo en la pluralidad. Lo que es tan difícil de aceptar para las corrientes fundamentalistas resulta algo evidente en la propia experiencia del pueblo.

Obviamente podemos señalar muchas otras formas en que esta experiencia ha influenciado nuestro marco bíblico y teológico. Solo he resaltado estos aspectos porque estaré usando algunos de ellos en la siguiente lectura de Génesis 10-11.

2. GÉNESIS 10-11: FAMILIA, LENGUAJE, TIERRA Y NACIÓN

Mi objetivo es usar estos dos capítulos como el texto a leer desde diferentes acercamientos culturales. Lo propongo como una prueba para la lectura intercultural porque, en mi propia experiencia, es uno de los pasajes bíblicos cuya interpretación he modificado en forma más dramática. Aún tengo las notas de mi primer Sermón de Pentecostés, predicado hace más de 30 años, en el que usé el contraste clásico de Babel y Pentecostés. En aquella época mi interpretación de Babel se basaba en mis estudios teológicos recientes. Cuando reviso esas notas y leo nuevamente el comentario de Von Rad,² que usaba en aquel momento, reconozco el increíble etnocentrismo de aquella interpretación. Empecé a modificar mi lectura algunos años

2 G. Von Rad. *Genesis: A Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1961). Versión original en alemán, 1956. He elegido contrastar con Von Rad ya que era la lectura europea más progresista de aquel momento. Pero también muestra claramente qué tan etnocéntrica puede ser una lectura progresista.

después, luego de haber sido designado como profesor en el Departamento de Biblia de ISEDET. Tuve que enfrentarme en una forma nueva con la historia de Babel como un texto importante para la comprensión de la lingüística al servir como guía, junto con J. Severino Croatto, para la tesis de maestría de un estudiante visitante africano, Juan Manuel Ekó Ekó Ada.³ Trabajando con él, empecé a darme cuenta de que el problema que presenta el texto es la imposición de “un lenguaje”, y que la diferenciación de lenguas no se debería leer como un castigo de Dios sino como un acto liberador. Pero, al trabajar con el pueblo Qom, se me presentaron todavía más preguntas al texto, que demandaron un cambio aún más radical. Esto me llevó a leer la narrativa de Babel dentro del marco del capítulo anterior (Cap. 9) y la genealogía subsiguiente. Es probable que esta no sea la última etapa de mi historia con este texto.

La alta crítica ha trabajado con este texto separando en el relato de Babel las tradiciones Yavista (J) y Sacerdotal (P) y las genealogías. Luego ha considerado cada parte por sí sola, dando significado a las diferentes partes según las preguntas de género literario, contexto histórico y tradiciones. Desde esta estrategia de lectura, las genealogías tenían que ver con el intento de J de mostrar la relación de la historia primitiva con la alianza abrahámica, mientras que en la época de la formación de la tradición P, fueron incorporadas con el objetivo de entender la situación de las naciones que rodeaban a Israel. Génesis 11.1-9 se convierte en una historia autónoma con consecuencias teológicas relacionadas con el titanismo humano como un pecado contra Dios. La interpretación que estoy proponiendo es una lectura conjunta de historias que las vea en su unidad y proyecte su significado a partir de su ubicación en la versión canónica actual. La convergencia de estas tradiciones reunió diferentes intereses y perspectivas y estableció una forma de leerlas juntas que debe ser respetada. En nuestro diálogo con personas de otras culturas, debemos respetar la

³ La tesis lleva por título *La torre de Babel. Signo de libertad en el plan salvífico de Yavé. Génesis 11.1-9*. (Buenos Aires: ISEDET, 1991).

unidad del discurso por medio del cual describen su visión del mundo. ¿Por qué debemos proceder de manera diferente con las personas que escribieron nuestro texto sagrado?

Génesis 9 concluye la historia de Noé. Génesis 10-11 une esta historia principal, que contiene una alianza, con otra gran historia de alianza, la de Abra(ha)m, que empieza en Génesis 12. El primer versículo de Gé 10 y los últimos de Gé 11 funcionan como bisagras para el contexto literario. Pero esos capítulos, que nos llevan de una sola familia sobreviviente a la sola familia elegida, están llenos de significado en sí mismos, porque tiene que dar razón de la diversidad. Es más que una lista de naciones, una historia de titanismo y un árbol genealógico. Es todo un diagnóstico de la dinámica de poder en asuntos de nación, tierra, familia y lenguaje; todos ellos temas claves en preguntas de cultura y dominio, y ciertamente prominentes en debates respecto a la misión.

...de Génesis a Apocalipsis, Babel/Babilonia es un nombre que se relaciona con el poder opresor y destructivo, aunque en algunos casos se convierte en instrumento de la ira de Dios.

Cuando observamos la distribución del texto como un todo a nivel de superficie, encontramos una genealogía enriquecida por dos historias que le fueron agregadas, las de Gé 10.8-12 y 11.1-9. Ambas historias agregadas son narrativas que se relacionan por un elemento común: Babel, en la tierra de Sinar. Y ambas se refieren al poder: Nemrod, el primer hombre “fuerte” y la ciudad, torre y nombre de aquellos que aspiran alcanzar los lugares celestiales. En la Biblia, de Génesis a Apocalipsis, Babel/Babilonia es un nombre que se relaciona con el poder opresor y destructivo, aunque en algunos casos se convierte en instrumento de la ira de Dios. Pero el alcance del texto, con la inclusión de una genealogía, es más que eso; es la afirmación de algunas de las características que componen la idiosincracia de cada pueblo. Esto lo debemos tomar en cuenta en nuestro análisis.

Después de la lista de los primeros descendientes de Noé (los de Jafet), el texto incluye una expresión que se convierte en modelo para las listas que siguen: “por sus territorios y lenguas, por sus linajes y naciones respectivas” (Gé 10.5b). La expresión se repite después de los descendientes de Ham (Gé 10.20) y Shem (Gé 10.32), pero también señala el hecho de que los nombres de la primera lista son de pueblos que viven en las islas y zona costera (v.5a). En la apretada expresión “territorios y lenguas, linajes y naciones”, el texto no solo señala el hecho de que hay diferentes nombres, sino también que cada uno representa una singularidad en su lugar de morada, en la forma en que están conformadas las familias, en el lenguaje que hablan y en la forma, los símbolos y las estructuras por medio de las cuales se organizan como naciones, como entidades políticas. También se considera la relación de las diferentes culturas con su entorno geográfico y la forma en que organizan el uso de su territorio (e indirectamente su economía).

Aunque todos surgen de una sola semilla, se reconoce su pluralidad cuando se esparcen por la tierra. La especificación de familia, tierra, lenguaje y nación no es casual: constituye la afirmación de asuntos claves de identidad. Especifican la forma en que la humanidad está organizada: por medio de lazos familiares, un territorio dado,⁴ una comunidad lingüística y las tradiciones relacionales que constituyen un pueblo, una nación. Si eliminamos uno de estos elementos, los demás se debilitan, y en algún momento tienden a desaparecer también. En la experiencia de Israel, la fe en el Dios de los antepasados y la promesa de ser restablecidos se convirtió en una fuerza que los mantuvo en momentos de peligro cuando uno o más de estos elementos de sobrevivencia peligraban o se habían perdido. Los primeros 7 versículos del libro de Daniel también se refieren a este punto, ya que cuentan de la pérdida de la tierra, de los símbolos de

⁴ En el pueblo Qom laq'taq no existen diferentes conceptos para tierra, terreno y territorio. Son una misma cosa. Una tierra es el lugar donde las personas viven, pero viven en esa tierra porque les provee sustento para la vida. A diferencia de otras culturas indígenas de las Américas, no consideran a la tierra como una deidad, sino como la creación del aspecto Creativo de Dios (Qadtá).

identidad nacional, del lenguaje y de las relaciones familiares (el cambio de nombres)⁵ y lo relacionan con Babilonia. Esta cita no es fortuita, ya que en el texto más amplio (la Biblia como un todo) nos ayuda a ver lo que Babel/Babilonia representa.

La primera interrupción de la secuencia genealógica es un comentario parentético sobre la persona de Nemrod y sus acciones. Es introducido como un hijo de Cus, y el primero en convertirse en hombre fuerte sobre la tierra (Gé 10.8). Se convirtió en un gran cazador “delante de Yahvé”. Esta expresión permite lecturas contradictorias. Se podría leer: “a la vista de Yahvé”, pero también: “en confrontación con Yahvé”.⁶ Cuando relacionamos luego esta expresión con la idea de que el pueblo de Babel quería alcanzar el cielo, el segundo significado adquiere mayor probabilidad.

Pero este cazador es también el primero en construir un reinado. Se vuelve poderoso no solo como cazador que mata a los animales,⁷

5 El hecho de forzar a las personas a cambiar de nombre para denotar su sumisión a otra cultura y para crear lazos familiares artificiales ha sido abundantemente ejemplificado en la historia: el caso de africanos llevados como esclavos a Norteamérica, obligados a asumir el apellido de sus dueños, es un caso señalado frecuentemente. En el caso del pueblo indígena de Argentina, fueron obligados a registrar sus niños con nombres “cristianos”, y usar el apellido de su dueño “legal” o del arrendatario blanco de la tierra donde habitaban, o del funcionario que los inscribía. En algunas instancias simplemente les proveyeron una lista de apellidos españoles para que eligieran el que querían usar. Solamente después de la reforma constitucional de 1994, se les permitió usar nombres tradicionales para sus hijos e hijas, aunque para cambiar el apellido se requieren trámites burocráticos y judiciales tan arduos y costosos que en la práctica se vuelve imposible.

6 La interpretación rabínica relaciona el nombre de Nemrod con *marad* “rebelarse en contra”, como el prototipo de toda rebelión contra Dios. Aunque J. Severino Croatto considera que este es una posibilidad semántica dudosa, apoya la traducción de *lifene* como “confrontando a Dios”. *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el pentateuco. Comentario de Génesis 4.1-12-9* (Buenos Aires: Lumen, 1997), pp.332-334.

7 “Cazador” aquí no se debe entender como de los cazadores y recolectores nómadas, sino más bien como los cazadores guerreros quienes ejercitan en la caza sus habilidades para la guerra. Los cazadores nómadas no establecen reinos ni construyen ciudades. Ver Croatto, *Exilia*...pp.333-335 para la fundamentación técnica de esta interpretación.

y como hombre poderoso frente a Yahvé, sino que es también el primero en establecer poder político sobre otros seres humanos. Y el principio de su reinado es Babel de Sinar. Su segunda morada es Asiria,⁸ y allí construye Nínive, otra ciudad con una historia de cruel dominio imperial. El hecho de que se nombre a Nemrod como hijo de Cus, cuya tierra tradicionalmente se ubica en África, al sur de Egipto (o, en otra versión, al sur de la península de Arabia, frente a Egipto), pero que aparezca como un gran cazador de safari en lugares como Sinar y Asiria, señala una persona que empieza a codiciar y ocupar tierra que no es de su familia. Así que este texto agregado aquí anticipa el que le sigue. Nos da el nombre y las características del mítico rey que construye Babel y sus aspiraciones políticas.

Esta corta historia se ubica en medio del catálogo de los fundadores de diferentes naciones. Otros pueblos, naciones y lenguajes ya existen. Esta no es una historia primitiva de un padre fundador y la situación de la humanidad como una totalidad, sino el desarrollo de un pueblo humano entre otros. Nemrod es identificado en toda esta historia como el primero en salir de la tierra de su familia, en usar herramientas de caza y guerra, en construir ciudades imperiales, en establecer reinos, en hacerse grande frente a Yahvé. Y es asociado con el nombre de Babel.

El capítulo 10 también cita los nombres de los diferentes pueblos cananeos y nos dice algo respecto a la tierra de las diferentes familias (vv.16-19), los descendientes de Sem, y el hecho de que la tierra fue distribuida en un tiempo dado, el de Peleg (v.25). Las contradicciones en la descripción de los pueblos y la tierra en esta parte del texto muestran que se trata de una tierra disputada, y preparan el camino para la aparición de nuevos pueblos que aún no están en la lista. La tierra es descrita no solo por sus puntos destacados, sino también

⁸ La interpretación de este texto es ambiguo, ya que se podría entender que este mismo Nemrod se trasladó para construir estas otras ciudades, o que Asur (otra persona) salió del clan de Nemrod para construir esas nuevas ciudades.

como en el caso de Jafet, por las características de la tierra (los montes en 10.30). No podemos entrar en detalles aquí, pero este pasaje se vuelve significativo para la interpretación de los últimos versículos del capítulo 11. Debemos notar que, en el orden canónico del texto, ya conocemos todos estos acontecimientos cuando llegamos al capítulo 11.

El capítulo 11 empieza con la así llamada “historia de la torre de Babel”. Desde un acercamiento textual, una inclusión nos indica qué debemos buscar: “tierra” y “lenguaje” se encuentran en las frases que abren y cierran la historia (11.1 y 11.9). Este es un texto acerca de la tierra y el lenguaje. Pero como en los versículos anteriores ya tuvimos alguna información acerca de cómo tierra y lenguaje están distribuidos alrededor de la tierra, cuando leemos que “toda la tierra” tenía palabras idénticas (11.1), sabemos que esto no se está refiriendo a toda la humanidad, como entidad sin divisiones. No se refiere a “todos los seres humanos”, sino a quienes vivían en ese lugar. Es, como dijimos, un grupo que dejó su tierra original y se trasladó a la tierra de Sinar. El texto se refiere a ese pueblo. Tratar de encontrar coherencia geográfica en la frase “desde oriente” es inapropiado en este contexto. Lo que importa es un pueblo que está en movimiento de una tierra a otra, un pueblo que decide construir una nueva ciudad usando nuevas tecnologías (v.3), para alcanzar el cielo y “tener un nombre”. El anticipo de la dispersión por toda la tierra ya está ahí (v.4). Piensan que si son dispersados, su nombre permanecerá como un solo nombre de una ciudad y pueblo poderosos, celestiales y elevados. Así que este no es un proyecto de titanismo por parte de toda la humanidad, sino la búsqueda de poder y fama de un grupo particular. Recordemos que la construcción de Babel es la construcción del primer reinado. Es el proyecto hegemónico de un pueblo que se traslada de su tierra originaria con la intención de imponer su nombre en toda la tierra. Todos y todas deben hablar de

Recordemos que la construcción de Babel es la construcción del primer reinado. ...El texto no menciona ninguna intención de desafiar a Dios, sino más bien de imponer su poder sobre el resto de la humanidad.

*Dios “desciende”
no porque se siente
desafiado, sino
porque quiere
saber qué están
haciendo estas
personas.*

la forma en que ellos hablan, usar las mismas palabras que ellos usan para nombrar las cosas. Podrán extender su mirada y dominio a toda la tierra, ya que la torre alcanza hasta el cielo.⁹ El texto no menciona ninguna intención de desafiar a Dios, sino más bien de imponer su poder sobre el resto de la humanidad.

Pero la historia también tiene que ver con la construcción de una ciudad y una torre. De hecho, el énfasis está en la construcción de la ciudad, una ciudad fortificada. Este pueblo “nómada” que llega a la tierra de Sinar, decide cambiar su estilo de vida y establecer un nuevo tipo de sociedad. La construcción de esta ciudad y su fortaleza es también la expresión de la voluntad de ejercer poder. Hay un doble sentido de explotación: la ciudad que oprime la zona rural circundante, pero que también crea una fuerza de trabajo masiva para suplir los ladrillos para una construcción tan enorme. Debemos recordar que la confección de ladrillos para grandes edificios estatales era la condición de la esclavitud del pueblo hebreo en Egipto. Aquella ciudad es el anuncio de la institución de un Estado que, en poder de gobernantes ambiciosos, controla y oprime los campesinos y trabajadores esclavizados.¹⁰

Dios “desciende” no porque se siente desafiado, sino porque quiere saber qué están haciendo estas personas. Mientras que la cuadrilla de Nemrod quiere alcanzar el cielo, el Dios del cielo descende. Dios quiere saber qué está pasando en la tierra. Ni aquí, ni en ninguna otra parte de la historia aparece Dios expresando enojo o deseos de castigar. La palabra e idea de castigo que abunda en la

⁹ Milton Schwantes, en su artículo “La ciudad y la torre. Un estudio de Génesis 11.1-9” en *Cristianismo y sociedad*, ns. 69-70, 1981, p.98, argumenta en favor de considerar la torre no como un monumento sino como una fortaleza militar.

¹⁰ Para un desarrollo más amplio de esta interpretación ver M. Schwantes, *Ibid.*, pp.95-101.

mayoría de los comentarios, no se menciona en el texto bíblico.¹¹ La figura es, más bien, la de un Dios cariñoso, interesado en la criatura humana. Los seres humanos (y también los seres divinos, Gé 6.1-6) ya se habían desviado una vez y fue necesario un diluvio para detenerlos. ¡Dios decide ahora ser más cauteloso e intervenir antes que todo se eche a perder! Así que Dios desciende para ver la ciudad y la torre. Dios reflexiona sobre lo que ve: que este pueblo es uno con el mismo lenguaje y que está decidido a seguir imponiendo esa condición sobre los demás pueblos. En ninguna parte el texto dice que es una reflexión sobre la humanidad como un todo. Es un pueblo (*am*, v.6) en busca de unificar todo bajo su propio reinado.

Así que Dios desciende y decide acabar con ese proyecto (v.7). En la tradición bíblica, cuando Dios desciende del cielo es un acto liberador. Nunca leemos que Dios baja para castigar. Dios no necesita moverse del cielo para castigar, pero baja para unirse al pueblo para superar la opresión. Así, por ejemplo, leemos en Ex 3.8, cuando Dios viene para liberar a Israel de los egipcios y llevarles nuevamente a su tierra asignada. Lo mismo podemos decir de la tradición cristiana. El Cristo de Dios desciende, no para castigar, sino para salvar. Así que el hecho de que Dios bajara y confundiera *su* lenguaje en *ese* lugar, para que no se pudieran entender entre sí, no fue un castigo para la totalidad de la humanidad, ni siquiera un acto de prevención, sino un acto de liberación para detener la

*Así que el becho de
que Dios bajara y
confundiera su lenguaje
en ese lugar; para que
no se pudieran
entender entre sí, no
fue un castigo para la
totalidad de la
humanidad, ni siquiera
un acto de prevención,
sino un acto de
liberación para detener
la ambición imperial
del pueblo reunido en
Sinar.*

11 Von Rad (entre muchos otros) dice: “Por ende Dios se decide por un acto punitivo, pero también preventivo...” (*Génesis*, p.145). Expresiones similares se repiten a lo largo de su comentario a esta historia, aunque hacia el final del artículo ve en la intervención de Dios una acción algo más creativa.

ambición imperial del pueblo reunido en Sinar. En este acto Dios asegura la posibilidad de libertad para otros pueblos, familias, tierra y lenguas. No dice que los diferentes idiomas fueron creados aquí, como leemos desde la tradición occidental. Dice que Dios confundió su lenguaje como una forma de ponerle fin a la búsqueda de poder de esos primeros conquistadores. Menos todavía podemos afirmar que "... Dios quebranta la unidad de la humanidad; confunde su lenguaje para que los seres humanos que ya no se entiendan entre sí y tengan que separarse".¹² La humanidad ya estaba creciendo en diferentes direcciones, ya se habían formado naciones, cada una con su tierra y lengua. Esto no niega un origen común, sino que es su resultado. El capítulo 11 viene después del capítulo 10. Así que cuando llegamos a la construcción de Babel por el cusita Nemrod, Dios actúa para mantener la continuidad del logro anterior de diversidad humana, e interferir con el deseo de Nemrod/Babel de ubicar todo bajo su reinado. Fueron esparcidos antes de que pudieran construir un nombre para imponer sobre toda la tierra, y un único lenguaje en el que toda nación debería hablar. Así que no existe la posibilidad de que una sola nación unifique la totalidad de la tierra, o un lenguaje que se considere el único idioma "internacional". ¡El pecado es la unión de toda la tierra y humanidad bajo un rey y la imposición de un lenguaje, y la diversidad no es el castigo!

Así que la multiplicidad de lenguajes no es consecuencia del pecado humano y castigo de Dios, sino el resultado de la acción liberadora de Dios. De la misma manera, la unidad de la tierra en la que un pueblo mora frente a la conquista de otros, los lazos familiares y sus símbolos étnicos que les otorga identidades distintas, no son obstáculos a la plenitud humana, sino medios que sirven para vivir una vida humana.

Es interesante notar que estos temas reaparecen en el último libro de nuestra Biblia. El cordero degollado es dignificado porque "compraste

12 G. Von Rad, *Ibid.*, p.145.

para Dios con tu sangre personas de toda raza, lengua, pueblo y nación” (Ap 5.9: la misma expresión se encuentra en 7.9, 11.9, 13.7, 14.6). Por las características de Apocalipsis, la tierra no se menciona, pero sin embargo no es olvidada. El siguiente versículo (5.10) dice que todos ellos reinarán sobre la tierra. En la visión, Babilonia, la gran prostituta, logra establecer dominio sobre “pueblos, muchedumbres, naciones y lenguas” antes de su fin (17.15). Pero finalmente, cuando Juan de Patmos ve la caída de Babilonia, escucha la voz del cielo que le recuerda que “Porque sus pecados se han amontonado hasta el cielo y Dios se ha acordado de sus iniquidades” (18.5). ¡Lo que Nemrod no podía hacer inicialmente con ladrillos, las Babilonias de la historia han logrado con sus pecados opresores! Dios no necesita bajar para castigar la ciudad. Los ángeles del cielo proclaman la caída de la ciudad. Hemos escuchado de la fundación de la ciudad, también escuchamos de su destrucción final, porque en aquella ciudad “fue hallada la sangre de los profetas y de los santos y de todos los degollados de la tierra” (18.24). Pero cuando Dios desciende del cielo, con la Jerusalén celestial, nuevamente es para liberar, para rescatar a los santos, para limpiar sus ojos de llanto, para terminar con todo sufrimiento y muerte, para morar entre ellos y ellas como Dios, porque ellos son el pueblo de Dios (Ap 21.1-7). Sin embargo, aun al final las naciones no son negadas ni desmanteladas, sino que al ser salvadas caminan en la luz de Dios, y sus reyes le llevan su esplendor (21.24).

Así que la multiplicidad de lenguajes no es consecuencia del pecado humano y castigo de Dios, sino el resultado de la acción liberadora de Dios.

Regresamos a Génesis para la última parte del capítulo 11 y encontramos la genealogía. El v.10 nos devuelve a 10.21, la familia semítica. No podemos seguir en detalle aquí el desarrollo de esta familia, pero podemos notar algunas características de esta lista: no menciona las distintas tierras y lenguajes, sino que se concentra más en la historia familiar. Este catálogo cita el tiempo en el que cada antepasado vivió y resalta el hecho de que “engendraron otros hijos

e hijas” (vv.13,15,17,19,21,23,25). Las hijas no se mencionan en las listas anteriores (cap. 10). En el v.29 los nombres de las mujeres también aparecen. A partir de allí las mujeres son incluidas en la lista, aunque en una posición secundaria. Así que ahora el énfasis está en establecer la importancia de los lazos familiares. También muestra que la lista anterior no cierra el catálogo de todos los pueblos existentes. Otros deben ser agregados, como muestra la existencia de Israel. Y les serán dados también tierra y lenguaje. En este sentido los textos siguientes tendrán que tratar la lucha por la tierra y la coexistencia de más de un pueblo en un mismo lugar.

3. ALGUNAS IMPLICACIONES PARA NUESTRO CONTEXTO

Sería imposible señalar aquí las muchas implicaciones que surgen de este acercamiento al texto. Como personas conscientes de las preguntas y los problemas que presenta la misión cristiana y el uso de la Biblia en ella, muchos y muchas seguramente podrán señalar más temas de los que yo puedo sugerir. Solo quiero mencionar algunos puntos para el debate:

3.1 El problema de la tierra, su distribución y preservación.

Las culturas urbanas dominantes esconden los problemas subyacentes de distribución de la tierra. Pero explotan territorios circundantes, imponiendo sus propias necesidades económicas sobre la gente. La tierra no solo es una ubicación, un territorio, sino que es una morada para los pueblos, que entienden su mundo según las características y posibilidades que cada tierra ofrece. La conquista de la tierra es la negación de otros pueblos, pero no es la única. La imposición de formas extrañas de usar y explotar la tierra, rompiendo la relación de un pueblo con su ambiente, también es una forma de quitarles la tierra, aunque legalmente sean los dueños. El problema de la tierra

está intrínsecamente relacionado con los temas de familia, lenguaje y pueblo. El hecho de que se enumeren en la misma fórmula muestra que los escritores bíblicos “antiguos” ya estaban conscientes de ello.

3.2 El tema del lenguaje como punto clave para la inculturación (o el sincretismo, que ciertamente prefiero).

Este siempre ha sido un punto central, y la tradición misionera imperial ha considerado la pluralidad de lenguas como un obstáculo para la transmisión del mensaje cristiano. ¿Qué significa que aquella pluralidad sea vista como acto liberador de Dios? No solo es liberador para los pueblos indígenas cuyos idiomas son negados, o quienes son empujados a las fronteras y al borde de la extinción (en la misma región donde viven los pueblo Qom, también vivían los “vilela”). Aunque sobreviven algunas personas originarias de ese pueblo, han perdido su lenguaje y ya no hay personas que conozcan la lengua “vilela”). Con la actual tendencia en la globalización, la pregunta es para todos y todas. Los lenguajes son formas de nombrar nuestro mundo vital y nuestra visión de ese mundo. Cuando un lenguaje es sustituido por otros, o una lengua es impuesta como *lingua franca*, se oprimen mundos y visiones. Cuando hablo en español con mis hermanos y hermanas Qom, les estoy recordando que son un pueblo oprimido y que, a pesar de mi simpatía con ellos, represento una cultura opresora.

3.3 Familias y naciones están incrustadas en las estructuras de poder.

En esta condición los pueblos, a la vez, generan las experiencias por medio de las cuales las imágenes de poder son creadas y establecidas. La introducción, desde afuera, en una sociedad de diferentes formas de conformar la familia u obligarles a implementar nuevas formas de producción, son maneras de imponer nuevas estructuras de poder, que generalmente resaltan los elementos más negativos de los poderes ya existentes. Si las estructuras familiares y nacionales van a cambiar, no puede ser por medio de la creación de otra fuente más de poder

impuesto sobre ellas, sino a partir de las nuevas realidades (en ocasiones en diálogo con otras formas de vida) que ayudan a las personas a recrear su propia vida desde adentro. Es interesante estudiar, en este sentido, el cambio en el papel de las mujeres hacia el final de Génesis 11. Aún estamos en un contexto patriarcal, pero se empieza a mencionar las mujeres, y su condición particular (Sarai es estéril) será de gran interés para la siguiente historia.

3.4 La transculturalidad renueva los caminos de interpretación bíblica.

En nuestra experiencia, fue por medio de la apertura de nuevos significados para un texto que siempre se había interpretado en sentido negativo, que se sancionó una afirmación positiva de familia, nación, tierra y lenguaje. Fue posible comparar momentos (el pueblo Qom llegó a sus territorios más o menos en el mismo tiempo histórico en que se formó la familia abrahámica) y enfatizar la importancias de los antepasados, sus acciones y la manera en que formaron sus familias y naciones. Si vale para los israelitas, debe valer también para otros pueblos. El desarraigo a causa de la “nueva criatura” no es una obligación. Según Mateo, la genealogía de Jesús empieza donde termina la genealogía de Génesis 11; es una continuación, y no un repudio, de la historia previa. La introducción de lo nuevo no niega la historia, pero le aporta un nuevo significado.

La misión tiene que ver con crear poder, leer textos, interpretar un mensaje. En ese sentido, el Pentecostés no es la restauración de la humanidad pre-Babel, sino la afirmación de una herencia común de la raza humana en igualdad. Las diferentes lenguas no fueron eliminadas, sino confirmadas, porque el Espíritu permitió que “cada uno de nosotros les oímos en nuestra propia lengua nativa” (Hch 2.8). Los pueblos y las lenguas son nombradas en su diversidad, no para ser culpabilizadas, sino para ser incorporadas como espacios donde Dios es manifestado y recibido. No en la fragmentación de la globalización posmoderna, sino en la dignidad de lo plural como parte de un acto liberador de Dios.

El diálogo interreligioso desde los ancianos y las ancianas

JOSÉ ANTONIO OTZOY*

Agradezco la invitación para escribir un artículo en tan prestigiosa revista; espero hacer mi contribución desde mi propia realidad indígena. Tomaré de los ancianos y ancianas las ideas que hacen posible la vida en relación con otras expresiones religiosas.

Mi trabajo sobre el diálogo interreligioso estará marcado por un rasgo testimonial y el hecho de ser indígena, más que por aspectos técnicos y académicos. Por eso quiero dejar constancia de que será un aporte modesto. Aquí, en este trabajo, no definiré los conceptos, más bien trataré de manifestar las expresiones de los ancianos y de las ancianas sobre los mismos.

* Maya Kaqchikel. Pastor del Presbiterio Kaqchikel de Guatemala.

Para los pueblos indígenas el diálogo religioso es un instrumento que los seres humanos tenemos para mantener la comunicación entre las personas y con todo lo que nos rodea y con el mismo Creador.

Quisiera abordar en un primer momento las palabras, los sentimientos, los sueños de las ancianas y de los ancianos y el lugar de estas en el desarrollo de la vida humana. Luego, hablaré sobre el diálogo interreligioso como un arte: el espíritu, el corazón, la mente y el papel deben tener las palabras. También es importante tratar someramente las revelaciones que ha hecho y hace el diálogo interreligioso. Abordaré de manera limitada el aspecto de la realidad y soñadores de otra realidad. Esto está estrechamente relacionado con el ser guía espiritual. Para eso es importante conocer los tres momentos del diálogo: con el Creador, consigo mismo y el interreligioso propiamente que se da en la adversidad. Al final unas palabras sencillas que invitan a considerar el diálogo de una manera diferente.

1. EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO DESDE LOS SUEÑOS DE ANCIANAS Y ANCIANOS INDÍGENAS.

Es una necesidad decir que en todas las sociedades hay dinámicas contradictorias, oposiciones y adversidad o adversarios en la búsqueda de construir una relación religiosa para un futuro humano. Es claro que en todas partes hay personas que guardan resentimientos, rencores y se hacen rebeldes y violentas. En el fondo lo que quiero manifestar son los sentimientos de un corazón noble, los pensamientos de una mente clara, los sueños y la esperanza que llevan las palabras que tejen armonía y equilibrio.

El Creador nuestro todos los días nos muestra sus sentimientos con cada pueblo, en cada idioma y en cada persona. Con ello indica

la importancia de hacer posible un intercambio de sentimiento religioso entre todos los seres humanos. Pienso que desde el ser indígena, el diálogo implica una entrega total, sea esto cultural, social y cósmica.

Dialogar es *jun rubech* = uno de los frutos de la una virtud divina y humana que Dios ha puesto en las personas. Es importante que cada persona recoja de las profundidades de su ser y exprese por el diálogo sus inspiraciones, sus sueños y sus anhelos. El diálogo interreligioso es hacer posible conjuntar las utopías religiosas de las mujeres y de los hombres, para enriquecer su experiencia de Dios. Para los pueblos indígenas el diálogo religioso es un instrumento que los seres humanos tenemos para mantener la comunicación entre las personas, con todo lo que nos rodea y con el mismo Creador.

El diálogo interreligioso es importante para el ejercicio del espíritu, de la mente, para revisar y corregir la práctica y construir una relación solidaria. Se nutren los sentidos y los sentimientos y hacen germinar los más nobles ideales. Por eso, debe ser parte de *qak'aslen* = nuestra vida, nuestra cotidianidad, para ejercitarla, apreciarla, revisarla y disfrutarla. Con el diálogo se da el primer paso hacia el camino de la acción concreta y de la vida. Forma parte de la vida y es un elemento fundamental que moldea un estilo de vida común.

El diálogo interreligioso debe hacer posible el encuentro entre las mujeres y los hombres con su Creador y toda la naturaleza. Es el espacio de esparcimiento y solaz para recrearse y satisfacer la necesidad humana de ser amada y amar. Las mujeres y los hombres se comprenden y crecen juntos en sabiduría, salud, justicia y paz con todos los pueblos.

*Las mujeres y los
hombres se
comprenden y
crecen juntos en
sabiduría, salud,
justicia y paz con
todos los pueblos.*

Lo interreligioso es dialogar desde y con el Espíritu. Es poner en común y perspectiva los ideales divinos al crear a la humanidad. En el

diálogo se deja que Dios se haga presente, porque es el mismo Dios que se ha hecho presente en todos los tiempos. Con el Espíritu en el diálogo, inspira a resaltar los valores de la vida en la humanidad, hace brotar desde la misma fuente, Dios. Los logros, frutos del diálogo son creativos y recreativos de la vida. Los ancianos y las ancianas dicen: *kan raqeny'a ri qa k'aslen taq paru kotz'ijal ya ch'oon*= la vida se vuelve como un río de esperanza, cuando nuestras palabras tienen la belleza y aroma como las flores.

El diálogo interreligioso es un arte del espíritu, del corazón, de la mente y de la palabra. Toma forma según el espíritu, los sentimientos y los pensamientos. La palabra es portadora de *ruch'uch'ujil* – deleite, placidez y refresco.

1.1 Arte del Espíritu

El diálogo interreligioso debe ser un arte. Este arte se hace hermoso porque manifiesta el Espíritu de Dios que hace fluir la vida en todo ser humano y en las distintas formas de vida. Sin este fluir, el arte pierde su belleza, el espíritu de las mujeres y de los hombres se debilita y la relación con Dios pierde su fuerza. Todo intento de diálogo religioso es volver a refrescar la creatividad que Dios ha puesto en nuestro espíritu. El espíritu alimenta el conocimiento, lo hace claro y evidente. Es como el botón de rosas que se abre poco a poco y con el correr del tiempo deja notar su belleza. Por eso los ancianos dicen que es *rukotz'ijal* su propia belleza, se revela por sí misma.

*El diálogo
interreligioso es un
arte del espíritu,
del corazón, de la
mente y de la
palabra.*

Este arte exalta la dignidad de toda persona humana y de toda la creación. Las mujeres y los hombres hacen uso de su inteligencia para transformarse y transformar su entorno en un ambiente de vida, de esperanza y de bondad. En este sentido, cada ser humano cultiva la vida en libertad.

1.2 Arte del corazón

El diálogo religioso debe ser un arte del corazón. Corazón que se renueva por la relación con Dios, que permite una renovación constante para mantenerse como arte. Se hace sensible al dolor y a la angustia de todo lo que le rodea. Su fuerza y fuente es la comunicación con Dios; por lo tanto se hace humilde. Este corazón está lleno de armonía y de prudencia. Siempre suma esfuerzo para el crecimiento, para desarrollar la vida y fortalecerla.

1.3 Arte de la mente

En el diálogo religioso, la mente recoge los pensamientos que hacen revelar a Dios. Es una mente despierta porque se deja iluminar por el Creador y expresa que todos los seres humanos son iguales (viejos, niños, mujeres, varones, pobres, ricos, etc).

1.4 Arte de la palabra

La palabra en el diálogo interreligioso debe ser fruto del permanente sople divino. Se hace responsable por transportar el bien y el amor entre todos los seres humanos. Esta responsabilidad la lleva a respetar la identidad religiosa individual y colectiva. Expresa la honorabilidad del otro y de la otra, del diferente y de sí misma, por eso es arte de la palabra. Esta palabra pasa por la conciencia de ser una expresión que permita fluir los anhelos divinos en la humanidad.

Las acciones de todo arte son concretas, por lo tanto no pueden estar contra el Creador ni contra la humanidad. Tampoco puede desentenderse de todo lo que nos rodea, todo es parte de todo.

El diálogo es un instrumento para recorrer el camino que conduce a poner en común las razones y los sentimientos verdaderamente divinos y humanos.

2. PROBLEMAS QUE SE REVELAN A LA LUZ DEL DIÁLOGO

El diálogo es revelador de las contradicciones y realidades intrínsecas en el ser humano, sobre todo sus temores y su ambición de control y poder. Se sueña dialogar para terminar con la zozobra de quién tiene la razón y quién debe tener el control y el poder. El fin de este tipo de “diálogo” es demostrar la capacidad y superioridad. Es un enfrentamiento que culminará en evidenciar quién es “sabio”, “ignorante”, “ganador”, “perdedor”, “soñador” y “frustrado”. Es por eso que el diálogo resulta ser un problema, más que una forma de resolver las diferencias. Es importante señalar que los intentos por encontrar el camino del intercambio y del hermanamiento por el diálogo se han hecho; sin embargo, todos han sido escabrosos.

En la actualidad, el diálogo interreligioso ha revelado el determinismo de hacerse entre las religiones grandes. Las ancianas y ancianos dicen: *xa jun Loq'olej Ajaf yoyon ri qa k'aslen*= solo un grande y maravilloso Creador nuestro quien nos da la vida. Hay muchas razones para pensar que si Dios es uno, la manera de relacionarse con Dios no puede ser sólo por medio de religiones grandes o pequeñas, sino por un acto sencillo de comprensión y armonía entre el Creador y su criatura.

El diálogo es un instrumento para recorrer el camino que conduce a poner en común las razones y los sentimientos verdaderamente divinos y humanos.

Otro elemento que se ha revelado es que todo los actores en el diálogo interreligioso deben estar entre los entendidos en la materia; es decir, los que tienen la voz autorizada. Es necesario reconocer que no todos los que tienen la voz autorizada por los seres humanos son autorizados por Dios. Una manera sencilla de reconocer es cuánta vida rescatan y cuánta destruyen, dicen las ancianas y los ancianos.

Los especialistas tienen necesidades, intereses y aportes, por lo tanto en el diálogo afloran y atienden estas situaciones. Jamás serán consideradas las necesidades, intereses y aportes de los no especialistas. En este sentido, estas personas “especialistas” forman un círculo de una especie diferente al resto de los seres humanos. Esta situación produce un desencuentro y manifiesta la división entre los seres humanos, que pone en riesgo la dignidad de las personas no “especialistas”.

*Es necesario
reconocer que no
todos los que
tienen la voz
autorizada por
los hombres son
autorizados
por Dios.*

Otro aspecto que revela el diálogo es la división de la humanidad entre iguales y desiguales. En este caso, el desarrollo del diálogo es una lucha contra los desiguales. Estos dos aspectos no permiten encontrar en el diálogo la riqueza que da el crecer en conocimiento sobre uno mismo y con los y las demás.

3. LA REALIDAD Y SOÑADORES DE OTRA REALIDAD

La realidad religiosa en que vivimos es peligrosa, amenazante y cruel, pero no logra extinguir la chispa divina que todos los seres humanos tenemos, la vida. En el desarrollo de la humanidad se han levantado soñadoras y soñadores desde la práctica de su fe, inspirando a pueblos enteros a buscar y construir los cimientos de un mejor futuro. Los padres por su fe inspiran en los hijos otra realidad, la de ser mujeres y hombres de bien. El sueño de todo padre y madre de familia es que sus hijos nazcan bien, se desarrollen y puedan ser productivos. Las ancianas y los ancianos dicen que es el mismo sueño del Creador con toda la humanidad: nacer, crecer, ser productivos y verdaderos adoradores suyos.

3.1 Los guías espirituales.

Para muchos indígenas, el diálogo interreligioso hace de cada participante un guía espiritual que cultiva una profunda calma ante las experiencias turbulentas en la vida. Deben tener al diálogo interreligioso por un encuentro con Dios y con todos los seres humanos y todas las formas de vida. Deben sentir, pensar y actuar en el diálogo, como el espacio para la creación y recreación de sus pensamientos, de sus palabras y de sus prácticas que hacen florecer la vida aún en medio de la aridez. Deben mostrar que todo diálogo interreligioso es un encuentro consigo mismo. Que fortalece su espíritu, su mente, su corazón, sus palabras y sus acciones para enfrentar las situaciones más adversas.

*Lo religioso es el
resplandor del
Creador en la
humanidad. El
diálogo es el arte de
compartir ese
resplandor para la
transformación.*

3.2 Diálogo con el Creador.

Los ancianos dicen: el resplandor de las palabras está en ser iluminadas por el Creador; estas se unen con las otras palabras iluminadas; juntas estas, transforman a las toscas, hirientes y desteñidas. Sus reflejos claros y precisos producen transformación; las palabras iluminadas son portadoras del aliento divino, la vida.

3.3 Diálogo consigo mismo.

El hablar con el Creador primero nos hace dialogar con nosotros mismos, nos hace conocer y producir un conocimiento de nosotros mismos. Ese conocimiento es el principio de reconocer entre la fuente generadora de fortalezas y de debilidades y vacíos.

3.4 Diálogo en la adversidad.

Considerar la adversidad como un campo propicio para el diálogo, porque es allí donde la vida se debe hacerla resplandecer. Los seres

humanos que logran hablar con el Creador, consigo mismos, también logran hacerlo en la adversidad, son verdaderos artistas del diálogo. El diálogo es un arte. Y como arte es la belleza del espíritu.

ÚLTIMAS PALABRAS

Hablar de diálogo interreligioso es permitir que afloren los sentimientos nobles de cada expresión religiosa, más que buscar intencionadamente puntos comunes. Lo religioso es el resplandor del Creador en la humanidad. El diálogo es el arte de compartir ese resplandor para la transformación.

Cada una y uno debe unirse al sueño de aquellos ancianos y ancianas que han logrado mantener y compartir el sueño de vida y de esperanza. Desde su relación con el Creador y consigo mismo, y que es parte de su práctica diaria. Estos sueños son las chispas presentes para que la humanidad no dé impulso a su autodestrucción. Sin embargo, es una amenaza permanente. Dejémonos ser renovados para renovar, dialoguemos con Dios, luego con nosotros mismos, para enriquecer nuestra práctica religiosa. Esta riqueza es para compartir con otras expresiones religiosas. ¡Así sea!

Entre el terror y la esperanza:

apuntes sobre la religión, la guerra y la paz

LUIS N. RIVERA PAGÁN*

*Nei conflitti di fede dovranno
prevalere la Carità e la Prudenza.*

Umberto Eco

1. EL SIGLO GUERRERO

Hace algunos meses, el eminente historiador británico Eric Hobsbawm escribió un ensayo muy iluminador, en la revista inglesa *London Review of Books* (21 febrero 2002), sobre las guerras del pasado siglo veinte. A partir de sus observaciones, podemos llegar a las siguientes conclusiones:

* Teólogo puertorriqueño. Profesor de ecumenismo en el Seminario Teológico de Princeton. Autor de varios libros, entre ellos, *Fe y cultura en Puerto Rico* (2002) y *Essays from the Diaspora* (2002).

i) Las guerras del siglo veinte, en su conjunto, han sido las más mortíferas en la historia de la humanidad. Causaron directa o indirectamente aproximadamente 187 millones de muertes. Ha sido el siglo de mayor mortalidad bélica en los anales históricos. La proliferación de guerras de todo tipo y los impresionantes adelantos en la tecnología militar, multiplicaron sus consecuencias fatales.

ii) Se erosionó, en el siglo veinte, la distinción, fundamental para las doctrinas clásicas de la guerra justa, entre combatientes y civiles. La guerra dejó de visualizarse como conflicto entre ejércitos y se convirtió, en la estrategia y en la práctica destructiva, en confrontación entre naciones. De Guernica a Hiroshima hay una fatal y trágica continuidad lógica, la cual continúa en los bombardeos contra Bagdad y Belgrado. Si los cálculos de bajas civiles fueron de aproximadamente 5 por ciento en la primera guerra mundial, se elevaron a 66 por ciento en la segunda. Hoy se calcula que 80 a 90 por ciento de los afectados seriamente por ataques bélicos son civiles. La ciudad, eje de la vida social moderna, pierde su inmunidad y se convierte en blanco privilegiado del bombardeo aéreo, laberinto del terror bélico, metáfora del infierno.

iii) Hubo, en el siglo veinte, una progresión en guerras menores, en ocasiones catalogadas de “baja intensidad”, pero de enorme costo humano y social para los pueblos involucrados. La llamada “guerra fría” se acompañó de innumerables conflictos bélicos que ensombrecieron buena parte del planeta: Corea, Vietnam, Camboya, Laos, Angola, Mozambique, Israel, Palestina, Jordania, El Líbano, Nicaragua, El Salvador, Colombia, Argelia, Etiopía, Eritrea, Irak, Irán, Afganistán, India-Pakistán-Bangladesh, entre otros países, fueron escenarios de cruentas confrontaciones que causaron graves daños a su población. El escalofriante escudo nuclear parecía preservar la paz únicamente para las naciones euroatlánticas incorporadas a los dos grandes pactos político-

militares que a la sazón se repartían el dominio mundial. El resto de la humanidad, aquella que ya sufría el flagelo de la miseria social y económica, quedó libre para todo tipo de guerra, provocada por causas endógenas y exógenas, y alimentadas por una feroz competencia en la venta de armamentos. Tras el descalabro del bloque soviético y el pacto de Varsovia, la paz no prevaleció, como auguraban algunos apologistas neoliberales. Los empeños guerreros asumieron otros perfiles: el de las exclusiones nacionales, étnicas, culturales y religiosas. En Ruanda, Croacia, Bosnia, Kosovo y Palestina las diferencias étnicas y culturales resucitaron viejos rencores. Los odios no amainaron; sencillamente, transmutaron sus matrices y disfraces.

iv) A pesar de intensos esfuerzos por establecer un sistema de estructuras internacionales que permitiese resolver conflictos políticos mediante procesos no bélicos de negociación multilateral, al final del siglo veinte, la guerra parecía permanecer como un recurso privilegiado para proseguir, como diría Clausewitz, la política por otros medios. El tratado Kellogg-Briand, de 1928, proclamó, como acuerdo internacional, el fin de las guerras. Pronto valdría menos que el papel en que se redactó y firmó. El dilema fatal y sombrío, al culminar el segundo milenio, era: un sistema multilateral relativamente inadecuado o el unilateralismo de una súper potencia, querellante, fiscal y juez de conflictos mundiales. No le costó mucho esfuerzo al actual gobierno estadounidense dismantelar las frágiles estructuras internacionales de conciliación y consenso y asumir el rol tejano de sheriff autodesignado de gruesos asuntos que competen a toda la humanidad. Se ha utilizado la tragedia del 11 de septiembre de 2001 como punta de lanza para el unilateralismo imperial que, en ocasiones, hace caso omiso del derecho internacional.

Hobsbawm no resalta, sin embargo, un elemento del siglo que acaba de finalizar, crucial para entender su obsesión bélica: la pasión

ideológica. En nombre de la pureza racial y la supremacía nacional, de la igualdad social y la abolición de las clases, del control del partido o del proletariado, de la liberación nacional o de la hegemonía del libre mercado y el capital, de la democracia y los derechos humanos y, finalmente, en nombre de los dioses encolerizados, pueblos y naciones se abalanzaron con pasión y fervor a la trágica empresa de matarse entre sí. El siglo de grandes adelantos científicos y técnicos fue también época de intensas pasiones homicidas. Auschwitz, Hiroshima, el Gulag, son metáforas espeluznantes del vínculo entre la racionalidad técnica y el odio ferviente que caracterizó esa centuria.

2. EL TERROR EN LA MENTE DE DIOS

En el siglo veinte, se hizo innumerables veces la guerra con la pretensión de terminar con la guerra. Las declaraciones y acciones de guerra se acompañaban, indefectiblemente, con devotas proclamas de paz. Fue la gran paradoja del ensangrentado siglo: hacer la guerra en aras de la paz. Cada adelanto científico y tecnológico se alimentó del empeño militar, desde las armas químicas desarrolladas por Fritz Haber en el esfuerzo inútil de evitar la derrota alemana en la primera guerra mundial, hasta el espeluznante y aterrador sistema de destrucción nuclear de la civilización humana, erigido paradójicamente para protegerla. La amenaza de destrucción universal, se dijo, sería la garantía de la seguridad global. Una bipolaridad estratégica espantosa que, curiosamente, parodiaba el mito religioso tradicional según el cual el horror al infierno conduce al umbral del cielo (Rivera Pagán, 1988). Guerra absoluta en pro de la paz universal.

Parecía inicialmente el siglo de la guerra secular, en el cual la pasión ideológica proclamaría exclusivamente la aurora de los dioses profanos: la supremacía de la nación aria, la sociedad igualitaria, la liberación nacional, la globalización del mercado, el reino del sufragio

universal y secreto. La devoción a los altares irreverentes y heterodoxos de la secularización que tanto escandalizó al Papa Pío IX y que provocó sus afanes de infalibilidad restauradora. Las tribulaciones religiosas parecían restringirse a los rincones del alma devota o a la quietud de los templos.

Y, sin embargo, los celosos dioses de antaño preparaban su retorno en espectaculares teomaquías. A fines de siglo, piadosos y estrictos adoradores de Yahvé, Jesucristo y Alá proclamaron la cólera divina mediante la declaración de guerras santas, que desdican las sosegadas normas intersubjetivas de la Ilustración y la modernidad. Revivió el volcán de los odios religiosos.

A muchos teóricos del secularismo le ha tomado por sorpresa el resurgir de la pasión religiosa beligerante. Quienes, por ejemplo, estudiaban el auge, a mediados del siglo pasado, del nacionalismo secular, a la manera de Nasser, en el mundo musulmán, quedan perplejos por el fuerte desafío, a fines del mismo siglo, que el integrismo islámico le presenta en la batalla por los espíritus. Algo similar acontece en el sionismo. Muchos abandonan su herencia socialista, democrática y plural y se adhieren a posturas dogmáticas acerca de la promesa divina de un Israel ampliado. En el subcontinente indio, se revive la violencia entre hindúes y musulmanes, conmoviendo hondamente el paradigma nacionalista de Gandhi y Nehru de una sociedad tolerante y amplia. La derecha fundamentalista norteamericana conjuga milenarismos arcaicos, visiones apocalípticas de un cataclismo escatológico y la tradición nacional del “destino manifiesto”. Es asunto que ha sido estudiado por algunos autores. Mencionemos cuatro de los más destacados.

- i) La estudiosa estadounidense, Regina Schwartz, publicó, en 1997, una aguda crítica, hermosamente escrita (está felizmente libre de la jerga indigesta e indigestible de tantos críticos literarios contemporáneos), a las dimensiones posesivas y excluyentes del monoteísmo de las tres religiones originarias

del cercano oriente: el cristianismo, el judaísmo y el islamismo. Su libro - *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism* - busca ver el lado siniestro de la afirmación “mi dios es el único dios verdadero”. En parte, es una ingeniosa apología de Caín, el primer homicida según la legendaria saga bíblica; en parte, es una elegante exégesis de los celos e indignaciones del Yahvé escriturario. Sin que su monografía necesariamente valide el cuestionamiento posmoderno de la metafísica clásica de la unidad y la totalidad, la mirada irónica de Schwartz, cargada de densidad ética, desvela los riesgos que esa metafísica, de unidad y totalidad, con fundamentos teológicos en el monoteísmo semita, representa para quienes sustentan perspectivas religiosas diferentes a la esbozada en el *shemá* bíblico (Deuteronomio 6.4: “Oye Israel, Yahvé nuestro Dios, uno es”).

ii) *The Battle for God* (2000), de Karen Armstrong, es un análisis muy sugestivo de los fundamentalismos e integristas actuales de las tres religiones monoteístas antes mencionadas. Son facciones belicosas que se enfrascan en apasionado combate dogmático en diversos frentes: contra el secularismo, contra las otras religiosidades, contra los sectores más moderados y tolerantes de la confesión propia. La beligerancia de integristas cristianos, judíos o musulmanes, según Armstrong, procede de su percepción apocalíptica de encontrarse en un momento decisivo de la historia: el *kairós* de la confrontación final entre las huestes de la luz y las fuerzas de las tinieblas. Se reacciona contra una multiplicidad de enemigos diversos: los liberales seculares que creen que las leyes sociales dependen de consensos sociales y no de los textos sagrados; los correligionarios que promueven algún tipo de acomodo reformista que limita la piedad religiosa a la esfera subjetiva e individual; y, finalmente, los infieles, aquellos que se inscriben como creyentes y devotos de las otras dos religiones, parodias satíricas de la sola auténtica fe, engendradas por Satanás.

[También, añadamos de paso, se incrementa, invocando la *sharia*, la *tora* o las epístolas paulinas, la represión de las mujeres y de quienes optan por estilos alterno de conducta sexual. Hay continuidad discursiva entre el enclaustramiento talibán de la mujer y la homofobia del fundamentalismo *evangelical*]. Se trata, por consiguiente, de una dramática batalla por Dios, al borde, constantemente, de pasar de la hostilidad verbal a la agresión violenta, a la guerra santa.

iii) Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence, del profesor norteamericano Mark Juergensmeyer, estudia justamente los mecanismos mentales e ideológicos de esa transición a la guerra santa y su conversión en terrorismo religioso. Se da cuenta que es un proceso trágico que no se limita a los tres grandes monoteísmos que el imaginario mediterráneo ha privilegiado, sino que también se encuentra en algunas religiones orientales, como el hinduismo y el budismo. Juergensmeyer ha viajado y entrevistado líderes importantes de sectas militantes en distintos países - Estados Unidos, Israel, Palestina, India – y acumulado información clave sobre la universalidad de la violencia y el terrorismo religioso. Escrito antes de los sucesos del 11 de septiembre de 2001, el texto de Juergensmeyer ilumina tres áreas claves de este proceso.

- a. La recuperación y relectura, en contextos de profundas crisis sociales y de humillación comunitaria, de las imágenes y símbolos de violencia y guerra santa que se encuentran en muchas de las tradiciones religiosas: la exclusión y exterminio de infieles, herejes, gentiles e impuros. La cólera de Dios, la confrontación entre los hijos del bien y los del mal, la batalla de armagedón, la ejecución de los transgresores de la ley divina y de los idólatras – son textos de escrituras sagradas, con imágenes de milicia devota. La piedad, alimentada de los sagrados “textos

de terror”, se torna crueldad implacable contra los enemigos de la fe. Es la resurrección, en un contexto internacional de globalización de las tecnologías de comunicación y destrucción, del sustrato tenebroso de la exclusividad religiosa. Los “guerreros de Dios” militarizan la devoción y el culto. Los conflictos seculares sobre la posesión de la tierra se sacralizan; el enemigo es ahora agente satánico, a quien se puede no sólo derrotar, sino también exterminar.

- b. La acción contra los enemigos de la fe, los infieles, los engendros del mal, se transmuta en teatro del terror: en *performance* dramático simbólico de una guerra cósmica trascendente. La violencia divina tiene sus rituales teatrales que se perciben como prelude detonador del pavoroso juicio final. Las imágenes míticas, literarias, del Apocalipsis, y sus equivalentes en otros textos sagrados, se reviven en un conflicto mortal, histórico, que debe interpelar la conciencia de toda persona, para su condena (la mayoría) o redención (la minoría). En ese sentido, los sucesos en Nueva York y Washington, del 11 de septiembre de 2001, son paradigmáticos, potenciada su resonancia, claro está, por la enorme capacidad de reproducción de los medios estadounidenses de comunicación y la inmensa capacidad de retribución militar de la súper potencia imperial. Es el símbolo dramático, de espeluznante teatralidad, de atacar, en nombre de la ira divina, los iconos económicos, militares y políticos de la infidelidad “satánica” occidental - el World Trade Center, el Pentágono, y la sede política de la hegemonía imperial (el cuarto avión, caído en Pennsylvania, probablemente se dirigía a la Casa Blanca o el Congreso). Esta tenebrosa teatralidad del terror religioso es probablemente lo definitorio de los eventos del 11 de septiembre, no la alegada intención

de matar civiles. Es irónico que, en ocasiones, el liderato político estadounidense, con sus alusiones constantes a la guerra total contra quienes tilda como encarnaciones de la maldad absoluta, reproduce la retórica cósmica maniquea de su enemigo.

- c. Juergensmeyer analiza, además, la reactivación, por estas sectas integristas religiosas, de la tradición del martirio redentor. La lucha contra el secularismo satánico, los infieles y los herejes exige la disposición al sacrificio supremo: el de la vida propia. La sangre de los mártires es la matriz de la renovación escatológica de la creación. Timothy McVeigh, en los Estados Unidos, los militantes de Hamas, en Palestina, los sionistas ultra ortodoxos, en Israel, los guardaespaldas sijs que asesinaron a Indira Gandhi, en India, los jóvenes que estrellaron los aviones contra las torres gemelas neoyorquinas, asumen su muerte como un ritual de sacrificio necesario en los albores del holocausto postrero, una consagración excelsa a la ira divina contra quienes contaminan su creación. Es el retorno del sacrificio humano, revestido del prestigio del martirio, que al engarzarse en imágenes de guerra santa se convierte en atroz suicidio homicida, lo que conduce a la inmolación de gentiles e infieles. Es un testimonio/martirio de sangre que purifica el escenario cósmico para la hecatombe divina postrera. No es el sacrificio tradicional que pretende restaurar el orden social y la armonía cósmica (Girard, 1977), sino aquel que desencadena el cataclismo universal final.

- ii) José Casanova (*Public Religions in the Modern World*, 1994) ha radiografiado con mucha pericia teórica y conocimientos empíricos esta irrupción vigorosa de la mentalidad religiosa en el ámbito público y político. Lo cataloga como la

“desprivatización” de la religión; el rechazo por muchas agrupaciones religiosas del reclamo secular a restringir su credo exclusivamente a la vida individual e íntima. En nombre de Dios y en condena de las distintas transgresiones de la ley divina, las instituciones religiosas entran con vigor en la palestra pública y pugnan por configurar las fronteras de la moralidad y legalidad comunitaria. Casanova se percata bien de los riesgos de esa incursión en el debate político, pero también percibe en ella la crítica profética a los esfuerzos por estructurar la sociedad priorizando criterios de cálculos de beneficio económico establecidos por un mercado financiero que pretende excluir las consideraciones éticas de su horizonte conceptual. Sin embargo, Casanova restringe su análisis a los debates al interior de sociedades con relativa estabilidad social, donde la agresividad se expresa generalmente de manera verbal, no física (aunque en ocasiones esa limitación se viola, como es el caso de los grupos fundamentalistas de cariz militarista estadounidense). Además, su estudio se limita a iglesias y organizaciones cristianas, dejando fuera, por consiguiente, las versiones remozadas de las cruzadas contra los infieles. Queda fuera, por tanto, de su mirada crítica los conflictos globales que caracterizan a los “guerreros de Dios” que hemos identificado.

Como ha escrito Juan José Tamayo Acosta (*Pasos*, No. 99, 2002, 7):

El retorno de la religión se traduce con frecuencia en manifestaciones irracionales e intolerantes: dogmatismo e integrismo, fundamentalismo y fanatismo, rigorismo moral y disciplinar, discriminaciones de género, limpiezas étnico-religiosas, práctica del terrorismo en nombre de Dios, procesos inquisitoriales contra los creyentes heterodoxos...

Por diversos lados, invocando distintas deidades, se entonan variaciones del himno sombrío de la muerte y la destrucción escatológica: *Dies irae, dies illa, solvet saeculum in favilla.*

3. ENTRE EL TERROR Y LA ESPERANZA

En su análisis sobre la participación de las instituciones religiosas en el debate sobre las normas que deben regir en una sociedad moderna, Casanova acentúa su aspecto positivo y prometedor: la preocupación por la ética social, por la promoción de la humanidad. Toda auténtica tradición religiosa insiste en el respeto a lo sagrado, la solidaridad humana y el cultivo de la naturaleza. Se puede, sin duda alguna, encontrar en las escrituras canónicas tenebrosas imágenes de exclusión y violencia contra el infiel y el impuro.

Pero, esos “textos del terror” no son los decisivos ni predominantes, aunque luego se acentúen y trasladen de la periferia al altar mayor por cofradías de intolerancia y exclusión. Lo central, decisivo y definitorio, en las grandes tradiciones religiosas, es la reverencia ante lo sagrado, la afirmación de la vida humana en todas sus manifestaciones étnicas, nacionales y culturales y la preservación de la naturaleza como creación divina y hogar humano.

*Se requiere algo
más que orar por
la paz, a lo que se
limitan tantos
líderes religiosos.*

Por eso, la teología clásica, al leer las imágenes apocalípticas, nunca acentuó los símbolos tenebrosos y amenazantes del armagedón y sus jinetes del terror, sino que recalcó la esperanza como contenido fundamental. La profecía escatológica del “cielo nuevo y la tierra nueva” (Isaías 65 y Apocalipsis 21), donde los seres humanos podrán sembrar trigo y comer su pan en paz, cosechar uvas y tomar su vino con regocijo compartido, edificar casas y dormir con tranquilidad, responde a la aspiración universal de paz y solidaridad. Es, ciertamente, una utopía ardua de plasmar históricamente, como demuestra el sangriento siglo veinte. Pero, es una expresión del diálogo perpetuo entre la razón y el corazón humanos, empeñados ambos en forjar aproximaciones terrenales del mito genésico del paraíso.

Se requiere algo más que orar por la paz, a lo que se limitan tantos líderes religiosos. Es necesario forjar senderos de diálogo, reconocimiento mutuo y respeto recíproco y, sobre todo, de vínculos de solidaridad y misericordia. Es admirable la labor de reconciliación, en el reconocimiento de los errores e injusticias cometidas, que se ha dado en situaciones de violencias religiosas, como en Irlanda del Norte, Palestina e India. Conjugar la denuncia profética y el reclamo de reconciliación entre pueblos enemistados es tarea compleja, pero necesaria y posible, como han demostrado, en el entorno eclesiástico, el arzobispo sudafricano Desmond Tutu y, en el literario secular, la escritora india Arundhati Roy (2002). No se comienza, afortunadamente, en cero. Hay un acopio considerable de reflexiones teóricas y estrategias de acción que vinculan la denuncia profética y la resistencia civil no violenta (Pascual Morán, 2002), que puede asumirse desde distintas ópticas filosóficas y teológicas.

Especial importancia tiene hoy propiciar el diálogo creador entre las tres grandes religiones monoteístas originadas en el cercano oriente y que consideran a la ciudad de Jerusalén como urbe sagrada. La tesis del “conflicto de civilizaciones” (Huntington, 1998), tan de boga en ciertos círculos nortatlánticos es una variante lastimosa de viejos celos occidentales contra el islamismo. Tras dicha tesis se oculta el prejuicio de la superioridad de la civilización occidental, como tan indiscretamente afirmó no hace mucho el primer ministro italiano, Silvio Berlusconi. Intelectual y políticamente estéril, no es sino el

Es necesario forjar senderos de diálogo, reconocimiento mutuo y respeto recíproco y, sobre todo, de vínculos de solidaridad y misericordia.

reverso del amargo antioccidentalismo de Osama bin Laden y Al Qaeda. En ocasiones, la confrontación se asemeja más bien a un “conflicto de fundamentalismos”, como tan provoca-doramente ha sugerido Tariq Ali (2002).

Igualmente despistada me parece la tesis, esbozada recientemente por algunos autores cristianos, de que la diferencia notable entre

el cristianismo y el Islam radica en la ausencia de una lengua “sagrada” en el primero, mientras que los textos canónicos del segundo están indefectiblemente ligados al árabe (Sanneh, 1989). De esa distinción deducen una diferencia crucial entre el cristianismo y el Islam, atribuyendo a este último rigidez e inflexibilidad respecto a la diversidad y alteridad culturales.

Son subterfugios sofisticados que preservan la postura hostil hacia el islamismo que atraviesa fatalmente toda la historia del Occidente cristiano. Olvidan, además, la excesiva frecuencia con que, en el cristianismo y el judaísmo, la idolatría de la letra sagrada se ha tornado abominable para quienes no la comparten, algo que ya en el siglo diecisiete señaló con tanto tino el heterodoxo Spinoza (1670). Esa idolatría de la letra sagrada llevó, en ocasiones, en el cristianismo, a la ejecución de las mujeres consideradas hechiceras (Éxodo 22.18: “A la hechicera no la dejarás con vida”) o a las desposadas no vírgenes (Deuteronomio 22.20-21). Hombres con poder social y almas violentas leyeron esos textos, con profunda devoción hacia ellos, antes de proceder a cegar atribuladas vidas femeninas. Hoy, incontables fundamentalistas evangélicos encuentran suficientes textos canónicos para justificar la persecución de homosexuales.

*...el tiempo de la
diatriba, la condena
y la anatema ha
quedado atrás, aunque
algunos jerarcas
no se hayan
percatado todavía.*

Igualmente errónea me parece la postura excluyente encarnada en *Dominus Iesus* (2000), la reciente declaración del Vaticano sobre la unicidad y universalidad soteriológica del cristianismo. Es un intento de atajar actitudes dialógicas en las fronteras misioneras, como las propuestas por Jacques Dupuis (1997). Como era de esperarse en un entorno global tan repleto de paradojas, la declaración fue aplaudida por los tradicionales adversarios de Roma: los *evangelicals* conservadores y fundamentalistas.

Sin embargo, el tiempo de la diatriba, la condena y la anatema ha quedado atrás, aunque algunos jerarcas no se hayan percatado todavía.

De no seguirse esa perspectiva dialógica intercultural e interreligiosa corremos el peligro de promover y sacralizar la globalización de la cultura de la violencia.

En vez de acentuar la apología del cristianismo contra el Islam, se requiere, por el contrario, la prudente elaboración de puentes de comunicación, comprensión y diálogo. Sobre todo si tomamos en cuenta que aunque diversos líderes misioneros proclamaron, a inicios del siglo veinte, la centuria de la mundialización del cristianismo, a su final el resultado fue un aumento mayor, absoluto y proporcional, del islamismo. Éste pasó de casi 200,000,000 fieles, en el 1900, a cerca de 1,200,000,000, en el 2000; o, en otros términos, del 12.34 al 19.62 por ciento de la población mundial (Barrett, Kurian & Johnson, 2001). Además, contrario a las caricaturas occidentales, tan en boga actualmente, el Islam puede ser tan diverso y plural como el cristianismo y, en sus tradiciones canónicas centrales, comparte perspectivas éticas no demasiado diferentes a las de los seguidores de Jesús y adoradores de la Trinidad.

Se impone, por consiguiente, como necesidad vital para la paz y el bienestar de la humanidad, promover el diálogo intercultural e interreligioso y silenciar las confrontaciones estridentes y degradantes. De no seguirse esa perspectiva dialógica intercultural e interreligiosa corremos el peligro de promover y sacralizar la globalización de la cultura de la violencia. El renacer de la intensa devoción religiosa, durante las últimas décadas del siglo veinte, puede conducir, como bien señala José Casanova, a que en las decisiones sobre los dilemas sociales tengan peso decisivo las consideraciones éticas. Pero, también puede priorizar las lealtades sectarias beligerantes.

Cuando un líder religioso proclama la guerra santa contra quienes tilda de “adversarios de Dios”, debemos recordar la sensata advertencia de John Locke (1956, 710): “quisiera saber cómo hemos de distinguir entre los engaños de Satanás y las inspiraciones del Espíritu Santo”. Y, en asuntos de diferencias doctrinales, es válida la

advertencia que hace Umberto Eco en su diálogo/debate con el cardenal Carlo Maria Martini: “en los conflictos de fe deberán prevalecer la Caridad y la Prudencia” (Eco 1997, 114).

Referencias

- Ali, Tariq. *The Clash of Fundamentalisms. Crusades, Jibads and Modernity*. London: Verso, 2002.
- Armstrong, Karen. *The Battle for God*. New York: Knopf, 2000.
- Barrett, David B., George T. Kurian and Todd M. Johnson. *World Christian Encyclopedia. A Comparative Survey of Churches and Religion in the Modern World* (2 vols.). Oxford and New York: Oxford University Press, 2001.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.
- Congregación para la doctrina de la fe. *Declaración: Dominus Iesus. Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de jesucristo y de la iglesia*. Ciudad del Vaticano, 2000.
- Dupuis, Jacques. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll: Orbis Books, 1997.
- Eco, Umberto & Carlo Maria Martini. *¿En qué creen los que no creen?* México, D F.: Taurus, 1997.
- Girard, René. *Violence and the Sacred*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1977.
- Hobsbawm, Eric. “War and Peace in the 20th Century.” *London Review of Books*, Vol. 24, No. 4, 21 February 2002, 16-18.
- Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster, 1998.
- Juergensmeyer, Mark. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000.
- Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano* (orig. 1690). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1956.
- Pascual Morán, Anaida. *Resistencia civil noviolenta*. San Juan, Puerto Rico: Publicaciones Puertorriqueñas, 2002.

Rivera Pagán, Luis N. *A la sombra del armagedón: reflexiones críticas sobre el desafío nuclear*. Río Piedras, Puerto Rico: Editorial Edil, 1988.

Roy, Arundhati. *Power Politics* (2nd. ed.). New York: South End Press, 2002.

Sanneh, Lamin. *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989.

Schwartz, Regina M. *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1997.

Spinoza, Baruch. *Tratado teológico-político* (1670). Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976.

Tamayo Acosta, Juan José. "Las religiones tras el 11 de septiembre", *Pasos*, No. 99, 2002, 6-8.

Las religiones, en tiempos de globalización*

Hacia una *Ekumene* de las Religiones

JUAN JOSÉ TAMAYO-ACOSTA**

Los atentados terroristas del 11 de septiembre obligan a reflexionar sobre las religiones en el siglo XXI desde nuevas claves y a replantear su papel en el mundo actual, sobre todo en el contexto de la globalización, para superar etapas anteriores de guerra y confrontación, abrir caminos de diálogo interreligioso y asumir las responsabilidades que les corresponden como instituciones relevantes y significativas en la configuración de un nuevo orden internacional basado en la igualdad, la justicia y la igualdad. Se trata, en definitiva, de poner las bases para una *ekumene de las religiones*, sin que ello signifique eliminar las diferencias entre ellas -ya que en las diferencias radica su riqueza- ni reducirlas a uniformidad

* Este artículo se publicará en el libro *Diez palabras claves sobre globalización*, Editorial Verbo Divino, obra colectiva dirigida justamente por Juan José Tamayo.

** Teólogo español. Actualmente es profesor de la Universidad Carlos III (Madrid); catedrático de la Universidad de Valencia y de la Universidad de Granada. Autor de varios libros y artículos, entre ellos *Dios y Jesús. El horizonte religioso de Jesús de Nazaret* (2000) y *Panorama de la teología latinoamericana* (2001).

o llegar a un sincretismo. En la construcción de esa *ekumene* hay que huir del peligro de presentar las religiones como modelos acabados de perfección, porque eso supondría incurrir en un idealismo subido de tono que se da de bruces con la realidad. Debe evitarse igualmente su demonización. Es necesario moverse en la dialéctica de las religiones. A la crítica moderna de la religión, tan certera en muchas de sus interpelaciones, le ha podido pasar, como ya observara Bloch, que ha arrojado al niño junto con el agua sucia de la bañera, es decir, ha subrayado los aspectos negativos de las religiones y no ha sabido valorar sus potencialidades emancipatorias.

Las religiones no pueden asistir como espectadoras pasivas al actual fenómeno de la globalización neoliberal, analizado con gran rigor en esta obra desde distintas perspectivas. Ni puede mostrarse neutral ante las consecuencias negativas que dicho fenómeno tiene en nuestras vidas y, sobre todo, en la vida de los pueblos, de las naciones y de los continentes empobrecidos por mor de las políticas neoliberales. La neutralidad supondría legitimar, al menos por omisión, el rumbo excluyente e insolidario que está tomando la globalización hoy. Sin embargo, sus propios principios fundacionales, su sensibilidad humanitaria y su inspiración ética impulsan a las religiones a implicarse activamente tanto en el ámbito religioso y teológico como en el político y económico, apoyando una globalización alternativa, la de la solidaridad, que es la mejor traducción del universalismo que las caracteriza.

1. LAS RELIGIONES, HOY: AMBIGÜIDADES DE UN RETORNO

1.1 Un retorno contra todo pronóstico

Las religiones viven inmersas en una crisis profunda, al menos en Occidente, desde hace varios siglos. No pocos sociólogos de la religión del siglo pasado llegaron a anunciar que no lograrían sobrevivir al

siglo XX y se convertirían en un fenómeno puramente residual, sin relevancia social alguna. Sólo pervivirían en la esfera individual de las personas religiosas y en los actos de culto. Anunciaban el advenimiento de la “religión invisible” como uno de los mayores logros de la modernidad. Cuanto más terreno ganaba ésta, más lo perdían las religiones. El historiador y sociólogo francés É. Poulat resumía dicha mentalidad en estas palabras, con las que concluye su libro *Iglesia contra burguesía*: “Has vencido, Galileo... Has vencido, modernidad, y esto te confiere legitimidad histórica. Nos dominas. Nos tienes en un puño. Nos arrastras quién sabe adónde, y a eso se debe el que, ineludiblemente, se nos pregunte tanto sobre ti, cada vez más y por todas partes”¹.

Pero las apariencias engañan y la realidad se muestra muy distinta. La religión no se da por liquidada, y quizá no pueda liquidarse nunca, pues, como ya vieran con gran lucidez los historiadores de la religión, es una dimensión permanente de la realidad y una parte constitutiva de la sociedad, que proporciona a ésta la matriz del significado. Lo “sagrado”, reconoce Mircea Eliade, no se reduce a ser una etapa de la historia, sino que forma parte de la estructura de la conciencia humana.

Los pronósticos más pesimistas no parecen haberse cumplido. Asistimos a un renacimiento de la religión, a un retorno de los dioses y las diosas, a un *revival* de lo sagrado. La crítica moderna de la religión y de sus instituciones no ha desembocado, como se esperaba, en el final de la religión, ni en Oriente ni en Occidente. Durante la segunda mitad de la década de los 70 del siglo pasado se produce un fenómeno conocido como “sorpresa de lo divino” o, según el título del libro de Gilles Kepel, “la revancha de Dios”². De entonces para acá, las religiones han resurgido como fuerza social, han cobrado relevancia

¹ Tomo la cita de Riccardi, A., “Las religiones en el siglo XXI, entre la violencia y el diálogo”, en *Concilium* 272 (1997), p. 111.

² Cf. Kepel, G., *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo* (Madrid: Anaya y Mario Muchnik, 1991).

política, han recuperado el espacio público perdido en las décadas anteriores, y se han convertido en elemento fundamental de identidad cultural y nacional, sobre todo en algunos países donde el factor religioso fue severamente reprimido o simplemente neutralizado. Las tres religiones monoteístas procedentes del tronco común de Abrahán, judaísmo, cristianismo e islam, ofrecen significativos ejemplos de ello.

Frente a la tendencia modernizadora del catolicismo abierta por el concilio Vaticano II (1962-1965), el papa Juan Pablo II puso en marcha un programa de recristianización o “segunda evangelización” de Europa, que empezó en su tierra natal, Polonia, y, a lo largo de casi un cuarto de siglo de pontificado, se ha extendido por toda la cristiandad. Si en la década de los sesenta del siglo pasado el objetivo era modernizar la cristiandad, desde finales de la década de los setenta la tendencia es cristianizar la modernidad. El fundamentalismo se difundió masivamente en los Estados Unidos a través de los movimientos evangelistas y pentecostales. Los primeros tuvieron un papel decisivo en el triunfo de Ronald Reagan en las elecciones de 1980 con el apoyo a su candidatura del movimiento “Mayoría Moral S.A.”, creado un año antes por el telepredicador evangelista Falwell. Ellos marcaron la línea conservadora del gobierno de Reagan tanto en el plano político como en el religioso, con su defensa de la implantación de la oración en las escuelas, la ilegalización del aborto, la enseñanza del creacionismo frente a la teoría evolucionista, la prohibición de la pornografía, el control de los temas considerados “inmorales” en los medios de comunicación, etc. Los pentecostales ejercen hoy una influencia creciente en amplios sectores populares.

Desde el triunfo de la revolución de Jomeini en Irán en 1979, se ha producido en el mundo musulmán un imparable proceso de reislamización de la sociedad y de los Estados, de la ética y de la política, de las leyes y de la justicia. En la década de los 70 se activó en el mundo judío un amplio movimiento de rejudaización tanto en Israel como en la diáspora, frente a la concepción laica y socializante de importantes sectores sionistas.

Asistimos también a la proliferación de los llamados *nuevos movimientos religiosos*, cuya expansión y vitalidad, según los sociólogos D. Anthony, Th. Robbins y P. Schwartz, “es fruto de la convicción, difundida en algunas sociedades occidentales, de que el racionalismo científico no es capaz de orientar la vida social contemporánea”.³ Los nuevos movimientos religiosos cuestionan uno de los principales presupuestos de la teoría de la secularización: que sea necesario y fructífero para la cultura moderna el dominio exclusivo del racionalismo científico. La racionalidad técnica, en la que desemboca el racionalismo moderno, cierra el paso al mundo de los valores en la vida social. El desencanto de lo real llevado a cabo por la razón, que ya anunciara Max Weber, no ha producido los frutos deseados de los ilustrados, sino un clima de rigidez mental, oscuridad de sentido y falta de compasión.

La mayoría de los nuevos movimientos religiosos da prioridad a la experiencia directa sobre el razonamiento abstracto, al fervor emocional sobre el pensamiento racional, a la intuición sobre las certezas empíricas, a la vivencia espontánea de la fe sobre las prácticas religiosas institucionalizadas, a la concepción holística, unitaria, de la realidad sobre los dualismos. En muchos de ellos se aprecia una cierta tonalidad gnóstica. La ambigüedad es una de sus características.

Un ejemplo del cambio de clima producido en relación con las religiones lo encontramos en el pensamiento del teólogo baptista norteamericano Harwey Cox. A mediados de la década de los sesenta del siglo pasado y bajo la influencia de la teología de la secularización de Bonhoeffer, publicó *La ciudad secular*, obra que enseguida se convirtió en *best seller*, en cuya introducción podemos leer: “El hombre contemporáneo se ha convertido en cosmopolita. El nombre que damos al proceso que ha dado esto como resultado es *secularización*..., que es la liberación del hombre ‘primero del control religioso, y después

³ Anthony, D., Robbins, Th., Schwart, P., “Movimientos religiosos contemporáneos y secularización”, en *Concilium* 181 (1983), p. 26.

del metafísico sobre su razón y su lenguaje' (C.A.van Peursen). Es la liberación del mundo de sus concepciones religiosas y cuasirreligiosas de sí mismo, el disipar de todas las visiones cerradas del mundo, la ruptura de todos los mitos sobrenaturales y símbolos sagrados... La era secular, la época cuyo *ethos* se está difundiendo rápidamente por todos los rincones del globo, es una era de 'ninguna religión en absoluto'".⁴

Dos décadas después publicó *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología posmoderna*, donde constataba el retorno de la religión en la ciudad secular, fenómeno de importantes consecuencias para la vida política. La vieja ciudad secular había cambiado de signo. "Todos los indicios apuntan a una resurrección de la religión a escala universal, y además, de una religión tradicional y teológicamente ortodoxa... El mundo de la religión en decadencia, al que se dirigía mi primer libro, ha empezado a cambiar de un modo que muy pocas personas podían prever. Ha comenzado a hacer su aparición una nueva era que algunos llaman 'postmoderna'. Nadie está absolutamente seguro de cómo será esa era postmoderna, pero una cosa parece estar clara: más que de una era de secularización rampante y decadencia religiosa, parece tratarse de una era de resurgimiento religioso y de retorno de lo sacro".⁵

1.2 Ambigüedad de las religiones: entre el fundamentalismo y la liberación

El retorno de la religión se traduce con frecuencia en manifestaciones irracionales e intolerantes: dogmatismo e integrismo, fundamentalismo y fanatismo, rigorismo moral y disciplinar, discriminaciones de género, limpiezas étnico-religiosas, práctica del terrorismo en nombre de Dios, procesos inquisitoriales contra los y

4 Cox, H., *La ciudad secular. Secularización e industrialización en una perspectiva teológica*, (Barcelona: Ediciones Península, 1968), p. 23-24.25.

5 Cox, H., *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología posmoderna*, (Santander: Sal Terrae, 1985), pp. 17-18.

las creyentes heterodoxos; anatemas contra los infieles; renuncia a la interpretación en la lectura de los “textos sagrados”, etc.

Hay también manifestaciones liberadoras y dialogantes que no se quedan en simples actos minoritarios y testimoniales, sino que tienen especial significación cultural, gran relevancia social y una enorme eficacia en el terreno político. En el interior de las religiones se están produciendo importantes esfuerzos de renovación orientados a una mayor autenticidad en la forma de vida y de reformulación de las creencias conforme a los cambios culturales. No faltan intentos de apertura a otras religiones. Durante los últimos treinta años han surgido numerosos movimientos religiosos comprometidos en la defensa de los derechos humanos y en la transformación de las estructuras sociales y económicas injustas. En casi todas las religiones renace la experiencia mística. Se aprecia también un cambio en el ámbito doctrinal. Actualmente se está elaborando una teología ecuménica de las religiones bajo el triple signo del diálogo interreligioso, la interculturalidad y la liberación.

No se trata, por tanto, de luchar contra las religiones, pero sí de mantener una permanente actitud autocrítica y crítica: autocrítica, para desenmascarar sus perversiones, que tanto las desacreditan, recuperar los mensajes liberadores de los fundadores y seguir su ejemplo; crítica, desde la propia sociedad, para defender la laicidad y evitar el peligro de neoconfesionalismo que acecha por doquier.

Es necesario tomar conciencia del gran potencial numérico, de la fuerza aglutinadora y de la capacidad movilizadora de las religiones, pero también de su capacidad desestabilizadora y destructiva. Los datos son tozudos al respecto. Más de tres cuartas partes de la población mundial está adscrita a alguna religión: cerca de dos mil millones, al cristianismo; 1.200 millones, al islam; alrededor de 900 millones, al hinduismo; en torno a 350 millones, al budismo; 225 millones a la religión tradicional china; 190 millones, a las distintas religiones indígenas; 20 millones, a la religión Yoruba; 19 millones a

la religión juche; 18 millones, al sikhismo; alrededor de 16 millones, al judaísmo; 14 millones, al espiritismo; 6.000 millones, a la religión Bahai; 4 millones, al jainismo; 4 millones, al shintoísmo; 3 millones, al Cao Dai; 2 millones cuatrocientas mil personas, a la religión Tenrikyo; 1 millón, al neopaganismo; 800.000 personas, al movimiento unitario-universalista; 750.000, a la Iglesia de la Cienciología; 750.000, al rastafarianismo; 150.000, al zoroastrismo. En torno a una cuarta parte de los Estados del mundo mantiene vínculos formales con una religión, siendo muchos de ellos confesionales. En torno a 900 millones de personas se declaran no religiosos y se ubican en el horizonte de las distintas formas de increencia: ateísmo, agnosticismo, indiferencia religiosa, etc. Por lo demás, las religiones trascienden las propias creencias, contribuyen a la conformación de las culturas e influyen en los comportamientos personales y en las decisiones colectivas de los pueblos.

Esto es algo que se ha minusvalorado con cierta ligereza intelectual, incluso se ha despreciado con cierta irresponsabilidad, y no se ha tenido en cuenta debidamente en las relaciones entre los Estados y quizá tampoco en las organizaciones internacionales. Este potencial no puede desconocerse. ¿Qué hacer, entonces?

A mi juicio, no se puede seguir repitiendo hoy de manera mimética y descontextualizada la crítica moderna de la religión –económica, política, psicológica, filosófica, etc.- en los mismos términos en que se formuló en los siglos pasados. Aun cuando posee muchos elementos de validez permanente, debe revisarse y ser reformulada en el contexto de los nuevos fenómenos culturales y ante las nuevas manifestaciones religiosas. No parece justo calificar a las religiones en bloque y sin matizaciones como obstáculos para el progreso, considerarlas producto del miedo y de la ignorancia y atribuirles la principal responsabilidad en el desencadenamiento y el mantenimiento de la violencia. Menos aún combatir las frontalmente desde un laicismo militante anti-religioso, que resulta tan rancio como algunas de las manifestaciones que se pretenden combatir. Pero tampoco se

puede caer en una nueva apologética de las religiones como hacen determinadas tendencias “confesionales” de la filosofía y las ciencias de la religión, sobre todo dentro del cristianismo.

No se trata, por tanto, de luchar contra las religiones, pero sí de mantener una permanente actitud autocrítica y crítica: autocrítica, para desenmascarar sus perversiones, que tanto las desacreditan, recuperar los mensajes liberadores de los fundadores y seguir su ejemplo; crítica, desde la propia sociedad, para defender la laicidad y evitar el peligro de neoconfesionalismo que acecha por doquier.

2. EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

2.1 Algunos hitos históricos

“Sin diálogo el ser humano se asfixia y las religiones se anquilosan”.⁶ Conforme a esta certera indicación de Raimon Panikkar, es necesario pasar del anatema, que ha caracterizado las relaciones entre las religiones durante muchos períodos de la historia, al diálogo, que es uno de los signos más luminosos de nuestro tiempo. El diálogo constituye el primer paso y la tarea más urgente en la construcción de una verdadera *ekumene* de las religiones respetuosa con las manifestaciones propias de cada religión y en búsqueda de lugares de encuentro. Intentos de diálogo no han faltado a lo largo de la historia. Y algunos de ellos de gran importancia en su tiempo, que pueden iluminar el camino a seguir hoy y en el futuro. Veamos algunos.

Durante la Edad Media hubo personalidades proféticas que pusieron todo su empeño en dar un giro a las cruzadas, convirtiéndolas en una acción misionera no violenta. Ésa fue la intención de Pedro el Venerable, quien, a su vez, encargó traducir por primera vez el

⁶ R. Panikkar, “Diálogo intrarreligioso”, en C. Floristán y J.J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, (Madrid: Trotta, 1993), p. 1148.

El diálogo constituye el primer paso y la tarea más urgente en la construcción de una verdadera eumene de las religiones respetuosa con las manifestaciones propias de cada religión y en búsqueda de lugares de encuentro.

Corán al latín. Francisco de Asís ha sido considerado un puente entre el islam y el cristianismo.⁷ Al enterarse de la derrota sufrida por los cristianos en Damietta (Egipto), se dirigió hasta allí acompañado de su hermano en religión, Iluminado, y mantuvo un encuentro de varios días con el sultán Melek-el-Kamel, a quien transmitió un mensaje de paz. Francisco se sintió conmovido por la forma como los musulmanes adoraban a Alá. Hay algunos textos de su carta a la orden que tienen muy presente la oración en el islam: “Cuando oigáis su Nombre, adoradlo, con respeto y veneración, profundamente inclinados en tierra... Inclinad el oído de vuestro corazón y escuchad la voz del Hijo de Dios. Pues Él os ha enviado a todo el mundo para que por medio de la palabra y de la obra deis testimonio de su amor y hagáis saber que nadie es todopoderoso sino Él”.⁸ El encuentro tuvo importantes repercusiones en el propio Francisco, en sus hermanos de orden y en el concepto mismo de misión.

Algunos franciscanos desarrollaron una “teología no violenta” que pretendía anunciar el Evangelio por la vía pacífica entre los judíos, los tártaros, los herejes, los paganos y los tenidos por idólatras. Entre ellos cabe citar a Adán de Mars, Gilberto de Tournay y Roger Bacon. En su *Moralis philosophia*, Bacon indica que la única forma de convencer a los infieles de la verdad de la religión cristiana es el camino de la argumentación racional y de la filosofía, ya que es el camino que ellos mismos siguen.

En la misma línea se sitúa el pensador mallorquín Raimon Llull quien, sin ser franciscano, mostraba una gran simpatía por el espíritu

⁷ Cf. Rotzetter, A., “Francisco de Asís, un puente hacia el islam”, en *Concilium* 280 (1999), pp. 141-151.

⁸ *Carta a la orden* 4.6.9.

de la orden de San Francisco y creía que para el encuentro con el islam era más importante la argumentación y la tarea de convicción que la prueba de autoridad. A Lull le parecía necesario tener un buen conocimiento del árabe para mantener relación con los sarracenos, y él mismo lo aprendió y creó centros de formación para aprender su “arte”.

El pensador mallorquín proporciona una buena guía para el diálogo interreligioso en el *Libro del gentil y de los tres sabios*, escrito primero en árabe y traducido posteriormente al catalán por el mismo autor. Se trata de un diálogo en torno a la fe entre un pagano y tres representantes de las tres religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islam. Cada uno va exponiendo los contenidos de su religión al gentil, que escucha con suma atención. Cuando los tres sabios hubieron terminado su exposición, el gentil dirigió una alabanza a Dios. Ninguno de los tres sabios preguntó cuál de las tres religiones había abrazado ni a qué Dios había dirigido su alabanza. Antes de encaminar sus pasos a su lugar de residencia, los tres sabios se pidieron perdón y acordaron seguir dialogando. Lo más destacable de esta obra es que no zanja la cuestión sobre cuál de las tres religiones es verdadera; la incógnita queda sin despejar.

Para la revitalización del cristianismo fue fundamental el encuentro de Tomás de Aquino con la rica y creativa filosofía islámica de su época.

Un ejemplo paradigmático de diálogo interreligioso nos lo ofrece Juan de Segovia (nacido en 1393), profesor de teología en la Universidad de Salamanca, que asistió al concilio de Basilea delegado por el rey de Castilla y por su universidad y destacó por la defensa de las tesis conciliaristas, es decir, la superioridad del concilio sobre el papa. En el ámbito interreligioso se mostró partidario de aproximarse al islam por vía pacífica y a través del estudio de su doctrina para mejor comprenderlo, y no recurriendo a la violencia para someterlo. Conoció al cardenal Nicolás de Cusa en el concilio de Basilea, con

quien mantuvo una estrecha amistad, rota tras una discusión pública en la dieta de Maguncia (1441) y restablecida a través de sendas cartas de reconciliación.

El cardenal alemán Nicolás de Cusa (1401-1464) fue un hombre que supo tender puentes de diálogo dentro y fuera de la Iglesia católica en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna. Su pensamiento y su actividad política y religiosa se caracterizan por una actitud de tolerancia activa y constructiva. En 1432 participó en el concilio de Basilea, donde defendió la reconciliación con los husitas. En el conflicto entre la tendencia papista, que defendía la supremacía del papa sobre el concilio, y la conciliarista, defensora de la supremacía del concilio, se definió, primero, a favor de esta última. Después cambió de postura y apoyó a los partidarios de la supremacía del papa. Participó en las negociaciones para la firma del decreto de unificación con los ortodoxos que iba a resolver el cisma de Oriente, pero la unión al final no se llevó a cabo. Intervino activamente en el restablecimiento de la unidad del Occidente cristiano tras el cisma provocado por la elección del anti-papa Félix V en 1439.

En septiembre de 1453 Nicolás de Cusa escribió una pequeña obra titulada *La paz de la fe*. Unos meses antes los turcos habían conquistado Constantinopla, centro del Oriente cristiano, tras un asedio de casi dos meses. Allí se sucedieron las crueldades que cuentan en detalle los historiadores. La obra constituye una respuesta a la situación creada. Describe una reunión “en el cielo de la razón” dirigida por el Verbo y los apóstoles Pedro y Pablo. A ella son invitados representantes de otras tantas naciones, “los hombres más eminentes del mundo”: griego, italiano, árabe, indio, caldeo, judío, escita, francés, persa, sirio, español, turco, alemán, tártaro, armenio y bohemio. Todos coinciden en que la causa de las guerras y de la violencia en el mundo, incluida la conquista de Constantinopla, es la religión. Nicolás de Cusa propone el diálogo como la vía más conforme al espíritu del cristianismo y el método más adecuado para terminar con los conflictos provocados por causa de la religión. No valen soluciones

parciales y pasajeras, que terminan desencadenando las guerras de nuevo por motivos religiosos. La solución verdadera tiene que ser la “paz de la fe”, que terminará con las guerras y agrupará a todos los seres humanos del mundo en “una sola religión en la diversidad de los ritos”.⁹ Ésa es la única que puede traer la paz perpetua. En otras palabras, la superación de las disensiones y el restablecimiento de la paz sin recurrir a la violencia está en la propuesta de una religión basada en la fe en un solo Dios, con respeto a los diferentes ritos. Era una propuesta que iba en dirección opuesta a la bula del papa Nicolás llamando a una cruzada de todos los príncipes cristianos para hacer frente al enemigo común. Nicolás de Cusa se nos presenta así como un adelantado de la tolerancia y del ecumenismo. No faltan autores que ven semejanzas entre *La paz de la fe* y la *Utopía*, de Tomás Moro, y consideran la obra de Nicolás de Cusa un escrito utópico.¹⁰

La necesidad del diálogo interreligioso aparece de nuevo, en plena Ilustración, en la obra de Lessing *Nathan der Weise* (*Natán el Sabio*), que recoge el debate riguroso entre tres representantes de las tres religiones monoteístas de procedencia semítica y orientación profética: un judío ilustrado, un musulmán ilustrado, un cristiano al principio inmaduro pero luego también ilustrado como sus contertulios. Küng define esta obra teatral como “un drama de reconciliación utópica”.¹¹ Frente a la teoría de la única religión verdadera, la católica, propia del paradigma medieval, y su principio excluyente *extra ecclesiam nulla salus*, y a la teoría de la dominación de dos confesiones y su principio *cuius regio, eius religio*, Lessing defiende el principio de la tolerancia y del respeto para con todas las confesiones cristianas e incluso con todas las religiones. Las libertades de

⁹ Cusa, N. de, *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*. Estudio preliminar, traducción y notas de V. Sanz Santacruz, (Madrid:Tecnos, 1999), p. 6.

¹⁰ Cf. sobre el tema, la excelente introducción de V. Sanz Santacruz a la obra de N. De Cusa, *La paz de la fe*, citada en la nota anterior.

¹¹ Küng, H., *El cristianismo. Esencia e historia*, (Madrid:Trotta,1997), p. 688.

creencias, de confesión religiosa, de culto, de conciencia y de prensa se incorporan a las declaraciones de derechos humanos y se reclaman en la convivencia cívica.

Un abanderado de la libertad religiosa y de la tolerancia en nuestro país fue Mariano José de Larra, quien, en el prólogo a la edición castellana de la obra *Palabras de un creyente*, de Lammenais, escribía: “El protestantismo hermanó la libertad con la religión. Aunque más tarde, ¿por qué no hemos de hacer lo propio con el catolicismo? Religión como únicamente puede existir: acompañada de tolerancia y de la libertad de conciencia, libertad civil, igualdad completa ante la ley, e igualdad que abra la puerta a los cargos públicos para los hombres todos según su idoneidad y sin necesidad de otra aristocracia que la del talento, la virtud y el mérito, y la libertad absoluta de pensamiento escrito”.¹²

En este breve recorrido histórico por algunos de los hitos del diálogo interreligioso voy a referirme, finalmente, a dos eventos de especial relevancia en la Edad Contemporánea: los *Parlamentos de las Religiones del Mundo*. El primero tuvo lugar en 1893 en Chicago, coincidiendo con la Exposición Colombina de Chicago para conmemorar el IV Centenario de la llegada de Colón a América. Congregó a cerca de cincuenta religiones. El Comité estuvo formado por un rabino reformista, un unitarista, catorce pastores protestantes y el arzobispo católico de la arquidiócesis de Chicago. En el saludo dirigido a los participantes, el impulsor del Parlamento, Charles Carroll Bonney, anunciaba el nacimiento de una nueva fraternidad en el mundo del progreso humano: “la fraternidad entre las religiones”. Eso sucedía en medio de la Modernidad, que había

*...el III Parlamento
de las Religiones
del Mundo, al
que asistieron
6,500 personas
pertenecientes a
numerosas reli-
giones... Ha sido
considerado el
mayor encuentro
de representantes
de las religiones
del mundo de
toda la historia.*

¹² Larra, M. J. de, *Obras completas*, (Madrid, 1960), pp. 292-293.

recluido a la religión en la esfera privada. El presidente del parlamento, John Henry Barrows, adoptó un tono ecuménico y se refirió al sabio Buda, al Sócrates buscador de la verdad, a Pablo de Tarso predicador de Jesús “a la sombra del Partenón” y a los apóstoles de la tolerancia Jeremy Taylor, John Milton, Abraham Lincoln, sin olvidarse de Lessing, quien un siglo antes, había escrito *Natán el Sabio*, la obra que en plena Ilustración abrió el camino del diálogo interreligioso desde la tolerancia y el respeto al pluralismo.

Las cuarenta y cinco religiones presentes concurrían en igualdad de condiciones. Ninguna se presentaba como superior a las demás. Con todo, no llegó a ser un parlamento intercultural, ya que estuvo marcado por el protagonismo anglosajón y por la centralidad del cristianismo. No estuvieron representados los aborígenes, los mormones, los afroamericanos, como tampoco los musulmanes, sikhs y budistas tibetanos. Hubo ausencia de los anglicanos por expresa prohibición de su Iglesia.

En 1993, justo un siglo después, se celebraba en la misma ciudad norteamericana el *II Parlamento de las Religiones del Mundo*, al que asistieron 6.500 personas pertenecientes a numerosas religiones: hinduismo, budismo, taoísmo, jainismo, judaísmo, cristianismo, neopaganismo, sikhs, teosofía, Bahai, Brahma Kumaris, organizaciones interreligiosas y otras muchas cuyas firmas no son identificables. Ha sido considerado el mayor encuentro de representantes de las religiones del mundo de toda la historia.

En él se constató la enorme influencia que las religiones siguen ejerciendo en la conducta de gran cantidad de seres humanos y en la marcha de la humanidad. En un clima de diálogo, y dejando a un lado lo que pudiera separarlas en los terrenos moral y doctrinal, las religiones tomaron conciencia de su responsabilidad a nivel planetario y vieron la necesidad de asumir como propios los grandes retos de la humanidad. Llegaron a un acuerdo sobre el diagnóstico de la enfermedad que aqueja hoy a la humanidad, sobre las denuncias a llevar a cabo y sobre los compromisos a asumir.

En el diagnóstico las religiones llaman la atención sobre la crisis radical que atraviesan la economía, la política y la ecología. Visualizan los dramáticos enfrentamientos entre los pueblos, las clases sociales, las razas, los sexos y las mismas religiones. A veces son éstas las que provocan o atizan las tensiones, fomentando comportamientos fanáticos, xenófobos y de exclusión social. Las denuncias se centran en el mal uso de los ecosistemas del planeta, en las desigualdades económicas y en el desorden social, tanto nacional como internacional.

Los compromisos se centran en el trabajo y la lucha dentro de cuatro ámbitos fundamentales y complementarios: por una cultura de la no-violencia y del respeto a la vida; por una cultura de la solidaridad, que desemboque en un nuevo orden mundial más justo; por una cultura de la tolerancia; por una cultura de la igualdad entre mujeres y hombres, dentro del respeto a las diferencias.

En 1979 era Juan Pablo II quien, unos meses después de su elección papal, llamaba a todos los cristianos a comprometerse en el diálogo interreligioso en su primera encíclica, *Redemptor hominis*: “Por ello, todos los cristianos deben comprometerse a dialogar con los creyentes de todas las religiones, de forma que puedan crecer la comprensión y la colaboración mutuas, para reforzar los valores morales, para que Dios sea alabado en toda la creación. Hay que desarrollar nuevas formas para que este diálogo sea una realidad en todas partes, pero especialmente en Asia, continente que es la cuna de culturas y religiones antigua”. El mismo papa ha sido consecuente con este planteamiento a través de los encuentros de oración en Asís (Italia), a los que ha invitado a líderes religiosos de todo el mundo.

2.2 Bases del diálogo interreligioso

La necesidad del diálogo interreligioso brota de una realidad incuestionable: la *pluralidad de manifestaciones de Dios, de experiencias del Misterio en la historia humana, de mediaciones de lo divino y de caminos de*

salvación a lo largo de la historia humana. La uniformidad constituye un empobrecimiento del mundo religioso. Debe reconocerse y afirmarse, por ende, la pluralidad y la diferencia como muestras de la riqueza de ese mundo.

Con frecuencia se tiende a establecer, como paso previo al diálogo, una ordenación jerárquica de las religiones. Y eso me parece un grave peligro contra el que prevenía juiciosamente el historiador Arnold Toynbee, quien argumentaba de esta guisa: “Hoy no existe ser vivo que sepa lo suficiente para decir con seguridad si una religión ha sido más importante que todas las demás”. El establecimiento de una jerarquía rígida de las religiones no responde, ni puede responder, la mayoría de las veces, a criterios objetivos. Viene dictado por intereses confesionales, que llevan a priorizar a la propia religión, haciendo apologética de la misma sin apenas sentido crítico, y a minusvalorar a las demás, engrosando sus incoherencias.

Uno de los principales objetivos del diálogo es la búsqueda en común de la verdad, nunca la imposición de la propia verdad. No cabe, por tanto, la arrogancia de proclamar apriorísticamente las excelencias de la propia religión al tiempo que se declara la falsedad de las otras. La verdad se encuentra en todas las religiones en la medida en que logran vivir con autenticidad los valores expresados en los textos fundacionales (Vedas, Sermón de Benarés, Decálogo hebreo, Avesta, Sermón de la Montaña, Corán, etc.) y formular sus contenidos doctrinales de acuerdo con la sensibilidad cultural de cada época desde la fidelidad al espíritu originario. Asimismo, limitaciones y defectos se encuentran en todas las religiones. El criterio último de discernimiento es la defensa de la dignidad de los seres humanos y de la tierra.

Aun cuando la búsqueda de la V(v)erdad —con mayúscula y con minúscula— se presenta como la gran

Uno de los principales objetivos del diálogo es la búsqueda en común de la verdad, nunca la imposición de la propia verdad.

*El criterio
último de
discernimiento
es la defensa de
la dignidad de
los seres humanos
y de la tierra.*

tarea y el gran desafío del diálogo interreligioso, hay que ser conscientes de que nunca llegaremos a poseerla del todo y de que sólo lograremos aproximarnos a ella. El carácter inagotable de la Verdad –con mayúscula- nos disuade de todo intento de apresarla en fórmulas rígidas y estereotipadas. La profundidad de la verdad –con minúscula- nos disuade de creer que hemos llegado al fondo. Por eso, la mejor actitud es la que expresara

Antonio Machado: “¿Tu verdad? No. La verdad. Y ven conmigo a buscarla. La tuya, guárdatela”.

El diálogo forma parte de la estructura del conocimiento. La razón es comunicativa y tiene carácter dialógico. La verdad no se impone por la fuerza de la autoridad. Es fruto del acuerdo entre los interlocutores que constituyen una comunidad de comunicación. Y ello muchas veces tras una larga y ardua búsqueda donde se compaginan el consenso y el disenso. Quienes disienten en la comunidad de comunicación también tienen sus razones, y tan poderosas como quienes coinciden. Esto es aplicable al conocimiento teológico en el diálogo interreligioso. Así se ha operado en los momentos estelares del debate doctrinal, en medio de tensiones y conflictos múltiples. La metodología dialógica debe sustituir a la imposición de las opiniones por decreto y quiebra los estereotipos de lo verdadero y lo falso establecidos por el poder dominante, en este caso por la religión dominante o por la jerarquía en cada religión. Es verdad que esta metodología puede desembocar, y de hecho ha desembocado, en rupturas en el interior de las religiones y entre unas religiones y otras, pero las rupturas son, muchas veces, producto de las prisas a la hora de tomar decisiones y de la intransigencia de quienes fijan las reglas de juego. En todo caso, siempre debe evitarse la injerencia de instancias de poder ajenas al ámbito religioso. La historia de las religiones está llena de ejemplos de dichas injerencias, que primero provocan escisiones y luego sacan el mayor provecho político de las mismas.

Uno de los obstáculos más serios para el diálogo es el desconocimiento que cada religión tiene de las demás. Las descalificaciones son tanto más gruesas y viscerales cuanto más crasa y enciclopédica es la ignorancia. A la hora de juzgar y valorar a las otras religiones, no se suele partir de una información objetiva. Frecuentemente se opera con estereotipos que terminan por deformar el sentido profundo de cada religión y por reducir a caricatura lo que es un caudal de sabiduría. El mejor antídoto es estudiar la historia y los principios doctrinales y morales de las religiones con el mismo interés que se estudia la propia, descubrir sus valores, escuchar las razones que han llevado a otros creyentes a adherirse a su tradición religiosa y valorar en su justo término sus experiencias religiosas. Ahora bien, el conocimiento en profundidad de las religiones no tiene por qué implicar la renuncia a la propia identidad religiosa. El diálogo por el que abogo tiene lugar entre identidades abiertas, mutuamente fecundantes.

A través del diálogo, siempre crítico y autocrítico, los y las interlocutores toman conciencia del peligro que acecha a las religiones de convertir las mediaciones en metas y de encerrar el Misterio en los estrechos límites de las instituciones religiosas. El diálogo puede ser, por ello, una buena oportunidad para descubrir la necesidad que tienen las religiones de renovarse constantemente.

2.3 Un diálogo correlacional y globalmente responsable

El diálogo tiene que ser *correlacional* y *globalmente responsable*. Son dos características que subraya con especial intensidad Paul Knitter, uno de los pioneros de la teología liberadora de las religiones, en cuya tarea estoy también

Uno de los obstáculos más serios para el diálogo es el desconocimiento que cada religión tiene de las demás. Las descalificaciones son tanto más gruesas y viscerales cuanto más crasa y enciclopédica es la ignorancia.

implicado.¹³ Con la idea de correlacionalidad se quiere significar que las religiones deben considerarse iguales en derechos, si bien no necesariamente iguales en sus afirmaciones; que se reconozcan y se respeten las diferencias, sin pretender ocultarlas o minusvalorarlas, y menos aún eliminarlas, aunque tampoco agrandarlas; que las religiones estén dispuestas a aprender unas de otras. La acción liberadora en la historia necesita “no sólo religión, sino *religiones* (P. Knitter), ya que la liberación integral de los seres humanos y de la naturaleza resulta una tarea demasiado ardua y compleja para cargarla sobre las espaldas de una sola nación, cultura, religión o iglesia. La cooperación en la praxis liberadora no puede dejarse en manos de una sola cultura y de una sola religión; ha de ser intercultural e interreligiosa. Las teólogas y los teólogos cristianos hemos de ser conscientes del potencial liberador de las religiones no-cristianas. El estudio y el diálogo son las mejores escuelas para dicha toma de conciencia.

Pero el diálogo y la tolerancia no pueden convertirse en fin en sí mismo o en algo absoluto. Ambos tienen sus límites, que son las *víctimas de la sociedad*. Como indica la teóloga alemana Dorothee Sölle, la tolerancia termina donde los seres humanos se ven privados de su libertad, destruidos en su dignidad y violados en sus derechos. Esto nos lleva a subrayar la segunda característica del diálogo: *globalmente responsable* en la respuesta a los más graves problemas de la humanidad y del planeta, que se convierten en imperativo para todas las religiones.

13 Cf. P. Knitter, “Toward a Liberation Theology of Religions”, en J. Hick y P. K. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, (Maryknoll, Nueva York: Orbis, 1987), pp. 170-200 (hay versión castellana en la revista *Alternativas* (Managua), 17 (2000), pp. 37 ss); Id., *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, (Maryknoll, Nueva York: Orbis 1995). Uno de los mejores estudios sobre el pensamiento de Knitter es la tesis doctoral del teólogo Albert Moliner, *El pluralismo interreligioso y la perspectiva de las víctimas. Estudio de la aportación de Paul F. Knitter*, de la que la Facultat de Teologia de Catalunya ha hecho una publicación parcial (Barcelona, 2001). Una síntesis muy bien elaborada por A. Moliner ha aparecido como número monográfico de la revista *Encuentro Islamo-Cristiano* 354 (2001), bajo el título “El modelo de diálogo interreligioso de Paul F. Knitter”.

La principal preocupación de toda religión ha de ser la situación de pobreza y opresión en que viven las mayorías humanas y el planeta.

3. UNA ESPIRITUALIDAD INTERRELIGIOSA

3.1 La mística, lugar de encuentro interespiritual

En el camino hacia la *ekumene* de las religiones hay que propiciar espacios de encuentro para una *espiritualidad interreligiosa*. Según el teólogo W. Teasdale, hemos entrado en una era *interespiritual*.¹⁴ Poco a poco van eliminándose las fronteras que a lo largo de milenios y milenios de prehistoria e historia de la humanidad han separado a las religiones y van superándose los antagonismos que las han enemistado. Llega el momento de superar, e incluso transgredir, las propias fronteras espirituales y generar nuevas identidades interreligiosas. La interespiritualidad se caracteriza por el cruce y el encuentro de las experiencias espirituales, ascéticas, morales y rituales de las diferentes tradiciones religiosas. El encuentro se produce de manera especial en la experiencia mística.

En el origen de las religiones nos encontramos con una experiencia espiritual, mística, la de los fundadores y primeros seguidores. El hinduismo se remonta a los *rishis*, los sabios del bosque;¹⁵ el *Dharma* budhista arranca del momento de la Iluminación de Siddharta Gautama, el Buddha.¹⁶ El judaísmo tiene su origen en la revelación

14 Cf. Teasdale, W., "The Interespiritual Age: Practical Mysticism for third Millenium", en *Journal of ecumenical Studies* 34/1 (1997); Id., "El misticismo como cruce de fronteras últimas", en *Concilium* 280 (1999), pp. 121-126.

15 Cf. Gandhi, *Todos los hombres son hermanos*, Sociedad de Educación Atenas, (Madrid 1984); Gallul Jardiel, E., *El hinduismo*, (Madrid: Ediciones del Orto, 2000); Ramana Maharshi, *Enseñanzas espirituales*, (Barcelona: Kairós, 1986).

16 Cf. Nyanaponika, B., *El corazón de la meditación budista*, Cedel, Barcelona 1992; Panikkar, *El silencio del Buda*, Siruela, Madrid 1996; Román, T., *Buda. El sendero del alma*, (Madrid: UNED, 1997); Vélez de Cea, A., *Buda*, Ediciones del Orto, Madrid 1998; *El budismo*, (Madrid: Ediciones del Orto, 2000).

de Dios a los patriarcas de Israel, a Moisés el Libertador y a los profetas.¹⁷ El cristianismo nace de la experiencia del encuentro de Jesús de Nazaret con Dios, a quien, en un gesto de confianza inédito y desacostumbrado en el judaísmo, se dirige llamándole *Abbá* (papá-mamá).¹⁸ Es la experiencia radical que implica una relación directa, sin mediaciones institucionales, con Dios. El origen del islam se encuentra en la revelación de Alláh a Mahoma y en la experiencia mística del Profeta, que tiene su continuidad en el *sufismo*, cuya máxima figura y autoridad es el teólogo y poeta murciano Ibn Al' Arabi (1165-1240).¹⁹

El filósofo francés Bergson considera la mística la esencia de la religión. Ésta es “la cristalización operada por un enfriamiento racional de lo que el misticismo vino a depositar incandescente en el alma de la humanidad”. Lo esencial del cristianismo debería ser, afirma, la difusión del misticismo²⁰. El filósofo norteamericano William James cree que la raíz y el centro de la religión personal se encuentran en los estados de conciencia místicos. A W. James le debemos una de las más completas caracterizaciones de la mística, que se ha convertido en clásica dentro de los estudios sobre el tema. Para que un fenómeno pueda ser considerado místico debe tener cuatro características: *inefabilidad* (el lenguaje resulta inadecuado para expresar el contenido de la experiencia mística, que se sitúa entre los estados afectivos); *cualidad de conocimiento* (hay una penetración en la verdad que resulta insondable al intelecto discursivo); *transitoriedad* (los estados de conciencia mística no permanecen mucho tiempo, si

17 Cf. Scholem, G., *Las grandes tendencias de la mística judía* (Madrid: Siruela, 1996).

18 Cf. Jeremias, J., “Abba”, en Id., *El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1966, 11-37. Para un estudio de la mística europea, cf. A. M. Haas, *Visión en azul. Estudios de mística europea*, (Madrid: Siruela, 1999).

19 Cf. Idries Shah, *Los Sufis*. Introducción de R. Graves, Kairós, Barcelona 1996; Galindo Aguilar E., *La experiencia del fuego. Itinerario de los sufíes hacia Dios*, (Estella (Navarra): Verbo Divino, 1994);

20 Ibn-Al-Arabi, *El secreto de los nombres de Dios*. Introducción, traducción notas de Beneito, P., (Editora Regional de Murcia, 1996). Bergson, H., *Les deux sources de la moral et de la religión*, (París: PUF, 1959), 1177-1178.

bien pueden repetirse); *pasividad* (el místico se siente arrastrado por una fuerza superior a la que no puede sustraerse ninguna).²¹

La mística posee afinidades en todas las religiones y constituye uno de los lugares privilegiados de convergencia de las distintas experiencias religiosas. He aquí un texto paradigmático de Ib Al' Arabi, donde se pone de manifiesto: "Hubo un tiempo en que yo rechazaba a mi prójimo si su religión no era como la mía. Ahora, mi corazón se ha convertido en receptáculo de todas las formas religiosas: es pradera de gacelas y claustro de monjes cristianos, templo de ídolos y Kaaba de peregrinos, tablas de la Ley y pliegos del Corán. Porque profeso la religión del amor y voy adonde quiera que vaya su cabalgadura, pues el amor es mi credo y mi fe".

*El mejor antídoto
es estudiar la historia y
los principios
doctrinales y morales
de las religiones con el
mismo interés que
se estudia la propia,
descubrir sus valores,
escuchar las razones que
han llevado a otros
creyentes a adberirse a
su tradición religiosa y
valorar en su justo
término sus expe-
riencias religiosas.*

La oración es uno de los lugares para el encuentro interreligioso, como reconociera Juan Pablo II en el *Mensaje a los pueblos de Asia* durante su visita a Manila el 21 de febrero de 1981: "Lo que parece igualar y unir al mismo tiempo, de forma particular a cristianos y creyentes de otras religiones es el reconocimiento de la *necesidad de la oración*, como expresión de la espiritualidad del ser humano orientada hacia el Absoluto. Incluso cuando para algunos es el Gran Desconocido, sigue siendo siempre, sin embargo, en realidad el mismo Dios viviente". La coincidencia se produce incluso con las religiones que no contemplan la realidad de Dios, pero conceden un papel central a la meditación, la interiorización, la contemplación. Ahí está el óctuplo camino del buddhismo para la cesación del dolor, que puede ser compartido por las religiones teístas sin dificultad.

21 James, W., *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 1986, 285-321. Este capítulo corresponde a las conferencias XVI y XVII dedicadas al misticismo.

3.2 Espiritualidad feminista

El feminismo ofrece nuevas y sugerentes perspectivas en el terreno de la espiritualidad interreligiosa, que ha conseguido liberarse de los barrotes de la vida “consagrada”, donde se creía tenía su lugar natural, y del modelo sacerdotal, que se presentaba como el único modelo a imitar, y se ha abierto a otros horizontes más prometedores. Constituye un nuevo aliento para la mística interreligiosa.²²

La espiritualidad feminista empieza por cuestionar las formas clásicas, -mayoritariamente masculinas y autoritarias- de representación de lo Divino y las concepciones del “eterno femenino”, que exigían a las mujeres una vida de renuncia, resignación, silencio, evasión, enemistad con la vida, desprecio del propio cuerpo y negación del placer.

En la nueva espiritualidad mediada por el feminismo, la mujer se redescubre como sujeto, vive la experiencia religiosa desde su propia subjetividad y rechaza los modelos clerico-patriarcales o jerárquico-institucionales que, en el fondo, pretenden negar su subjetividad femenina.

La espiritualidad feminista no acepta las tradicionales divisiones entre sagrado y profano, espiritual y material, natural y sobrenatural. El lugar de la nueva espiritualidad es el mundo sin fronteras, la naturaleza toda, donde se deja sentir el Misterio como realidad inmanipulable, la vida como don y tarea, la realidad sin compartimentos estancos. Su espacio son todos aquellos lugares en que se desarrolla la existencia humana: la profesión, la actividad política, la comunicación, la vida pública, el ágora, las experiencias amorosas, la vida cotidiana, etc. Eso no significa una neosacralización del mundo. Todo lo contrario: se respeta su autonomía y se le reconoce como el verdadero escenario donde se juega el destino humano.

²² Cf. Schüssler Fiorenza, E. y Aquino, M^a Pilar (eds.), “En el poder de la sabiduría: espiritualidades feministas de lucha”, en *Concilium* 288 (2000).

Es una espiritualidad sapiencial no intimista, sino política, no evasiva, sino activa, que levanta la voz y lucha a favor de las personas indefensas y de la naturaleza dominada. En ese sentido se caracteriza por una profunda inspiración ética que conduce a trabajar por un mundo donde quepamos todos y todas, se guía por los imperativos de justicia y liberación, de igualdad y diferencia, y muestra rebelde con el sistema excluyente y tododeroso. Una espiritualidad sin ética es vacía; una ética sin espiritualidad resulta ciega.

La nueva espiritualidad se expresa a través del lenguaje de los símbolos, del cuerpo, de los sentimientos, de las pasiones. Parte de la vida en toda su riqueza y complejidad, con sus contradicciones y problemas, sus aspiraciones y frustraciones, sus miedos e inseguridades. Es una espiritualidad ecológica, que no utiliza la naturaleza como objeto de dominio, sino, en términos de Raimon Panikkar, como espacio de encuentro *cosmoteándrico*.²³

La nueva espiritualidad feminista, que se presenta en clave ética y sapiencial, ecológica e interreligiosa, se alimenta en las fuentes de la experiencia religiosa y constituye el mejor correctivo a la cada vez más extendida mercantilización de la espiritualidad, que ha entrado en los círculos comerciales y se ha convertido en un ingente negocio que, según el *Wall Street Journal*, mueve mil millones de dólares.

4. HACIA UNA TEOLOGÍA LIBERADORA DE LAS RELIGIONES

La teología no es ajena a la construcción de la *ekumene* de las religiones. Pero no la teología de una de las religiones, que desembocaría en un nuevo imperialismo ideológico-religioso, sino una teología de las religiones en clave de liberación. Su principal característica es la *bipolaridad dinámica*, que implica el compaginar

²³ Cf. Panikkar, R., *La intuición cosmoteándrica*, (Madrid: Trotta, 1999).

los dos polos de la realidad: la necesidad del diálogo interreligioso y la perspectiva de las víctimas; el reconocimiento de la pluralidad de religiones y creencias, pero también, y con la misma fuerza, de la pluralidad de pobres y oprimidos; el respeto hacia el otro religioso y la compasión con el otro sufriente; la vivencia mística de la fe y la respuesta a las demandas proféticas; la trascendencia de lo totalmente Otro y la finitud de la existencia; la realidad de lo cósmico como totalidad envolvente y la consideración de lo metacósmico; el cultivo de la sabiduría y la práctica del amor; la urgencia de la liberación y la necesidad de la interculturalidad. Los dos polos de cada uno de estos binomios son indisolubles y se mantienen en tensión dialéctica y mutuamente fecundante. No se puede responder a las interpelaciones de uno sin atender a las exigencias del otro; la respuesta ha de ser unitaria, si bien como unidad diferenciada.²⁴

¿Cuál sería la base o el punto de partida para una teología liberadora de las religiones? Hay quienes piensan que hay que empezar por buscar la esencia común a todas las religiones, para construir sobre una base sólida. Pero ese punto de partida plantea un problema. Si se quiere tomar en serio el pluralismo religioso en toda su riqueza y complejidad tanto en el presente como en el pasado, no se puede empezar por la búsqueda de una teoría general de las religiones. Lo genuinamente diferente en las religiones no puede reducirse a uniformidad. Incluso el teocentrismo como base de esta teología resulta cuestionable por dos razones: a) la ausencia de Dios o de dioses en algunas religiones y b) la tendencia de cada religión a imponer su propia representación de dios o del Absoluto. También en este punto debe respetarse el pluralismo y no reducir a uniformidad la pluralidad de lo Divino.

24 Además de las obras ya citadas de P. Knitter, cf.: Dupuis, J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, (Santander: Sal Terrae, 2000); Hick, J., *God Has Many Names*, (Louisville: Westminster J. Knox, 1982); Id., *Problems of Religious Pluralism*, (Nueva York: St. Martín 1988); Knitter, P., *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, (Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1985); Pieris, A., *Liberación, inculturación, diálogo interreligioso*, (Estella(Navarra):Verbo Divino, 2001).

Un punto de partida común puede ser, y de hecho lo está siendo en las experiencias interreligiosas dialógicas, la categoría de *salvación* (*sotería*), “el misterio inefable de la salvación”, que Knitter entiende como la capacidad de promover el bienestar eco-humano y de trabajar por la liberación de los oprimidos. El acercamiento soteriocéntrico es menos propenso a los abusos ideológicos que el teocéntrico, y más conforme con los datos que aporta el estudio comparado de las religiones. Las religiones tienen más puntos en común en sus respectivas soteriologías que en sus teologías. En la idea interreligiosa de *sotería* los pobres tienen la prioridad hermenéutica, el compromiso con los excluidos se convierte en la opción fundamental, y la praxis liberadora constituye el horizonte de la ética de las religiones.

5. RELIGIONES Y DERECHOS HUMANOS: CONTENCIOSO ABIERTO

Muchas de las religiones han tenido dificultades –y algunas siguen teniéndolas hoy- para aceptar e incorporar en su seno los derechos humanos conforme a su formulación en las declaraciones de los dos últimos siglos, que han culminado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU de 1948. En el caso del catolicismo, los derechos humanos fueron condenados por los papas durante más de siglo y medio con gruesas descalificaciones y considerados contrarios al mensaje cristiano, cuando en realidad emanaban derechamente del evangelio. También algunas iglesias de la Reforma mostraron su rechazo.

Sin embargo, el mensaje y la práctica de Jesús se caracterizan por la defensa del ser humano, el respeto a su libertad, la inclusión de las mujeres en su movimiento, la interpretación humanista de la ley, la apertura a los paganos, la comida con pecadores y, como síntesis, la opción por los pobres y excluidos. La libertad religiosa fue el principio inspirador del cristianismo primitivo, como demuestran los testimonios

de teólogos como Tertuliano y Lactancio. “Es derecho humano y de derecho natural –afirma Tertuliano- que cada uno pueda adorar lo que quiera...; no está en la naturaleza de la religión el imponer la religión por la fuerza”. Aseveración que confirma Lactancio: “No hay nada tan voluntario como la religión; ésta desaparece y se hace nula si el sacrificio es ofrecido contra la propia voluntad”.

Esta línea se interrumpió durante siglos en el cristianismo y hubo que esperar a mediados del siglo XX para que los derechos humanos entraran a formar parte de la doctrina social de las iglesias cristianas. En las asambleas plenarias del Consejo Ecuménico de las Iglesias de Amsterdam (1948) y de Nueva Delhi (1961) se afirmó sin ambages ni vacilaciones el derecho de todos los seres humanos a la libertad religiosa y a la expresión pública de sus creencias, así como la necesidad de salvaguarda de dicho derecho por parte de los poderes públicos. En la Iglesia católica fue Juan XXIII quien asumió la cultura de los derechos humanos en la encíclica *Pacem in terris*, en 1963, que causó un fuerte impacto en la opinión pública mundial y fue valorada positivamente por las organizaciones internacionales como la ONU, UNESCO, Consejo Mundial de la Paz, Liga de los derechos del Hombre, Consejo de Europa, etc. Cultura que fue ratificada por el concilio Vaticano II, y muy especialmente la libertad religiosa, componente fundamental de la noción de derechos humanos. De entonces para acá la voz del Consejo Mundial de las Iglesias y de la Iglesia católica contra los regímenes dictatoriales y en favor de los derechos humanos, de la libertad, la justicia, la fraternidad y la igualdad se ha dejado sentir de manera constante en todos los foros internacionales. En el caso de la Iglesia católica, sin embargo, la cultura de los derechos humanos no se ha introducido en su organización, que se estructura de manera estamental (clérigos y laicos; Iglesia docente e Iglesia discente), funciona de manera jerárquico-patriarcal, no facilita cauces de participación y se niega a democratizarse alegando que no es un sistema de poder sino una institución con fines espirituales. Se adhiere a los derechos humanos a través de múltiples declaraciones, es verdad, pero desconoce los

derechos de los cristianos y de las cristianas. Defiende la libertad en la sociedad e ignora la libertad cristiana, proclamada de manera constante en el Nuevo Testamento como ideal: “Para que seamos libres nos liberó el Mesías; conque manteneos firmes y no os dejéis atar de nuevo al yugo de la esclavitud” (Gá 5.1); “la verdad os hará libres” (Jn 8, 31); “donde hay Espíritu del Señor hay libertad” (2 Co 3. 17). Es lo que el teólogo francés B. Quelquejeu llama “la incoherencia vaticana”.²⁵

En el caso del islam, los problemas se plantean preferentemente en tres campos muy concretos: el de los derechos de la mujer, el de la libertad religiosa y el de los que se adhieren a otras creencias. La interpretación tradicional del Corán y su rígida aplicación en numerosas comunidades musulmanas sitúan a las mujeres en situación de inferioridad con respecto al varón, si bien se afirma que lo que se pretende es su protección. En la Shari’a se establecen los castigos físicos contra la mujer adúltera, que llegan incluso a la lapidación como en el judaísmo de los tiempos de Jesús. Hay, sin embargo, tendencias innovadoras, cada vez más extendidas e influyentes, que leen los textos fundantes del islam y la legislación de ellos emanada a la luz de las declaraciones de los derechos humanos. El islam cuenta hoy con tendencias feministas que hacen una hermenéutica del Corán desde la perspectiva de género y no lo ven como fuente de opresión femenina, sino, más bien, como instrumento de liberación de las mujeres. Conforme a esta interpretación, se oponen frontalmente a las prácticas discriminatorias y vejatorias contra las mujeres, que consideran contrarias al espíritu igualitario del islam. Como ejemplo del carácter inclusivo del Corán las pensadoras y teólogas feministas musulmanas citan este texto del Corán: “Dios ha preparado perdón y magnífica recompensa para los musulmanes y las musulmanas, los

²⁵ Quelquejeu, B., “Adhesión a los derechos del hombre, desconocimiento de los derechos de los cristianos”, en *Concilium* 221 (1989), pp. 145-159. Este espléndido número de la revista internacional de teología *Concilium* está dedicado a “La Revolución francesa y la Iglesia”, con motivo del segundo Centenario de dicha Revolución.

creyentes y las creyentes, los devotos y las devotas, los sinceros y las sinceras, los pacientes y las pacientes, los humildes y las humildes, los que y las que dan limosna, los que y las que ayudan, los castos y las castas, los que y las que recuerdan mucho a Dios” (33, 35). En el texto se acentúa diez veces la igualdad entre los hombres y las mujeres.

La libertad religiosa se ve sensiblemente limitada, cuando no negada, en las tendencias integristas del islam. La apostasía y la herejía son castigadas severísimamente, incluso con la pena de muerte. Musulmanes reformistas creen que “*la existencia misma del crimen de apostasía bajo la shari’a es una constante violación de la libertad religiosa que poseen por igual los musulmanes y los no musulmanes*”.²⁶ La declaración Islámica Universal de los Derechos Humanos, proclamada en la sede de la UNESCO el 19 de septiembre de 1981 por el secretario general del Consejo Islámico para Europa se basa en el principio coránico “no hay coacción en la religión” para defender los derechos religiosos de las minorías no musulmanas.

El islam ha elaborado sus propias declaraciones de derechos humanos, a partir de los textos fundantes, donde se pide que “se realicen todos los esfuerzos para liberar a la humanidad de todo tipo de explotación, de injusticia y de opresión”. Las principales aportaciones tienen lugar en el terreno de los derechos sociales y económicos y en la crítica al modelo neoliberal occidental.

El fundamento de la dignidad del ser humano en el judaísmo radica en Dios que lo ha creado a su imagen y semejanza y ha establecido una alianza con su pueblo y, a través de él, con la humanidad entera. De ahí emanan todos los derechos humanos y

26 An-Na’im, A. A., “Corán, ‘Shari’a’ y derechos humanos. Fundamentos, fallos y perspectivas”, en *Concilium* 228 (1990), p. 246; la cursiva es del autor. Cf. también: An-Na’im, A. A., “The islamic Law of Apostasy and its Modern Applicability: A Case from the Sudan”, en *Religión* 16 (1986); Id., *Toward an Islamic Reformation*, (Siracuse, 1989).

también los de la tierra. En los distintos códigos jurídicos recogidos en el Pentateuco y en la literatura profética se establece la protección de los derechos de los grupos más débiles de la sociedad: inmigrantes, huérfanos, viudas, extranjeros, trabajadores, pobres y esclavos. Y lo propone no como mera sugerencia u opción libre, sino como imperativo categórico, que debe cumplirse, por tanto, en todo tiempo, lugar y circunstancia. La radicalidad con que son protegidos los derechos de los más desfavorecidos y las sanciones que imponen por su incumplimiento deberían tenerse en cuenta en la elaboración de las “Leyes de Extranjería”.

Para el hinduismo, el lugar de convergencia de las preocupaciones éticas y de las obligaciones religiosas se encuentra en la búsqueda de la felicidad suprema por parte del ser humano, y la plenitud de esa búsqueda se logra a través del Ser último. Hay una ley que sostiene la creación entera y es la siguiente: “que el ser humano “debe seguir la ley cósmica eterna de la armonía perfecta. La enseñanza de una única realidad (Brahman) es lo único que puede producir verdaderamente bondad y justicia, y no una enseñanza que fomente las diferencias” (*Bhágavadpurana*, I, 7.5-II). Entre las enseñanzas que fomentan las divisiones y las diferencias entre los seres humanos, la *Bhágavadpurana*, uno de los textos más relevantes del hinduismo, sitúa a la ética.²⁷

La tradición budhista posee un componente liberador que la actual hermenéutica está intentando descubrir. La compasión se canaliza a través de la participación en los movimientos emancipadores, y no se queda en un sentimiento interior inoperante. Se busca una espiritualidad socialmente comprometida. La profundización de la conciencia conduce a la aceptación, y ésta lleva a la generosidad de espíritu, al tiempo que proporciona la energía necesaria para activar la compasión. La paz en cada momento de la propia vida se presenta como condición necesaria para que pueda instaurarse la paz en el mundo.

27 Cf. Renou, L., *El hinduismo*, (Barcelona: Paidós, 1991).

El diálogo puede ser; por ello, una buena oportunidad para descubrir la necesidad que tienen las religiones de renovarse constantemente.

Especial importancia adquieren los grandes principios budhistas: el origen interdependiente de todas las cosas y la interrelación de toda la vida, la compasión hacia todos los seres, la no violencia y el cuidado de todo lo existente. A la luz de esos principios, algunos budhistas han llevado a cabo una nueva articulación de las distintas vertientes de la justicia y la paz: social, racial, ambiental, sexual, etc. Hay también una reinterpretación de los cinco preceptos éticos tradicionales: a) “no matar”: poner todos los medios al alcance de cada uno para proteger la vida y no causar daño a la naturaleza ni a los seres humanos; b) “no robar”: no poseer nada que pertenezca a otra persona ni enriquecerse a costa del dolor de las personas y del resto de las especies de la tierra; c) “abstenerse de conductas sexuales inapropiadas”: caer en la cuenta de los sufrimientos que se ocasiona a los demás por la mala conducta de uno; d) “no mentir”: no pronunciar palabras que causen división y odio; poner todos los medios para lograr la solución de los conflictos; e) “no consumir sustancias que perjudiquen a la mente, como el alcohol y las drogas”: la destrucción del cuerpo constituye una traición tanto a las generaciones pasadas como a las futuras.²⁸

Sin renunciar a los aspectos formales de las declaraciones de derechos fundamentales del ser humano, que son irrenunciables en todo Estado de derecho, las religiones van más allá y proponen como ideal de vida actitudes y valores radicales como la solidaridad, la generosidad, la veracidad interior, la opción por los pobres, que están en las antípodas de los que promueve la sociedad de consumo. Esos valores, formulados y vividos, llenan de sentido y dan contenido real a los derechos humanos. Así queda reflejado en la declaración de la

²⁸ Cf. Vivaraksa, S., “Los derechos humanos en el contexto de la resolución de los problemas mundiales. Perspectiva budista”, en *Concilium* 228 (1990), pp. 261-277.

Conferencia Mundial de las Religiones para la Paz, celebrada en Kyoto (Japón) en 1970, que marca el camino a seguir por las distintas tradiciones religiosas en medio de una globalización sin espíritu y sin corazón, sin entrañas de compasión ni conciencia de gratuidad: “Cuando estábamos reunidos para ocuparnos del tema predominante de la paz, descubrimos que las cosas que nos unen son más importantes que las que nos separan. Nos dimos cuenta de las cosas que tenemos en común: la convicción de la unidad fundamental de la familia humana, de la igualdad y dignidad de todos los seres humanos; el sentimiento de la inviolabilidad del individuo y de su conciencia; el sentimiento del valor de la comunidad humana; la convicción de que el poder no es igual al derecho, de que el poder humano no puede bastarse a sí mismo y de que no es absoluto; la fe en que el amor, la solidaridad, la generosidad y la fuerza del Espíritu y de la veracidad interior son más poderosas que el odio, la enemistad y los propios intereses; el sentimiento del deber de estar al lado de los pobres y oprimidos contra los ricos y los opresores; la profunda esperanza de que terminará triunfando la buena voluntad”.²⁹

6. TAREAS PRIORITARIAS DE LAS RELIGIONES

El diálogo interreligioso, la interespiritualidad, la teología de las religiones y la defensa de los derechos humanos debe desembocar en una serie de tareas comunes que han de asumir las religiones, más allá de sus diferencias doctrinales, rituales o morales. Las resumo en el siguiente decálogo:

- a) Las religiones tienen que contribuir a la activación del diálogo intercultural, frente a quienes se obstinan en la

²⁹ Citada en “Ethos’ de las grandes religiones y derechos humanos”, en *Concilium* 228 (1990), pp. 169-170.

defensa del choque de civilizaciones como método para el logro de la hegemonía de la cultura occidental sobre las demás. Dada su radicación en plurales escenarios culturales, las grandes religiones se encuentran en condiciones favorables para facilitar el diálogo entre culturas.

b) Han de comprometerse en el trabajo por la paz y la no-violencia. Es verdad que las religiones han sido históricamente fuente de violencia. Pero las propuestas de un mundo reconciliado se encuentra en todas las tradiciones religiosas y en la mayoría de sus líderes: Buda, Confucio, Jesús de Nazaret, Gandhi, Luther King. “No-matarás” es un imperativo común a la mayoría de las tradiciones religiosas y éticas. La no-violencia es un método de acción y un estilo de vida.

c) Las religiones están llamadas a crear redes de solidaridad interhumana y trabajar por un orden justo internacional. La proyección internacional de muchas de ellas facilita esa tarea. Ello exige superar los localismos y las endogamias en que con frecuencia se ven envueltas. La universalidad de las religiones debe desembocar en proyectos solidarios con los sectores más desfavorecidos allí donde se encuentren.

d) Importante puede ser su contribución en la tarea de crear un clima de tolerancia en su interior y en la sociedad. Las religiones han sido y siguen siendo ejemplos de intolerancia. Y, sin embargo, poseen en su interior gérmenes de acogida y respeto hacia otros credos y otras concepciones de la realidad. Debe respetarse la pluralidad de manifestaciones de lo divino, de lo sagrado, y todas ellas respetables, siempre que no adopten formas fanáticas, excluyentes, xenófobas.

e) Un cometido importante es colaborar en la eliminación de las discriminaciones de género y en la construcción de

una comunidad mundial de hombres y mujeres bajo el signo de la igualdad, que no puede ser clónica. La mayoría de las religiones tiene una ideología androcéntrica, que se traduce en una organización patriarcal. Sin embargo, en muchas de ellas hay tradiciones igualitarias no suficientemente desarrolladas y experiencias inclusivas de hombres y mujeres, que pueden iluminar el trabajo por la igualdad en nuestras sociedades estructuradas patriarcalmente. Ello exige una reinterpretación de los textos fundantes en perspectiva de género.

f) Las religiones están llamadas a trabajar, junto con otros movimientos ecologistas, por la defensa de la naturaleza y de la vida. La religión de del ser humano con la naturaleza y la interdependencia de todos los seres vivos se encuentran en la base de algunas religiones, que pueden contribuir a superar el antropocentrismo tan presente en el paradigma filosófico occidental y en su correspondiente modelo de desarrollo científico-técnico. El pensamiento ecologista actual y sus propuestas políticas, económicas y sociales alternativas no deberían renunciar a las aportaciones de las religiones.

g) En torno al 20% de la población mundial se ubica en el espacio plural de la increencia (ateísmo, agnosticismo, indiferencia religiosa, etc.). Las religiones deben respetar a las personas no creyentes y las razones de su increencia, que son tan poderosas como las convicciones de los creyentes. Los derechos de la fe y los de la increencia merecen el mismo respeto. Por ende, cualquier guerra religiosa contra los increyentes o de éstos contra los creyentes me parece un signo de intolerancia.

h) Las religiones han de renunciar a todo intento de sacralizar las realidades terrenas, ya que éstas poseen

significación y relevancia por sí mismas, sin necesidad de recurrir a sistemas de creencias religiosas que las legitimen.

i) Las religiones son portadoras de preocupaciones antropológicas irrenunciables, de preguntas significativas por el sentido y el sin-sentido de la vida y de la muerte, de experiencias-límite y de propuestas alternativas de vida no mediadas por la razón calculadora. Constituyen, a su vez, lugares privilegiados de apertura a los mundos inexplorados de la trascendencia, la espiritualidad, la experiencia del misterio y la vivencia de lo sagrado, sin que ello suponga caer en sacralizaciones ni implique la aceptación de un credo concreto. Más allá de nuestras creencias o increencias, no podemos renunciar al caudal de sabiduría depositado en las religiones.

j) Las religiones pueden contribuir a cambiar el rumbo de la globalización neoliberal, excluyente e insolidaria, propiciando una globalización alternativa: la de la solidaridad, de la esperanza, de los derechos humanos, de las luchas de los excluidos. Todo ello, desde el respeto a las identidades culturales y religiosas, y a los itinerarios de cada religión, y no imponiendo un modelo único de creencia. El lugar más adecuado de las religiones son los Foros Sociales Mundiales, como los celebrados Portoalegre (Brasil) en 2001 y 2002, espacios de encuentro y reflexión de los movimientos de resistencia a la globalización neoliberal para la superación de la dominación de los mercados en cada país y en las relaciones internacionales, y para la propuesta de alternativas que den prioridad al desarrollo humano.

A pesar de las dificultades, la alternativa es posible. Más aún, ya está surgiendo. Las religiones han de asumir la consigna del *Manifiesto del Foro Internacional de las Alternativas*: “es tiempo de revertir la historia”. La reversión de la historia implica: encarar la crisis de

civilización optando por la defensa del derecho de la vida; ser verdaderos ciudadanos y ejercer los derechos políticos; poner la economía al servicio de los pueblos; rechazar el poder del dinero; derribar el muro que separa el Sur del Norte; mundializar las luchas sociales y hacerlas converger hacia un mundo de justicia e igualdad; generar un pensamiento creador y universal; despertar la esperanza de los pueblos.

Bibliografía

- Cox, H., *La religión en la sociedad secular. Hacia una teología postmoderna*, Sal Terrae, Santander 1985.
- Dupuis, J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000.
- Filoramo, G., *Enciclopedia de las religiones*, Akal, Madrid 2001.
- Kepel, G., *La revancha de Dios. Cristianos musulmanes y judíos a la reconquista del mundo*, Anaya y Mario Muchnik, Madrid 1991.
- Küng, H., *Proyecto de ética mundial*, Trotta, Madrid 1990.
- Küng, H. y Moltmann, J. (eds.), “Ética de las grandes religiones y derechos humanos”: *Concilium* 228 (1990).
- Küng, H. y Kuschel, K.-J., *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*, Trotta, Madrid 1994.
- Kuschel, K.-J., *Discordia en la casa de Abrahán. Lo que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1996.
- Pieris, A., *Liberación, inculturación, diálogo interreligioso*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2001.
- Sobrino, J. y Wilfred, F. (eds.), “La globalización y sus víctimas”. *Concilium* 293 (2001).
- Tamayo-Acosta, J.J., “Fundamentalismos y diálogo interreligioso”, Américo, F. (ed.), *Religión, religiones. Identidad, identidades. Minorías*. Actas del Congreso de la Sociedad Española de las Ciencias de las Religiones (SECR). Valencia. Febrero 2002, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2002.

Piedras en el camino

Perspectivas de diálogo interreligioso desde escenarios de conflicto

PAULO SUESS*

Los países latinoamericanos son una “democracia racial” así como son una “democracia política”. Ambas estas “democracias” favorecen las desigualdades con base en el origen étnico y el lugar social del nacimiento y dificultan, desde el tiempo de la colonización, el diálogo. Ser indígena, negro o blanco determina las oportunidades sociales en el país y limita las posibilidades de decir su palabra. En esta constelación, las fronteras étnico-culturales y religiosas son, al mismo tiempo, fronteras de desigualdad, exclusión y no reconocimiento.

En la primera parte de este texto presentamos algunos escenarios que, con sus rápidos cambios, se asemejan al guión de un documental cinematográfico. Este “guión” articula el pasado con el presente

*Antropólogo suizo-brasileño, sacerdote católico, asesor del Consejo Indígena Misionero (CIMI) de Brasil.

y permite el libre tránsito (¡transdisciplinariedad!) entre filosofía e historia, entre antropología y teología. En la segunda parte, procuramos – a partir de la discusión en torno a la Teología India – mostrar que las piedras en el camino del encuentro con el otro y la otra no son algo históricamente superado. Las piedras apuntan a una tarea urgente, la apropiación de la diversidad y el reconocimiento de la alteridad. Las piedras pueden tornarse preciosas, desde que le recuerdan a las iglesias su origen pluricultural en el Pentecostés. La memoria y la práctica de esta diversidad, como parte integrante de la identidad eclesial, es el presupuesto de un diálogo interreligioso como don y tarea.

1. ESCENARIOS

A partir de la diversidad étnico-cultural, de hecho, se constata una cierta supervalorización de una unidad metafísica que encuentra su origen en Atenas. El impacto de la civilización griega sobre el cristianismo resultó en la importación de ciertos preconceptos en contra de la diversidad, muchas veces calificada como “barbarie”, “confusión babilónica” o “mundo al revés”.

Escenario 1: Jardim Itápolis

Frente al Museo de la Independencia, en Sao Paulo, pasa, de quince en quince minutos, un ómnibus que es un membrete de la diversidad cultural de la ciudad, con el nombre: “Jardim Itápolis”. “Jardim” recuerda la herencia ibérica del país; “itá”, en guaraní, significa “piedra” y apunta a la herencia indígena; y “pólis” representa la cuna de la civilización oriental en Atenas. “Jardim Itápolis”: Jardín Ciudad de Piedra. Los nombres de las calles de nuestras ciudades, las estaciones del subterráneo, las estatuas y, sobretudo, las personas - todo está preñado de diversidad cultural y religiosa, del placer y las tensiones de la diversidad a nivel real y simbólico.

En las calles paulinas, las estatuas de Anchieta y de Anhangüera¹ disputan la atención de los transeúntes. La Gran Sao Paulo es atravesada por una “Via Anchieta”, Via dos Bandeirantes” y una “Raposo Tavares”, recordando el llamado “ciclo de caza del índio”. El pueblo heredó la alquimia de su sobrevivencia de los indígenas colonizados, homenajea sus ángeles de la guarda y respeta sus demonios, porque sabe cómo puede ser útil encender una vela a Dios y otra al diablo. El embate del bien contra el mal – tantas veces invocado en las obras de Anchieta y recientemente en los discursos pseudomesiánicos contra el terrorismo – es enfrentado por el pueblo en las calles, donde la violencia real supera la imaginación alegórica de los misioneros quinientista.

Hoy, los interlocutores de Anchieta son “otros” desaparecidos, y recuerdan el pecado histórico de las misiones, la reducción de la diversidad. Hablar de la diversidad cultural en América Latina significa hablar de desapariciones, de exclusión y reducción, de mestizaje y sincretismo y de lucha contra el olvido. La memoria de las y los desaparecidos puede tratarse en la arqueología, en la historia, en la antropología o en la teología. La invocación de esta memoria de las personas desaparecidas puede significar: llegó la “hora de la verdad”, verdad en el sentido original del “no olvido”.

Escenario 2: Atenas explica

En la mitología griega, el río Lete es el río que atraviesa el reino de los muertos. Quien bebe de sus aguas pierde la memoria de sí mismo. Por tanto, “a-lete” (*a-letheia*) que significa en griego, la lengua del Nuevo Testamento, verdad – es “no olvido” y memoria. Y esa memoria puede significar recuerdo y “saudade”, pero también indignación que visa la ruptura con la barbarie contemporánea.

¹ Anhangüera significa Diablo Viejo, nombre dado por los indios al bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva.

Los misioneros quinientistas llegaron a las América mal preparados para el reconocimiento de la alteridad, o mejor, llegaron teológicamente preparados para el no reconocimiento del otro. La cuestión del reconocimiento de la “diversidad cultural” estaba hipotecada por el tratamiento filosófico que la cuestión de unidad y multiplicidad históricamente recibió. En toda edad media – y la teología dominante de la conquista era medieval – el valor de la unidad y multiplicidad estaba marcada por el pensamiento metafísico, con su origen en la Academia de la pólis en Grecia.² Desde Constantino que transformó el cristianismo marginal del Imperio Romano en religión oficial, la Iglesia asume progresivamente estructuras imperiales. El soporte ideológico para esta transformación la proveyó el pensamiento metafísico que tiene sus raíces en Platón: como el *unum* representa el *totum*, así la punta de la pirámide administrativa representaría lo esencial de todo el cuerpo social de la Iglesia.

Agustino (354-430) y sus seguidores se apropiaron de las especulaciones metafísicas de Platón (427-347 a.C.) hasta Plotino (205-270), pensamiento ese que redujo la realidad a un origen y/o substancia: *unum est totum* (el Uno es el Todo). Hoy diríamos, los teólogos y las teólogas inculturaron la teología en la filosofía de Atenas y los canonistas inculturaron la administración eclesial en las prácticas administrativas del Imperio Romano. Si el Uno es el Todo, el múltiplo carga en sí deficiencias del “ser” y de la “substancia”. El múltiplo representa la depravación del uno.

La doctrina del origen único descalificó la diversidad de los caminos como desvíos. Por lo tanto, los misioneros consideraban el pasado de los pueblos autóctonos no solo como irrelevante para la historia de su salvación, lo consideraban un estorbo para la transmisión de la “verdadera religión”. Para los catequistas de la

² Cf. J. Habermas, La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces, en IDEM, *Pensamiento postmetafísico*. (Madrid: Taurus, 1990), p. 155-187.

conquista y su teología todavía inspirada por el neoplatonismo y la relativa unidad del mundo medieval, lo plural de las voces y de los modelos encontrados en las Américas, representaba un alejamiento de la verdad única y patronizada en las experiencias históricas y expresiones culturales de Europa.

Escenario 3: Desencuentros en Porto Seguro

Si la multiplicidad es viciada por las deficiencias del ser, también la alteridad es impregnada por una falta substancial. Los misioneros comprendieron, por consiguiente, su trabajo como reducción de la multiplicidad y como la incorporación en la propia identidad. La primera misa celebrada en Brasil —en Porto Seguro— por Frei Henrique de Coimbra, refleja este pensamiento mimético, en las palabras del cronista Pero Vaz de Caminha que destaca a los indios como aquellos que hacen todo como nosotros:

*Abí estuvieron con nosotros, asistiendo a misa, cerca de cincuenta o sesenta indios, sentados todos de rodillas, así **como nosotros**. Y cuando se llegó al Evangelio, y nos pusimos todos de pie con las manos levantadas, ellos se levantaron con nosotros y alzaron las manos, estando así hasta llegar al fin; y entonces volvieron a sentarse, **como nosotros**. Y cuando levantaron a Dios, que nos pusimos de rodillas, ellos se pusieron todos así **como nosotros** estábamos.³*

Al concluir la descripción del evento de Porto Seguro, Pero Vaz resume: “Y según lo que a mí y a todos nos pareció, a esta gente, no les falta otra cosa para ser toda cristiana más que entendernos, porque así hacían aquello que nos veían hacer, como nosotros mismos.”⁴

Quinientos años más tarde, el 22 de abril del 2000, la policía militar intentó impedir la marcha de los pueblos indígenas y de sus aliados

3 S. Castro (ed.), *A carta de Pero Vaz de Caminha*. (Porto Alegre: L&PM, 1985), p. 95.

4 *Ibid.*, p.96.

del movimiento popular de Porto Seguro a Coroa Vermelha. Los indios que se rehusaban a hacer todo como nosotros, fueron violentamente reprimidos, con bombas de efecto moral, en una operación militar sin precedente. Algunas escenas de aquellos días de “jubileo” jamás las olvidaremos: Gildo Terena intentando impedir la represión contra los indios, colocándose de rodillas en frente de las tropas; un grupo de Kayapó, rasgando las ropas que vestían, en un grito de revuelta contra la humillación; Matalawé (Jerri Adriani dos Santos), Pataxó sobreviviente de la región, el día 26 de abril, interrumpiendo la misa oficial de conmemoración del descubrimiento realizada por la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil con un pronunciamiento contundente:

*Hoy es un día que podría ser un día de alegría para todos nosotros. (...) Donde ustedes están pisando tienen que tener respeto porque esa tierra nos pertenece a nosotros. (...) quinientos años de sufrimiento, de masacre, de exclusión, de preconceptos, de explotación, de exterminio de nuestros parientes, aculturamiento, estupro de nuestras mujeres, devastación de nuestras tierras, de nuestras matas que nos tomaron con la invasión (...) Estamos de luto. ¿Hasta cuándo?*⁵

Porto Seguro 2000: Masacraron el encuentro y substituyeron la fiesta por su simulacro. La conmemoración puede ser una manera sofisticada de reprimir la memoria histórica y de hacer olvidar. Lo culturalmente correcto y recordado, las respectivas ondas de una época o patrón de santidad al que sirve, en correspondencia con determinadas prioridades políticas y espirituales de un pontificado, para las canonizaciones, y el *mainstream* de la ciencia, todas estas son afluentes del Río Lete. Lo que no fue publicado en inglés, de algunos años para acá y en determinadas revistas de renombre, es relegado al *forget it*. Mártires y herejes, pobres y excluidos, otros y minorías que son la memoria evangélicamente significativa de cada época, cuestionan la conveniencia del *forget* y *delete*.

5 Cf. *Porantim* XXII/225 (mayo 2000): 18.

Escenario 4: Confusión babilónica

La diversidad lingüística encontrada en las Américas, los misioneros quientistas la comparaban, muchas veces, con la confusión babilónica. El padre José de Acosta (1540-1600), primer provincial de los jesuitas en Perú, por ejemplo, constata en su tratado *De procuranda indorum salute* (1576) con una cierta resignación: “Dicen que en otros tiempos con setenta y dos lenguas entró la confusión en el género humano; mas estos bárbaros tienen más de setecientas (...)”.⁶

La reducción de la diversidad es una lucha antibabélica. La reducción al Uno era interpretada como la “recapitulación” en Jesucristo, de la cual habla San Pablo. Salvación significaba, por lo tanto, revertir la confusión y dispersión del Babel. Frente a las exigencias de un origen y de un camino único y frente a la diversidad cultural de los pueblos autóctonos de las Américas, los términos “tutela” y “reducción” se vuelven palabras claves de la “conquista espiritual”.

La “tutela” – ¡el cuidado de las ovejas perdidas en el mundo! – fue practicada o en la forma blanda del paternalismo de un Frei Mendieta, para quien sus cofrades franciscanos son los “padres de esta mísera nación” (Mendiete, 522) de indios; o en la forma más severa de Juan de Zumárraga, inquisidor y primer obispo de México, amonestado por la reina, en carta del 26 de junio de 1536, para moderar su manera de castigar a los neófitos.

El término “reducción” podía significar reducción de la pluralidad cultural y religiosa a los padrones europeos en “doctrinas” más o menos abiertas o en “misiones” cerradas. La “reducción” como experiencia misionera no transformaba una multiplicidad arbitraria

⁶ J. de Acosta, “De procuranda indorum salute”. En: *Obras del padre José de Acosta*. (Madrid: Atlas (B.A.E. 73), 1954), p. 399 (liv. 1, cap. 2).

en diversidad articulada; no generaba, en respuesta a una supuesta confusión babilónica, un nuevo pentecostés. Generaba, sin un abrigo en contra de los “excesos” de la violencia estructural (sistema colonial) o individual, pago con la pérdida de la libertad y de la diversidad de los pueblos indígenas.

Escenario 5: Mundo al revés

Al atravesar el Ecuador con 44 compañeros, el día 22 de febrero de 1981, el jesuita Antonio Sepp anota en su carta-diario “Viaje a las misiones jesuitas y trabajos apostólicos”:⁷ “Costuma-se mudar todo sobre o equador. A agua apodrece, a carne fica fedorenta, morren percevejos, pulas y otra bicharia”. La aguja magnética de la brújula, por ende, no se disloca. Ella continua apuntando

Fiel y exactamente hacia la Estrella Polar. La diferencia está toda en nosotros mismos, que necesitamos modificar nuestro concepto. Cuando es medio día en Europa, es media noche aquí entre nosotros (...) El viento helado de Europa es aquí bien tibio. Todo al revés (...) En diciembre y enero, cuando en Europa todo se congela, comemos higos y recogemos lirios. En una palabra, todo aquí es diferente, y está a acuñaar la expresión, llamando a América el “mundo al revés”. (...) El día 28 de febrero entramos en el ayuno cuaresmal, lamentablemente según el calendario y no según la realidad.

¿Cómo organizar calendarios supuestamente universales de acuerdo con la realidad, tanto cosmológica como local? ¿Cómo aprender que el “mundo al revés” es un mundo culturalmente diferente que participa de un universalismo moral con toda la humanidad (Kant)? ¿Cómo transformar el imaginario del visitante para que el mundo globalizado no amenace su identidad, sino que fortalezca sus raíces

⁷ A. Sepp, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*. (Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1980), p. 73, 82, 85.

y amplíe sus horizontes? No se trata aquí de una oposición entre “tradicional” y “moderno”, sino entre alteridad hegemónica con fantasías de universalidad y alteridad cooperativa con consciencia de sus límites regionales. La ideología dominante hoy es contestada por causas que luchan contra el monopolio y la hegemonía, como el feminismo, el comunitarismo y el pos-modernismo, las luchas indígenas y afro-americanas, las causas de las minorías étnicas y de las mayorías sociales marginalizadas o excluidas.

Escenario 6: La exclusividad del poder

Los misioneros que actuaban en la microestructura intentaban reproducir la constalación de *Uno* que representa el *Todo*. En nombre de la “salvación integral” luchaban por el poder total, llamado “policía mixta”⁸ (poder temporal y espiritual) y por la reconstrucción del mundo en lo singular. “Por ser esta gente tan mísera y baja, que si con ellos no se tiene toda autoridad, no se tiene ninguna; y si no los tienen muy debajo de la mano y sujetos, no hay mano para con ellos”, escribe Gerónimo de Mendieta a Francisco de Bustamante, comisario general de los franciscano en las Indias.⁹

Los motivos para la reivindicación del poder espiritual y temporal por parte de los religiosos eran nobles: protección de los indios de la codicia del conquistador y colonizador. En ciertas circunstancias históricas se podría delegar el poder al brazo secular; nunca, por ende, se podría repartir este poder con el Estado, con los conquistados o con los cuadros subordinados de la propia Iglesia, representados, a los ojos de la jerarquía naciente, por los religiosos. Estos alegaban,

8 Cf. V. de Quiroga, *Información en derecho* (1535). (México: Secretaría de Educación Pública, 1985), p. 175s.

9 Carta del padre Fray Gerónimo de Mendieta (1562). En: J. García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*. Vol. 2, (México: Porrúa, 1980), p. 519. - Tb. integralmente en port. en: P. Suess, *A conquista espiritual da América Espanhola*. 200 documentos – siglo XVI. (Petrópolis: Vozes, 1992), p. 884-903, aquí 887 (Doc. 184).

delante de los obispos, el derecho del primogénito de las Américas y el poder de privilegios papales bien circunscritos en el breve *Exponi nobis*, de 1522, luego llamado “*bula Omnimoda*”.¹⁰ La reconstrucción de un mundo en lo singular con un origen único excluyó también la posibilidad de la repartición del poder al interior de la Iglesia. En la cristiandad, la reivindicación de “participación interna” en la Iglesia significaba irrespeto al orden divino.

2. PERSPECTIVAS DE DIÁLOGO: TIKAL Y ROMA

Tikal, un complejo de pirámides de los pueblos maya en Guatemala, simboliza, en este contexto, la causa indígena que se procura articular en la Teología India; Roma representa el discurso institucional del cristianismo en su vertiente católica oficial. “Tikal” realizó en la ciudad de Asunción, Paraguay, del 6 al 10 de mayo de 2002, el “Cuarto Encuentro Ecuménico Latinoamericano de Teología Indígena”. Los y las 170 participantes de este encuentro eran en su mayoría indígenas procedentes de 45 pueblos diferentes y enraizados, además de sus culturas, en diferentes iglesias cristianas. El tema del evento, “En busca de la Tierra sin Mal”, permitió a los y las participantes trabajar las diferentes utopías contenidas en sus mitos. Resumieron su visión de la siguiente manera:

La Palabra Antigua, palabra de nuestros antepasados, que nos acompañan en el presente, el mito, es una palabra cargada de sueños y

10 Cf. P. Torres, *La bula Omnimoda de Adriano VI*. Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogrovejo/C.S.I.C. (Bibl. “Misionalia Hispanica”), 1948. El breve *Exponi nobis*, más conocido como “*bula Omnimoda*”, concedió extraordinarios poderes espirituales a las ordenes mendicantes, poderes que luego causaron conflictos con los respectivos preladados. - Texto integral en port. en: P. Suess, *A conquista espiritual da América Espanhola*, l.c. p. 256-258 (Doc. 36).

*esperanza, que orienta el caminar de nuestros pueblos a la Tierra sin Mal, la Tierra Florida. De la tierra nos viene el alimento, de ella brotan las hierbas que nos curan, de ella brota el agua que nos da vida, ella es la Madre de los árboles y de las piedras y de la humanidad y de todos los seres. Según nuestras tradiciones lo que la tierra nos da está destinado a toda la humanidad, en la economía de la reciprocidad.*¹¹

Bajo la mirada crítica de sus iglesias, los y las indígenas enfatizaron, sobre todo en los textos publicados, la continuidad y complementariedad entre sus tradiciones y el cristianismo, entre su cultura oral y la cultura letrada, entre la lógica mítico-simbólica y la lógica occidental. Los y las indígenas avalaron la actuación de sus iglesias no por sus enunciados esencialistas, sino por su competencia vivencial. “Si las creencias y la fe se orientan a la vida desde adentro, desde el corazón, entonces no hay dificultad en ser indígena y cristiano”, afirmaban. “En esta orientación para la vida es que los mitos, ritos y símbolos indígenas dialogan con la propuesta de sus iglesias.” Los y las indígenas describieron su Cuarto Encuentro de Teología India como un nuevo Pentecostés: en esos días, “personas de todas las razas, lenguas y naciones se sentaron juntos como hermanos en la mesa común, dando gloria al Dios de la creación, de infinita gratitud, de salvación universal que es el mismo Dios de Jesucristo.”

La aparente armonía de los pronunciamientos y documentos de este Cuarto Encuentro, esconde el conflicto causado por la apropiación de un instrumento, llamado “teología”, que es controlado por instancias del gobierno central de la Iglesia Católica. En la Reunión Plenaria de la Pontificia Comisión para América, del 20 al 23 de marzo de 2001, en la Ciudad del Vaticano, el Presidente del Pontificio Consejo para la Pastoral de la Salud, el arzobispo emérito de

¹¹ Mensaje final. Los documentos del 4º Encuentro Ecuamérico Latinoamericano de Teología India se encuentran en la siguiente página de internet: www.missiology.org.br

Zacatecas, México, Javier Lozano Barragán, dio, desde el magisterio romano, un cuadro general sobre autores, métodos, tipos y puntos neurálgicos de la Teología India.¹² Entre las diferentes objeciones en contra de esa reflexión teológica de los pueblos indígenas se entrelazan cuestiones formales (mito x logos), cuestiones de autoría (teólogos x pueblos indígenas) y cuestiones doctrinales propiamente dichas.

2.1 El mito

Una Teología India que recurre al mito, dicen algunas autoridades eclesiásticas, sería mitología, no teología. La superación del mito (griego, romano, germánico) había sido la gran victoria del *logos*, comprendiendo el mito como una fase pre-racional en la evolución humana. Pero el mito de los pueblos indígenas ya pasó por el esclarecimiento moderno que lo rescató del fundamentalismo. El mito indígena, al inicio del siglo 21, tiene la fuerza de metáfora y de sueño. Cuando los y las indígenas de Tlaxcala, por ejemplo, interpretan la “cobra devoradora” como “neoliberalismo” que sacrifica a los pobres, hacen del mito un uso histórico-político. Lévi-Strauss llama la atención a un fenómeno importante:

Si en las sociedades sin escritura los acontecimientos positivos estaban mucho más allá de los poderes de la imaginación y le cabía a los mitos llenar ese espacio, nuestra propia sociedad se encuentra en la situación inversa (...) que lleva al mismo resultado. Entre nosotros, los conocimientos positivos transborda de tal forma los poderes de la imaginación que esta, incapaz de comprender el mundo cuya existencia le es revelada, tiene como único recurso volverse al mito. En otras

12 Cf. Pontificia Comisión Para América Latina. Reunión Plenaria, Ciudad del Vaticano, 20 – 23.2001, *Actas. Realidades, problemas, perspectivas o propuestas pastorales en orden a la Nueva Evangelización, a la luz de la Exhortación Apostólica 'Ecclesia in America'*. (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001), p. 159-175 (La teología india) y p. 308 (Conclusión n. 3).

palabras, entre el especialista que atine por el cálculo una realidad inimaginable y el público ávido de captar algo de esa realidad cuya evidencia matemática desmiente todos los lados de la intuición sensible, el pensamiento mítico vuelve a ser un intercesor, único medio para que los físicos se comuniquen con los no físicos.¹³

El mundo cuántico es un mundo real, aunque aún no se encontró un lenguaje común. La propia ciencia propone el mito como un puente para la comprensión de la realidad, cuando nos habla del complejo de Edipo, del “gato” de Schrödinger o del *big bang*. “Del modo más inesperado, es el diálogo con la ciencia lo que hace del pensamiento mítico nuevamente algo actual”,¹⁴ advierte Lévi-Strauss. El mito y la teología tienen funciones sociales y lenguajes semejantes. Ambos explican los orígenes del mundo y de la humanidad, legitiman las condiciones de vida (muerte, sufrimiento, clases sociales, pecado) y alimentan los sueños, deseos y utopías de un mundo mejor. Las diferentes condiciones de vida producen diferentes utopías y exigen diferentes explicaciones mitológicas y/o teológicas. Las sociedades indígenas igualitarias que no acumulan ni excluyen, exigen otras legitimaciones – otras teologías – que las sociedades concurrenciales y acumulativas al interior del capitalismo neoliberal.

2.2 Los autores

El discurso de la Teología India, en cuanto teología cristiana, no es, según ciertas instancias eclesásticas, un discurso de los y las indígenas, sino más bien de teólogos que procuran resucitar la Teología de la Liberación, considerada muerta desde 1989. Es obvio que un discurso que envuelve el proyecto de un pueblo no puede separar el discurso de liberación del discurso de redención. Ambos discursos –anclados en la memoria histórica de los respectivos

¹³ Lévi-Strauss, Claude, *História de linze*, (São Paulo: Companhia Das Letras, 1993), p. 10

¹⁴ *Ibid.*, p.12.

pueblos, en la lucha por sus territorios, en la articulación de sus organizaciones y en la defensa de su proyecto de vida y en la organización de sus esperanzas— tiene dimensiones políticas. El discurso de los pueblos indígenas no es pre-moderno, ni tampoco simplemente moderno o pos-moderno, sino integral (holístico). La fiesta vale más que el trabajo. No existía, entre los Guaraní, la palabra “pecado”, ni la palabra “hambre” entre los Aymara. En cuanto que el discurso indígena apunta a un proyecto holístico al interior de una evolución histórica, el discurso de sectores escépticos, frente a la capacidad de los pueblos indígenas, apunta a un proyecto de identidad sin evolución. Ese discurso dispensa al otro para su auto-conocimiento. Su problema de fondo no es el pluralismo, sino la alteridad.

Cabe preguntar: ¿por qué los y las indígenas se están apropiando de una arma tan peligrosa como es la teología? Ciertamente, la teología es una plataforma de afirmación étnica al interior de las iglesias. Ella es relevante bajo el aspecto de la inculturación y del diálogo inter-religioso porque rompe con modelos de adaptación y asimilación. Si el proyecto de vida de los pueblos indígenas no puede ser tercerizada, tampoco su reflexión teológica sobre sus prácticas—donde lo religioso y lo político aún conviven en un holsimo original— puede ser simplemente asumida por otras experiencias históricas.

¿La Teología India es una teología de los pueblos indígenas? Ciertamente es más indígena que la teología colonial y “moderna” que le precedió, y ciertamente es más indígena que la teología que pretende sustituirla. Tikal no dispensa de Atenas, más bien Atenas y Roma no pueden insistir en la irrelevancia de Tikal para la producción teológica.

2.3 La doctrina

Las grandes objeciones contra la Teología India contribuirán, a largo plazo, la auto-comprensión de cristianismo en su conjunto. Se trata de la cuestión:

- de la “historia de la salvación”, desligada de la historia concreta de los pueblos,
- de la “revelación” cerrada con la muerte del último apóstol,
- de la mediación exclusiva y universal de la salvación en Jesucristo.

Para los y las cristianas, el “Verbo encarnado” es la última palabra. Pero, en la hermenéutica del Verbo nadie tiene la última palabra. El acceso a la última palabra es siempre un acceso a través de penúltimas palabras que llamamos símbolos, metáforas, conceptos, modelos, paradigmas, mitos y teologías. Son construcciones históricas. El diálogo, esclarecido por la ciencia, con su racionalidad construida y compartida, abandona el concepto de verdad como correspondencia a la “realidad”. Los “modelos” que las ciencias producen – convengamos que la teología también es una ciencia – no representan una relación de identidad con la supuesta “esencia” de las cosas. La idea de convertir el pensamiento en una descripción de la realidad idéntica al objeto del conocimiento exprime el deseo de dominar el objeto. En el diálogo entre las religiones hay un debate sobre descripciones de diferentes proyectos de vida y visiones del mundo, pero no hay descripciones ni proyectos privilegiados. También la teología, o *teólogos*, es apenas un una linterna cuya luz ilumina u objeto a larga distancia. Nadie “domina” los misterios de Dios. Convengamos que la verdad de la fe sea una sola, nuestro hablar de la verdad es fragmentado y complementario.

En el diálogo interreligioso nadie necesita “sacrificar” su discurso en beneficio del discurso de una u otra religión. El diálogo acontece en un ámbito de autoestima, de tolerancia y aprendizaje, no de conversión. Un ejemplo de este diálogo religioso posible era el encuentro de múltiples religiones en Assis, donde el catolicismo tradicionalmente es hegemónico. Las religiones, como muestra el

“Decálogo de Assis para la Paz”,¹⁵ firmado por representantes Sikh de la India y diversas religiones tradicionales de Africa, por representantes del Cristianismo, del Islam, del Budismo, del Hinduismo, del Confucianismo, del Zoroastrismo y del Jansenismo, están, según sus principios, unidas contra la violencia y el terrorismo *ad extra* (contra terceros) cuando condenan “cualquier recurso a la violencia y a la guerra en nombre de Dios o de la religión.” Pero no siempre logran secar el lago de violencia de sectores fundamentalistas en su propias filas.

La posibilidad del diálogo interreligioso con los pueblos indígenas exige de las iglesias transformaciones estructurales. Un nuevo modelo eclesial que pasó por las aporras de la premodernidad, de la modernidad y de la posmodernidad, va a definir – en contra del respectivo espíritu de la época – su proyecto a partir de los y las pobres y de los otros, de la comunidad y del camino. En la conversión a través del paso por las realidades concretas de los pueblos surgirán iglesias que brillen por la agilidad de sus estructuras y por la competencia de sus lecturas de la alteridad.

2.4 El encuentro posible

En el origen del conflicto en torno a la Teología India está el conflicto entre sociedades indígenas y sociedades dominantes. Para el pueblo Guaraní, vivir con dignidad – vivir en la divina abundancia – significa tener lo suficiente para la práctica de la reciprocidad. La “divina abundancia” es el resultado del compartir, no de la acumulación. El mundo moderno conspira contra ese “modo de ser guaraní” (*teko*). La *tekoha*, o “lugar donde se dan las condiciones para ser guaraní”, y el *teko katu*, o “ser auténticamente guaraní” están amenazados.

15 Cf. Home-page de Santa Sé (www.vatican.va)

El valor del tiempo y del espacio, por ejemplo, en ambas sociedades, es muy diferente. En la aldea guaraní, la función prioritaria del tiempo no es el trabajo sino el ocio. Donde la valor del tiempo no es el “dinero”, tampoco el “tiempo libre” es confundido con la “pereza”. Para muchos pueblos indígenas, la fiesta garantiza la redistribución de los bienes. La función básica del espacio – de la tierra- no es “propiedad” para generar lucro, sino “don” que garantiza el bienestar de la vida.

Si la teología es una instancia que explica y legitima la vida concreta de cada sociedad, obviamente las teologías de las sociedades más o menos igualitarias, integradas y holísticas, y las teologías de las sociedades marcadas por desigualdades estructurales y fragmentaciones profundas, son diferentes en sus metodologías, contenidos y perspectivas. Solo una teología que se entiende como instancia crítica al interior de la sociedad dominante permite una cierta proximidad a la Teología India. Desde esta perspectiva, la Teología India exige a las iglesias una teología profética.

La Teología India, en cuanto discurso profético al interior de una sociedad estructuralmente desigual, denuncia las relaciones sociales asimétricas, cuestiona el discurso hegemónico que impide la comunicación y propone rupturas sistémicas que apuntan a la utopía de sociedades igualitarias. Para iniciar un diálogo entre diferentes teologías es importante no perder de vista los diferentes modelos de sociedad que produjeron los discursos teológicos. El diálogo interreligioso es solamente posible en condiciones de simetría socio-cultural. Las diferencias, consideradas propiamente teológicas (conceptos, identidad, verdad, dogma), muchas veces son secundarias y encuentran en el suelo sociohistórico su explicación profunda y en el objetivo concreto de la construcción de una sociedad igualitaria su superación.

Reseña bibliográfica

EL APORTE DE THOMAS THANGARAJ AL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

JANET W MAY

Thangaraj, M. Thomas. *The crucified guru: an experiment in cross-cultural christology*. Nashville: Abingdon, 1994.

_____. *Relating to people of other religions: what every Christian needs to know*. Nashville: Abingdon, 1997.

_____. *The common task: a theology of Christian mission*. Nashville: Abingdon, 1999.

Thomas Thangaraj es una persona multilingüe y multicultural. Nacido en la India en un pueblo convertido del hinduismo al anglicanismo, tuvo contacto íntimo con el hinduismo, la religión dominante del país, además del Islam, el Budhismo y otras religiones históricas, grandes y pequeñas. Entrenado en teología, participó por años en tres grupos de diálogo: uno, formado por cristianos, hindúes e islámicos, auspiciado por el seminario donde fue profesor; otro, un grupo de teólogos cristianos y filósofos hindúes; y el tercero, un grupo

de personas de diferentes tradiciones religiosas o no religiosas, para estudiar las enseñanzas de Mahatma Gandhi. Actualmente, es profesor de Cristiandad Mundial en la Escuela de Teología Candler de la Universidad Emory en Atlanta, Georgia, Estados Unidos. Su formación cultural y teológica le aporta una perspectiva y experiencia profunda del diálogo religioso. Los tres libros examinados para este ensayo son fruto de su contexto y de reflexión sobre aquel contexto.

1. Relacionándonos con personas de otras religiones: lo que los cristianos y las cristianas necesitan saber

Aunque no es el primer libro en orden de publicación, el texto *Relating to people of other religions: what every Christian needs to know* (Relacionándonos con personas de otras religiones: lo que los cristianos necesitan saber) es el primero en términos conceptuales. Plantea la cuestión fundamental de la relación e interacción de seguidores de la fe cristiana con otras religiones y sus seguidores. Tomando ejemplos de su propia experiencia y observación, la historia y la Biblia, plantea seis posibles posturas:

1. Nosotros sabemos; ellos no saben.
2. Quizás nosotros sabemos; quizás ellos saben; ¿quién sabe?
3. Lo que nosotros tenemos es bueno para nosotros; lo que ellos tienen es bueno para ellos.
4. Nosotros sabemos en plenitud; ellos saben parcialmente.
5. Nosotros sabemos y sabemos que sabemos; ellos saben pero no saben que saben.
6. ¡Nosotros y ellos necesitamos saber más!

Nosotros sabemos; ellos no saben.

Una de las creencias más comunes de cristianos y cristianas es que la fe cristiana es la única vía a la salvación, y que todos las personas

no creyentes están condenadas a pasar la eternidad en el infierno. Como Thangeraj explica:

La idea básica aquí es esta: La fe cristiana es la única que posee la verdad sobre Dios y es la única vía a la plenitud de vida humana y la salvación, y por eso cualquier otra religión solamente puede ser falsa y engañosa (1997, 32).

Los cristianos y las cristianas que sostienen esta posición lo hacen, citando algunos textos bíblicos: “Yo soy el camino, la verdad y la vida. Solamente por mí se puede llegar al Padre” (Jn 14.16VP) y “En ningún otro hay salvación, porque en todo el mundo Dios no nos ha dado otra persona por la cual podamos ser salvos” (Hch 4.12VP). El entendimiento literal de estos textos ha sido una motivación fuerte para el movimiento misionero cristiano, con resultados bastante mixtos. Por un lado, el mensaje cristiano ha significado liberación para la gente de baja casta de la India y para otras personas oprimidas. Por el otro lado, ha justificado la conversión a punto de espada en Europa de Carlomagno y en las Cruzadas para retomar el Medio Oriente de los Islámicos, además que la conversión forzada en las Américas y otras regiones.

Thangaraj insiste que estos textos bíblicos requieren contextualización y estudio para ser comprendidos. Sugiere que es posible mantener que, para cristianos, no hay otra vía de salvación excepto Cristo, mientras que las personas no cristianas pueden llegar a vivir una espiritualidad plena y profunda por medio de las religiones de sus propios ancestros. Comparte, desde su propia experiencia que

Los Islámicos, Judíos y otros que conocemos nos han impresionado con su compromiso espiritual profundo, que muestran una confianza sincera en Dios, y que por eso es extremadamente difícil aceptar que todos ellos están destinados para el infierno. ...

Como hemos visto, todas las religiones han sido formadas en la cuna de la historia. Ideas religiosas particulares, rituales diferentes, y visiones particulares del significado de la vida han sido influenciados por la historia local, regional y nacional [de cada religión]. ...

Además, estamos concientes que vivimos en un mundo interconectado e interdependiente en que todos nuestros problemas son globales y demandan soluciones igualmente globales (40-41).

Esta primera posición frente a personas de otras religiones no ayuda a dialogar o aún menos a vivir juntos en un mundo pluricultural.

Quizás nosotros sabemos; quizás ellos saben; ¿quién sabe?

La segunda reacción posible, frente a otras religiones y los avances científicos, es sostener un grado de cinismo y duda. Esta es una reacción típica de personas que ven confusión entre verdades espirituales y verdades científicas, y que además reconocen la relatividad histórica de todas las religiones. Su actitud hacia la religión en general es ambigua. Tienden a sospechar de toda religión como alienante de la realidad mientras que también encuentran elementos positivos en una diversidad de religiones. Por esto, cuestionan las pretensiones exclusivistas de cualquiera de ellas y viven distanciados de toda expresión religiosa.

Esta posición puede ser atractiva a muchas personas, pero Thangaraj sostiene que no es la forma más saludable de responder a la diversidad religiosa. “La vida requiere de nosotros compromisos y acciones basadas en la convicción. ... Si mantenemos que nosotros quizás sabemos y ellos quizás también saben, no podremos actuar” (50) porque no tendríamos nada en que basar nuestras decisiones para elegir nuestras acciones.

Lo que nosotros tenemos es bueno para nosotros; lo que ellos tienen es bueno para ellos.

Thagaraj califica la tercera opción como “indiferencia benévola” (54). Vivir y dejar vivir, sin interferencia, es una forma de evitar conflicto y confrontación. Sin embargo, esto no es factible en un mundo pluricultural en que seguidores de muchas diferentes religiones viven y trabajan en las mismas ciudades, en que cada día interactúan, forman amistades y se sienten interpelados por el encuentro con las prácticas culturales y espirituales diferentes. Quienes tienen esta actitud piensan que el evangelismo es “una violación de la integridad y la libertad de cada persona y su religión” (57). El autor cita como ejemplo a Mahatma Gandhi, quien afirmó que cada religión es igualmente verdadera y por ende la tolerancia religiosa requiere la no interferencia con las religiones de otras personas.

Thangaraj, cuya propia comunidad encontró buenas noticias hace varios siglos en la aceptación de la fe cristiana y el abandono del hinduismo, reconoce que cualquier religión puede ser opresora o liberadora, dependiendo del estatus o género de la persona. Por ende, cuando alguien encuentra que su religión no responde a sus necesidades espirituales, o que sostiene prácticas sociales que le oprime, debe sentirse libre para explorar otras alternativas. Para Thangaraj, cada persona debe “estar libre para escoger, sustituir, abandonar o cambiar su afiliación religiosa. Es una infracción contra la libertad de la persona si decimos que la religión de sus ancestros es bueno para ellos” (62) en toda circunstancia.

La indiferencia benévola sería mas factible en un mundo donde cada grupo religioso tuviera su propio territorio, sin interacción de personas de diferentes tradiciones. Sin embargo, el mundo actual no es así. Vivimos entremezclados y

no podemos arriesgar el vivir en aislamiento. Necesitamos interactuar, ayudarnos los unos a los otros, y desarrollar una visión común de un

mundo que es bueno para todos y todas, compartiendo los recursos para enfrentar los problemas locales y globales que nos acechan (62).

Nosotros sabemos en plenitud; ellos saben parcialmente.

La actitud de San Pablo en Atenas ilustra la cuarta posibilidad de interacción cristiana con personas de otras religiones. Si ellos saben parcialmente, entonces la fe cristiana no rechaza totalmente sus creencias, sino que se presenta como la forma de completar la ignorancia del otro. De hecho, Clemente de Alejandría asumió esta actitud en la iglesia temprana, y muchos misioneros y misioneras actuales también mantienen esta postura. Sin embargo, tampoco es una relación adecuada para el diálogo interreligioso.

Cuando uno tiene la oportunidad de conocer bien a personas de otras religiones, se aprecia que su religión no es solamente una búsqueda de algo que hace falta, sino que su fe tiene respuestas que dan un sentido profundo a su vida. No es un conocimiento parcial, sino una plenitud diferente a lo cristiano. Calificar la fe del otro como parcial es “una falta de respeto a la integridad y plenitud de su tradición” (73).

Nosotros sabemos y sabemos que sabemos; ellos saben pero no saben que saben.

Otra postura hacia otras religiones es intentar ver en ellas la revelación cristiana, bajo otros nombres. Cuando se reconoce que la verdad, la belleza y la bondad pueden estar presentes en cada cultura y religión, por lo menos se está abriendo una posibilidad del aprecio por la sabiduría del otro. Pero es otra cosa sostener que esta verdad, belleza y bondad son realmente expresiones de la actividad salvífica del Dios Cristiano, expresadas en esta otra forma religiosa. Por ende, las personas que viven consagradamente estas religiones pueden ser consideradas “cristianos anónimos” (77-78).

Este es un error muy común. Bautizar a otra religión como cristianismo disfrazado es una falta de respeto por la originalidad, integridad y diversidad de ambas. Tampoco facilita el diálogo.

¡Nosotros y ellos necesitamos saber más!

Cuando podemos reconocer que cada religión posee su propia historia, creencias, y prácticas que merecen ser respetadas, estamos en una posición que favorece el aprendizaje mutuo. Podemos reconocer que

Cada religión parece tener sus propias maneras particulares de comprender a Dios, a la revelación divina y la salvación humana. ... Aún podemos reconocer que no todas las religiones sostienen la creencia en una divinidad (87).

Somos distintos, pero no somos distantes. ... Nos encontramos juntos en este mundo (88).

Todos nuestros problemas son globales y requieren soluciones globales. Estas soluciones tienen que ser descubiertas por todas las personas del mundo en consulta y colaboración los unos con los otros (89).

Cuando reconocemos la individualidad y la creatividad del otro y entramos en el diálogo dispuestos a aprender mutuamente, podemos encontrar maneras de vivir juntos que promuevan el bienestar de todos y todas. En las palabras de Thomas Thangaraj, “Nos necesitamos. Nosotros y ellos ambos necesitamos saber más” (91). En este diálogo, podemos contribuir nuestra sabiduría con respeto y humildad, esperando recibir igualmente del otro y crecer juntos, cada uno en su propia tradición. Sin embargo, si la relación de la fe cristiana con otras religiones debe ser una de diálogo, entonces ¿hay aún un lugar para la misión cristiana? Esto es lo que explora Thangaraj en el libro *The common task: a theology of Christian mission*.

2. La tarea común: una teología cristiana de misión

Thangaraj empieza *La tarea común* con un repaso de la historia de la misionología, desde el tiempo en que las otras religiones eran vistas como ignorancias demoníacas. Reconociendo que algunos grupos cristianos más conservadores aún guardan esta actitud, traza un proceso de creciente interacción entre los misioneros cristianos y las culturas en que realizaron sus labores, y un creciente respeto por las prácticas espirituales y culturales ajenas. El proceso por el cual los misioneros pasan refleja las diferentes posturas hacia otras religiones que Thangaraj analiza en el libro *Relating to people of other religions: what every Christian needs to know*. A la vez, los misioneros y las misioneras se encontraban interpeladas a preguntarse sobre los fundamentos éticos de su labor en un mundo pluricultural tolerante de múltiples religiones. Surge la duda sobre la validez de la misión cristiana.

Thangaraj responde afirmativamente: en un mundo donde los cristianos están llamados a entrar en diálogo respetuoso con otras religiones, hay espacio para la misión. Sin embargo, ya no es una misión exclusivamente cristiana, sino una misión común de la humanidad pluricultural y multireligiosa. El papel de la misión cristiana se encuentra dentro del contexto de la misión común de la humanidad.

La misión común

La misión común de la humanidad pluricultural y multireligiosa tiene tres características fundamentales: responsabilidad, solidaridad y mutualidad. Para Thangaraj, la responsabilidad significa que somos quienes interactuamos en diálogo interior con nuestra conciencia reflexiva, y “con un sentido de contabilidad asumimos responsabilidad por nosotros y por nuestras acciones ... interpretando el mundo de personas y culturas que nos rodean”(1999, 52), asumiendo responsabilidad también por nuestras acciones en el mundo natural.

“Así que, la misión de la humanidad es asumir responsabilidad por nosotros y nuestras acciones, por nuestros prójimos y por el mundo” (53).

Solidaridad representa la disposición de interactuar entre seres humanos, respetando la unicidad de cada persona, construyendo una estructura social mutuamente acordada y estando dispuestos a “trabajar *con* y *al lado del* otro” (55). Implica vulnerabilidad porque cuando existe una interacción respetuosa, todas las personas se transforman.

“Mutualidad significa que los seres humanos tienen una misión los unos hacia los otros” (57). Esto significa que no hay lugar para relaciones jerárquicas, sino que las decisiones relevantes sobre el futuro de la humanidad tienen que ser tomadas de forma participativa. Esto requiere que también reconozcamos nuestra interdependencia con otros seres humanos y con la naturaleza. La mutualidad con la naturaleza requiere un proceso dialógico entre todos los y las que habitamos la tierra, para que los recursos naturales sean preservados y compartidos para el beneficio de todos y de todas.

La misión cristiana

“Según esta visión, *la misión de la humanidad es un acto de asumir responsabilidad, en solidaridad caracterizada por el espíritu de mutualidad*” (58). La misión cristiana particular se define dentro del contexto de la misión de la humanidad. Thangaraj propone que la misión cristiana tiene que ser situada, por su naturaleza, en una comprensión de Dios que actuó mediante Jesucristo de una forma reflexiva y dialógica en el mundo para obrar la salvación de la humanidad y la naturaleza en su plenitud. Propone que la misión de las comunidades eclesiales se caracteriza por “*una responsabilidad cruciforme, la solidaridad liberadora y la mutualidad escatalógica*” (64).

La responsabilidad cruciforme

Dios es la fuente de toda creación, y toda responsabilidad por la creación viene de Dios.

Los seres humanos nunca pueden atribuirse la total responsabilidad por la tierra y todo lo que la habita, porque solamente Dios es últimamente responsable por ella. La responsabilidad humana relativizada por la responsabilidad divina protege la humanidad de la idolatría y las tendencias destructivas (64).

Los humanos son responsables por sus acciones frente a Dios, la fuente de toda creación. Por ende, los cristianos están llamados a ejercer su responsabilidad “en una actitud de humildad y oración” (64).

El modelo para el ejercicio de responsabilidad es el Jesús resucitado, cuya visión de justicia y misericordia trascendió la cruz.

La responsabilidad cruciforme incluye una vulnerabilidad que se expresa en situaciones de sufrimiento y dolor, un elemento de protesta y el desafío contra toda forma demoniaca de responsabilidad, además de una receptividad al futuro señalado por el Cristo resucitado (68).

La solidaridad liberadora

Para cristianos y cristianas, la solidaridad, elemento de la misión común de la humanidad, es definido a la luz de la responsabilidad cruciforme. Esta solidaridad se caracteriza por dos aspectos: la encarnación y el compromiso liberador con las personas marginadas. La solidaridad es una forma de vivir que trasciende la proclamación. Se expresa “con los pobres y marginados con vistas a la liberación y la justicia” (74).

La mutualidad escatalógica

La mutualidad escatalógica reconoce que la visión cristiana de la salvación y la plenitud de la creación es parcial. Para construir sociedades justas y pacíficas, toda la humanidad tiene que aportar sus visiones, sus deseos y sus sueños, además de las soluciones de los grandes problemas que afectan a todos y todas. Como cristianos, participamos de tal forma que traemos nuestra responsabilidad cruciforme y solidaridad liberadas al proceso dialógico, confiando en el Espíritu de Dios para guiarnos.

En este contexto, los cristianos tienen un doble desafío misionológico. Primero, están llamados a entrar en diálogo con no-cristianos de una forma participativa, respetuosa e humilde, solicitando que compartan sus propios entendimientos de responsabilidad, solidaridad y mutualidad. Y, segundo, están obligados a entrar en diálogo intracristiano con el mismo espíritu (76). La historia demuestra que ninguno de los dos ha sido fácil para los cristianos.

Implicaciones misionológicas

La propuesta de responsabilidad cruciforme, solidaridad liberadora y mutualidad escatalógica tiene implicaciones para aspectos concretos de la misionología cristiana, tema que Thangaraj explora en términos de evangelismo, conversión, transformación y diálogo.

Evangelismo

La invitación a formar parte de la comunidad cristiana, cuando se realiza en el espíritu de responsabilidad, solidaridad y mutualidad, requiere humildad. Más allá de la preocupación por el aumento numérico de la feligresía, el evangelismo tiene que estar centrado en invitar personas a entrar en una vida renovada que da testimonio por la vivencia diaria del reinado de Jesucristo entre humanidad.

Conversión

Thangaraj plantea que el concepto cristiano de misión abre diversas posibilidades para entender la conversión.

La conversión no se limita al cambio de religión. La conversión es parecido a una calle de doble vía y puede tomar diferentes direcciones. Pero la pregunta que hay que considerar es esta: ¿A qué deben convertirse las personas? Reflexionemos sobre esto (88).

Transformación

Se hace obvio que el enfoque de la misión cristiana no se limita a proclamar verbalmente las buenas nuevas de Jesucristo o a reclutar mas feligreses para las congregaciones individuales de cristianos por todo el mundo (88).

La misión central de la Iglesia es la transformación. Esta transformación es personal, social y ecológica. La transformación personal es un proceso continuo por toda la vida de renovación y crecimiento. La transformación social implica la renovación de los aspectos sociales, políticos y económicos de toda vida humana para promover el bienestar para toda la humanidad. La transformación ecológica debe promover la salud de la tierra y el desarrollo económico sostenible.

Diálogo

Hay que notar que “el diálogo no es solamente un método, es una manera de estar en misión” (93). Diálogo significa dar nuestro testimonio y escuchar atentamente el testimonio de cristianos y no-cristianos, entrando en un proceso de transformación mutua. Implica que podemos aprender de otros y crecer cada uno en su fe respectiva. Incluye también la inspiración a reformular nuestra teología cristiana, basado en lo que aprendemos de otras religiones. El libro *The crucified guru: an experiment in cross-cultural christology* es un resultado de esta clase de diálogo transformador.

El replanteamiento del evangelismo, la conversión, la transformación y el diálogo no agota la reflexión misionológica. Hay otros aspectos que también merecen consideración. Sin embargo, estos replanteamientos ilustran la clase de reflexión necesaria para llegar a una nueva comprensión de la misión cristiana. Una relectura de la historia de la misión y de la Biblia nos ayudaría a comprender la destructividad y la posibilidad que han surgido como consecuencia de la práctica histórica, tarea que Thangaraj propone para los dos capítulos siguientes de su libro *The common task* (La tarea común). Concluye con unas observaciones sobre cómo motivar a congregaciones locales a participar en una misión cristiana renovadora.

3. El gurú crucificado: un experimento multicultural en la cristología

El libro *The crucified guru: an experiment in cross-cultural christology* es un ejemplo de cómo el diálogo interreligioso puede inspirar a cristianos a reformular su propia fe, a la luz de la sabiduría de otra religión. El libro no está escrito para convencer a los hindúes que Cristo es el Mesías, sino para profundizar la fe cristiana y reformularla de tal forma que pueda tener un significado más profundo para personas cristianas de la India y del mundo.

Thangaraj empieza *El gurú crucificado* con una exploración breve de la historia de la religión hindú, sus textos sagrados y sus creencias fundamentales, tomando en cuenta que la diversidad de las formas de expresión religiosa hindú es tan variada como la diversidad cristiana. Toma la forma de hinduismo conocida como *Saiva Siddhanta* para la reflexión principal. Explora el significado del concepto de gurú en la *Saiva Siddhanta* y las otras expresiones del hinduismo, comparando este concepto con el papel del maestro y con la persona que revela el camino hacia Dios. A la vez, diferencia entre *gurú* como maestro y *avatar* como incarnación. Una vez que clarifica el significado tanto de *gurú* como *avatar* en la tradición hindú, reflexiona sobre las posibilidades y las dificultades de usar estos conceptos para hablar de Cristo.

Para los hindúes, es imposible hablar del *gurú* como encarnación de Dios, porque Dios es totalmente otro, similarmente al concepto de Dios cristiano que plantea el teólogo Karl Barth. En la gran mayoría de tradiciones hindúes, Dios (Siva) jamás asumiría forma humana, pasando por procesos de nacimiento, crecimiento y muerte. Entonces, el concepto de Cristo como encarnación de Dios es problemático. Sin embargo, hay algunas tradiciones hindúes que abren camino para la reflexión sobre Cristo como la encarnación (*avatar*) de Dios y Thangaraj explora estas, planteando desde allí una teología de la encarnación, enriquecida por el entendimiento de *avatar*.

A la vez, toma el concepto de gurú como maestro, explica cómo los hindúes entienden las funciones de un *gurú* y elabora una propuesta cristológica de Jesús como maestro. Dentro de las funciones particulares del *gurú*, toma particularmente el papel del *gurú* como maestro por lo cual los discípulos pueden percibir a Dios. Compara esta cualidad con la imagen de Jesús en el evangelio de San Juan, en que la persona “que ve a mí, ve al Padre” (Jn 14.9VP). Con esto, profundiza la cualidad de Jesús como *gurú* a través de lo cual las y los seguidores pueden percibir el Dios verdadero y conocer su voluntad.

Pero, Jesús se identifica tan plenamente con Dios y con la humanidad que adquiere un carácter sacrificial. Es el *gurú* que da su vida en vez de abandonar la responsabilidad cruciforme, la solidaridad liberadora y la mutualidad escatológica a que está llamado. Es, por ende, el *gurú crucificado*.

Vale la pena enfatizar que Thangaraj realiza esta exploración de Jesús como el gurú crucificado a partir de un conocimiento profundo que es producto de años de convivencia y diálogo respetuoso e humilde con personas de fe hindúe. No intenta confundir cristianismo e hinduismo; no pretende bautizar el hinduismo; tampoco pretende convertir sus amigos y amigas hindúes. Pretende enriquecer la fe cristiana, que es una forma legítima de compartir el testimonio de las buenas nuevas tanto entre creyentes y con personas de otras

expresiones religiosas. En este sentido, *El gurú cristiano* sirve como modelo para otras personas cristianas que entran en diálogo con otras religiones. Juntos, los tres libros de Thomas Thangaraj nos invitan a reflexionar, dialogar y renovar nuestro compromiso cristiano en un mundo multicultural y diverso.

Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

INDICE CUMULATIVO 1989-2002

vol. 9,1 (1989)	Nueva Pastoral Latinoamericana
9,2	Nueva Pastoral Latinoamericana
vol. 10,1 (1990)	Hacer Teología Latinoamericana desde Raíces Protestantes
10,2	Educación Teológica hacia el Año 2000
vol. 11,1 (1991)	Conquista y Evangelización
11,2	Conflicto y Unidad en la Iglesia
vol. 12,1 (1992)	Cultura, Resistencia y Fe
12,2	Hacia una Espiritualidad de la Liberación
vol. 13,1 (1993)	Hacia una Teología Negra para América Latina
13,2	Setenta Años de Producción Teológica
vol. 14,1 (1994)	Teología y Género: Apuntes para un Paradigma Nuevo*
14,2	Reconciliación
vol. 15,1 (1995)	Relectura de la Biblia: Homenaje a Ricardo Foulkes
15,2	La Iglesia y Nuevas Perspectivas
vol. 16,1 (1996)	Teología y Literatura
16,2	Protestantismo en América Latina Aniversario del Congreso de Panamá 1916-1996
vol. 17,1 (1997)	Niñas, Niños y Adolescentes Trabajadores: Reto de un nuevo Paradigma
17,2	Dios en América Latina
vol. 18,1 (1998)	SBL-UBL: 75 Aniversario 1923-1998
18,2	Jubileo y Ecumenismo
vol. 19,1 (1999)	El Espíritu en América Latina
19,2	Apocalipsis en el Año 2000
vol. 20,1 (2000)	Jesucristo en América Latina
20,2	Educ. teológica: sujetos y contextos. Homenaje a Ross y Gloria Kinsler
vol. 21,1 (2001)	Exégesis y compromiso. Homenaje a Irene Foulkes
21,2	Utopías históricas y esperanza cristiana Conferencias Dr. Juan José Tamayo en Cátedra Mackay
22,1	Acusando la violencia: enfoques bíblico-teológicos

** Únicamente
disponible en
fotocopia.*

Vida y Pensamiento es una

revista de la Universidad Bíblica Latinoamericana que se publica dos veces al año. Cada número, de entre 80 y 150 páginas, trata un tema central de la teología de nuestros países, como: Teología y Género, Teología y Literatura, Protestantismo en América Latina, Dios en América Latina, entre otros; asimismo, lleva también reseñas bibliográficas de nuevas publicaciones teológicas y de otros temas relacionados.

Vida y Pensamiento, como instrumento para compartir reflexiones e investigaciones sobre el desarrollo teológico en América Latina, se pone a la disposición de instituciones afines y de cristianos estudiosos en general.