

Otros Pasos más...

La revista Pasos es una publicación del DEI que comparte los trabajos de investigación que surgen del diálogo entre Teología, Ciencias Sociales y movimientos sociales, con comunidades, movimientos ecuménicos y redes alternativas.

El pasar de los años nos invita a hacer memoria. Los primeros Pasos aparecieron en Chile durante el triunfo popular con Salvador Allende. Estaba dirigido por Hugo Assmann, quien fue fundador y primer director del DEI. La Segunda Época de Pasos se inició en Costa Rica, en junio de 1985. Se da un “paso” del sur del continente hacia Centroamérica. Fueron muchos Pasos dados, publicados en ese periodo, llegando hasta la revista No. 150, del año 2010.

Con el actual número, Pasos entra en su Tercera Época. Hay nuevos desafíos que Pasos quiere responder. El primero es llegar a un público más amplio de forma electrónica. Un camino ya iniciado en números pasados pero que ahora, en su Tercera Época, Pasos presenta un formato que facilita su lectura en la forma virtual. Lo pueden bajar de la página web del DEI: www.dei-cr.org. Estamos introduciendo también algunos números temáticos donde se asume un asunto central, acompañado de otros artículos más coyunturales. Este número de Pasos presenta como tema la “Lectura Popular de la Biblia”. Otros números permanecerán con artículos variados.

La revista Pasos mantiene su inspiración primera: ser un espacio permanente de comunicación con los grupos populares, con otras revistas, universidades, centros de reflexión, comunidades, movimientos sociales, acompañando a todas y todos los que han pasado por el DEI, fortaleciendo a los/as que mantienen el compromiso con la construcción de la justicia y la paz.

...El justo florecerá como la palma.

Este número de *Pasos* se aproxima a una recurrente reflexión sobre la Lectura Popular de la Biblia (LPB) como una práctica de lectura dialógica, en contraste con la lectura de la Biblia desde las normas propuestas por los llamados métodos académicos. La LPB no es apenas una técnica de quienes no ponen en práctica esos métodos, es una lectura que implica una propuesta filosófica que se hace valer desde las experiencias de la vida en comunidad de quienes leen el texto. Dicho de otra manera, es un ejercicio de lectura comunitaria a partir de la propia realidad de quienes leen.

La LPB es, por tanto, una experiencia de lectura comunitaria, dialógica, cuyo punto de partida es el diálogo acerca de la realidad en la cual se lee el texto y de esta con el texto bíblico. Es una lectura que rompe con lo dicotómico que separa el sujeto del objeto. Más que eso, por medio de esta lectura existe afectación mutua entre el texto y quien lo lee, por consiguiente, no se puede dejar de considerar los vínculos existentes, los intercambios. El texto enriquece a quien lee y el propio texto queda enriquecido después de la experiencia de lectura. Por eso, la LPB es una lectura transformadora.

La LPB tiene su principal clave en la vida misma. Por eso, nos anima el hecho de poder compartir más posibilidades de sentir y ver esa vida, mediante nuevas posturas delante del texto y su propuesta de interpretación popular, que no significa otra cosa que su propuesta de lectura desde la vida misma y la vida en concreto de los grupos más vulnerables que en diálogo con el texto reflexionan y buscan caminos para sus ansias de transformación. Es así que la LPB no constituye una “popularización” de la Biblia, sino una nueva forma de leerla e interpretarla, donde los pobres sean el sujeto privilegiado de su lectura e interpretación.

Y más todavía, la LPB permite romper con la linealidad y se abre a un mirar con nuevos ojos. Cuando el texto y la vida misma se miran de este modo, se desarrolla una visión amplia que permite ver más dimensiones porque, además del lugar físico, se toma en cuenta también el lugar epistemológico desde dónde se está mirando el texto. Es así que en este número de *Pasos* se da lugar a la diversidad armónica que permite descubrir diferentes posibles miradas para conocer el texto en diálogo con la vida. Estas diferentes miradas aparecen entonces como claves de lectura que enriquecen las claves más conocidas de: ver, juzgar, actuar, evaluar, soñar. Y se presta atención entonces a posibilidades de lecturas que combinan rupturas epistemológicas y realidades a partir de las cuales es posible leer el texto. De esa forma, iniciamos con una propuesta de lectura desde la interrelacionalidad como clave para ver la creación misma dentro y fuera de la Biblia; en segundo lugar, las representaciones como clave de lectura, con lo que se procura revelar el poder oculto de la palabra y desenmascarar la trama sutil de las imágenes y los símbolos tras los cuales, en muchos casos, se ocultan discursos de dominación política, social, económica, étnica, de género, u otras.

En seguida nos encontramos la propuesta de la lectura descolonizadora, no como una propuesta hermenéutica más, sino como la búsqueda para enfatizar y radicalizar elementos que han sido parte de las hermenéuticas liberadoras latinoamericanas y caribeñas, manifestadas en el método de LPB, sin negar que igualmente apunta hacia nuevos desafíos.

Desafíos que también se expresan ante la propuesta de estudiar el texto desde la clave campesina, que parte de la Vida del campesinado latinoamericano y caribeño e ir a la Biblia y volver a la Vida. Seguida de la propuesta de conocer hasta qué punto la Biblia presenta ejemplos de relaciones eróticas y afectuosas entre dos personas del mismo sexo, una vez que se estudian las lecturas impuestas y las deseables. A continuación se sugiere conocer a Pablo de Tarso desde tres principios hermenéuticos fundamentales. Y para terminar, algunos ecos de los inicios de la LPB en América Latina.

La interrelacionalidad como principio hermenéutico Para leer la Biblia más allá de la fragmentación

Tirsa Ventura

*¿Y si la lectura que se hace de la Biblia tuviese otros significados?
¿Si lector y texto fuesen inseparables?*

Dos años atrás me atrevía a hacer una propuesta de lectura que apuntaba justamente a la interrelacionalidad de los textos bíblicos. Esto lo hice en el ensayo titulado: “Lo interrelacional como clave de lectura: Una propuesta de análisis de 2Rs 4”; que, por cierto, no tengo idea de si fue publicado, pues nunca recibí noticias al respecto. En esta ocasión, sin embargo, quiero insistir en esta lectura no sé si por terquedad o, simplemente, porque entiendo que es una manera de pensar la lectura popular desde las discusiones actuales sobre nuevos paradigmas.

Por eso, a partir de esas preguntas iniciales me interesa avanzar en un ejercicio de lectura popular de la Biblia que tiene como principio la interrelacionalidad de todas las cosas, desde una ética planetaria que motiva a vernos, humanidad y cosmos interligados, que hace valer la lectura como lectura alternativa. Alternativa no por la herramienta del método, sino por la concepción misma de la persona que lee, de reconocer y reconocerse dentro de un enmarañamiento mutuo entre texto y su contexto y la vida misma. En palabras de Carlos Mesters sería como decir:

Al leer la Biblia, el pueblo de las Comunidades trae consigo su propia historia y tiene en los ojos los problemas que vienen de la realidad dura

de su vida. La Biblia aparece como un espejo, *sím-bolo* (Heb 9,9; 11,19), de aquello que él mismo vive hoy.

Es con ese espíritu que invito a que pongamos en práctica una lectura interrelacional a partir de la Creación Gn 1-2 ¹. Esta propuesta me hace recordar que mientras el éxodo del pueblo de Israel desde Egipto (Éx 14) es considerado un texto fundante para un tipo de fe que prioriza lo monocultural, lo unívoco, el monoteísmo, en este ensayo me atrevo a afirmar que desde la perspectiva de la complejidad ², Gn 1-2 es fundante porque propone una nueva visión de mundo, centrada en la interrelacionalidad.

La interrelacionalidad es característica de un pensamiento complejo, sinónimo de riqueza de pensamiento, lejos del paraíso de la pureza de la verdad incontrovertible, de las ideas claras y distintas y del mundo inodoro, incoloro e insípido, incorpora tanto el orden como la incertidumbre, lo aleatorio y lo eventual. Esto lo considero la mejor manera de pensar la Creación.

Dicho de otro modo, lo que estoy proponiendo es una crítica a la visión fragmentada del mundo. Que justamente es la visión con la que entramos, con frecuencia, a leer los textos bíblicos. Como bien afirma David Bohm (2002, 399), “nuestra manera fragmentaria de pensar, observar y obrar tiene, evidentemente, implicaciones en todos los aspectos de la vida humana”. Esto nos coloca en la centralidad de la Lectura Popular de la Biblia (LPB), pues nos lleva a la relación entre Vida y Biblia, tal como expliqué en párrafos anteriores. Entonces, consciente de que la práctica de quien lee la Biblia desde la lógica de la interrelacionalidad pertenece a una búsqueda especial, que le hace surgir en el espíritu lo creativo, propongo que armemos un juego. Un juego de vidas. La vida del texto y la nuestra, e imaginemos sensaciones, emociones, palabras, sonidos, para detener nuestras formas generales y defraudar nuestros más profundos anhelos de fragmentación y pensemos desde la totalidad e integralidad.

1. Jugando a ver el Todo, desde la aparente Nada

— La atención de Dios

*He vaciado en cada rincón
Un trozo de cuerpo*

¹En el aporte que hice para el texto “*y vio Dios que todo era bueno*” (Cerjuc-Sión, Semana Bíblica 2010: 19), señalé algunas ideas sobre esta propuesta de lectura. En esta ocasión me gustaría andar un poco más en esa dirección.

²Para Denise Najmanovich, “la complejidad no puede reducirse a una teoría, nos da la oportunidad de insuflar sentido en nuestras prácticas sociales, en nuestro modo de conocer, de legitimar y compartir el saber, de enriquecer nuestros territorios existenciales en múltiples dimensiones”. (*Mirar con nuevos ojos*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2008, pág. 21).

*Como si nada valiese más que
El trozo de cuerpo
Depositado en el vacío.*
(Eugenio Dávalos Pomareda)

Cuando presto atención a Gn 1-2, observo que con frecuencia las interpretaciones sobre el texto de la creación, en la Biblia, van directamente al tema de Dios creador del mundo o en algunas ocasiones, con una mirada más crítica, como es el caso de Silvia Schroer (2010: 45-74), prestan atención al tema de las relaciones con culturas más antiguas, específicamente aquellas que tienen que ver con representaciones de divinidades femeninas creadoras. Vale señalar que lecturas como estas son de gran valor tanto histórico como arqueológico, como claves interpretativas de género. Sin embargo, esas lecturas están marcadas por una visión fragmentada del mundo en la que Dios parece existir fuera de la propia realidad, y muchas veces cuando se tiene en cuenta la realidad, ella es fragmentada.

Por esa razón Athalya Brenner (2000: 13) considera posible que más que cualquier otro texto, los textos que forman el Génesis sean vistos como personificaciones de símbolos culturales. La atribución de propiedades emblemáticas facilitó su utilización para fines religiosos, espirituales, culturales, socioeconómicos y políticos. Tales textos son poderosos documentos culturales por causa del consenso casi común respecto a “verdades” implícitas y autorizadas presentes en ellos, indicadoras de su representación, interpretación y, en consecuencia, utilización como “auténticos”. Por esta razón, la necesidad de realizar antilecturas con la finalidad de comprender los símbolos culturales y adaptarlos a nuevas exigencias de los grupos lectores.

Es así que me interesa destacar esta nueva forma de lectura que presta atención a la interrelacionalidad que nos evoca el texto, y que avanza hacia una interpretación desde una perspectiva más compleja. Esto porque en la actualidad es cada vez más urgente una visión de mundo más integral, que enrumbe nuestros accionares por lo que Leonardo Boff (2007) llama la armonización, solicitud y mutualidad entre [todas las personas], por la espiritualización de las intencionalidades colectivas, para una nueva relación con la creación. De ahí el desafío de leer de nuevo el libro del Génesis.

Gn 1-2 nos habla de los orígenes, es entonces un buen texto para pensar en ese origen desde una propuesta interrelacional. De hecho, Génesis —es una transliteración de la palabra griega que significa “fuente”, “origen”— es el título dado en la LXX. El nombre hebreo es *beresit* —“en el principio”—. También puede traducirse como “inicio”, “principio” y, en palabras de Mary Phil Korsak (2000: 47s), tres son las razones para sugerir esta traducción:

- 1) porque sugiere una dimensión espacio-tiempo y solo tiempo;

- 2) sugiere un impulso inicial que coloca todas las cosas en movimiento;
- 3) porque es familiar y da a quien lee un sabor de inicio ³. De acuerdo con la tradición hebrea, la primera palabra o frase del libro es también su título.

De cualquier modo, no solo me llama a la atención el término “principio”, sino la expresión “en el principio” (v. 1). Como si ya ese principio fuera alguna cosa, o mejor, representara el significado de algo. Xavier Pikaza ⁴ le llama “la existencia del no Dios, no ser. No hay nota distintiva entre vida o no vida. No hay alto ni bajo, ni cielo ni tierra, ni macho, ni hembra. Solo el abismo del gran caos, donde todo se mezcla”.

La cuestión es que no estamos frente a “nada”. Algunas traducciones son más osadas y la expresión es “en el comienzo de todo” ⁵. Lo que consideramos ‘nada’ para Xavier Pikaza es, conforme a la visión que se encuentra en la Biblia y a la mayoría de los mitos de la antigüedad, “el abismo del gran caos” ⁶. Esto nos lleva a afirmar que lo considerado ‘nada’ o ‘vacío’ era, en muchas de nuestras interpretaciones del texto bíblico de la creación, un mar fluctuante de energías virtuales conocidas con el término un tanto erróneo de vacío.

Dicho de otra manera y en palabras más actuales desde la física cuántica, la física del dominio microscópico de la realidad física, el vacío no existe; por esa razón, Ervin Lazlo (2004: 45) considera que “en el nivel cuántico la realidad es extraña y no local: el universo entero es una red de interconexiones trascendente espacio-tiempo”. En este sentido, si identificamos esas energías que están presentes en lo considerado vacío, se puede afirmar que ellas no están exactamente en un lugar en un instante dado: cada una está a la vez “aquí” y “allí” y, en cierto sentido, están en todas partes en el espacio y en el tiempo.

Es justamente esa clave de interconexiones la que me ayuda a entender la acción de la creación en Gn 1-2, como una acción en la que se apunta a elementos claves como la diversidad en una constante interacción para dejar transparentarse el Todo. El Todo con sus colores, sonidos, funciones diferentes, y también la humanidad haciendo parte. Se trata de la totalidad, una y diversa en sus partes, articuladas siempre entre sí dentro de la totalidad y constituyéndola. En la parte está el Todo, y el Todo se compone de la articulación de todas las partes (Boff, 2002).

³ Mary Phil Korsak, “Un novo olhar sobre o Génesis”, en: *Ibid.*, págs. 47s.

⁴ Xavier Picaza, “Hombre y mujer en la religión y la cultura”, 1996 (texto fotocopiado).

⁵ Ver *Dios habla hoy de estudio con libros deuterocanónicos*. Sociedades Bíblicas.

⁶ Los egipcios no creían que el mundo había sido creado a partir de la nada: siempre existía algún tipo de materia. La creación original era imaginada como un modelaje que transformó la materia sin forma en un mundo ordenado (Norman Cohn, *Cosmos, caos e o mundo que virá*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996, pág. 18).

2. Un juego que se produce desde el caos... (Gen 1,2) — El acto creativo de Dios

“la tierra era caos y confusión”
(Gn 1,2)

Juguemos prestando atención a esta frase del texto. Observemos que se halla en paralelo con la del v. 1, es el resumen para decir qué es exactamente ese Todo, en el texto es “caos”. En muchas interpretaciones de los textos bíblicos, el caos es negativo ⁷. Se lee caos como opuesto a orden. Con todo, es desde el caos que Dios, en el Génesis, va *diciendo lo que haya*. Como metáfora cultural, el caos nos anima a cuestionar algunas de nuestras creencias más queridas y nos incita a formular nuevas preguntas acerca de la realidad. En otras palabras, la idea del caos favorece nuevos modos de pensar y vivir. El caos es, al mismo tiempo, muerte y nacimiento, destrucción y creación. (Briggs y Peat, 1999: 8). Por lo tanto, es desde una situación caótica que el Dios de la Creación actúa.

El caos es, diríamos, como la plataforma desde donde se lanzan las novedades, lo que antes no se permitía. Por esto, es desde donde se destacan todos los elementos, y el ser humano se presenta como muestra de armonía. Es esto lo que se muestra con la creación del Dios bíblico. Del caos surge el orden que se propone. La traducción de la *Biblia de Jerusalén* nos indica que ese caos es la misma tierra: “la tierra era caos...”. Este dato me permite inferir que, en el momento en que se escribe este texto, en la tierra estaban las condiciones dadas para hacer surgir algo novedoso. Ese caos, esa tierra que es caos, representa un sistema, un modelo, en el que la luz no pasa y las aguas están juntas. Por ello, el acto creativo de Dios es el de hacer aparecer, hacer posible. En otras palabras, ese “hacer” de Dios es un abrir posibilidades: Dijo Dios “sea la luz” y “hubo luz” (v. 3).

Hacer posible, dejar acontecer, no solo es un principio de la creación, sino está en el principio y al mismo tiempo en relación de contraste con el modelo “tierra caos”. Es decir, si no hacemos una lectura interrelacional, se puede perder de vista la razón misma de la creación. Una nueva posibilidad de vida, a la cual se tiene que hacer posible, y que además hay que cuidar y darse cuenta si en verdad genera vida, para poder diversificar. Por esto, “vio Dios que la luz estaba bien, y apartó Dios

⁷Todas las concepciones de mundo del Oriente Próximo revelaban una consciencia no solo del orden existente en el mundo, sino igualmente de la inestabilidad de ese mismo orden. A pesar de esto, se imaginaba el mundo ordenado como siendo, en esencia, inmutable. Estas visiones entraron tanto en la formulación como en la interpretación de los mitos bíblicos. Ellas fueron elaboradas por sacerdotes y teólogos del mundo antiguo y adoptadas por los miembros de los niveles superiores de la sociedad, dígame: reyes, administradores, y servían como justificativa de un orden social que traía numerosos beneficios a los privilegiados (Cohn, *op. cit.*, pág. 15).

la luz de la oscuridad” (Gn 1,4). El término “apartar” me dice más que marginación; se trata de diversificación, no para aniquilar, sino para hacer posible la propia diversidad.

En ese mismo sentido, Dios dice “haya un firmamento” que permita apartar las aguas, unas de otras (v. 6); esto fue posible haciendo uso de la imagen de la bóveda cósmica. Lo que da el matiz de ser un mito que afirma las creencias de que para el pueblo de Israel antiguo, así es el mundo ⁸. Desde esta creencia, el mundo es como una bóveda donde encontramos aguas por encima y por debajo. Separadas de esa forma permite que estén al mismo tiempo integradas en dos grupos, las de la tierra y las de los cielos (vv. 8-9), y puedan dar paso a lo seco, al suelo, a la tierra (v. 10). Es este el modelo de mundo que se está proponiendo a través de la Creación; más que la fragmentación, es la complejidad la que nos permite ver cada parte de la creación, cada elemento, como formando parte del Todo y, a la vez, conteniéndolo.

3. Un juego de co-rresponsabilidades — La producción de Dios-Tierra

*El ser humano es uno más de esos elementos
generadores de relaciones*
Moacir Gadotti

Nuestra forma fragmentaria de pensar, con frecuencia nos impide ver que cada uno de los elementos de la creación está contenido en el otro. Por eso, dijo Dios: “produzca la tierra vegetación...” ⁹, “produzca la tierra animales vivientes...”; también “los animales que el agua produce y viven en ella”, y las estrellas, y “todas las aves”. Todas las partes interligadas, por eso el propio relato se inicia mencionando el cielo y la tierra. El cosmos, el Todo. No se trata de oposición entre las partes, solas simplemente no son. Así era en el principio, todo interrelacionado.

⁸ Al leer un texto bíblico nos encontramos que es un punto de vista sobre las creencias que tiene como centro una cultura. Según Silvia Schroer (2010: 45), dichos textos son testimonios de una antigua cultura oriental, con intercambios cotidianos con las grandes culturas circundantes de Mesopotamia, Anatolia, Siria y Egipto. En ese sentido, quien lee los textos bíblicos hace un intento de descubrir esa perspectiva. (Ver: “Las antiguas imágenes orientales como clave interpretativa de los textos bíblicos”, en *La Torah*, Mercedes Navarro e Irmtraud Fischer (eds.). Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 2010, pág. 45).

⁹ Para Silvia Schroer, la mención de ‘tierra’ tiene de trasfondo el mito de una “diosa tierra”. Para la autora, “el autor sacerdotal (P) recurre a las diosas de la tierra y de la vegetación, las soberanas del mundo vegetal, que tenían una importancia enorme en Palestina/Israel... La diosa cananea de los árboles, de mediados del siglo 1 d. C., también emerge de la tierra... La tradición subyacente de una diosa tierra fecundada por el dios del cielo, para dar a luz a las plantas, está documentada en textos de Mesopotamia... la fuerza de las concepciones más antiguas queda visible en el hecho de que la tierra es la que engendra” (*Ibid.*, págs. 48s).

Y la humanidad es parte: “creó Dios al ser humano a imagen suya, macho y hembra los creó” (vv. 11-27). Tanto la mujer como el hombre son seres de cooperación, de solicitud, de comunicación y responsabilidad. Una responsabilidad que les debe motivar a formular cada día un nuevo acuerdo entre seres humanos y con los demás seres, que funde una nueva re-ligación. Un acuerdo que permita ver si en verdad todo es bueno, porque todos los seres viven en armonía.

Es así que vale referirnos al segundo relato de la creación (Gn 2,4-25) donde se narra, de manera especial, la creación de los humanos, acentuándose la creación de la mujer. Cuando Dios reconoce que Adam (que no es hombre ni mujer) se encuentra solitario. La mujer creada no de arcilla, sino parte del cuerpo de Adán. De tal modo que la relación entre estos dos seres humanos queda pactada: “Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne” (Gn 2,23).

Antes de finalizar me gustaría destacar, primero, que a través del acto creador, presentado en el texto del Génesis, se debe prestar atención a las conexiones que ligan y re-ligan a todos los seres, la materia y la vida, el espíritu y el mundo, y por medio de la responsabilidad ética, la humanidad y el universo. Segundo, el ordenamiento que Dios hace de los elementos y seres que integran el cosmos, revela la importancia de prestar atención al caos para poder siempre crear.

La actividad creadora revela el tipo de pensamiento no fragmentario. Y más aún, la creación no es una descripción de la realidad tal como es, sino más bien el resultado de un ver siempre cambiante, el cual permite cada día revisar si está todo bien. Así, “tomó Dios al ser humano y le dejó en el jardín de Edén, para que lo labrase y cuidase” (2,15). Con esto se expone al máximo el sentido de evaluación cotidiana, que Dios viene haciendo cada día de la creación: “vio Dios que todo estaba bien” (1,10)¹⁰.

Esto me lleva a entender la creación como un organismo vivo, donde se refleja que el acto de crear genera configuraciones que son constantemente nuevas, además de diversas a través de la reproducción. Así, la creación, en la Biblia, invita a lo que puedo entender como el juego de los vínculos. Donde nada está desconectado, ni la propia creación de su principio, del caos que la origina...

Continuemos, entonces, avanzando en esta propuesta de lectura, en este principio hermenéutico que nos permite entender que el ser humano es un ser en relación, que se construye en la armonía del cosmos. Esto

¹⁰ Esto me permite recordar a L. Boff cuando enfatiza, “el ‘modo-de-ser-cuidado’, ante la pérdida de la visión del ser humano como ser de relaciones ilimitadas, ser de creatividad, de ternura, de cuidado, de espiritualidad, depositario de un proyecto sagrado e infinito... El cuidado, aquella fuerza originante que el ser humano hace surgir continuamente. Sin ella no sería más que un pedazo de arcilla. Tenemos el sentimiento, la capacidad de emocionarnos, de implicarse, de afectar y de sentirse afectado. Fue con cuidado como Cuidado modeló al ser humano...” (ver: *El cuidado esencial*. Madrid, Trotta, 2002, págs. 81-85).

significa que el ser humano no está biocentrado, esto es, centrado en la vida, sino descansa en el equilibrio dinámico entre vida y muerte, caos y orden, así como la naturaleza

La interrelacionalidad es una propuesta teórica y práctica que nace de las exigencias que nos plantea la conciencia de la diversidad cultural que caracteriza el mundo de hoy, pero también de la diversidad en el universo, en la Creación misma. En ese sentido, la interrelacionalidad representa un verdadero desafío para pensar la actual situación y tratar de intervenir en su curso apoyando alternativas de un verdadero mejoramiento humano. Se trata de un proyecto de un mundo pluralista de diferencias en diálogo que se universalizan y singularizan simultáneamente, de relaciones que se ignoraban. De luces que se revelaban, de espacios que se ignoraban, pero que hacen parte el cosmos.

Estudiar la propuesta de relacionalidad, interrelacionalidad desde un texto fundante, como es el de la Creación en el libro de Génesis, no quiere ser otra cosa que un catalizador para realizar otras lecturas de la Biblia desde esta práctica. Y es justamente a eso que los invito: a ver la Biblia, y cada texto que en ella está, como textos interrelacionados, para que además de soñar con un mundo diferente, podamos construirlo. Un mundo interrelacionado...

4. Algunas ideas sobre cómo hacer una lectura popular de la Biblia desde el principio de la interrelacionalidad

Retomo la idea del juego. El juego porque es la mejor expresión de la integralidad de la vida, donde se combinan las emociones con los sueños. Es el momento de quebrar reglas sin salidas, pero que se perpetúan como reglas. Entonces, no nos importan y jugamos a hacer otras cosas, buscar otras salidas. Pensarnos interligados. En ese ánimo proponemos:

1. Disponer nuestras cabezas, nuestros cuerpos para pensar de una forma integral, no fragmentada.
2. Partir del propio texto y para esto, en algunos momentos, dejarnos ayudar por algunas de las herramientas utilizadas por el análisis narrativo que considera el texto como un proceso de relación-comunicación entre autor y quien lee. Prestar atención a lo que pone el texto en marcha y hasta dónde va su final, para lo cual es útil observar las variables de tiempo, lugar, personajes, tema.
3. Descubrir los olores, colores, sonidos que nos evoca el texto.
4. ¿De qué manera está estructurado el texto? ¿Cómo el narrador compone las escenas, o las partes, del texto? ¿Qué saberes se comunican y cuáles se ocultan? ¿De qué forma aparecen los personajes?

5. Considerar el texto como un sistema estructural que permite reconocer las relaciones entre las partes que lo constituyen. La relación entre forma y sentido, por ejemplo, no puede ser descuidada en los textos bíblicos. Y más aún, las interrelaciones entre sus frases, palabras, escenas o partes, son las que van tejiendo sentido en el texto.
6. Cuando hablo de sistema, no significa que está todo acabado, cerrado, más bien se trata de un sistema de probabilidades. Lo que nos remite a una actividad lúdica en la cual descubrimos significados a los elementos en relación. De ese modo, implica una invención de nuevos significados a elementos relacionados de manera opuesta o correspondiéndose.
7. “Recordar que somos seres cósmicos, seres biológicos, seres culturales, pero también somos seres con la última irreductibilidad, que es la historia personal de cada uno” ¹¹. Por eso es importante estar consciente del desde dónde se lee el texto, pues tiene que ver con el contexto de quien lee.

Bibliografía

- Athalya Brenner, “Introducción”, en: *Génesis – a partir de una lectura de género*, Athalya Brenner (org.); Fátima Regina Duraes Marques (trad.). São Paulo, Paulinas, 2000.
- David Bohm, *La totalidad y el orden implicado*. Barcelona, Editorial Kairós, 2002.
- Denise Najmanovich, *Mirar con nuevos ojos*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2008.
- Ervin Lazlo, *La ciencia y el campo afásico. Una teoría integral del todo*. Madrid, Ediciones Nowtilus S. L., 2004.
- John Briggs y F. David Peat, *Las siete leyes del caos*, Dimas Mas (trad.). Barcelona, Grijalbo, 1999.
- Leonardo Boff, *El cuidado esencial*. Madrid, Trotta, 2002.
- Leonardo Boff, *Conferencia inaugural — Estudios Generales*. Universidad de Costa Rica, 15.03.2007.
- Mary Phil Korsak, “Un novo olhar sobre o Génesis”, en: *Genesis – a partir de uma leitura de genero*. São Paulo, Paulinas, 2000.
- Norman Cohn, *Cosmos, caos e o mundo que virá*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- Silvia Schroer, “Las antiguas imágenes orientales como clave interpretativa de los textos bíblicos”, en: *La Torah*, Mercedes Navarro e Irmtraud Fischer (eds.). Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 2010.

¹¹ Leonardo Boff. *Conferencia inaugural - Estudios Generales*, Universidad de Costa Rica, 15.03.2007.

Las representaciones sociales como clave hermenéutica

*Luigi Schiavo*¹

Leer la Biblia implica entrar en un mundo diferente, hecho de personas, acontecimientos y lenguajes lejanos de nuestra realidad. Exige una actitud de escucha y comprensión del texto, para llegar, a través de las palabras, a entender el contexto que originó el propio texto, y el pretexto, que es la finalidad que justifica el surgimiento del texto. El mismo texto (término que viene del latín *téxere* y significa “hilar”, “entrelazar”, “tejer”) es, todavía, un verdadero *tejido*, una composición de palabras, símbolos e imágenes que se entrelazan entre sí para crear un discurso; no un discurso cerrado en un único sentido, sino abierto a una inmensa gama de significaciones, cuantas sus relaciones, para dar vida a una sinfonía de sonidos, significados, interpretaciones, una verdadera polifonía que interactúe con la creatividad y la realidad de sus lectores.

El mundo trascendente extrapola de los sentidos humanos y solo nos referimos a él por medio del lenguaje simbólico, de metáforas y representaciones. En este artículo enfocaremos las representaciones sociales, verdaderas estructuras simbólicas, lingüísticas y sociales que posibilitan conocer, catalogar, expresar lo que es extraño a la realidad sensible, y crear un sentido común. El lenguaje simbólico es complejo. Las imágenes y representaciones que hablan de Dios no son neutras: son expresión de una cultura, de quien las elaboró, y tienen una finalidad muy

¹ Doctor en Ciencias de la Religión. Investigador en el DEI. Dirección electrónica: schiavo.luigi@gmail.com

específica. Son descripciones y expresiones de experiencias de lo divino y obedecen a determinados criterios antropológicos, históricos e ideológicos; ellas legitiman sentidos, jerarquizan interpretaciones, confirman poderes, orientan comportamientos, tornan convencionales discursos y, en muchos casos, están al servicio de paradigmas de dominación.

Proponemos un análisis teórico de las representaciones sociales, tal como han sido descritas por la psicología social ². A través de ellas intentaremos una investigación antropológica, histórica y social del texto bíblico, con la intención de revelar el poder oculto de la palabra y desenmascarar la trama sutil de las imágenes y los símbolos detrás de los cuales, en muchos casos, se ocultan discursos de dominación política, social, económica, étnica, de género, u otra. Esperamos que esta aproximación crítica al texto sagrado haga surgir dudas, preguntas, interpretaciones distintas, que ayuden a entender mejor el mensaje vital presente en la trama de las palabras e imágenes que componen el *tejido* textual.

El artículo empieza con una introducción sobre el lenguaje simbólico. Continuará con la caracterización de las representaciones sociales desde la psicología social: su definición, estructura y utilidad. Seguirá una profundización del imaginario colectivo y, para concluir, algunas sugerencias prácticas, un dibujo del método de análisis o hermenéutica bíblica a partir de las representaciones sociales.

1. El lenguaje simbólico

En su revelación en el monte Sinaí, Dios ordenó a Moisés y al pueblo de Israel no hacer ninguna imagen de Él ni de los otros dioses: “No te hagas ningún ídolo ni figura de lo que hay arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en el mar debajo de la tierra” (Éx 20,4; Dt 4,15-20 y 5,8; Lv 19,4). Para el texto bíblico, el Dios de Israel no quiere ser representado: su realidad debe permanecer envuelta en el misterio. Únicamente Moisés podía hablar “cara a cara con Dios, como quien habla con un amigo” (Éx 33,11), y ningún hombre podrá ver el rostro de Dios y seguir viviendo (Éx 33,20; Dt 18,16). El misterio que envuelve a Dios lo mantiene a distancia: es una frontera que, para la religión, no se puede traspasar, un abismo que separa lo espiritual de lo material. No obstante, el mundo espiritual no se encuentra lejos de nuestra vida y realidad: él puede ser experimentado, sentido, vivido y, mediante el lenguaje, los símbolos, las representaciones, esa frontera es cruzada y lo que parecía lejano es hallado parte de nuestra vida.

²Jodelet, Denise. “La representación social: fenómenos, concepto y teoría”, en: Moscovici, Serge. *Psicología social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*. México D. F., Paidós, 2008, pág. 469.

El lenguaje religioso es simbólico. Los símbolos son objetos que poseen un doble sentido: uno, material, que tiene que ver con su propia identidad y funcionalidad (una piedra es eso: una piedra; los astros son emisores de luz); y otro sentido añadido, fruto de la experiencia fenomenológica de las cosas: “la vista de una hermosa flor (que obedece a las propias leyes biológicas: su primer sentido) me hace pensar en la persona que más quiero” ³. En este caso, la flor tiene una realidad simbólica, un segundo sentido, captado a través del primero y que tiene que ver con las emociones suscitadas en mí por la experiencia concreta del objeto. El símbolo, entonces, trans-significa: trasciende su propia realidad concreta para proyectar el sujeto en otra realidad, que está más allá. El significado del término “sím-bolo” proviene del griego “sym-ballo” (= “unir dos cosas”, “juntar”) y expresa esa misma idea. Por medio del símbolo, la imaginación humana puede trascender la propia realidad material para hablar otro lenguaje, como el lenguaje de las emociones, de los sentidos, de lo imaginado, del misterio, de Dios, de lo divino.

En el caso de la Biblia, el lenguaje simbólico relaciona, por ejemplo, el Dios de Moisés con la montaña, el fuego (Éx 3,1), el rayo, las lluvias, la columna de fuego (Éx 13,21), entre otros. Estos símbolos dicen algo de Dios, sin agotar la totalidad de su realidad: la montaña tiene el significado de grandeza, solidez y estabilidad; el fuego, de luz, calor, y también de pasión; las lluvias, de fecundidad y vida; la columna de fuego, de protección, etc. Juntando los significados simbólicos de esas imágenes, logramos un pequeño discurso sobre Dios y llegamos a conocerlo un poco más.

El símbolo es sin embargo un hecho social, porque su significación es fruto de una convención social y es patrimonio de la cultura de la comunidad: él hace parte del lenguaje común, siendo su función la de comunicar ⁴. Los símbolos, generalmente, son reunidos para formar imágenes, y un conjunto de imágenes conformará una representación social. Tal representación, como veremos adelante, es una estructura de conocimiento para formar, modelar y volver convencional el sentido común de una sociedad.

2. El arte de dar nombre a lo desconocido: las representaciones sociales

2.1. Abstraer y re-presentar

Una de las actividades humanas más interesantes es la imaginación. Podemos incluso pensar que la actividad simbólica, de imaginar, repre-

³ Croatto, Severino. *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de la Fenomenología de la Religión*. Buenos Aires, Ed. Docencia, 1994, págs. 64s.

⁴ *Ibid.*, págs. 82s.

sentar, soñar, sea de las que más distinguen a los humanos de los animales. Si antiguamente se afirmaba que la persona humana era “un animal racional”, hoy se prefiere decir que ella es “un animal simbólico”. Porque el humano posee el uso de la abstracción, de recrear de forma simbólica en su mente, objetos, personas, acontecimientos. Si digo, por ejemplo, el término “silla”, en mi mente surge de inmediato la imagen del objeto conocido como “silla”: es una abstracción, y lo que aparece en mi mente es la imagen convencional fruto de mi relación con el objeto concreto conocido y experimentado como silla. Las imágenes comunes sirven para conocer, dar nombre a la cosas y comunicar. El lenguaje está lleno de imágenes abstractas, pero que refieren a determinados objetos concretos, experiencias, personas, etc. La abstracción y el hecho de representar que se traducen en la formación de imágenes, hacen parte de nuestra vida y del lenguaje cotidiano.

2.2. Las representaciones sociales

Las imágenes cumplen la función de re-presentar, hacer presente algo que es lejano, y restituir de manera simbólica lo que es ausente. Pero ellas no se reducen a simple representación, no son neutras, pues cargan también el significado que tal cosa o experiencia significa para alguien. Se transforman así en interpretaciones y re-construcciones simbólicas de la realidad experimentada y vivida por una determinada persona, grupo o sociedad. Cargan en sí mismas la representación (la imagen del objeto) y el significado que tal cosa o experiencia tiene para el grupo. Y se transforman en referencia cognoscitiva y significativa, porque “a toda figura corresponde un sentido y a todo sentido corresponde una figura”⁵. Hay, en este proceso, la superación de la idea de “la copia conforme”, como podría ser la pintura realista de un paisaje que procura retratar del modo más perfecto posible la realidad, a ejemplo de la fotografía. Porque a la visualización de la imagen se agrega la significación que el objeto o la experiencia tienen para nosotros: en la representación, sujeto y objeto no se hallan separados y distintos, existe una interrelación entre ellos que hace que se modifiquen mutuamente, porque “el conocimiento no es el producto de un sujeto radicalmente separado de la naturaleza, sino el resultado de la interacción global del hombre con el mundo al que pertenece”⁶. Y, “por un lado, el sujeto construye al objeto en su interacción con él y, por otro, el propio sujeto es construido en la interacción con el medio ambiente natural y social”⁷.

⁵ Jodelet, *op. cit.*, pág. 476.

⁶ Najmanovich, Denise. *El juego de los vínculos. Subjetividad y redes: figuras en mutación*. Buenos Aires, Biblos, 2005, pág. 50.

⁷ *Ibid.*, pág. 46.

Por tanto, los dos aspectos de la representación son: la comunicación práctica, que conecta un sujeto a un objeto al hacer familiar, conocido, concreto, algo que no era familiar: es el proceso de “objetivación” (la creación de la imagen); pero en la representación se expresa igualmente un valor simbólico, de interpretación, que remite a la experiencia de interrelación entre sujeto y objeto y a la significación de uno para el otro ⁸.

2.2.1. La objetivación: lo social en la representación

La representación transforma en real lo que antes era desconocido, reproduce un concepto en una imagen, da cuerpo a una idea, llena de sustancia lo que antes estaba vacío, materializa la palabra. En ese proceso, “conceptos, nociones abstractas, son transformadas en imágenes, se da una textura material a las ideas, se hace corresponder cosas con palabras, se da cuerpo a esquemas conceptuales” ⁹. Así, por ejemplo, la noción de peso da evidencia sensible a la noción abstracta de masa. Cuando el objeto es complejo se refiere a “núcleos figurativos”, estructuras complejas de imágenes que reproducirán, de manera visible, la estructura conceptual. Después viene la “naturalización”, la traducción en categorías conocidas (del sentido común) de los elementos del pensamiento.

La objetivación hace además que las ideas extrañas y perturbadoras sean reducidas a categorías e imágenes, sacándolas de aquella extrañeza que puede originar miedos, amenazas e inseguridad, para insertarlas e interpretarlas dentro de contextos familiares y conocidos. Es un proceso de “domesticación” y clasificación, por el cual se da nombre a lo desconocido. Nombrar y reconocer es liberar al otro de su anonimato perturbador e incluirlo en un sistema conocido, que hace parte de la cultura.

Veamos, por ejemplo, la afirmación: “Dios es padre”. La categoría abstracta “Dios” es traducida, “objetivada”, en la representación de algo muy concreto y conocido: la figura del padre; así, lo que era invisible, de repente se torna visible en nuestra mente, como una persona específica con la cual podemos entrar en contacto, en nuestro caso, el padre ¹⁰. Esto no quiere decir que Dios es padre, pero esa afirmación revela que él tiene algo correspondiente, equivalente al padre: como el amor, la dedicación, la preocupación, el perdón para con sus hijos, etc. La representación se fundamenta en una equivalencia entre el objeto y su representación, entre la palabra y su imagen, como en el proverbio: “No hay humo sin fuego”: el humo es el equivalente lógico del fuego, entonces, la imagen del humo remite directamente al objeto fuego: una da cuerpo (objetiva) al otro.

⁸ Jodelet, D. “Représentations sociales: un domaine en expansion”, en: Jodelet, D. (ed.). *Représentations sociales*. Paris, PUF, 1989, págs. 43s.

⁹ Jodelet, “La representación social: fenómenos, concepto y teoría”, *op. cit.*, pág. 481.

¹⁰ Moscovici, Serge. *Representações sociais. Investigações em psicologia social*. Petrópolis, Vozes, 2005, pág. 72.

2.2.2. El anclaje: la representación en lo social

Un segundo momento es el enraizamiento social de la representación: la “socialización” del objeto al conferirle significado y utilidad. En este anclaje, la representación es integrada dentro de un sistema cognitivo preexistente. La novedad es integrada mediante el conferirle sentido o significado al objeto representado: eso es posible dentro del sistema de valores y contravalores del grupo específico o de la sociedad. Tiene que ver, entonces, con la cultura de referencia. Pero el anclaje funciona como un sistema de saber-conocimiento: como forma específica de conocimiento, las representaciones clasifican la realidad, los hechos, las cosas y las personas a partir de definiciones comunes ¹¹. Frente al bombardeo de imágenes, palabras, sonidos, ideas que penetran nuestros ojos, oídos y mente todo el día, y a las nuevas experiencias a que somos sometidos continuamente, las representaciones sociales tornan convencionales objetos, personas y acontecimientos, quiere decir: los sitúan en un modelo interpretativo específico, común y conocido por un determinado grupo. Así, por ejemplo, el color rojo es asociado a la ideología comunista y a la izquierda en el campo político; y el criminal de guerra es asociado a crímenes y atrocidades, aunque haya sido una persona gentil y humana ¹². En las representaciones, la mente humana es condicionada y orientada por convenciones simbólicas, lingüísticas, sociales y culturales predeterminadas e impuestas por la sociedad y la cultura. Ellas funcionan como modelos de conocimiento fabricados con anterioridad, culturalmente impuestos y que influyen nuestro modo específico de percibir y relacionarnos con la realidad. Su fuerza proviene de la estructura social y la tradición en las que están insertas, predeterminando y condicionando aquello que será pensado y conocido, para formar opiniones comunes.

Volvamos a nuestro ejemplo de arriba: “Dios es padre”. Continuando el análisis, la pregunta siguiente será: ¿por qué se usó la categoría “padre” para objetivar la idea de Dios y no, verbigracia, la categoría “madre”? La categoría “padre” es una convención lingüística del sentido común de la sociedad, que es preexistente en la cultura y permite entender o conocer algo del concepto abstracto “Dios”. Su escogencia depende con certeza de los que tienen el poder sobre el mundo simbólico y el imaginario colectivo. Se trata de un poder inmenso, porque determina la manera concreta y la forma de integrar un conocimiento nuevo, orientando el saber colectivo y el sentido común. Decir que “Dios es padre” es radicalmente diferente de afirmar que “Dios es madre”: influye las relaciones y los comportamientos sociales, determina las jerarquías y el poder en la sociedad y el modo como es gestionado. Si, después, a la imagen del padre añadimos que Dios es hombre, anciano y blanco, privilegiamos un esquema binario y dualístico,

¹¹ *Ibid.*, pág. 10.

¹² *Ibid.*, págs. 34s.

donde uno de los dos elementos es considerado más importante que el otro. Significa, en concreto, descalificar a las mujeres, los no-blancos (negros, indígenas, orientales...), los jóvenes, y clasificarlos en una situación de inferioridad y sumisión al hombre, anciano, blanco y padre con el cual Dios es identificado. Es la legitimación de una superioridad, pues el esquema que describe la estructura divina, es aplicado de manera refleja para describir y legitimar un tipo de relaciones sociopolíticas y humanas: ¡si Dios es así, también lo ha de ser entre los humanos! Esa escogencia social tiene, por ende, consecuencias trascendentales, como la afirmación del modelo androcéntrico, patriarcal, dogmático, monárquico, etnocéntrico, europeo.

Sin embargo, la categoría “padre” es igualmente una mediación simbólica importante, que permite decir algo sobre Dios y posibilita que el concepto abstracto “Dios” sea concretizado en una imagen e integrado en el saber colectivo de la sociedad, volviendo a ser de dominio común. Además, al afirmar “Dios es padre” acontece una re-significación, en el sentido de la re-interpretación del concepto “Dios” a partir del contenido simbólico y el significado colectivo de la imagen del padre, con todo lo que eso significa en el campo social. El peligro es que encerrado en una única imagen, la interpretación de Dios sea limitada e impida el acceso a la gran variedad de significaciones que el concepto “Dios” puede tener. La sociedad, con su cultura, es responsable por esa interpretación.

La incorporación de la novedad incide sobre los modelos de pensamiento y conducta. Las representaciones sociales son medios de recreación de la realidad, de reformulación de modelos y comportamientos, porque ellas son productos de alguien y son para algo. Son “algo rehecho, reconstruido, y no algo recién creado”¹³. Lo que es creado se vuelve referencial del grupo social y va a constituir el imaginario colectivo.

Por último, en tiempos de insurrección y de crisis, las representaciones sociales se tornan más vivas y transparentes: el deseo de mutación hace que los individuos se sientan más motivados a buscar la novedad de un mundo distinto, aunque no familiar. En ese momento, ellas cumplen un papel relevante: visualizan y concretizan lo que era indefinido y motivan la lucha por el cambio.

3. Elaboraciones sociales e imaginario colectivo

Las representaciones son sociales porque no son creadas por el individuo singular, sino por la sociedad. Pero, una vez creadas, adquieren vida propia, interactúan entre sí dando origen a nuevas representaciones, mientras las viejas pueden morir. Ellas representan el pensamiento de una sociedad, en tanto los individuos y las personas solamente

¹³ Moscovici, *Representações sociais. Investigações em psicologia social*, op. cit., pág. 90.

reflejan y reproducen el pensamiento común, puesto que aquello que es comprendido y comunicado ya era conocido por la sociedad.

Las imágenes interactúan entre sí y constituyen imágenes complejas de la vida, de la realidad cotidiana, de las esperanzas, de la religión, del sufrimiento, de la muerte, de los comportamientos, de la interpretación de la historia. El conjunto de estas imágenes y representaciones, que describen la visión de la vida y la sociedad, es el imaginario colectivo. Es como una inmensa biblioteca donde la realidad concreta de todos los días es representada, recreada, y que funciona como la referencia abstracta, imaginada, soñada, interpretada, de todo lo que acontece en la historia de una sociedad. El imaginario es colectivo, porque es una producción social para la sociedad. Cada pueblo y grupo tiene su propio imaginario, que jamás es definitivo, sino está en continua transformación y elaboración, como sus interrelaciones. Él es la referencia lingüística, simbólica y cultural de la sociedad, la base de la identificación social de los individuos. Así, toda la vida social es representada en el imaginario: los comportamientos, los papeles sociales, las esperanzas, la concepción del sufrimiento, la muerte, la interpretación de la historia pasada. El imaginario es cómo la sociedad quiere ser y cómo ella se ve a sí misma: es el pensamiento común, el “sentido común” de una sociedad.

Por eso, el imaginario es la referencia última y más importante de la sociedad: porque tanto la fidelidad al pasado como la necesidad de transformación, dependen de la creación simbólica en él. Pensemos, por ejemplo, el papel de la mujer en la familia y la sociedad. Todo esta muy bien representado y “convenido” (= hecho común) en el imaginario: si la/s mujer/es no se conforma más con el papel que la sociedad le asignó, tiene que luchar para cambiar el imaginario, consciente de que la sociedad se defenderá de la mutación, condenándola, por ejemplo, como bruja, mujer transgresora, “puta” u otras imágenes que fueron usadas en la historia. Si la lucha de las mujeres lograra cambiar el imaginario, entonces podrá cambiar igualmente su papel en la sociedad. El imaginario, por consiguiente, es poder, un poder enorme, inmenso: de confirmación, de legitimación, como, asimismo, de transformación. Porque todo (vida, comportamiento, valores, papeles sociales, etc.) es modelado por las imágenes y representaciones del imaginario.

Ahora bien, quien domina el imaginario social tiene en sus manos el verdadero poder. El poder de “manipular” las imágenes, de crear opiniones comunes, de orientar interpretaciones y tendencias. Antiguamente, las iglesias eran las que hacían eso por medio de las grandes imágenes bíblicas pintadas en las catedrales o narradas en las predicaciones litúrgicas. Hoy, los responsables de eso son los medios de comunicación social: la televisión, las novelas, los videojuegos, la propaganda, los periódicos, las películas, entre otros. Es por este motivo que, por lo general, ellos se encuentran en manos de los grandes grupos que influyen las tendencias

económicas, sociales y la vida política de los Estados: hoy, son ellos los que detentan el verdadero poder.

4. Conclusión

Estudiar las representaciones sociales es desvendar el poder oculto de las imágenes y la trama secreta de las fuerzas sociales que interactúan en la creación e imposición del sentido común. Es mostrar que, en muchos casos, el hacer convencional ese sentido común corresponde a la homogeneización social. Es necesario, por tanto, desmontar el lenguaje, una verdadera acción transformadora capaz de restituir al sujeto la libertad de experimentar, expresar y vivir con intensidad y creatividad su vida.

Para finalizar este pequeño estudio, intentaremos definir algunos pasos para una hermenéutica popular. Nuestra pregunta es: ¿cuáles serían los pasos concretos para abstraer el sentido y mensaje de las imágenes y representaciones sociales de la Biblia?

Sugerimos los siguientes:

- a. La identificación de la representación social.
- b. ¿Cuál es el concepto o la idea abstracta que la representación quiere objetivar?
- c. ¿Cuál/es imagen/es y símbolos son usados para representar el concepto abstracto?
- d. ¿De dónde provienen estas imágenes? ¿Por qué fueron escogidas? y ¿por quién? ¿De qué lado están, de cuál grupo/ideología social son expresión?
- e. ¿Cuál es el significado agregado y orientado por las imágenes usadas? ¿Qué quiere decir esa representación social?
- f. ¿Es un significado al servicio de quién? ¿Legítima, masifica, encierra dentro de los límites convencionales o libera y abre hacia una interpretación y acción creativas?
- g. Comparar con otras representaciones sociales afines, presentes en el imaginario colectivo o en el texto sagrado...

Colonialidad, descolonización y Lectura Popular de la Biblia

Silvia Regina de Lima Silva

La Lectura Popular de la Biblia (LPB) es un método de lectura que surgió dentro de las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina y el Caribe. En un proceso dinámico, este método pasó a constituir un movimiento, el Movimiento de Lectura Popular de la Biblia. Un ejercicio de lectura comunitaria, dialógica, cuyo punto de partida es el diálogo entre la realidad del grupo que realiza la lectura y el texto bíblico. Un diálogo que enriquece el conocimiento del texto y fortalece el compromiso con la transformación social. Incluso en tiempos de crisis en la región, cuando se experimenta la pérdida de referentes teóricos capaces de ofrecer una comprensión y propuesta de relaciones y formas de convivencia alternativas; en tiempos donde la reflexión teológica, las pastorales, los ministerios de las iglesias se muestran limitados frente a los grandes desafíos sociales, ha permanecido la LPB. Es una presencia sencilla, que acompaña al pueblo, que se deja interpelar por las preguntas, se inquieta y permanece como compañera fiel, que mantiene la exigencia de la responsabilidad social, la solidaridad, que alimenta el compromiso y la esperanza aun en tiempos de tantas incertidumbres.

El movimiento de LPB, además de representar una voz profética al interior de las iglesias, ha sido un espacio privilegiado de diálogo con grupos de los movimientos sociales. Presentamos aspectos importantes de esta relación y en seguida buscamos establecer el diálogo entre el momento actual de la LPB y las reflexiones sobre colonialidad y descolonización en América Latina y el Caribe.

1. La Lectura Popular de la Biblia y las organizaciones populares en América Latina y el Caribe

En los últimos veinte años, la LPB ha sido enriquecida con la perspectiva de diferentes sujetos, grupos que se acercan a la Biblia haciendo despertar en los textos dimensiones silenciadas por las lecturas tradicionales. En los grupos de estudio bíblico se descubre la dimensión de sujetos que asumen el proceso de interpretación comunitaria de la Palabra. Las diversas voces que surgen de esta forma de lectura, conforman un coro que crea su propia armonía, donde es posible escuchar nuevas experiencias que visibilizan rostros de Dios hasta entonces no revelados.

La relación “texto bíblico – vida” ha sido la puerta de entrada para este diálogo entre la LPB y los movimientos sociales. En un primer momento, este diálogo se estableció con los movimientos populares que privilegiaban las dimensiones del análisis político-económico de la realidad. La afirmación fundamental de este momento fue el descubrimiento del pobre como sujeto de la lectura y las situaciones de pobreza como lugares interpretativos y de manifestación de la presencia de Dios. Los nuevos sujetos y las nuevas organizaciones de los movimientos sociales, las mujeres, los pueblos originarios, los homosexuales, los jóvenes, los campesinos, los afrodescendientes, le dan rostros concretos a los/las empobrecidas. Al mismo tiempo, desafían esta lectura inicial con nuevas perspectivas teóricas que ayudan a comprender la complejidad de las relaciones sociales de dominación. Son nuevas lecturas de la realidad que resultan nuevas lecturas de la Biblia. Es una apropiación del texto que impulsa un proceso de deconstrucción y relectura bíblica que desenmascara la utilización ideológica de los textos, y construye una complicidad de estos con los grupos socialmente excluidos. Consideramos que esta complicidad es un elemento más de empoderamiento que fortalece los procesos de liberación.

En lo que sigue de esta reflexión queremos presentar el concepto de colonialidad como un aporte a esta lectura crítica realizada por el movimiento de la LPB en diálogo con los movimientos sociales y los nuevos sujetos mencionados anteriormente ¹. Iniciamos con una breve definición de la colonialidad, y en seguida establecemos su relación con una lectura crítica, popular y liberadora de la Biblia. Terminamos con algunas inquietudes que nos invitan a seguir la reflexión.

¹ Nos limitamos a un pequeño aporte teórico sobre LPB y colonialismo. Queda el reto de recoger cómo este tema ha estado presente de diversas maneras en la reflexión bíblica latinoamericana y caribeña. Con relación a las hermenéuticas específicas y los movimientos sociales hay una práctica de trabajo bíblico y una producción, tanto de materiales de los grupos de lectura bíblica como también de artículos de biblistas latinoamericanos/as y caribeños/as.

2. Colonialismo y colonialidad

El colonialismo es un concepto polémico ya desde su misma concepción. Para algunos es “el poder absoluto que una nación ejerce sobre otros territorios, se encuentren alejados geográficamente o no, en determinado momento histórico”, mientras otros limitan la utilización del término a la expansión europea de la segunda mitad del siglo XIX ². Asumimos inicialmente ambos conceptos y comprendemos el “colonialismo como la posesión directa de tierras conquistadas por las potencias industriales, en las que ejercen un control político, económico y social y que tienen su desarrollo principal en el último tercio del siglo XIX” ³. Pero a partir de esta comprensión del colonialismo hay que dar un paso más, pues la referencia a un periodo histórico determinado no excluye del colonialismo sus implicaciones actuales, toda vez que sus consecuencias trascienden el pasado histórico y se manifiestan en el presente. Esta forma de manifestación del colonialismo en el presente es parte de lo que llamamos “colonialidad”. La reflexión acerca de la colonialidad busca analizar críticamente los legados coloniales que continúan marcando pautas en la interpretación de los fenómenos culturales, en las políticas estatales y los conflictos internacionales ⁴. La colonialidad es el otro lado de la modernidad ⁵, un lado no siempre asumido, una lectura que recoge las voces no escuchadas, las memorias apagadas, las historias no contadas.

La colonialidad se manifiesta en diferentes dimensiones de la vida toda vez que el proyecto colonial, además de la conquista de la tierra, implicó el control de la subjetividad, de la cultura, del conocimiento, de los cuerpos de hombres y mujeres. La colonialidad se ha manifestado en la configuración histórica del poder ⁶ y presenta características que marcan las relaciones sociales de poder hasta la actualidad.

En esta configuración histórica está presente el patrón de dominación entre colonizadores y los otros, utilizando la idea de raza como la base para la instauración de la jerarquía entre los diversos grupos. Estos factores de clasificación e identificación social fueron asumidos como

² Arturo Colorado. *Imperialismo y colonialismo*. Madrid, Grupo Anaya, 1991.

³ *Ídem*.

⁴ Walter D. Mignolo. “Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos”, en: <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html>, consultado 05.02.2011. La afirmación de Mignolo se ubica en la discusión sobre la utilización o no del concepto “poscolonial”, discusión que no abordaremos en este momento.

⁵ Bernal Herrera. “Las dos caras de la moneda: modernidad colonial y metropolitana”, en: *Pasos* No. 131 (mayo-junio, 2007).

⁶ Aníbal Quijano es uno de los autores que ha trabajado el tema del colonialismo del poder y del conocimiento. Hemos seguido su propuesta de reflexión. Ver: “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en: *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. (Compilación e introducción: Walter Mignolo). Argentina, Ediciones del Signo, 2001.

patrones de relaciones históricamente necesarias y permanentes frente a las necesidades y los conflictos originados en la explotación del trabajo.

Los colonizadores fueron quienes definieron las identidades de los grupos subordinados, e incluso los conceptos de clasificación son definidos por ellos ⁷. Así, los distintos grupos de los pueblos originarios pasan a ser llamados indios, los pueblos afrodescendientes son reducidos a la categoría de negros. La consecuencia es la represión de las identidades originarias con toda su diversidad, y la imposición de una “identidad colonial común negativa”. Esa distribución de las identidades sociales será el fundamento de la clasificación social de la población latinoamericana y caribeña y será utilizada como una forma de explotación y control de las fuerzas de trabajo.

La colonialidad del poder mencionada antes, es una de las esferas donde se manifiesta la colonialidad. Hay otras dimensiones que queremos destacar. La colonialidad del poder toma como base una ontología colonial ⁸ que funda jerarquías de valores que prevalecen hasta nuestros días. La ontología colonial está por detrás de un discurso epistemológico que reconoce que todos somos humanos, aunque en la práctica los grados y las formas de “ser humanos” son distintas y hay los que son considerados humanos en su plenitud y otros que serían “menos humanos”, o no son considerados “seres humanos”, es el “no ser”. En esta dimensión se hallan presentes las diversas estrategias utilizadas por los colonizadores a fin de construir la imagen del colonizado. Los colonizados, sin embargo, no permanecieron pasivos en el proceso de construcción de su autoimagen. Es cierto que muchos asumieron —y siguen asumiendo— la imagen construida desde afuera por los colonizadores, pero otros en cambio, rompiendo estos patrones, se atreven decir palabras acerca de sí mismos y a hacerse valer por lo que descubren que son.

Esa ontología del “no ser” es una clave que nos ayuda a leer las relaciones de dominación. Necesita ser analizada en cada situación de discriminación y exclusión para que se comprendan las tramas de la dominación que se erige a partir de las etnias, el género, la generación, las diferentes orientaciones sexuales. Una pregunta podría ser: ¿cómo, a partir de cada uno de esos lugares, se produce o manifiesta el “no ser”? Y de manera propositiva se preguntaría, ¿cómo construir el ser a partir de lugares o experiencias del “no ser”? Esta es una de las dimensiones de la colonialidad, la colonialidad del ser, y es lo que constituye el carácter ontológico del racismo ⁹.

⁷ Sobre colonialidad, epistemología y construcción de identidades ver: Silvia Regina de Lima Silva. “Con la lengua del despojo: un diálogo entre epistemología e identidades en América Latina y el Caribe”, en: *Pasos* No. 138 (julio-agosto, 2008).

⁸ Nelson Maldonado Torres. “Del mito de la democracia racial a la descolonización del poder, del ser, y del conocer”, en: <http://trinity.duke.edu/globalstudies/wp-content/themes/cgsh/materials/events/DelMito.pdf>

⁹ *Ídem*.

Además de la colonialidad del poder, del ser, existe la colonialidad del saber. Al instaurarse el eurocentrismo como única perspectiva de conocimiento, se eliminó los demás conocimientos como auténticos modos de conocer y como conocimientos legítimos. La legitimidad del conocimiento será diseñada en función de la manutención y reproducción de este nuevo fundamento histórico de clasificación social. De esta forma, los pueblos colonizados estaban impedidos de manifestar sus imágenes, símbolos y experiencias subjetivas con libertad y autonomía. Fueron obligados a negar su conocimiento, sus raíces culturales y religiosas, o bien a practicarlas de manera clandestina. Igualmente, los valores heredados de sus tradiciones familiares fueron sometidos a las exigencias del patrón global de la colonialidad.

Para Catherine Walsh ¹⁰, la lógica de la colonialidad no se limita a las relaciones sociales interhumanas, se extiende y mantiene también sumisa a la naturaleza. La colonialidad, además de estar marcada por una relación de dominio sobre la naturaleza, ha intentado eliminar la relacionalidad que es base de la vida, de la cosmología y del pensamiento en comunidades indígenas y afrodescendientes de *Abya Yala*.

Las dimensiones o esferas de la colonialidad mencionadas anteriormente no están aisladas, ellas se conectan a través de las historias concretas, de los cuerpos en sus relaciones de poder en la vida cotidiana. Se manifiestan, además, en las estructuras de poder que determinan las relaciones a nivel global, mundial.

La colonialidad resultante del colonialismo es, como afirma Boaventura de Souza, “una gramática social muy vasta que atraviesa la sociabilidad, el espacio público y el espacio privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades... es un modo de vivir y convivir muchas veces compartido por quienes se benefician de él y por los que lo sufren” ¹¹. El desafío que se nos presenta es descubrir las formas de participar en la transformación de las mentalidades y subjetividades construidas dentro del marco de la colonialidad. Ese desafío lo presentamos a la LPB: ¿cómo realizar una hermenéutica liberadora que posibilite la transformación de las mentalidades y subjetividades marcadas por la colonialidad presente en la sociedad?

3. Colonialidad y Lectura Popular de la Biblia

La colonialidad, como hemos visto, ha marcado también nuestra manera de conocer, incluso la comprensión misma del conocimiento. Se

¹⁰ Catherine Walsh. “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”, en: <http://www.ucentral.edu.co/NOMADAS/numme-ante/26-30/nomadas26/8-SON%20POSIBLES%20CATHERINE.pdf>

¹¹ Santos, Boaventura de Souza. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz, Plural editora, 2010, pág. 24.

trata de una colonización cultural que nos ha alejado de raíces, de herencias culturales importantes en la conformación de nuestras identidades y ha impuesto patrones culturales que refuerzan valores de la sociedad única, global, dominante. Frente a estas formas de imposición material y cultural, es importante el proceso de descolonización del imaginario, de las prácticas, de valores e instituciones que han marcado las relaciones sociales. Se trata de la descolonización de las relaciones materiales e intersubjetivas del poder.

La lectura descolonizadora del texto no es una propuesta hermenéutica más. Ella busca, por un lado, enfatizar elementos que han sido parte de las hermenéuticas liberadoras latinoamericanas y caribeñas; por otro lado, presenta quizá nuevas preguntas que apuntan hacia nuevos desafíos. Los aspectos considerados en el apartado que sigue, recogen contribuciones de las propuestas de hermenéuticas poscoloniales ¹² y algunas perspectivas de reflexiones acerca de la colonialidad.

El colonialismo como centro de la Biblia. La crítica bíblica poscolonial ¹³ sitúa el colonialismo en el centro de la Biblia y de la interpretación bíblica. El colonialismo es visto como una fuerza que define las narrativas e interpretaciones de los textos. Se parte del principio de que los textos bíblicos, tanto del Primero como del Segundo Testamento, surgieron en contextos imperiales y coloniales. La lectura poscolonial busca encontrar en los textos, los subtextos marcados por las relaciones coloniales. En ese sentido es que se afirma que el colonialismo es uno de los centros de la narración bíblica, porque se halla presente en el contexto social de los hechos y de la redacción de los textos. Además, el colonialismo ha marcado la historia de la interpretación bíblica realizada en contextos coloniales. Estas interpretaciones han adquirido una fuerza tal, que en muchos casos se sobreponen a los propios textos bíblicos. Des-colonizar los textos implica un doble ejercicio de lectura que parte, por un lado, de la deconstrucción de las interpretaciones coloniales y, por otro, de la explicitación de los contextos imperiales, coloniales, en que surgieron los textos.

Desenredar y visibilizar los múltiples procesos de dominación. La lectura poscolonial es interdisciplinaria y analiza los diversos procesos de dominación donde se entrecruzan raza, nación, traducción, misión, textualidad, representación y espiritualidad. Esta lectura es una invitación a repensar cuidadosamente categorías relacionadas con las identidades,

¹² Ver: R. S. Sugirtharajah. *The postcolonial Biblical Reader*. United Kingdom, Blackwell Publishing Ltd., 2006.

¹³ Estamos utilizando la expresión lectura poscolonial, así como su aporte. No obstante, un análisis más profundo exigiría una distinción entre la lectura poscolonial y la matriz epistémica de la modernidad-colonialidad que estamos presentando. En ambas hay elementos comunes, pero también tienen sus diferencias. No es posible seguir con esa discusión en este espacio de reflexión.

tales como: esclavos, trabajadores del sexo, homosexual/heterosexual, mestizaje ¹⁴.

La importancia del lugar hermenéutico. La reflexión sobre colonialismo-colonialidad reafirma la relevancia de repensar el lugar desde donde realizamos la lectura de la realidad y del texto bíblico. El aspecto de “ver la realidad” necesita ser acompañado de la pregunta “desde dónde veo”, y elaborar mis preguntas acerca de la realidad conscientes de que

...los espacios geográficos son espacios configurados por historias coloniales. La lectura que se realiza del texto es una in-corporación de la producción de conocimientos que fue des-incorporada por la gestación del concepto moderno de razón y de conocimiento ¹⁵.

Si la colonialidad se refiere a los efectos del colonialismo presentes en las relaciones sociales y en las relaciones de poder a nivel global, eso significa que la ubicación en el momento de la lectura es un posicionarse constantemente con relación a las relaciones de poder a nivel interpersonal y a la geopolítica del poder.

Reconocer el legado colonial del mensaje cristiano. La Biblia ha sido utilizada como un instrumento del colonialismo, como parte del proyecto colonizador. En un periodo de la historia donde la definición de los seres humanos, de las diferencias, se hacía desde una lectura teológica, la perspectiva bíblico-teológica fue fundamental en la asignación de las identidades de los pueblos latinoamericanos y caribeños. El ser y el no ser eran asimismo ser o no ser a partir de una determinada concepción teológica. Reconocer el legado colonial de la teología cristiana significa leer de manera crítica aquellos textos que han sido utilizados tanto para justificar las diferencias como para afirmar una igualdad aplanadora, y que imponen un modelo de humano, el humano occidental, cristiano, hegemónico, que se usa en una lógica donde la afirmación de la igualdad implica la eliminación de lo diferente.

Relectura del pasado: abrir nuevos horizontes para el presente. Involucrarse en la superación del colonialismo significa cambiar la lectura del pasado. Una nueva lectura posibilita, en palabras de Franz Fanon, “rectificar la falsificación y daño causado por la mala representación colonial” ¹⁶. La representación colonial se ha cimentado en la naturalización de las diferencias, donde las relaciones sociales de dominación pasaron a ser asociadas a las identidades étnico-raciales. Por esta razón, la pregunta que se nos plantea es: ¿cómo se hace uso del pasado y quién se beneficia

¹⁴ Sugirtharajah, *op. cit.*, pág. 17.

¹⁵ Walter D. Mignolo, *op. cit.* Ver también del mismo autor: *Historias locales, diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamientos fronterizos*. Madrid, Akal Ediciones, 2003 (especialmente, Segunda Parte del libro: “Soy de donde pienso: la geopolítica del conocimiento y las diferencias epistémicas coloniales”).

¹⁶ Fanon citado por Sugirtharajah, *op. cit.*, pág. 12.

de él? ¹⁷. La relectura del pasado posibilita la deconstrucción de las naturalizaciones biológicas, culturales, y abre camino al diálogo con las distintas culturas, un tema que se encuentra en la raíz de los procesos de construcción identitaria en América Latina y el Caribe. Para la lectura bíblica implica buscar caminos de relectura que posibiliten un diálogo entre Biblia, culturas y religiones. Diálogo donde la interpretación bíblica, lejos de justificar las imposiciones religioso-culturales coloniales, pase a ser una lectura que contribuya a la reconstrucción crítica del pasado en la perspectiva de los grupos marginados, siempre en una perspectiva que sea liberadora con relación al presente.

Una lectura que pregunte por los grupos marginados, silenciados, invisibilizados. La relectura del pasado conlleva reconstruir la historia desde los grupos marginados, invisibilizados. Es ir detrás de sus narrativas, seguir sus huellas..., saber oler por dónde han pasado y los caminos muchas veces alternativos que han construido. Ese ejercicio es necesario hacerlo con relación a la historia de los grupos y las comunidades, pero de igual modo es un ejercicio de lectura de los textos bíblicos. Realizar una lectura consciente de los contextos coloniales, es estar atentas/os a los grupos invisibilizados en los textos preguntándose por los imaginarios que están siendo contruidos y reforzados en cada lectura.

La Biblia: fundamento de la verdad. La lectura que busca deconstruir la colonialidad presente en los imaginarios y las relaciones sociales cuestiona la comprensión de la Biblia como único fundamento de verdad para todos los pueblos. ¿Cómo realizar una lectura de los textos bíblicos que no aprisione a Dios, sino posibilita su reconocimiento en otras expresiones e historias sagradas? ¿Cómo abrirnos a otras “Palabras” de Dios? ¿Será posible superar el paradigma lineal de la revelación que tiene en el cristianismo su punto culminante y escuchar, contemplar la revelación de Dios en diversos lugares, pueblos, culturas y religiones? ¿Cómo ese cambio en el paradigma de la revelación puede significar un empoderamiento para los diferentes pueblos y culturas del continente?

Otros ojos. Con esa lectura, ¿qué es lo que cambia? Cambian los ojos con los cuales leemos la realidad, el tipo de acercamiento crítico que hacemos al texto. Se trata de una lectura crítica dentro de la misma perspectiva crítica, pues reconoce las formas de exclusión que surgieron aun dentro de una propuesta de lectura liberadora. Cambian también los modelos o ideales de ser humano; miramos de una manera más crítica el mismo cristianismo que con la afirmación de una igualdad que no sabía convivir ni respetar las diferencias, terminó justificando su aniquilación.

Invitación a seguir el diálogo

Las conclusiones son más que todo algunas ideas que nos invitan a seguir en el diálogo. Al iniciar esta reflexión tenía presente la importancia

¹⁷ Sugirtharajah, *op. cit.*, pág. 25.

del Movimiento y del Método de Lectura Popular de la Biblia, su diálogo con los Movimientos Sociales y la pregunta que se formulaba era con relación a ¿cómo se puede enriquecer la LPB con el aporte de los estudios acerca de la colonialidad? Encontramos que la LPB, al enfatizar la relevancia del lugar a partir del cual se hace la relectura de los textos, asume el tema del lugar —de los lugares interpretativos—, una temática central en los estudios de la colonialidad. Relacionado a esto están los sujetos que realizan la lectura y el empoderamiento que se da en la medida en que se asumen como sujetos y comunidad interpretativa. Eso significa poder decir palabra sobre..., interpretar, resignificar. La reflexión sobre la colonialidad, como afirmamos antes, es una dimensión del acercamiento hermenéutico que es parte de las hermenéuticas de liberación y necesita estar más conscientemente presente en el momento de la lectura. Es una crítica a la forma como leemos, o un llamado a tomar consciencia del lugar desde donde leemos los textos. Es una actitud que fortalece el método y lo radicaliza. Por otro lado, como nos referimos a lugar interpretativo, es importante tomar consciencia de los elementos que constituyen ese lugar, de las relaciones de poder que lo conforman... También, de la mentalidad que me forma, que me conforma, de la relación con mi propia identidad o identidades que me habitan y de cómo esta se manifiesta en las relaciones con los demás. Para esta reflexión, es valioso rescatar el tema de los imaginarios que nos acompañan en los procesos de interpretación bíblica. La relectura que hacemos, ¿qué imaginarios refuerza? ¿Qué perspectiva de existencia social propone? ¿Hacia qué patrones de poder apunta?

En diferentes momentos de su historia, América Latina y el Caribe se han encontrado en cruces fundamentales donde se presenta la posibilidad de reescribir la historia, en procesos de reoriginalización ¹⁸. En estos procesos muchas veces no se ha logrado fraguar una nueva perspectiva de existencia social, por lo que ha vuelto a los patrones del poder establecido. Una contribución de la LPB es animar la búsqueda de nuevas modalidades de convivencia, nuevas relaciones de poder, nuevos imaginarios que alimenten la construcción de otros mundos donde sea posible despedirse del colonialismo introyectado y reproducido por nosotros/as mismos y participar en ese movimiento de reoriginalización, de reinención de nuestra historia.

¹⁸ Expresión utilizada por Aníbal Quijano en: "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", *op. cit.*

Leer la Biblia en clave campesina

Aníbal Cañaveral Orozco ()*

*...una tierra de la que cuida el Señor
tu Dios y en la que tiene puestos
sus ojos desde que empieza el año
hasta que termina (Dt 11, 12).*

1. A modo de introducción

La Lectura Campesina de la Biblia (LCB) ¹ es una manera de releer (interpretar) la Biblia desde la óptica de los pueblos campesinos, tal cual ellos se expresan en sus diferentes contextos latinoamericanos y caribeños. Se trata, pues, de una forma de aproximarse a la Biblia, entre muchas otras, en actitud de reconocimiento de sus límites y posibilidades. Metodológicamente, participamos de una dinámica de construcción colectiva y comunitaria en diversos procesos bíblicos colombianos y latinoamericanos. Y queremos expresar nuestro agradecimiento al DEI por acogernos en las páginas de su revista *Pasos*, que constituye un servicio primordial al Pueblo de Dios que se alimenta y fortalece con la Palabra de Dios.

* Dirección electrónica: balveralozco@gmail.com

¹ A lo largo de este artículo usaremos también esta sigla, para hacer menos repetitiva la denominación Lectura Campesina de la Biblia.

2. Una travesía bíblica campesina

Por travesía bíblica campesina queremos referirnos al proceso que hemos venido construyendo desde los inicios de la década de los años noventa, cuando se realizó el Curso Intensivo de Biblia (1992), aunque a decir verdad la historia viene de mucho más lejos. Las mismas páginas de la Biblia constituyen el testimonio de un largo proceso de relectura campesina del Proyecto de Dios, enmarcado desde el comienzo del libro del Génesis hasta el libro del Apocalipsis. Tanto en los relatos de creación que contemplamos en las primeras páginas de la Biblia (Gn 1, 1-2, 4a; 2, 4b-15; 8, 1-22), como en los textos apocalípticos (Ap 21, 1-27; 22, 1-5), nos encontramos con relecturas campesinas.

La LCB irrumpe en la última década del siglo XX, dentro de lo que puede denominarse el tiempo de los sujetos en el quehacer bíblico y teológico. Ya a finales de los años setenta, la Conferencia de Puebla había abordado el asunto de los rostros concretos, dentro de los cuales incluyó a los campesinos. Allí puede leerse:

—rostros de campesinos, que como grupo social viven relegados en casi todo nuestro continente, a veces, privados de tierra, en situación de dependencia interna y externa, sometidos a sistemas de comercialización que los explotan ².

Diversos aportes dan razón del surgimiento de las subjetividades ³. Juan José Tamayo, refiriéndose a los nuevos sujetos, apunta un párrafo capital:

Es aquí donde se ha producido la gran revolución, incruenta por cierto, al menos por parte de los nuevos sujetos de las transformaciones que están teniendo lugar en Abya-Yala. A esto sí puede llamarse la revolución de la subjetividad ⁴.

² Consejo Episcopal Latinoamericana (CELAM), Puebla. *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Bogotá, Impresora-Editora L. Canal y Asociados Ltda., 1979 (3a. ed.), pág. 62.

³ Pablo Richard, "Lectura Popular de la Biblia en América Latina", en: *Ribla* No. 1 (1989), pág. 31; Elsa Tamez, "Redescubriendo rostros distintos de Dios", en: *Panorama de la Teología Latinoamericana*. Madrid, Editorial Verbo Divino, 2002, pág. 657; Francisco Reyes, "Hermenéutica y Exégesis: un diálogo necesario", en: *Ribla* No. 28 (1997), págs. 11-15; Juan José Tamayo, *Cambio de paradigma teológico en América Latina*. Madrid, Editorial Verbo Divino, 2002, págs. 29s; Ivoni Richer Reimer, *Vida de las mujeres en la sociedad y en la Iglesia*. Quito, Editorial Tierra Nueva-Vicaría del Sur-Centro Bíblico Verbo Divino, 2001, pág. 5; Amílcar Ulloa, "Introducción", en: *ABYA-YALA y sus rostros. Sexta Jornada Teológica de CETELA*. Cumbayá (Ecuador), 2002, pág. 15; Néstor Míguez, "Una mirada política", en: revista *Alternativas* (Managua, Editorial Lascasiana), 1998, pág. 74.

⁴ Juan José Tamayo, *La Teología de la Liberación. En el nuevo escenario político y religioso*. Valencia, Tirant lo Blanch, 2009, pág. 159.

En los años noventa aparecieron las primeras escuelas bíblicas campesinas, en respuesta a las demandas de una formación bíblica más continuada y sistemática. Acompañarlas exigió también niveles de cualificación y profundización de la Biblia, dentro de los cuales se inscribe la investigación del texto de la carta de Pablo a Filemón ⁵, la elaboración de la cartilla *La Lectura Campesina de la Biblia* ⁶ y el primer artículo que se publicó en la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)*, con el nombre de “Pablos, Filemones, Apias y Onésimos — Por una casa (*oikos*) campesina” ⁷.

3. La dimensión vital y contextual de la LCB

Una primera característica de la LCB es que parte de la Vida del campesinado latinoamericano y caribeño, por lo que nuestra insistencia ha sido partir de la Vida, ir a la Biblia y volver a la Vida (círculo hermenéutico). Dicho en otras palabras, es lo que podemos llamar una lectura contextual de la Biblia.

3.1. En el límite de la Vida y la muerte

El pueblo campesino latinoamericano y caribeño vive entre el límite de la Vida y la muerte. Tanto niños/niñas como personas adultas, mueren sin todavía haber llegado a la entrada de los hospitales, en lo que hoy llaman: “El paseo de la muerte”. Hace pocos años que nos topamos con la reflexión de un obispo de lejanas tierras, titulada “La pasión del pueblo chocoano”. Textualmente, estas fueron sus palabras: “Aún nos indigna la muerte de niños y niñas, por física hambre y desnutrición, o por falta de atención oportuna en casos de enfermedades curables y prevenibles...”⁸. El caso colombiano ha sido dramático en los últimos años, donde más de cuatro millones de campesinos y campesinas han sufrido el desplazamiento de sus tierras.

⁵ Aníbal Cañaveral O., *Carta a Filemón. Una respuesta a las ansias de libertad*. Bogotá, Editorial Kimpres, 1995.

⁶ Aníbal Cañaveral, *Lectura Campesina de la Biblia*. Bogotá, Publicación del Programa Común de Biblia, 1996.

⁷ Aníbal Cañaveral, “Pablos, Filemones, Apias y Onésimos — Por una casa (*oikos*) campesina”, en: *Ribla* (Quito, RECU) No. 28 (1997).

⁸ Fidel León Cadavid Marín, “La pasión del pueblo chocoano”, en: *Palabra y Vida* (Diócesis de Caldas), Año 6, No. 48 (marzo, 2008), pág. 2.

3.2. Descampesinización como extinción del campesinado

La larga historia del campesinado y de la Tierra está marcada por un problema estructural, que los analistas llaman de distintas maneras: acumulación, concentración, despojo, apropiación, usurpación, acaparamiento de tierras. América Latina registra una larga historia del robo y la concentración de la Tierra en pocas manos. Aún continúa pendiente una reforma agraria, en la medida en que sea una esperanza y una salvación para el campesinado y la Tierra.

La agricultura campesina familiar y del pan coger se transformó en la agricultura del monocultivo, extensivo y comercial. Mario Mejía apunta en su libro *Agricultura y espiritualidad*, lo siguiente:

La tendencia moderna de la agricultura comercial apunta hacia grandes unidades mecanizadas, destinadas al negocio de exportación de alimentos apoyados con copiosos subsidios, destruyendo la cultura campesina y aniquilando la autonomía alimentaria de los pueblos ⁹.

En las tierras que han quitado al campesinado plantan los grandes cultivos de los agrocombustibles (biocombustibles) ¹⁰.

Hay que evitar caer en una idea romántica del campesinado en cuanto a su responsabilidad en este proceso de descampesinización. También el pueblo campesino carga con una serie de contradicciones, fragilidades, aspectos negativos y dificultades propias que le impiden participar conscientemente en un proceso de empoderamiento y cuidado hacia la Tierra. Muchas veces, sus relaciones con la madre Tierra están mediadas por la violencia, la explotación y el comercio.

3.3. Los signos de resistencia y esperanza

No obstante las avalanchas de violencia y de muerte proyectadas sobre el campo, el campesinado ha librado una larga lucha de resistencia por el derecho a la Vida y a sus tierras. Cada país de América Latina y el Caribe guarda una memoria de la resistencia y la lucha campesina. En Colombia, recordamos el proceso de la Asociación de Usuarios Campesinos (ANUC); en Paraguay surgieron las “Ligas Agrarias”; en Brasil se conoce la lucha y resistencia del Movimiento Sin Tierra (MST); y en las sierras peruanas, el campesinado lucha en defensa de la Pachamama contra la depredación de las empresas multinacionales. A nivel de iglesias, hay esfuerzos como la

⁹ Mario Mejía Gutiérrez (ed.), *Agricultura y espiritualidad*. Cali, Artes Gráficas, 2004, pág. 40.

¹⁰ Alfredo Molano Bravo, “Uribe y el campo”, en: *Las perlas uribistas*. Bogotá, Nomos Impresores, 2010, pág. 135.

Pastoral de la Tierra (CPT) en Brasil, pastorales sociales rurales en muchas diócesis, y movimientos ecuménicos que trabajan por la defensa de la dignidad humana, la justicia y la paz.

4. La dimensión bíblica en la LCB

¿Qué significa para el campesinado el encuentro con la Biblia? Sabemos que esta historia tiene un largo itinerario de posibilidad y negación, porque gracias a la Reforma Protestante, llevada a cabo en el siglo XVI, la Biblia pudo estar en las manos del pueblo creyente. Pero para la mayoría del campesinado de América Latina y el Caribe, de tradición católica, fue solamente hasta después del Concilio Vaticano II que tuvo la oportunidad de leer la Biblia. Por momentos, ella ha sido un poderoso instrumento de dominación cuando se la ha utilizado para justificar los intereses de los sectores más pudientes de la sociedad. Sin embargo, no se puede desconocer que de igual modo el campesinado ha encontrado en la Biblia una fuerza liberadora para alimentar su esperanza, su resistencia y su lucha por la Tierra. Muchas personas biblistas han escrito sobre la Tierra en la Biblia ¹¹, como José Luis Caravias, Marcelo de Barros, Sandro Gallazzi¹², Milton Schwantes ¹³ y José M. Ortega ¹⁴.

4.1. Perspectiva de la LCB en el Primer Testamento

El Deuteronomio, en palabras de Mario Mejía, es como “un compendio de solidaridades para con el pobre, el residente extranjero, el levita, la viuda y el huérfano...” ¹⁵. Sus hermosas páginas pintan la belleza de la Tierra y nos revelan la manifestación de un Dios contemplativo, detallista, untado de Tierra, soñador, escarbadador, cultivador, cosechador y fiestero.

Con todo, no se puede caer en una visión idealista de la Tierra en el Antiguo Testamento. Al fondo de la misma experiencia de Israel, en su búsqueda de la Tierra, está la experiencia invasora y conquistadora en perjuicio de los otros pueblos vecinos (Nm 13, 16-33; 14, 7-9). No siempre Israel vivió la justicia, la igualdad, la paz y la tranquilidad en torno a la Tierra prometida. La monarquía de los tiempos de Salomón y de Ajab, despojó al campesinado de sus tierras, como puede leerse dramáticamente

¹¹ Marcelo de Barros y José Luis Caravias, *La Tierra en la Biblia*. Cuenca (Quito), Edicay-Parroquia Cristo Resucitado, 1992, pág. 5.

¹² Sandro Gallazzi, *Por una tierra sin mar, sin templo, sin lágrimas*. Córdoba, Ediciones Tiempo Latinoamericano, 1996.

¹³ Milton Schwantes, *Pueblo liberado, Tierra rescatada*. Cuenca, Edicay, 1989, pág. 2.

¹⁴ José Luis Caravias y José M. Ortega, *En busca de tierra – Ivy Rekavo*. Cuenca-Quito, Edicay-Centro Bíblico “Verbo Divino”, 1993.

¹⁵ Mario Mejía Gutiérrez (ed.), *op. cit.*, pág. 126.

en los pasajes de Gn 47, 13-26 y de 1 Re 21, 1-29. La segunda lectura, representa la lucha por la dignidad campesina, la defensa por el legítimo derecho a heredar la Tierra, representada en el campesino Nabot, quien es asesinado en un complot político, económico y religioso. Amós y Miqueas, considerados profetas venidos del campo, dejarán incrustada en las páginas de la Biblia la más radical profecía.

4.2. Perspectiva de la LCB en el Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento, la presencia de la Tierra ya no es tan visible como en el Primero. Su presencia es más simbólica que real. Tras un análisis crítico de la dinámica económica y política del Imperio Romano se podrá ver el despojo de la Tierra al campesinado de Galilea ¹⁶. Las parábolas, que recogen el simbolismo cotidiano y campesino de Jesús, constituyen un núcleo esencial del anuncio del Reino de Dios.

El urbanismo del Nuevo Testamento es el fruto de la expansión del Imperio Romano, sustentado sobre prácticas guerreras, recaudadoras de tributos (impuestos), despojo de tierras, comercialización (libre mercado), esclavitud, saqueo de las riquezas, militarización de los campos y las aldeas. No obstante la dinámica urbana, los evangelios revelan a Jesús de Nazaret como un profeta de la memoria tribal campesina, conocedor de la realidad rural, Mesías Salvador y rescatador del Proyecto de Dios en la historia.

5. La dimensión teológica en la LCB

En palabras sencillas, se trata de la reflexión de fe que vamos haciendo las campesinas y los campesinos, la cual nos remite a la revelación y manifestación de Dios en nuestra realidad campesina. Ello implica una práctica, un compromiso y una lucha por la defensa de la Tierra y la dignidad de la Vida, en toda su integralidad.

La fe campesina. El campesinado expresa de manera diversa la fe en Dios, mantenedor y protector de la Vida, a quien se encomienda en cada momento. La fe campesina se manifiesta en la oración al amanecer y al anochecer, la acción de gracias, la bendición, la participación en las festividades religiosas cristianas, las peregrinaciones, las creencias en fuerzas espirituales y la disposición de poner todo en las manos de Dios.

La espiritualidad campesina. Tanto el campesinado como la Tierra viven una espiritualidad que sustenta su Vida más allá de las iglesias y

¹⁶ BA, *El mundo del Nuevo Testamento*, pág. 1434.

religiones. El campesinado siente a Dios en la Tierra, la naturaleza, las labores cotidianas de los sembrados, las cosechas y los templos religiosos.

La religiosidad católica y cristiana. Cuando se habla del continente latinoamericano y caribeño como mayoritariamente católico, hay que entender que este catolicismo y cristianismo tuvieron un profundo arraigo en los pueblos y las culturas campesinas. Los senderos son desafiantes, ya que la LCB clama por un protagonismo laical campesino. Bajo la condición de grupos minoritarios en las parroquias e iglesias, puede avanzar la resistencia y persistencia del campesinado en su arraigo a la madre Tierra, la pertenencia a la eclesialidad de la Iglesia, como expresión viva de su espiritualidad, que le permite no perder del todo la esperanza, el sueño de la utopía y el sentido de vivir.

6. La dimensión Tierra en la LCB

La madre Tierra es la fuente vital para el campesinado. Para los pueblos campesinos que mantienen vínculos profundos con el campo, la Tierra es la razón primordial de su ser, de su identidad, de su futuro, de su esperanza, de su utopía y su proyecto histórico. “Venimos de la tierra y volvemos a ella”, es una afirmación de dimensiones teológicas que corre de boca en boca entre las mujeres y los hombres del campo. Raimon Panikkar nos ha escrito: “La tierra es fértil, es el útero de los seres. Recibe la semilla de lo divino y la transforma en vida abundante... lo propio de ella es abrazar y hacer lugar a todos los seres”¹⁷.

El campesinado ha guardado la convicción de que Dios es el creador de la Tierra y de que la concede como un regalo, como un don gratuito. “Dios nos concedió esta tierrita”, es una expresión que se escucha muy a menudo. Bíblicamente se afirma esta perspectiva:

Las tierras no se podrán vender a perpetuidad y sin limitación, porque la tierra es mía y ustedes son como extranjeros y criados en mi propiedad. Por tanto, en todo el territorio que ocupan, mantendrán la posibilidad de rescatar las tierras (Lv 25, 23-25).

7. La dimensión metodológica en la LCB

Desde los inicios del proceso de LCB que venimos exponiendo (1993), fue preocupación primordial la construcción y recreación de un método de características más afines al campesinado. Ese método lo hemos llamado “Artífices, entradas, llaves y claves”, a través del cual nos hemos atrevido a leer la Vida y la Biblia.

¹⁷ Raimon Panikkar, *La intuición Cosmoteándrica*. Madrid, Editorial Trotta, 1999, pág. 167.

El escarbar vital y bíblico. Cuando hablamos de escarbar, estamos apuntando a la manera de obtener un fruto vital de la madre Tierra para alimentarnos. Muchos animales escarban y nos enseñan a los seres humanos, desde la Vida y desde la Biblia ¹⁸. Proverbios nos dice:

Cuatro seres pequeños hay en el mundo más sabios que los sabios: las hormigas, pueblo débil que asegura su comida en verano; los tejones, pueblo sin fuerza que hace madriguera en las rocas; las langostas, que no tienen rey y avanzan todas en formación; las lagartijas, que se agarran con la mano y entran en palacios reales (Prov 30, 24-28) ¹⁹.

A propósito de artífices, entradas, llaves y claves. El campesinado es artífice principal de la LCB. Las entradas son como las puertas que hay que abrir en la Vida y la Biblia. Las llaves, representan las herramientas con las que podemos abrir las puertas en la Vida y la Biblia. De las claves, podemos decir que son la parte misteriosa, secreta, oculta y profunda de las llaves. Las claves las identificamos como verbos: escarbar, remover, sentir, contemplar, sospechar, preguntar, indagar, saber, intuir, imaginar, celebrar, etc. Luis Alonso Schökel y José María Bravo nos iluminan esta perspectiva metodológica, en las siguientes líneas:

También los métodos que aplicamos tienen su curva vital. Surgen o cristalizan cuando un autor logra darles forma y convencer a otros de su aptitud... Un método se afirma por sus resultados, va ampliando su campo de acción, se va refinando en manos de una escuela. Llegamos un momento en que se agota porque ha dado lo que podía dar; o porque se pasa de rosca y no sabe guardar la medida; o porque se acumulan abusos que lo vuelven estéril o nefasto...²⁰.

8. Algunos presupuestos de la LCB

Muy resumidamente incluimos acá algunos elementos que hemos ido considerando como importantes en el proceso de la LCB.

Dimensión de sensibilidad: Puede considerarse un presupuesto de primera mano, dado que es algo profundamente ligado a las cosmovisiones campesinas, las cuales nada más piensan y razonan acerca de Dios, sino lo sienten en unión con la Tierra y el cosmos.

¹⁸ Gerhard von Rad, *La sabiduría de Israel. Los sapienciales y lo sapiencial*. Madrid, Fax, 1973, pág. 25.

¹⁹ Luis Alonso Schökel, *La Biblia de nuestro Pueblo*. Bilbao, Misioneros Claretianos-Ediciones Mensajero, 2008 (10a. ed.), págs. 1569s.

²⁰ Luis Alonso Schökel y José María Bravo, *Apuntes de Hermenéutica*. Madrid, Editorial Trotta, 1994, pág. 138.

Horizonte ecuménico: En la Biblia se revelan caminos de inclusividad y apertura a los pueblos de culturas y creencias religiosas diferentes, pero en la práctica, es muy difícil derrumbar las barreras antiecuménicas.

“Campesinidad” vital: Bíblica y vitalmente, la campesinidad es una de las dimensiones más importantes para plantearnos un quehacer bíblico y teológico, encarnado en los mundos campesinos.

Dimensión holística: Campesinas y campesinos no estamos aisladas/os de la red de relaciones que se entretienen en los mundos campesinos. Somos puntos dentro del cosmos, relacionados e interrelacionados con otros puntos, y hacemos parte de una dinámica cósmica y planetaria.

Deconstrucción y reconstrucción: Esto se considera primordial para hacer la deconstrucción y reconstrucción de muchos textos bíblicos que traen consigo una interpretación teológica y pastoral, que ha invisibilizado el contexto histórico en que se vivieron, contaron y escribieron. Además, han representado un carácter opresor para el campesinado y la Tierra.

9. Algunos desafíos de la LCB

- Hay que afirmar más el empoderamiento de los/las artífices de la LCB, para lograr una apropiación de la lectura bíblica en clave campesina.
- Reivindicar y recuperar el valor de las luchas históricas del campesinado.
- Continuar consolidando una relectura bíblica campesina (deconstrucción y reconstrucción) para ir iluminando nuestra realidad rural y urbana, que nos lleve a la creación de un proyecto de Vida alternativo.
- Afirmar caminos para las interrelaciones con las hermenéuticas de rostros y cuerpos específicos.
- Buscar favorecer la dimensión ecuménica en los procesos de LCB.
- Socializar la investigación sobre el método Artífices, entradas, llaves y claves.

¿La Biblia conoce la homosexualidad?

Renato Lings K.

Introducción

¿Qué es “homosexualidad”? En primer lugar, cabe puntualizar que la palabra nace en 1869 acuñada por un periodista húngaro. A lo largo del siglo XX el término se fue popularizando hasta llegar a constituir en sexología una de tres “orientaciones sexuales” principales: heterosexual, homosexual y bisexual. Hoy, una persona homosexual es aquella que siente atracción erótica y afectiva por individuos del mismo sexo.

En segundo lugar, los escritos bíblicos fueron redactados en hebreo (Biblia hebrea = BH) y en griego (Nuevo Testamento = NT). En todas las páginas de la Biblia no hay un solo vocablo que equivalga a “homosexual”. Por tanto, en el presente artículo vamos a realizar una búsqueda para averiguar hasta qué punto la Biblia presenta ejemplos de relaciones eróticas y afectuosas entre dos personas del mismo sexo.

En tercer lugar, cualquier texto antiguo presenta dificultades de traducción. Cada uno de los textos que se suele comentar en relación con nuestro tema contiene elementos opacos, situación que dificulta que los traductores se pongan de acuerdo en todos los detalles. De hecho, discrepan a menudo entre sí. Cada uno de los pasajes comúnmente citados merece un análisis semántico detenido que desbordaría el espacio disponible para el presente artículo. Por eso, nos limitaremos a hacer una brevísima síntesis de los elementos más significativos enfocando primordialmente la BH ¹.

¹ Toda la temática que aquí se comenta la exploraremos más detenidamente en un nuevo libro titulado *¿Hay homosexualidad en la Biblia? Explorando un lenguaje sorprendente* (San José, Universidad Bíblica Latinoamericana, 2011).

En cuarto lugar, una larga tradición eclesiástica nos impele de entrada a analizar con criterios preconcebidos los pasajes bíblicos que nos interesan. Una amplia parte de lo que piensan los actuales cristianismos católico y protestante en materia de sexualidad humana, hunde sus raíces en tratados de teología redactados durante la Edad Media por varones célibes y ocasionalmente misóginos. En materia de sexualidad, pocos cristianos de hoy pueden declararse libres de prejuicios.

Este artículo se divide en dos partes: 1. Lecturas impuestas; 2. Lecturas deseables. El término “lecturas impuestas” se refiere a los textos bíblicos más comentados por la tradición antihomosexual. Las “lecturas deseables” son aquellos pasajes que han brillado por su ausencia en el debate hasta años muy recientes.

1. Lecturas impuestas

Algunos comentaristas cristianos citan los primeros capítulos del Génesis como argumento en contra del reconocimiento de la validez de las relaciones homoeróticas. Aceptando el reto, analizaremos brevemente el lenguaje hebreo.

1.1. La “costilla” de Adán

En hebreo el nombre *Adam* se deriva de *Adamah*, “tierra”. Con su creación en Gn 1,27 nace un “terrígeno” o “terricola” de género ambivalente. Muchos biblistas ignoran que el ser primitivo es tanto varón como hembra. De hecho, *Adam* nace al mismo tiempo singular y dual a imagen y semejanza del “Nosotros” creador (1,26).

Desde hace siglos la teología cristiana mantiene que la mujer es creada con base en una “costilla” del hombre varón. Sin embargo, el sustantivo hebreo *tselá* no significa “costilla” sino “lado” o “costado” (Gn 2,21-22). El varón representa esencialmente un “costado” del primer ser humano creado y la mujer, el otro.

La importante locución “una sola carne” (2,24) expresa en hebreo el concepto de “núcleo familiar” (Lv 18,6).

Esta visión plurifacética de la creación está presente en la hermenéutica judía basada en la BH. El cristianismo, en cambio, ha propagado una exégesis misógina y antihomosexual derivada del griego de la Biblia de los Setenta (Septuaginta), primera versión griega del Antiguo Testamento.

1.2. La desnudez de Noé

Numerosos biblistas han especulado sobre el significado del episodio relatado en el capítulo 9 del Génesis donde Cam ve la “desnudez” de

su padre Noé (9,22). En esa ocasión el patriarca se encuentra en el suelo en estado de embriaguez. Debido a la posterior reacción airada de Noé, algunos comentaristas opinan que el suceso refleja una agresión homosexual de índole incestuosa ejecutada por Cam.

Sin embargo, el vocabulario hebreo empleado en estos versículos no concuerda con el lenguaje característico de las situaciones de violación sexual descritas en otros pasajes bíblicos (Gn 34,2). Tampoco se ajusta al vocabulario asociado con el incesto (35,22). En el caso de Cam comprobamos dos hechos: 1) *ve* a su padre desnudo; 2) *habla* a sus hermanos Sem y Jafet. Por contraste, ellos actúan de manera distinta: 1) *guardan silencio*; 2) evitan *ver* a su padre; 3) *tapan* discretamente el cuerpo de Noé.

Según la BH, un israelita puede actuar de dos formas frente a su padre: con respeto o sin él, como reza el mandamiento: “Honrarás a tu padre y a tu madre” (Ex 20,12; Dt 5,16). Ante Noé, son Sem y Jafet quienes se conducen de forma respetuosa. Su conducta loable les merece la bendición paterna en Gn 9,26-27. La desatinada actuación de Cam motiva la maldición de su descendencia (Ex 34,7; Nm 14,18).

1.3. “Conocer en el sentido bíblico”

Este dicho humorístico referido a las relaciones sexuales se oye a menudo en la calle. No obstante, un riguroso escrutinio del lenguaje del Génesis nos permite comprobar que el verbo hebreo *yada*, “conocer”, no pertenece al ámbito sexual.

El malentendido surge porque *Adam* “conoce” a Eva en Gn 4,1. Como ella queda embarazada, muchos piensan que “conocer” equivale a tener relaciones sexuales. Ahora bien, en el universo de la BH la vida sexual de las parejas no se inicia por capricho sino en el marco del matrimonio. Para tener validez, el matrimonio se establece cuando una parte “conoce” a la otra (Os 2,22). Dicho de otro modo, “conocer” significa a veces “reconocer”.

Para hablar específicamente de la vida sexual, la BH recurre a dos verbos: “llegar” (*boo*) y “acostarse” (*shákhah*). Con frecuencia “llegarse” a alguien equivale a “tener relaciones sexuales”. Por ejemplo, Jacob solicita a su tío Labán permiso para llegar a Raquel (29,21). En cuanto a *shákhah*, la esposa de Putifar pide repetidamente al joven José que se acueste con ella (39,7-12).

1.4. Sodoma y Gomorra

El relato de Sodoma y Gomorra es uno de los más famosos de toda la Biblia. Al oír mencionar los nombres de estas ciudades, mucha gente piensa en cosas prohibidas y de índole homosexual. De hecho, a partir de la Edad Media es ésta la interpretación generalizada.

No obstante, el lenguaje del texto original permite una exégesis distinta. El verbo hebreo *yada*, “conocer”, aparece en seis ocasiones. En Gn 18,19 YHWH dice de Abraham “lo he conocido”, en clara alusión a la alianza formal y solemne establecida en Gn 17². Aquí “conocido” equivale a “reconocido”. En 18,21 YHWH se propone bajar hasta Sodoma para “conocer” los hechos, es decir, “reconocer” o “investigar”.

Asimismo, en 19,5 los habitantes de Sodoma exigen “conocer” a los mensajeros divinos para investigar o interrogarlos. En 19,8 las hijas de Lot no han “conocido marido”, o sea, no están casadas pero sí están prometidas (19,14). Por último, en 19,33 y 19,35, cuando las jóvenes se acuestan (*shákhav*) incestuosamente con su padre, él no “conoce” lo que pasa. Vale decir, Lot no tiene “conocimiento” del suceso y no es responsable.

Los libros proféticos de Isaías, Jeremías, Ezequiel, Amós, Sofonías y Lamentaciones hablan todos de Sodoma y Gomorra. En ningún caso comentan problemas de homosexualidad. En ese cuerpo literario, los nombres de Sodoma y Gomorra sirven como metáforas de una dura realidad social donde los pobres sufren injusticia, corrupción, opresión y violencia³.

En el texto del Génesis figura tres veces el concepto de “clamor” en relación con Sodoma (18,20-21; 19,13). En el libro del Éxodo la palabra “clamor” aparece con insistencia unida a la opresión de los israelitas esclavizados en Egipto. Allí el pueblo “clama” a YHWH (Ex 2,23-25; 3,7-9). Aplicando esta imagen a Sodoma, el oprimido es el extranjero Lot. Los habitantes lo desprecian, intentan llevarlo detenido y proceden a invadir su casa (19,9).

La dura suerte de Lot y de su familia ilustra de manera dramática las condiciones precarias en que viven los inmigrantes en tiempos bíblicos. El Éxodo 22,20-23 revela que la indefensión de las personas marginadas inquieta a YHWH (cursiva añadida):

No maltratarás al extranjero ni lo oprimirás pues extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto... Si lo vejais y *clama* a mí, yo escucharé su *clamor* y se encenderá mi ira...

La imagen de la ira encendida evoca la destrucción de Sodoma causada por el fuego caído desde el cielo. En síntesis, el relato de Sodoma y Gomorra no tiene por qué interpretarse como un alegato en contra de las relaciones homoeróticas.

1.5. Los “yaceros” de una mujer

Un texto muy citado en los debates sobre Biblia y homoerotismo es el breve versículo 18,22 del Levítico (aumentado en Lv 20,13). En tiempos

² Siguiendo la tradición rabínica, utilizamos la sigla YHWH para referirnos al Dios de Israel.

³ Is 1,4, 15-18, 21-23; 3,14-15; 13,11; Jr 23,2, 10-11, 14-15, 22; Lm 2,14; Ez 16,47; Am 2,7, 12; 4,1; 5,7, 11-12; 6,12; 8,4; So 31, 3-4, 7.

pasados se pensaba que el pasaje prohibía de modo tajante toda intimidad sexual entre varones. Más recientemente se ha planteado que se prohíbe un acto específico: la penetración anal de un varón por otro.

Con todo, no hay unanimidad entre los exegetas sobre el significado exacto de Lv 18,22. A todas luces, el alcance real del versículo aún no se ha descifrado completamente debido a la opacidad de la redacción hebrea. No hay manera sencilla de traducir la críptica frase “con varón no yacerás los yaceres de una mujer”. Muchas versiones modernas dicen: “Con un hombre no te acostarás como con mujer”. Sin embargo, en el texto original no dice “hombre” sino “varón”. Además, no figuran las palabras “como con”.

Resulta que la palabra hebrea *mishkebey*, “yaceres” o “lechos”, es extremadamente infrecuente en plural. Dada la temática general del capítulo 18 del Levítico, donde predomina el incesto entre hombre y mujer, se sugiere una interpretación análoga del versículo 22. El experimento podría resultar en esta paráfrasis: “no te acostarás con varón de las formas prohibidas con mujer”.

A manera de conclusión diremos que únicamente dos hechos son comprobables respecto a Lv 18,22: 1) la prohibición se refiere a dos varones israelitas; 2) no van incluidas las relaciones íntimas entre dos mujeres.

1.6. Los consagrados

¿Quiénes son los *kedeshim* mencionados en el Deuteronomio 23,18? Esta palabra hebrea significa textualmente “consagrados” o “santos”, cuya forma singular es *kadesh* (m) y *kedeshá* (f). Otra pregunta surge en seguida: ¿Por qué el Deuteronomio prohíbe a los israelitas ser *kedeshim* si en otros momentos se le exige al pueblo ser *kodesh*, “santo”, como en Ex 19,6?

A veces *kadesh* y *kedeshá* salen traducidos como “prostituto sagrado” y “prostituta sagrada”, respectivamente, en alusión a la supuesta práctica de tal fenómeno en la antigua tierra de Canaán. No obstante, es ínfima la documentación extrabíblica sobre el tema. Nadie sabe a ciencia cierta a qué grupo de gente se refiere *kedeshim*.

Lamentablemente, algunos traductores de la Biblia proponen palabras castellanas de carácter tendencioso y anacrónico como “hombres fornicadores”, “prostitutos”, “sodomitas” y “homosexuales”. En este último caso imponen sin justificación alguna una dura carga teológica sobre los hombros de las personas lesbianas, gays y bisexuales.

1.7. El crimen de Guibeá

En el libro de los Jueces se narra el escalofriante drama de un hombre levita y su joven esposa. Llegan a la ciudad de Guibeá buscando hospitalidad para pasar la noche (Jc 19). Un grupo de habitantes varones

los recibe con amenazas y agresión sexual. La joven muere violada y posteriormente Guibeá es castigada mediante una sangrienta guerra civil (Jc 20 y 21).

Hemos de advertir que cualquiera que busque en este texto una clara condena bíblica de las relaciones homosexuales se verá defraudado. En primer lugar, la prosa hebrea no habla de relaciones íntimas entre dos personas del mismo sexo. En segundo lugar, cabe preguntarse cómo es posible interpretar así el asalto sexual a una mujer joven.

El problema es el siguiente. En el texto hebreo de Guibeá aparece dos veces el verbo *yada*: Jc 19,22 y 19,25. Debido al paralelismo filológico, muchos exegetas relacionan este pasaje con los sucesos nocturnos de Sodoma (Gn 19,5), pensando que en ambas ciudades los hombres concurridos desean agredir sexualmente a los varones recién llegados. De esta forma, dejan que Sodoma sirva de lente interpretativa para Guibeá y, a la inversa, los sucesos de Guibeá se supone que reflejan un escenario idéntico al de Sodoma.

Con todo, ya hemos visto en el contexto del Génesis que *yada* no sirve para describir las relaciones sexuales. De hecho, también en Jc 19,22 y 19,25 el verbo significa fundamentalmente “conocer”. En 19,22 piden “conocer” al levita, y más tarde nos enteramos que lo amenazaron de muerte (20,5). En 19,25 los canallas de Guibeá se lanzan a “conocer” a la joven viajera y el narrador agrega en seguida que el “conocimiento” consiste en “divertirse” con ella toda la noche. Terminan causándole la muerte “humillándola” (20,5).

Es obvio que existen ciertas analogías temáticas entre Jc 19 y Gn 19. Sin embargo, las diferencias son muy numerosas respecto a los personajes y el lenguaje. Si analizamos el relato de Guibeá en clave de la antigua política israelita, descubriremos el perfil del amargo conflicto que ardió durante años entre Saúl y David. Desde este punto de vista el narrador favorece a David, natural de Belén de Judá, retratado en Jc 19 como la joven oriunda de Belén que es asaltada salvajemente.

En la BH el nombre de Guibeá aparece numerosas veces en relación con la vida de Saúl. En el sangriento drama narrado en Jc 19, 20 y 21 no se nombra a Saúl directamente, quienes lo representan son la ciudad de Guibeá y toda la tribu de Benjamín.

1.8. El Nuevo Testamento (primera parte)

El Nuevo Testamento contiene varios textos citados con frecuencia. Por razones de espacio nos limitaremos a comentarlos con la mayor brevedad. Los textos más conocidos figuran en las cartas de Pablo, ubicándose el primero en Rm 1,26-27. Aquí el apóstol se refiere a un anónimo grupo de gente pagana que practica orgías sexuales en un templo romano. No se comentan relaciones íntimas a nivel de pareja.

Por otra parte, Pablo alude en 1 Cor 6,9 y 1 Tim 1,10 a un grupo de gente descrita en griego como *arsenokoitai*. Debido a su carácter insólito, la palabra es difícil de traducir. Se intuye que alude a varones que cometen algún acto sexual censurable. Probablemente se equivoquen las versiones modernas que hablan de “homosexuales”, porque en la literatura erótica de la antigua Grecia no aparecen los llamados *arsenokoitai*.

En síntesis, no hay consenso académico sobre el significado de los pasajes paulinos citados. Por tanto, los cristianos debemos utilizarlos con sumo cuidado en los debates contemporáneos.

2. Lecturas deseables

Desde hace tiempo el debate entre cristianos acerca del homoerotismo adolece de una gran parcialidad, puesto que tiende a enfocar únicamente aquellos textos que se han interpretado como prohibitorios. La Biblia, sin embargo, contiene otros pasajes con enfoques distintos que merecen ser tomados en cuenta.

2.1. Rut y Noemí

Este relato hebreo contiene una perla literaria: la apasionada declaración de amor y lealtad pronunciada por una mujer a otra (Rut 1,16-17). Habiéndose convertido en viudas, Rut y Noemí crean juntas un nuevo núcleo familiar. El narrador resalta la relación entre ambas mujeres relegando a los varones a un segundo término. Cuando Rut da a luz a Obed, las vecinas de Noemí exclaman: “¡A Noemí le ha nacido un hijo!” (4,17). Gracias a su entrega incondicional a una mujer israelita, la extranjera Rut es bendecida convirtiéndose en antepasada del rey David (4,21-22).

2.2. David y Jonatán

Los jóvenes David y Jonatán establecen ante YHWH un pacto permanente que abarcará también a su descendencia⁴. El narrador resalta la igualdad y reciprocidad entre ambos: “Que YHWH esté entre tú y yo por siempre” (1 S 20,42). A pesar de las acérrimas críticas de su padre Saúl, Jonatán escoge esa relación íntima con David que no le acarreará ninguna ventaja política.

El amor que sostiene el vínculo entre ambos (2 S 1,26) sienta un importante precedente bíblico, a la par de la historia de Rut y Noemí, para las parejas estables de hoy formadas por personas del mismo sexo.

⁴ 1 Sam 18,1-4; 19,1; 20,16-17, 41-42; 2 Sam 1,26.

2.3. Los eunucos en la Biblia hebrea

Los eunucos de la antigüedad son una minoría sexual frecuentemente ignorada. El Deuteronomio excluye al eunuco del templo de YHWH (Dt 23,2). La marginación social y religiosa del eunuco se parece en varios sentidos a la situación que padecen hoy las personas lesbianas, gay y bisexuales en una serie de países.

A partir de los libros proféticos se produce un cambio notable. Cautivo y agonizante, Jeremías es socorrido por un eunuco africano (Jr 38,7-13). Isaías profetiza que YHWH invitará personalmente a los eunucos a su templo y les dará nombre “mejor que hijos e hijas” (Is 56,5).

2.4. El Nuevo Testamento (segunda parte)

Los eunucos vuelven a aparecer en el Nuevo Testamento. En el evangelio de Mateo 19,12, Jesús habla de aquellos que nacen así y de los que “se hacen” eunucos por amor al reino de los cielos. ¿Se refiere entre otros a la gente homo y bisexual?

El eunuco más famoso del Nuevo Testamento es el funcionario etíope que viaja desde Palestina hacia Egipto leyendo a Isaías (Hch 8,26-39). Es bautizado por el apóstol Felipe. Para el cristianismo primitivo, las antiguas exclusiones basadas en la condición sexual del individuo ya no tienen validez, lo importante es tener fe.

Otro texto relevante para la gente lesbiana, gay y bisexual es Mt 8,5-13. Un oficial del ejército romano pide a Jesús que cure a su *pais*, palabra griega que significa “muchacho”. Puede tratarse de un criado o de un joven amante, quedando abiertas ambas opciones. A su vez, el evangelio de Lucas habla de paso de dos varones que comparten una cama (Lc 17,34).

Por último, mucho se ha especulado sobre la identidad del discípulo amado de Jesús que se menciona repetidamente en el evangelio de Juan. En realidad, el evangelista lo deja claro: el discípulo amado se llama Lázaro (Jn 11,3.36).

Conclusión

Respondiendo a la pregunta: “¿La Biblia conoce la homosexualidad?”, diremos que los Testamentos Antiguo y Nuevo no abordan el fenómeno tal y como se lo define modernamente. Los textos más citados —las lecturas impuestas— tienen poco o nada que ver con el tema. En cuanto a las lecturas deseables, es importante hacer constar que la Biblia sí conoce y describe relaciones de gran intimidad y confianza entre dos individuos del mismo sexo, a veces expresadas en un intenso lenguaje amoroso.

Bibliografía

- Carden, Michael. *Sodomy. A History of a Christian Biblical Myth*. London, Equinox, 2004.
- Comstock, Gary David. *Gay Theology Without Apology*. Cleveland, The Pilgrim Press, 1993, págs. 79-90, 128s.
- Duncan, Celena. "The Book of Ruth: On Boundaries, Love, and Truth", en: Goss & West (eds.), págs. 92-102.
- Goss, Robert & West, Mona (eds.). *Take Back the Word. A queer reading of the Bible*. Cleveland, The Pilgrim Press, 2000.
- Greenberg, Steven. *Wrestling with God & with Men. Homosexuality in the Jewish Tradition*. Madison, The University of Wisconsin Press, 2004.
- Guest, Deryn & Robert Goss, Mona West, Thomas Bohache (eds.). *The Queer Bible Commentary*. London, SCM Press, 2006.
- Hanks, Thomas D. *The Subversive Gospel. A New Testament Commentary of Liberation*. Translated from the Spanish by John P. Doner. Cleveland, The Pilgrim Press, 2000.
- Helminiak, Daniel A. *Lo que la Biblia dice realmente sobre homosexualidad*. Barcelona, Egales, 2003.
- Jordan, Mark D. *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago, The University of Chicago Press, 1997.
- Lings, Kjeld Renato. "Restoring Sodom: Towards a Non-sexual Approach". Tesis doctoral sin publicar. Exeter, The University of Exeter, 2006.
- Loader, William. *The Septuagint, Sexuality, and the New Testament. Case Studies on the Impact of the LXX in Philo and the New Testament*. Grand Rapids, Eerdmans, 2004.
- Milgrom, Jacob. *Leviticus. A Book of Ritual and Ethics*. Minneapolis, Fortress Press, 2004.
- Spina, Frank Anthony. *The Faith of the Outsider. Exclusion and Inclusion in the Biblical Story*. Grand Rapids, Eerdmans, 2005.

¿Dónde y cómo encontrar a Pablo apóstol? Pablo como fundamento para una reforma de la Iglesia

Pablo Richard

Introducción

Nuestro artículo asume la metodología general de la *Lectura Popular de la Biblia* (LPB). No se trata de una “popularización” de la Biblia, sino de una nueva manera de leerla e interpretarla, donde los pobres sean el sujeto privilegiado de su lectura e interpretación. Si no hay sujetos intérpretes, el texto sigue siendo solamente un texto, que no transforma ni la realidad ni las personas. Es un texto olvidado, incluso muerto. En la lectura popular —llamada también lectura comunitaria, pastoral u orante de la Biblia— *el texto se transforma en Palabra de Dios*, lo que exige de parte nuestra una respuesta a esta Palabra y una transformación de las personas y comunidades que escuchan esta Palabra de Dios.

1. Tres principios hermenéuticos para encontrar a Pablo

1.1. Distinguir entre el Pablo histórico y el Pablo presentado por otros

El Pablo histórico se comunica de forma directa en sus 7 cartas consideradas auténticas. En los demás escritos él no habla, es presentado

¿Dónde y cómo encontrar a Pablo apóstol?

por otros en los escritos de la escuela paulina posterior: las cartas a los Colosenses y Efesios (años ochenta) y 1 y 2 Timoteo, y Tito (años 90-110). La carta a los Hebreos se la considera normalmente ajena a la tradición paulina. En todo caso, toda la literatura paulina fue editada hacia fines del siglo primero como una sola obra, el llamado “cuerpo paulino”. En esta edición final hubo muchos textos “revisados”, “corregidos”, “interpolados” e incluso “adulterados”. O sea, que en esta edición de las cartas auténticas de Pablo, también es posible detectar influjos directos de la tradición déutero-paulina posterior.

1.2. Interpretación diacrónica y no sincrónica de toda la literatura paulina

Lo anterior significa que debemos hacer una interpretación de los textos siguiendo el orden histórico de su producción, desde la primera carta a los Tesalonicenses hasta las cartas 1 y 2 Timoteo y Tito. No únicamente una lectura diacrónica de toda la literatura paulina, sino además un análisis diacrónico al interior mismo de las cartas auténticas de Pablo.

El camino opuesto es hacer apenas una *lectura sincrónica* de la literatura paulina, es decir, una *interpretación temática* de todos sus escritos, sin tomar en cuenta el orden histórico de su producción. Esta es la lectura más corriente en las iglesias y escuelas de teología. Se elige un tema, y para probarlo, se utilizan toda clase de versículos o textos aislados de su orden cronológico.

1.3. Contradicciones dentro de la literatura paulina, incluso dentro de una misma carta

La tendencia predominante en las iglesias y escuelas teológicas es la de *negar los conflictos*, o tratar de superarlos “inventando” situaciones históricas irreales o forzando la exégesis de los textos para superar las contradicciones. Lo correcto, sin embargo, es *aceptar las contradicciones* y reconocer que la revelación de la Palabra de Dios no se encuentra solamente en la coherencia de los escritos, sino asimismo en la contradicción, dentro de los textos y en la historia detrás de ellos.

2. Camino para una reconstrucción del pensamiento de Pablo

2.1. Un camino equivocado

Como dijimos, este camino equivocado consiste en seguir el orden de las catorce cartas paulinas tal como aparece en el canon del Nuevo

Testamento (NT) (ver índice de las cartas en cualquier NT): Romanos, 1 Corintios, 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 y 2 Tesalonicenses, 1 y 2 Timoteo, Tito, Filemón y Hebreos.

Este orden no tiene un significado ni teológico, ni cronológico. Así por ejemplo, si la carta a los Romanos está al principio, no es porque sea la primera o la más importante. En el orden teológico real, es la última.

2.2. El camino más seguro

Consiste en seguir el cronograma histórico de las cartas auténticas de Pablo ¹. Distinguimos *tres momentos* en la escritura de estas 7 cartas paulinas auténticas:

- Primer momento:

1 Tesalonicenses (quizás también 2 Tesalonicenses): finales del año 50 desde Corinto.

- Segundo momento:

1 Corintios: desde Éfeso año 52

Filipenses y Filemón: invierno del 54, Éfeso

2 Corintios: archivo de varias cartas, escritas en Éfeso en el año 54.

- Tercer momento:

Gálatas: desde Éfeso, años 54-55

Romanos: invierno 55-56 en Corinto.

Vemos, entonces, que la carta a los Romanos no es la primera, sino la última.

3. Pablo apóstol: perseguido en el pasado y calumniado en el presente

Pablo fue muy perseguido durante su vida, pero lo peor es la deformación de su pensamiento en la actualidad. Pablo ha sido acusado de legitimar la opresión de la mujer, la esclavitud, el sometimiento al Estado Romano. Se le acusa de aprovecharse de su condición de ciudadano romano (en realidad no lo era). Se lo califica de gnóstico, antijudío, y, finalmente, de falso Apóstol. Se interpreta al Pablo histórico a partir del movimiento paulino posterior a su martirio. No se reconocen, pues, las contradicciones entre Pablo y la escuela paulina muy posterior. No se investigan las luchas internas en el paulinismo tardío: luchas sociales, políticas, doctrinales y de género (unos excluían a la mujer y otros la incluían). En gran medida, esto

¹ Cf. *Ribla* No. 62, pág.14 (Leif V).

¿Dónde y cómo encontrar a Pablo apóstol?

es el resultado de no respetar las tres claves hermenéuticas que hemos ya propuesto.

Un problema difícil de interpretar son las “*interpolaciones*”, “*metidas*” en el texto de las cartas auténticas de Pablo. Es una tesis ya demostrada que el cuerpo de las catorce cartas paulinas fue editado hacia fines del siglo primero o más tarde. En este proceso de edición hubo distorsiones, descalificaciones y manipulaciones. Algunas interpolaciones son evidentes, como 1 Cor 14,33b–35, sobre la sumisión de la mujer, que esta “*tomada*” de 1 Tim 2,11-14 y “*metida*” en 1 Cor. Igualmente 2 Cor 6,14 – 7,1, texto judaizante arcaico que rompe radicalmente el texto de la carta.

Otro ejemplo lo tenemos en Rom 13,1-7, que legitima la dominación del Imperio Romano y la sumisión total a él. Lo más posible es que fue elaborado por cristianos que cuestionaban el pensamiento paulino y legitimaban la sumisión a dicho Imperio como necesaria para la sobrevivencia de las Iglesias. *No afirmamos que este texto sea auténtico o falso, sí que representa las contradicciones en la tradición paulina.* Lo cierto es que este texto ha legitimado veinte siglos de sumisión de los cristianos a los poderes opresores. Y la alianza entre el poder imperial y la Iglesia ha constituido la base de la Cristiandad, que ha significado el fracaso del cristianismo.

Debemos reconocer (no negar) estas situaciones conflictivas y esclarecerlas a la luz del pensamiento global de Pablo. No tomar, por tanto, el texto como norma absoluta para todos los tiempos sino como una opinión contradictoria, y resolverla en la situación actual a la luz de toda la tradición de Jesús y del cristianismo originario.

Una objeción posible sería que siempre interpretamos como “*interpolación*” todos los textos con los cuales no coincidimos. Solamente un trabajo exegético minucioso, una visión global de los escritos auténticos de Pablo y el uso de reglas hermenéuticas adecuadas, puede resolver estas cuestiones. Hay que analizar caso por caso.

4. Algunos textos cruciales en la vida y las cartas de Pablo

Es imposible presentar aquí todo el pensamiento de Pablo en sus siete cartas auténticas. Nos concentraremos entonces, inicialmente en 1 Corintios capítulos 1 al 4 y 2 Corintios capítulos 10 al 13, y después en Gálatas y Romanos.

4.1. Corintios capítulos 1 al 4

Pablo enfrenta aquí las divisiones en la Iglesia de Corinto, fundamentalmente presentando la realidad histórica de la comunidad de Corinto:

¡Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados!
 No hay muchos sabios según la carne,
 ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza.
 Dios ha escogido más bien lo necio del mundo para confundir a los sabios.
 Y ha escogido Dios lo débil del mundo, para confundir lo fuerte.
 Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios;
 lo que no es, para reducir a la nada lo que es (1 Cor 1,26-28).

Pablo ve en esta realidad de la comunidad el reflejo de la “locura de la cruz” (1,18 y 23), la “locura de la predicación” (1,21) y la “locura divina” (1,25). Efectivamente, la opción de Dios es “irracional” para la escala de valores del Imperio Romano. A partir de aquí, Pablo busca superar las divisiones en la Iglesia de Corinto.

Más adelante, él confronta su autoridad de Apóstol contra los que dividen a la Iglesia:

Porque pienso que a nosotros los apóstoles, Dios nos ha asignado el último lugar, como condenados a muerte, puestos a modo de espectáculo para el mundo, los ángeles y los hombres.
 Nosotros necios por seguir a Cristo; vosotros sabios en Cristo.
 Débiles nosotros; mas vosotros fuertes. Vosotros llenos de gloria; mas nosotros, despreciados.
 Hasta el presente, pasamos hambre, sed, desnudez. Somos abofeteados, y andamos errantes. Nos fatigamos trabajando con nuestras manos. Si nos insultan, bendecimos. Si nos persiguen, lo soportamos. Si nos difaman, respondemos con bondad. Hemos venido a ser, hasta ahora, como la basura del mundo y el desecho de todos (1 Cor 4,9-12).

4.2. Segunda carta a los Corintios capítulos 10 al 13

Existe consenso en que los *capítulos 10-13* constituyen una carta independiente, que estaría al inicio de 2 Cor y antes de 2 Cor capítulos 1 al 9.

Así pues, tenemos en 2 Cor capítulos 10 al 13 una carta independiente, llamada “carta escrita con lágrimas” (2,4). El tema central de ella es la defensa de Pablo contra la deslegitimación de su persona, su ministerio, su teología y su vivencia de Iglesia. Veamos *algunos textos*.

Pablo se defiende y cuestiona a los que él llama “super-apóstoles”, “falsos apóstoles, que se disfrazan de Apóstoles de Cristo”. Estos cuestionan la autoridad apostólica de Pablo, argumentando que manifiesta su autoridad cuando escribe, sin embargo su presencia física en la comunidad es débil:

Si alguien presume de alguna cosa —es una locura lo que digo— también yo puedo presumir de lo mismo: ¿Que son hebreos? También yo lo soy. ¿Que son israelitas? ¡También yo! ¿Son descendencia de Abraham? ¡También yo!

¿Dónde y cómo encontrar a Pablo apóstol?

¿Ministros de Cristo? —¡Digo una locura!— ¡Yo más que ellos! Más en trabajos; más en cárceles; muchísimo más en azotes; en peligros de muerte, muchas veces. Cinco veces recibí de los judíos cuarenta azotes menos uno. Tres veces fui azotado con varas; una vez apedreado; tres veces naufragué; un día y una noche pasé en el abismo.

Viajes frecuentes; peligros de ríos; peligros de salteadores; peligros de los de mi raza; peligros de los gentiles; peligros en ciudad; peligros en despoblado; peligros por mar; peligros entre falsos hermanos; trabajo y fatiga; noches sin dormir, muchas veces; hambre y sed; muchos días sin comer; frío y desnudez. Y aparte de otras cosas, mi responsabilidad diaria: la preocupación por todas las Iglesias (2Cor 11,21-28).

Luego, Pablo presume de las visiones y revelaciones del Señor (2 Cor 12,1-6).

Hay una cierta continuidad entre *1 Cor 1 al 4* y *2 Cor 10 al 13*. En ambos casos está en peligro su autoridad apostólica. En 1 Cor, Pablo recurre a esa autoridad para enfrentar las divisiones en la comunidad de Corinto. Ahora, en 2 Cor 10 al 13, es la propia autoridad apostólica la que es cuestionada. En los dos textos se hace visible la fe de Pablo y su carácter ineludible.

4.3. Carta a los Gálatas: defensa de la “Verdad del Evangelio”

Desde los inicios, Pablo increpa a los gálatas porque se han pasado a otro Evangelio, porque quieren deformar el Evangelio de Cristo, y declara malditos a los que buscan un Evangelio diferente (1,6-10).

a. La Verdad del Evangelio (capítulos 1-2)

El Evangelio anunciado por Pablo no es de orden humano, no lo aprendió de persona alguna, sino por una revelación de Jesucristo.

En la asamblea de Jerusalén, Pablo defiende “la verdad de Evangelio” contra los “falsos hermanos” (2,5). También en Antioquía, él se enfrenta con Pedro a causa de la “Verdad del Evangelio” (2,14).

b. Pablo expone la Verdad del Evangelio que nos liberó de la “maldición de la ley”(capítulos 3 y 4)

“¿Recibieron el Espíritu por la práctica de la ley o por la fe en la predicación?” (3,1-5).

“Cristo nos liberó de la *maldición de la ley*” (3,13).

En Cristo “*ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer*. Todos somos uno en Cristo 3,26-28).

“Como niños éramos esclavos de la ley, pero ahora somos hijos libres” (4,1-7).

Ahora conocemos a Dios, ¿cómo podemos volver atrás y someternos a leyes miserables? (4,8-11).

c. Consecuencias de vivir la Verdad del Evangelio (capítulos 5 y 6)

“Cristo nos liberó para ser libres” (5,1-3).

“Han roto con Cristo, todos cuantos buscan la justicia en la ley. Han caído en desgracia” (5,4).

“El Espíritu nos da la convicción que por la fe seremos justos” (5,5-6).

“Nuestra vocación es la libertad, practicada en el amor” (5,13-15).

“Caminen según el *Espíritu* y así no realizarán los deseos de la *Carne*” (5,16-18).

d. Síntesis del pensamiento de Pablo

<i>Fe</i>	<i>Espíritu</i>	<i>Vida</i>
<i>Ley</i>	<i>Carne</i>	<i>Muerte</i>

La práctica de la fe me abre al Espíritu que me da Vida.

El sometimiento a la Ley da fuerza a mi Carne que me lleva a la Muerte.

El Espíritu es histórico solamente dentro de una práctica de fe que lleva a la vida. La carne está muerta y solo se activa por el sometimiento a la Ley que me conduce a la muerte.

La contradicción entre *Fe* y *Ley* se define por la confrontación entre *Espíritu* y *Carne*, entre *Vida* y *Muerte*.

La contradicción “Espíritu-Carne” no se identifica por la contradicción filosófica entre alma y cuerpo, sino por la confrontación entre Espíritu y Carne. El Espíritu se define por la vida humana, que es alma y cuerpo. Igualmente, la Carne se define por la muerte, tanto del alma como del cuerpo.

En la carta a los Gálatas, Pablo defiende su Evangelio contra los falsos hermanos (cristianos judaizantes) que buscan la salvación en el cumplimiento de la ley. Él, por el contrario, afirma que nuestra liberación de la ley es lo que nos permite alcanzar la libertad y la justicia, lo que hace posible superar la contradicción entre judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer. Pablo escribe en forma violenta sobre la “*maldición de la ley*” y de que “*han roto con Cristo los que buscan la salvación en el cumplimiento de la ley*”. Este es, en definitiva, su Evangelio.

4.4. Carta a los Romanos

Pablo busca dos cosas: el apoyo de los cristianos de Roma para preparar su viaje a España, y una clarificación ante la Iglesia de Jerusalén de su doctrina sobre los judíos y la tradición judía. El busca evitar una ruptura entre la Iglesia de los gentiles y la Iglesia de tradición judía.

Un siglo después, *Marción* (100-160) logrará esta ruptura, que según él se inspira en la tradición paulina, para contraponer el *dios de los judíos*

¿Dónde y cómo encontrar a Pablo apóstol?

(lleno de ira y venganza contra los que no cumplen la ley) y *el Dios cristiano* (lleno de amor y misericordia). El canon bíblico establecido por Marción contiene únicamente diez cartas de Pablo y el Evangelio de Lucas (menos los dos primeros capítulos). Excluye todo el Antiguo Testamento (AT) y el resto del Nuevo Testamento (NT). El marcionismo alcanzó mucho éxito durante más de dos siglos. En la actualidad, muchos cristianos que niegan los orígenes judíos de Jesús y del cristianismo y descuidan de hecho el AT, caen justamente en el error que Pablo buscó evitar.

En los *primeros ocho capítulos* de la carta, Pablo habla de *la justicia y libertad que alcanzamos cuando nos liberamos de la ley* (tema ya iniciado en la carta a los Gálatas). Seleccionamos algunas *citas que hablan por sí mismas*:

No me avergüenzo del Evangelio, que es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree: del judío primeramente y también del griego (Rom 1,16).

En efecto, la cólera de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que aprisionan la verdad en la injusticia (Rom 1,18).

Pero ahora, independientemente de la ley, la justicia de Dios se ha manifestado, atestiguada por la ley y los profetas (Rom 3,21).

Cuando estábamos en la carne, las pasiones pecaminosas, excitadas por la ley, obraban en nuestros miembros, a fin de que produjéramos frutos de muerte (Rom 7,5).

Mas, al presente, hemos quedado emancipados de la ley, muertos a aquello que nos tenía aprisionados, de modo que sirvamos con un espíritu nuevo y no con la letra vieja (Rom 7,6).

Por consiguiente, ninguna condenación pesa ya sobre los que están en Cristo Jesús (Rom 8,1).

Porque la ley del espíritu que da la vida en Cristo Jesús te liberó de la ley del pecado y de la muerte (Rom 8,2).

Efectivamente, los que viven según la carne, desean lo carnal; mas los que viven según el espíritu, lo espiritual (Rom 8,5).

Las tendencias de la carne son muerte; mas las del espíritu, vida y paz (Rom 8,6).

En los *capítulos 9 al 11*, Pablo reflexiona sobre la *situación de Israel*:

Digo la verdad en Cristo, no miento, —mi conciencia me lo atestigua en el Espíritu Santo—, siento una gran tristeza y un dolor incesante en el corazón. Pues desearía ser yo mismo anatema, separado de Cristo, por mis hermanos, los de mi raza según la carne (Rom 9,1-3).

No es que haya fallado la palabra de Dios, pues no todos los descendientes de Israel son Israel (Rom 9,6).

¿Qué diremos, pues? Que los gentiles, que no buscaban la justicia, han hallado la justicia —la justicia de la fe— mientras Israel, buscando una ley de justicia, no llegó a cumplir la ley. ¿Por qué? Porque la buscaba no en la fe sino en las obras (Rom 9,30-32).

En los *capítulos 12,1–15,13*, Pablo saca algunas conclusiones:

Con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama al prójimo, ha cumplido la ley. En efecto, lo de: “No adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás” y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”. La caridad no hace mal al prójimo. La caridad es, por tanto, la ley en su plenitud (Rom 13,8-10).

Todo cuanto fue escrito en el pasado, se escribió para enseñanza nuestra, para que con la paciencia y el consuelo que dan las Escrituras mantengamos la esperanza (Rom 15,4).

Por tanto, acójense mutuamente como los acogió Cristo para gloria de Dios (Rom 15,7).

Pablo pide que se acojan judíos y cristianos, y se refiere al pasado de la Iglesia en el judaísmo y a las Escrituras de la Primera Alianza (AT).

Pues afirmo que Cristo se puso al servicio de los circuncisos a favor de la veracidad de Dios, para dar cumplimiento a las promesas hechas a los patriarcas, y para que los gentiles glorificasen a Dios por su misericordia, como dice la Escritura: “Por eso te bendeciré entre los gentiles y ensalzaré tu nombre” (Rom 15,8-9).

Sobre el texto *Rom 13,1-7* ya hablamos al comienzo, en el apartado 3: Pablo apóstol: perseguido en el pasado y calumniado en el presente.

El *epílogo (15,14-33)*, trata del *ministerio apostólico* de Pablo y sus *planes de viaje*. Él ha dado ya cumplimiento al Evangelio de Cristo “*desde Jerusalén hasta la comarca de Iliria*” (el punto más occidental de Asia: 15,19). Pablo ya no tiene campo de acción en estas regiones, por eso ahora traza una nueva meta: *viaje a España, pasando por Roma*. Antes, sin embargo, debe llevar la ayuda a los santos de Jerusalén:

...voy a Jerusalén para el servicio de los santos, pues Macedonia y Acaya tuvieron a bien hacer una colecta en favor de los pobres de entre los santos de Jerusalén. Lo tuvieron a bien, y debían hacérselo; pues si los gentiles han participado en sus bienes espirituales, ellos a su vez deben servirles con sus bienes temporales (15,25-28).

¿Dónde y cómo encontrar a Pablo apóstol?

Este viaje es muy coherente con toda la carta a los Romanos, donde expone el fundamento de la relación de la Iglesia de los Gentiles con la Iglesia en Jerusalén.

Con respecto a los *saludos y recomendaciones* de Pablo a todo su “*equipo apostólico*” (Rom 16,1-16), solamente damos nombres si bien destacamos entre ellos a los que tienen un ministerio apostólico, y de modo especial a las mujeres.

Febe, diaconisa de la Iglesia de Cencreas (posiblemente la que lleva la carta) (vv 1-2).

Prisca y Aquila, colaboradores míos en Cristo Jesús (vv 3-4).

‘Saluden a la Iglesia que se reúne en su casa’ (v 5a) (véase Hechos 18,1-4).

Epéneto, primer creyente del Asia (v 5b).

María, que se ha afanado mucho por ustedes (v 6).

Andrónico y Junia (femenino), ilustres entre los apóstoles (v 7).

Ampliato (v 8).

Urbano, colaborador nuestro en el servicio a Cristo (v 9a)

Estaquio (v 9b).

Apeles (v 10a).

‘Familia de Aristóbulo’ (v 10b).

Herodión (v 11a).

‘Los fieles de la familia de *Narciso*’ (v 11b).

Trifena y Trifosa, que se han fatigado sirviendo al Señor (v 12a).

Pérside, que trabajó mucho en el servicio del Señor (v 12b).

Rufo, escogido del Señor y a su madre (v 13).

Asíncrito y Flemón, Hermes, Patrobas, Hermas ‘y a los hermanos que están con ellos’ (v 14).

Filólogo, Julia, Nereo y su hermana, Olimpas ‘y a todos los santos que están con ellos’ (v 15).

Evaluación: 26 personas, de las cuales 9 son mujeres

11 personas con un ministerio: 4 hombres y 7 mujeres

5 comunidades (referencia con comillas simples).

Ecos de los inicios de Lectura Popular de la Biblia en América Latina*

Carlos Mesters: *Biblia y vida*

Interpretar la Biblia sin mirar la realidad de la vida del pueblo de ayer y de hoy es lo mismo que mantener la sal fuera de la comida, la semilla fuera de la tierra, la luz debajo de la mesa.

¿Por qué la realidad de la vida es tan importante para que la gente pueda entender la Biblia? Es porque la Biblia no es el primer libro que Dios escribió para nosotros, ni el más importante. El primer libro es la naturaleza, creada por la Palabra de Dios; son los hechos, los acontecimientos, la historia, todo lo que existe y sucede en la vida del pueblo; es la realidad que nos envuelve; es la vida que vivimos. Dios quiere comunicarse con nosotros a través del libro de la vida. Por medio de ella Dios nos transmite su mensaje de amor y de justicia.

Pero nosotros, hombres y mujeres, con nuestros pecados organizamos el mundo de tal manera y creamos una sociedad tan torcida que ya no es posible darnos cuenta del llamado de Dios encerrado dentro de la vida que vivimos. Por eso Dios escribió un segundo libro: la Biblia.

Sí, este segundo libro no vino a sustituir al primero. La Biblia no vino a quitarle su lugar a la vida. ¡Todo lo contrario! La Biblia fue escrita para ayudarnos a entender mejor el sentido de la vida y a

* Citas recopiladas por Pablo Richard para este número de *Pasos*.

percibir más claramente la presencia de la Palabra de Dios dentro de nuestra realidad.

San Agustín (354-430 d. C.) resumió todo esto de la siguiente manera: La Biblia, el segundo libro de Dios, fue escrita para ayudarnos a “descifrar el mundo”, para devolvernos la “mirada de la fe y de la contemplación”, y para “transformar toda la realidad en una gran revelación de Dios”.

Monseñor Romero

No podemos segregar la Palabra de Dios
de la realidad histórica en que se pronuncia,
porque no sería ya Palabra de Dios.
Sería historia, libro piadoso,
una Biblia que es libro en nuestra biblioteca.
Pero se hace Palabra de Dios
porque anima, ilumina, contrasta, repudia, alaba
lo que se está haciendo hoy en esta sociedad (27.11.1977).

Lo que importa para la Biblia
no es la nube ni el maná, no el mar o la roca.
Lo que importa es algo más grande: la presencia de Dios
(28.03.1978).

Tenemos que ver con los ojos bien abiertos
y con los pies bien puestos en la tierra,
pero el corazón bien lleno de Evangelio y de Dios (27.08.1978).

He sido testigo del poder liberador del Evangelio.
Quienes estuvieron ciegos ahora ven;
quienes habían perdido la palabra
por causa de la opresión, ahora hablan;
quienes se sentían tullidos y paralíticos, ahora caminan y se
organizan como pueblo
(**Monseñor Proaño**, el “Obispo de los indios”, Riobamba,
Ecuador).

Vive con un oído en el Evangelio
y el otro en el pueblo
(**Monseñor Enrique Angelelli**, asesinado en 1976 en Argentina).

Sin el Espíritu Santo, Dios está lejos,
Cristo se queda en el pasado, el Evangelio resulta letra muerta,
la Iglesia una mera organización, la autoridad un poder,

la misión una propaganda, el culto un arcaísmo
y el obrar moral un obrar de esclavos
(**Atenágoras** en el Concilio Vaticano II)

Instruidos por aquello que nosotros mismos sentimos,
ya no percibimos el texto como algo que solo oímos,
sino como algo que experimentamos y tocamos con nuestras
manos;
no como una historia extraña e inaudita,
sino como algo que damos a luz desde lo mas profundo de nuestra
corazón,
como si fuesen sentimientos que forman parte de nuestro propio
ser.

Insistimos: no es la lectura la que nos hace penetrar en el sentido
de las palabras, sino la propia experiencia nuestra adquirida
anteriormente en la vida de cada día

(**Juan Casiano**, siglo V)

Cuando al leer las Escrituras se nos escapa la comprensión,
y algo de lo escrito sigue oscuro e incomprensible,
es señal que aún no nos hemos convertido al Señor
“Recen para que entiendan” (orent ut intelligant)
(**Orígenes**, 185-253 d. C.)

Interpretación de la Biblia en la Iglesia

Pontificia Comisión Bíblica: Roma, 15.04.1993

Este es el documento oficial más importante sobre los métodos de interpretación de la Biblia después de la *Constitución dogmática sobre la Divina Revelación: “Dei Verbum”*, promulgada por el papa Paulo VI el 18 de noviembre de 1965. Este texto del concilio Vaticano II rompió 400 años de ausencia de las Sagradas Escrituras en el Pueblo de Dios desde el concilio de Trento (1545-1563), que prohibió en la Iglesia Católica la traducción de la Biblia en lenguas modernas. El 30 de septiembre del año 2010 el papa Benedicto XVI publicó la Exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini*, que en realidad representa un paso atrás en referencia a los citados documentos de 1965 y 1993.

En este documento oficial de la Iglesia Católica se recomiendan varios métodos modernos para interpretar la Biblia, los cuales pueden ser útiles para nuestra Lectura Popular de la Biblia en la actualidad.

Acercamiento por las ciencias humanas:

Acercamiento sociológico

Acercamiento por la antropología cultural

Acercamientos psicológicos y psicoanalíticos

Especialmente importante es la hermenéutica contextual

La interpretación de un texto depende siempre de la mentalidad y de las preocupaciones de sus lectores. Actualmente, los movimientos de liberación y feminista, retienen de modo particular la atención.

Acercamiento liberacionista

Los principios son los siguientes:

Dios está presente en la historia de su pueblo para salvarlo. Es el Dios de los pobres, quien no puede tolerar la opresión ni la injusticia.

Por ello, la exégesis no puede ser neutra, sino, siguiendo a Dios, debe tomar partido por los pobres y comprometerse en el combate por la liberación de los oprimidos.

La participación en este combate permite, precisamente, hacer aparecer los sentidos que solo se descubren cuando los textos bíblicos son leídos en un contexto de solidaridad efectiva con los oprimidos.

Puesto que la liberación de los oprimidos es un proceso colectivo, la comunidad de los pobres es el mejor destinatario para recibir la Biblia como palabra de liberación. Además, puesto que los textos bíblicos han sido escritos para las comunidades, es a estas comunidades a quienes es confiada en primer lugar la lectura de la Biblia. La teología de la liberación comprende elementos cuyo valor es indudable: el sentido profundo de la presencia de Dios que salva; la insistencia en la dimensión comunitaria de la fe; la urgencia de una praxis liberadora enraizada en la justicia y el amor; una relectura de la Biblia que busca hacer de la palabra de Dios la luz y el alimento del pueblo de Dios, en medio de sus luchas y de sus esperanzas. Así subraya la plena actualidad del texto inspirado.

Acercamiento feminista

La hermenéutica feminista no ha elaborado un método nuevo. Se sirve de los métodos corrientes en exégesis, especialmente del método histórico-crítico. Pero agrega dos criterios de investigación.

El primero es el criterio feminista, tomado del movimiento de liberación de la mujer en la línea del movimiento más general de la teología de la liberación. Utiliza una hermenéutica de la sospecha: la historia ha sido escrita regularmente por los vencedores. Para llegar a la verdad es necesario no fiarse de los textos, sino buscar los indicios que revelan otra cosa distinta.

El segundo criterio es sociológico: se apoya sobre el estudio de las sociedades de los tiempos bíblicos, de su estratificación social, y de la posición que ocupaba en ellas la mujer (*Irene Foulkes*).

Para terminar:

Numerosas “comunidades de base” centran sobre la Biblia sus reuniones y se proponen un triple objetivo: *conocer la Biblia, construir la comunidad*

y servir al pueblo. También aquí la ayuda de los exegetas es útil, para evitar actualizaciones mal fundadas. Pero hay que alegrarse de ver que gente humilde y pobre, toma la Biblia en sus manos y puede aportar a su interpretación y actualización una luz más penetrante, desde el punto de vista espiritual y existencial, que la que viene de una ciencia segura de sí misma (cf. Mt. 11,25).

Crisis de civilización: Gadafi, Obama, rebeliones árabes y América Latina

Helio Gallardo

1. Recreando el cinismo: la intervención de la ONU y de la OTAN en Libia

Apelando al Capítulo VII, artículo 42, de la Carta de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), el Consejo de Seguridad de ese organismo resolvió intervenir a favor de los insurrectos que precipitaron una guerra civil en Libia, país del norte de África y rico en petróleo y gas, con una población de siete millones de habitantes. La intervención, que debería haber impedido que el gobierno libio castigara y asesinara a civiles, escaló rápidamente a la abierta toma de partido de la ONU para apresurar el derrocamiento del régimen de Gobierno que encabeza Muamar el Gadafi y es, militarmente, en este momento (última semana de abril), ejecutada por la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN). Por supuesto, los bombardeos de la OTAN y sobre todo de los gobiernos de los Estados Unidos (EE. UU.), Francia e Inglaterra, matan a *los mismos civiles que se supone están protegiendo*. La prensa internacional oculta estos crímenes e informa solo de las bajas que provocarían las fuerzas armadas leales al régimen gubernamental (que existen, al igual que el apoyo de un sector significativo de la población civil) sin especificar si se trata de insurrectos o efectivamente de población no combatiente. La represión del régimen contra civiles tampoco ha sido documentada hasta este momento. Lo que

no puede ocultarse es que hay una *guerra civil* que el gobierno libio no podría sostener sin apoyo interno y que la ONU/OTAN ha tomado partido en esta guerra por la insurrección contra un gobierno quizás tiránico, situación para nada excepcional en el área, pero *oficial*.

Conviene agregar que el armamento utilizado por el gobierno libio para su defensa/ataque le ha sido vendido en buena parte por los Estados/gobiernos occidentales que hoy intentan derrocarlo y que, si se trata de prevenir y castigar a un *régimen árabe* o del *área* por violación de derechos humanos de *su* población, Libia no estaría ni cerca del primer lugar. No es que Muamar Gadafi sea un santo civil, sin embargo Arabia Saudita, en la misma región, cruzando Egipto, vecino de Libia, y nadando un poco, es famoso entre quienes se interesan por los derechos humanos. Para comenzar, se trata de una monarquía absoluta de la dinastía Al-Saud (de aquí su nombre, saudita) que dice regirse por el Corán y donde es legal (sin que exista guerra civil ninguna) torturar a la ciudadanía amputándole brazos o pies o propinándole hasta miles de azotes. La homosexualidad es un delito y su castigo puede ir desde latigazos hasta la pena de muerte. La discriminación contra las mujeres incluye la obligación de taparse el rostro, permanecer en casa y salir nada más con autorización del hombre respectivo. Las mujeres no pueden conducir automóviles ni subir solas al transporte público (sí se les concede viajar solas en avión). Una situación especial es la violencia contra las empleadas domésticas que acuden a Arabia Saudí en busca de empleo. Un cable reseña un informe de la organización *Human Rights Watch*:

En Arabia Saudí, las embajadas de Indonesia, Sri Lanka y Filipinas reciben miles de quejas cada año. En enero de 2004, por ejemplo, la embajada ceilanesa estimó que cada mes estaba recibiendo unas 150 trabajadoras domésticas, que habían huido del abuso de sus empleadores. Según la información facilitada por embajadas en Singapur, desde 1998, al menos 147 trabajadoras domésticas han muerto por caídas desde edificios elevados como resultado de las peligrosas condiciones de trabajo o el suicidio.

Además de este detalle trágico que ilustra la situación de los más vulnerables en ese país, la población de Arabia Saudí, Estado teocrático, únicamente puede consumir alimentos oficiales y la hora de los rezos diarios interrumpe de forma obligatoria cualquier actividad. Menos de 1/3 de la población tiene acceso a Internet y se exige una licencia gubernamental para operar en ella. Los residentes (31% de la población), al no ser ciudadanos, tienen prohibido hacerlo. Por supuesto no hay elecciones ni partidos políticos (se trata de un régimen feudal) y se supone que la dinastía Al-Saud gobernará hasta el final de los tiempos, amén. En Arabia Saudí la violación de derechos humanos es *permanente*, no se sigue de una guerra civil, no obstante ni al Consejo de Seguridad de la ONU ni a la OTAN se les ha ocurrido enviar tropas para “salvar a su población”

(casi 30 millones, de modo que hay más gente que en Libia para violarle derechos).

Si por algún motivo se simpatiza con la dinastía Al-Saud y el espíritu 'religioso' con que tratan a su población, en su área próxima está el Estado de Israel el que no solo aterroriza y masacra a la población palestina y extiende impunemente sus fronteras, además de reservarse el 'derecho' de secuestrar o asesinar a quienquiera estime como enemigo en cualquier parte del mundo, sino pone una semana sí y otra también en peligro la paz de la región y del planeta. Se recordará que, a diferencia de Libia, Israel posee armamento atómico y sin duda sus dirigentes lo utilizarían incluso contra sus protectores si lo consideraran necesario. Contra este Estado (no contra su población, puesto que debe haber ciudadanos israelíes decentes, menos decentes y de otro tipo) el Consejo de Seguridad no toma acción ninguna porque se interpone el veto de los EE. UU. y porque Occidente no castiga las violaciones de derechos humanos si las realizan sus socios o compañeros de ruta. Parte cultural y jurídica de la *crisis civilizatoria actual* consiste en la utilización mezquina de los derechos humanos para beneficio de algunos poderosos (Estados, Gobiernos, Corporaciones, Mercado Global) y sus gulas y neurosis. La intervención militar en Libia, donde puede haber insurrectos de buena fe, peleando junto a codiciosos y conspiradores, *pero no existe bando democrático ninguno*, y tampoco lo habrá si la OTAN gana la guerra devastando y fragmentando al país, es una buena prueba de ello.

2. La intervención de la ONU en Libia y América Latina

El artículo que invoca la ONU para agredir a Libia es el 42 del Capítulo VI de su *Carta* constitutiva. Dice:

Si el Consejo de Seguridad estimare que las medidas de que trata el Artículo 41 pueden ser inadecuadas o han demostrado serlo, podrá ejercer, por medio de fuerzas aéreas, navales o terrestres, la acción que sea necesaria para mantener o restablecer la paz y la seguridad internacionales. Tal acción podrá comprender demostraciones, bloqueos y otras operaciones ejecutadas por fuerzas aéreas, navales o terrestres de Miembros de las Naciones Unidas.

El artículo 41 al que se hace referencia señala acciones de agresión que *no* contemplan la fuerza armada (básicamente aislamiento económico y de comunicaciones, sabotaje electrónico y ruptura de relaciones diplomáticas).

Antes de realizar una reflexión sobre este punto, conviene recordar que *institucionalmente* la ONU fue destruida por la invasión a Irak de los EE. UU. y otros Estados el año 2003 *pasando por encima del Consejo*

de Seguridad y quedando el agresor o agresores *sin castigo* por su acción violatoria. En realidad la ONU ya no existe, tal como no existía a inicios del siglo XX. En ese momento, en el plano internacional imperaba la *ley del garrote*. Hoy es igual, con la única diferencia que los actuales garrotes podrían ser atómicos por lado y lado. Y no es que aquí se esté elogiando el papel geopolítico que cumplió o no cumplió la ONU durante el siglo XX. Pero era, quizás, mejor que nada. Hoy su colapso se inscribe en un marco todavía más sombrío: la *Doctrina de Guerra Global Preventiva contra el Terrorismo* de la administración Bush Jr., a la que han adherido otros Estados, hace también retroceder la geopolítica a inicios del siglo XX. Y hay que añadirle, para América Latina, la tendencia estadounidense a hacer *de los desafíos sociales* (tráfico de drogas, migraciones no deseadas, población sobrante, destrucción ambiental, acceso a recursos naturales escasos y comercializables, entre otros) cuestiones *policial-militares*, para introducirnos a la noción de *crisis de civilización*. Con todo, las señales de esta crisis en América Latina son muy anteriores y tienen que ver con su sociohistoria.

Recordemos asimismo que la ONU y la OTAN agreden a una parte significativa de la población de Libia y a su gobierno argumentando que se debe resguardar los derechos humanos de la población de ese país, comenzando por el de la vida, y que su acción armada tiene como finalidad “restablecer la paz y la seguridad internacionales”. Por supuesto se trata de una lectura *forzada* de su propia Carta, pero supongamos que la intención y finalidad de su intervención sean en efecto éstas. Proteger los derechos humanos de población no combatiente y restablecer la paz y seguridad del planeta. Regalado el punto, y desde América Latina, ¿por qué no se invocó por parte del Consejo de Seguridad de la ONU este apartado de su Carta para intervenir, por ejemplo, en Guatemala durante la década de los ochenta del siglo pasado? Wikipedia narra de esta manera lo que ocurrió en ese período en el país centroamericano:

Durante los gobiernos de 1978-1982, Fernando Romeo Lucas García, a quien podríamos llamar Gadafi I, 1982-1983, Efraín Ríos Montt, Gadafi 2, 1983-1986, Óscar Humberto Mejía Vítores, Gadafi III, perpetraron un genocidio con más de 250.000 víctimas mortales, de las cuales 45.000 continúan desaparecidas.

Es decir que todavía podrían la ONU/OTAN invadir Guatemala en nombre de los “derechos de los desaparecidos” Sigue la crónica: “El genocidio maya hizo que un millón quinientos mil ciudadanos forzosamente fueran desplazados. La guerra provocó el desplazamiento de 450.000 campesinos, que se vieron obligados a refugiarse en México”. Por cierto, fueron perseguidos y bombardeados por el ejército guatemalteco en los montes fronterizos. Uno de los saldos de estos seis años guatemaltecos: 667 *masacres* y 443 aldeas completas *desaparecidas*. El ejército guatemalteco

practicaba la política de *tierra arrasada*. Lo hacía además en nombre de la fe cristiana. O sea, que acumulaba violaciones y exabruptos.

La matanza feroz afectó incluso a un país europeo:

El 31 de enero de 1980 la situación en Guatemala pasó a ser objeto de atención mundial por la *Matanza en la Embajada Española de Guatemala* con saldo de 37 personas entre indígenas y no indígenas exterminados; el único superviviente testigo de lo ocurrido fue asesinado al día siguiente.

Agreguemos que en la matanza fue también liquidado (asado vivo) el *cónsul de España* y que el embajador se salvó de milagro al escapar del inmueble antes que se quemara a los ocupantes con lanzallamas o alguna bomba química. El indígena guatemalteco sobreviviente, quien estaba internado en un hospital, "...fue secuestrado el día después del hospital donde convalecía de sus heridas, torturado y asesinado. Su cuerpo, arrojado frente a la Universidad de San Carlos".

250.000 víctimas, un millón y medio de desplazados, 667 acciones de masacre, 443 aldeas desaparecidas por la política de "tierra arrasada", la embajada de un "país civilizado" destruida, un cónsul extranjero asesinado, fronteras ignoradas... ¿no ameritaron una intervención si no de la OTAN (en ese tiempo carecía de jurisdicción planetaria) al menos de la ONU contra los cobardes asesinos de este pueblo centroamericano? Ni siquiera CNN o el *New York Times* han atribuido esta magnitud de crímenes a Gadafi. Y el crimen no se reduce a esta década de los ochenta que aquí apenas sirve de ejemplo. Y conste que Guatemala tiene algo de petróleo y también algo más de uranio. ¿No ameritaba detener el crimen para apoderarse de esas riquezas? ¿O las transnacionales se las tienen ya por seguras sin necesidad de "salvar" a la población civil guatemalteca inermes?

Alguien podría decir: "Bueno, eran comunistas en tiempos de la Guerra Fría, además indios rurales inservibles y sediciosos, borrachos". ¿No merecían vivir? Su masacre, y la *impunidad* de sus asesinos, ¿no alteran la paz y la seguridad internacionales? Quizás no, porque tampoco la Organización de Estados Americanos (OEA), el organismo regional, se pronunció ni actuó para detener, o al menos desenmascarar, a los criminales. Siguen impunes, los que todavía no han fallecido en su cama. Y Guatemala es visto hoy, con miedo y compasión, como "Estado frustrado". Conste que esta última etapa de violencia empezó con la acción de un *aparato de gobierno estadounidense* que, en 1954, derrocó al presidente Jacobo Arbenz. ¿Razones? Arbenz intentó realizar una reforma agraria y revisar la contabilidad de la United Fruit Company.

Otro podría opinar: ¿Y quién tiene a los guatemaltecos viviendo en Guatemala? ¿Por qué no se van? Pues eso hacen muchos. En este momento la cifra de exiliados de ese país, por razones políticas y económicas, puede llegar a unos dos millones de personas (Guatemala cuenta con unos 15

millones de habitantes) quienes radican principalmente en los EE. UU., un buen número ilegales. Pero contra estos emigrantes/inmigrantes no deseados se levantan muros en los EE. UU. y Europa, se crean leyes discriminatorias, se les expulsa o asesina. En el último tiempo son capturados por bandas de narcotraficantes que operan en México, lugar de tránsito, y obligados a servir de sicarios, “mulas” o prostitutas. Si no lo hacen, son asesinados y asesinadas. ¿Tampoco alteran *todos* estos hechos la paz y la seguridad internacional? ¿No constituyen todos estos hechos *delitos de lesa humanidad*? Pues pareciera que para el Consejo de Seguridad de la ONU, no.

Y si se quiere invisibilizar la realidad centroamericana, se puede viajar al Cono Sur. En Chile existió a finales del siglo pasado una dictadura *empresarial-militar* durante 17 años. Durante ese período (1973-1990) se acosó, encarceló, vejó, torturó, aterrorizó y asesinó cualquier disidencia y a todo disidente. Uno de los Estados que colaboró con estos crímenes fue los EE. UU. Promovió y financió la destrucción económica y política que permitió el *golpe militar* y abrió paso a la *dictadura*. El régimen de terror de Estado chileno liquidó ciudadanos chilenos y una estadounidense, incluso en Buenos Aires y Washington. ¿No alteraban estos sucesos la paz y la seguridad internacionales? El presidente-dictador no salía de las fronteras de Chile porque algún circuito judicial europeo lo tenía citado para que declarase su participación en crímenes *contra ciudadanos de la Unión Europea*. Era un criminal confeso. Aterró a millares. Obligó al exilio a otros tantos. Destrozó familias. Liquidó o quiso liquidar la cultura, el arte, la belleza, la alegría. *Mató el espíritu de un pueblo entero*. Además, robó. ¿No ameritaba intervenirlo? ¿Por qué ese bizqueo? ¿Por qué Gadafi sí y Pinochet no? ¿Por qué no castigar o *censurar al menos* la intervención estadounidense en el golpe militar y su posterior respaldo a la dictadura criminal?

Enloquezcamos: ¿por qué no se congelan y expropián todas las cuentas en el exterior del gobierno de los EE. UU. por *promover crímenes de lesa humanidad*, digamos, en Afganistán, Irak y Chile? Se puede agregar países latinoamericanos a la lista. Uruguay, Brasil, República Dominicana, Cuba. ¿Por qué la OTAN no bombardea la Casa Blanca para impedir más crímenes contra la humanidad, lugares de tortura, violación de fronteras, legislación discriminatoria contra los más vulnerables? Sin duda los estadounidenses decentes, que deben ser mayoría, como en todas partes, se sentirían satisfechos y orgullosos de tener gobiernos honorables. Hace mucho que no los tienen. Si no se lo dicen en la cara es porque el poderío legal e ilegal de los EE. UU. es *aterrador*.

Es curioso, el alguna vez prometedor candidato y actual presidente de los EE. UU., Barak Obama, pasó un día de este marzo reciente por Santiago de Chile. Se ofreció como “socio igual” de los chilenos y de América Latina, “...vecinos que saben que juntos pueden alcanzar cualquier meta”. En sus pocas horas de residencia, y aunque se le ofreció la oportunidad, no ofreció una disculpa a los chilenos por la incitación y colaboración,

más que probada, de los EE. UU. en el golpe militar que destruyó un Chile ni tampoco dijo palabra sobre el *apoyo* que su país ofreció a la *dictadura empresarial-militar*. Calló asimismo sobre el soporte que le brindaron a esa dictadura las agencias de la ONU, el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial, tributarias del gobierno estadounidense. No visitó la tumba de Salvador Allende, aunque le quedaba cerca. Habría bastado con mostrar respeto. Las personas decentes del mundo se lo habrían agradecido. Obama tuvo en cambio en Santiago palabras largas y altisonantes contra Cuba. Prometió (¿en Chile?) seguir "...buscando los medios para aumentar la independencia del pueblo de Cuba, que merece la misma libertad que cualquier otro del continente". Aseveró que: "Las autoridades cubanas tienen que tomar acciones creíbles para respetar los derechos humanos del pueblo de Cuba, no porque nosotros se lo pedimos, sino porque el pueblo de Cuba se lo merece".

Y estas palabras las pronunció un presidente cuyo gobierno *mantiene el presidio de Campo Delta en Guantánamo*, territorio cubano, cárcel donde se tortura y viola los derechos humanos a un número indeterminado de prisioneros (han oscilado entre 500 y 800, entre adultos y menores, en la actualidad parecen ser menos de 200), previamente secuestrados en sus países de origen, a los que no se les concede defensa legal y a quienes se trata física, psicológica y jurídicamente como *no-personas*. Un buen número de ellos está en incomunicación total. Pueden estar presos por tiempo indefinido sin que se presente ningún cargo contra ellos. Muchos provienen de otras cárceles clandestinas, donde igual modo se violan derechos humanos, cárceles que los EE. UU. han plantado en diversos lugares del mundo (Afganistán, Irak, por ejemplo). Lleva razón el presidente Obama cuando insinúa que carece de autoridad para pedir a los gobernantes cubanos lo que los gobiernos de su país no han respetado nunca contra quienes consideran sus opositores y adversarios: *derechos humanos*. Aquí tampoco, ni siquiera CNN se atreve a comparar la situación cubana con los delitos de lesa humanidad cuya factura no resulta posible cobrar a los gobiernos estadounidenses.

Más grotesca aún resultó la visita de Obama a El Salvador, donde permaneció dos días con su familia. El grupo Obama comió pupusas y elogió la pintoresca artesanía del país. El gobierno salvadoreño aisló y reprimió las protestas de grupos que intentaron protestar contra la visita del presidente de un Estado que financió una guerra contra su pueblo (1980-1992), conflicto que causó la muerte o desaparición de al menos 75 000 salvadoreños. En esta guerra civil el gobierno de los EE. UU. tomó el 'partido de Gadafi' (Gobierno y Ejército oficial, oligarquía) contra el *Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN)* que, casualmente, levantaba banderas democráticas y de derechos humanos *pero en América Central*. El Salvador es uno de los países latinoamericanos que peor reparte la riqueza que produce: el 20% más rico del país se apropia el 45% de la riqueza. El 20% más empobrecido de la población, el 5,6%. El

presidente Obama, sin decir una palabra sobre el papel estadounidense en la guerra salvadoreña, *prometió* 200 millones de dólares para “la guerra contra el narcotráfico”, cuestión con la que ahora los EE. UU. remilitarizan a América Central y con la que quieren reiterar hecatombes en la zona.

Sin embargo, el clímax grotesco se dio cuando Obama visitó la tumba del arzobispo Óscar Arnulfo Romero, asesinado por los socios locales de los EE. UU. en la guerra de los ochenta. El arzobispo Romero, ante la barbarie de las tropas oficiales (asesoradas por los EE. UU.) y conmovido por la *justicia de la guerra insurgente* (como las protestas y rebeliones que se han dado en Túnez y Egipto) llevada a cabo por el FMLN, llamó a los soldados salvadoreños/oligárquicos/estadounidenses a *entregar las armas* y dejar de matar a su pueblo. Dijo Romero el 23 de marzo de 1980:

Yo quisiera hacer un llamamiento, de manera especial, a los hombres del ejército. Y en concreto, a las bases de la Guardia Nacional, de la policía, de los cuarteles... Hermanos, son de nuestro mismo pueblo. Matan a sus mismos hermanos campesinos. Y ante una orden de matar que dé un hombre, debe prevalecer la ley de Dios que dice: “No matar”. Ningún soldado está obligado a obedecer una orden contra la Ley de Dios. Una ley inmoral, nadie tiene que cumplirla. Ya es tiempo de que recuperen su conciencia, y que obedezcan antes a su conciencia que a la orden del pecado. La Iglesia, defensora de los derechos de Dios, de la Ley de Dios, de la dignidad humana, de la persona, no puede quedarse callada ante tanta abominación. Queremos que el gobierno tome en serio que de nada sirven las reformas si van teñidas con tanta sangre. En nombre de Dios y en nombre de este sufrido pueblo, cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios: Cese la represión.

Después de este emplazamiento, al día siguiente, fue asesinado de un balazo mientras oficiaba misa. Tras ese crimen estuvo *también* la sensibilidad de los gobiernos estadounidenses alentando la ceguera, rapacidad y brutalidad de la oligarquía salvadoreña. Obama visitó la tumba del arzobispo asesinado. No dijo una palabra. Teatralmente, puso fuego a una vela. Lo observaban, arrobados, el presidente salvadoreño y el arzobispo actual, José Luis Escobar Alas. Una niña de trece años, Esperanza Jiménez, que veía la escena por televisión, exclamó cerca de su madre: “¡Pero mamá, si él fue uno de los que lo mató!”. Quizás Obama fue a cerciorarse de que estaba bien muerto.

3. Las rebeliones árabes de 2011 y la crisis de Occidente

La primera revuelta publicitada en el mundo árabe se desató en la *República Tunecina* en la tercera semana de diciembre de 2010. Tras casi un mes de disturbios, el presidente con 23 años en el cargo, Zine El Abidine

Ben Ali, emplazado por las Fuerzas Armadas, huyó del país. La situación interna desde entonces ha sido confusa, con los *militares tomando el control material de la situación*, gobiernos provisionales fugaces, la pérdida de protagonismo de los jóvenes y otros sectores sociales que fueron los principales actores del estallido tunecino, y con los *políticos tradicionales no ligados al régimen caído* intentando ganar posiciones. En este momento se ha anunciado una elección para elegir una Asamblea Constituyente (24 de julio próximo), tras la cual se procederá a realizar otras elecciones, no se sabe si presidenciales o legislativas. Conceptualmente no se trata de una revolución porque, si bien el dictador y parte de su camarilla ya no determinan la escena política, no existe en Túnez una fuerza social o una coalición de ellas que pueda avanzar en un nuevo-proyecto-de-país, ni menos en un nuevo tipo de coordinación de los procesos sociales.

Sin embargo, como en Occidente la prensa quiere ver y publicitar lo que no existe, se habló de los sucesos tunecinos como la *Revolución de los jazmines* o como la *Intifada de Sidi Bouzid* (localidad en que se autoinmoló prendiéndose fuego el vendedor informal de 27 años Tariq Tayyib Mohammed Bouaziz, desesperado porque la policía le requisó la mercancía; el suceso dio parte de su ira a la rebelión tunecina) y comenzó a privilegiarse el papel de *La Red* (Internet) y de *YouTube, Facebook y Twitter* como espacios ‘revolucionarios’. El último señalamiento, hasta cierto punto cómico, descansa en la idea de que la comunicación libre ‘estilo occidental’, hecha posible por la tecnología, demuele los sistemas tradicionales como los regímenes autoritarios árabes y abre paso a ‘la’ democracia. Lo único efectivo de esta fábula es que Internet sirvió de *refugio* a algunos de los sectores opositores, los que pueden acceder a la red, ante la lasitud que por este medio mostraron los servicios de espionaje y seguridad de los regímenes, por ejemplo, de Túnez y Egipto. No obstante, las razones para los alzamientos ciudadanos o populares varían de país en país árabe y de situación en situación, aun cuando haya un *marco regional común para ellos*, como se verá más adelante. En el caso de Túnez, se trató de la alta concentración de poder y riqueza en un *círculo reducido* cuyo núcleo era la mafiosa familia Ben Ali (concentración semejante al de algunas oligarquías en América Latina), el sopor provocado por las *fraudulentas convocatorias electorales* (el régimen obtuvo entre 1989 y 1999 más del 99% de los votos, para “bajar”, en este siglo XXI, al 94,49% en el 2004 y al 89,62% en el 2009) que dejaban sin oxígeno a la oposición parlamentaria, la separación entre Ejército (mal pagado, además) y otras instancias represivas, la intensidad de la *imagen de corrupción* proyectada por los Ben Ali, la falta de expectativas de existencia/empleo de los *jóvenes* y la fuerte *disparidad* de crecimiento entre las *diversas regiones del país*. La revuelta empieza justo en la gobernación del interior del país, Sidi Bouzid, relativamente distante, para las distancias en Túnez, de la capital.

Igualmente es efectivo que la rebelión de Túnez fue *casi* la primera de una serie de explosiones cuyo segundo momento ocurrió en Egipto.

Los sucesos de Egipto fueron asimismo bautizados como “revolución”, esta vez la de *Los jóvenes* o la *Revolución Blanca*. El principal motivo para la movilización de la población fue, sin embargo, la salida del presidente Hosni Mubarak quien gobernaba desde hacía tres décadas. Las movilizaciones lo forzaron a dejar el Gobierno en menos de tres semanas en un esfuerzo por salvar la fortuna que había acumulado durante esos treinta años. Si bien puede ser una cifra fantástica, la fortuna personal de Mubarak se calcula en 70 000 millones de dólares. En *su* Egipto, unos 35 millones de personas (de un total de 80 millones) sobrevive o maldice con dos dólares o menos al día. Mubarak era bien aceptado por Occidente, y en particular por los EE. UU., debido sobre todo al afecto que mostraba el sátrapa por el Estado de Israel.

En este momento Mubarak, quien no salió de Egipto, aunque sí lo hizo parte de su familia y entorno, fue detenido por orden de la fiscalía egipcia para ser investigado por delitos de corrupción y haber ordenado la ejecución de al menos 864 personas durante las protestas que lo hicieron renunciar. Mubarak es un anciano de más de 80 años y su detención lo mantiene en el hospital de Sharm el-Sheik, donde fue internado por lo que se ha informado como “grave depresión”.

En Egipto, tras la ‘revolución’, al igual que en Túnez, los *militares*, que disolvieron el Parlamento y suspendieron la Constitución, controlan el país y lo “limpian” del recuerdo de Mubarak. Bajo su supervisión han constituido un “comité institucional apolítico e independiente” que “propondría reformas”. Los altos mandos militares estiman que Egipto podría ir a elecciones en unos seis meses. Los dos hechos seguros de Egipto en este momento son que la familia Mubarak no retornará al poder y que los militares seguirán siendo un factor decisivo del poder de Estado. La amistad con los EE. UU. e Israel se da por descontada.

Túnez y Egipto son dos de los países más publicitados por la prensa. Libia es el tercero. Sin embargo las protestas se han producido también en el Sahara Occidental (de hecho allí aparecieron por vez primera, en noviembre del 2010, pero no se consignaron como ‘revolución’) e involucraron al gobierno de Marruecos que está a cargo, aunque ilegalmente desde el punto de vista del derecho internacional, de esa zona. Quizás no se le concede importancia a los sucesos en el Sahara Occidental porque en ellos está implicado el *Frente Polisario*, un aparato político-militar anticolonial que luchó primero contra España y ahora lo hace contra Marruecos, que desea quedarse con ese territorio. El Frente Polisario, expresión del pueblo saharauí y de la República Árabe Saharaui Democrática, es quien reclama derechos humanos en el conflicto. El agresor y violador principal es Marruecos. Aun así, por casualidad, los EE. UU., Francia e Inglaterra apoyan a Marruecos. Y los conflictos son serios. La lucha del pueblo saharauí se inició en 1975.

Sin tomar en cuenta a estos saharauianos, se han producido diversos tipos de acciones en los siguientes países (en *italica* se signan aquellos

donde los reclamos parecen haber sido más poderosos): *Argelia*, Jordania, Mauritania, Sudán, Omán, *Yemen*, Albania, Arabia Saudí, *Siria*, Líbano, *Marruecos*, Yibuti, *Irak*, Somalia, *Baréin*, Irán, Kuwait. La prensa ha querido involucrar a China también en esta ola. Un reclamo se considera aquí 'más poderoso' por su *incidencia* en la institucionalidad política: cambios constitucionales, defenestración de ministros o mandatarios, liberación de presos políticos, fin de un estado de emergencia prolongado. Es probable que la información sobre Irán esté periodísticamente muy sesgada, tal como ha ocurrido con la situación en Libia. En cualquier caso, *cada país* tiene motivaciones *locales* para sus reclamos y sus efectos o despliegues no pueden universalizarse. No obstante, lo que se ha proclamado, que existiría una revuelta 'democrática' en el área, al estilo de las "olas" de Samuel Huntington, linda con el mito.

Sin embargo, y en opinión de Ignacio Ramonet, hay *condiciones básicas* que afectan al área y que con alta probabilidad pesan en las diversas expresiones de revuelta en el mundo árabe. Desde la primera parte del siglo XX, Occidente (los EE. UU., Inglaterra, Francia) se ha interesado en esta región por dos motivos centrales: *controlar los hidrocarburos* y crear y *sostener al Estado de Israel*. A estos dos focos agregó, a principios de este siglo, la *guerra global preventiva contra el terrorismo islámico* que derivó, en sus inicios, en las invasiones de Afganistán e Irak, pero que tiene asimismo en la mira a Siria, Irán y a los grupos islamitas (a los que se designa como 'fundamentalistas') del área. El interés en sostener al Estado de Israel (y las derrotas árabes en tres guerras contra los israelitas) condujeron a países como Egipto y Jordania a firmar tratados de paz con el vencedor y *alinearse con los EE. UU.* en la región. El control del petróleo ligaba ya además a las potencias occidentales con las petromonarquías de la península Arábiga. A cambio de su toma de posición occidental (los EE. UU., Francia, Italia, Inglaterra), en muchos países árabes Occidente consintió y apoyó a *gobiernos dictatoriales y corruptos*. Un extraordinario aliado estadounidense, por ejemplo, fue el Sha de Irán, Mohammad Reza Pahlevi, puesto en el poder (1941) por los intereses petroleros de los EE. UU. e Inglaterra y expulsado por la revolución que lideró espiritual y políticamente el *Imán Jomeini* en 1979. Curiosamente las potencias occidentales consideraban a Jomeini un dirigente peligroso, cuyas iniciativas políticas "ponían en peligro la estabilidad internacional". Hoy, podrían haber movilizado a la ONU y a la OTAN contra él y su pueblo.

Relativamente de forma paralela a este sector de *países árabes pro-occidentales*, y en el marco de los procesos de *descolonización* y de sentimientos antiEstado de Israel, propios del siglo XX, se constituyeron además en el área regímenes *militar-nacionalistas* (Egipto, Yemen) y otros que se quisieron representantes de un "socialismo árabe" (Irak, Siria, Libia y Argelia). Este grupo fue conmovido por las derrotas sufridas por los árabes en tres guerras contra Israel. Con todo, y *bajo el manto de la lucha antiimperialista o socialista y el panarabismo*, se establecieron asimismo en ellos

dictaduras de partido único o personales que garantizaban el abastecimiento de petróleo a las potencias occidentales y que no presentaban mayor riesgo para Israel. Ante la conjunción de regímenes autoritarios de diverso signo y durante la segunda mitad del siglo XX, las *sociedades civiles* árabes del área *prácticamente no existieron* y sus gobiernos de variada composición tampoco sintieron presión ninguna por democratizarse.

Las debilidades de la sociedad civil y del debate político tuvieron como uno de sus efectos que lo político se trasladase a los únicos espacios colectivos (vinculantes, por lo demás): el *templo/mezquita* y el *Corán*. Se fueron de esta manera fortaleciendo los *islamismos*, ya en su versión fundamentalista de “sometimiento” (en realidad ‘Islam’ quiere decir “entregarse a una condición de paz y seguridad con Dios a través de la lealtad y el sometimiento”, y no solo ‘sometimiento’), nucleado por Arabia Saudí con apoyo de los EE. UU., o como un islamismo de *acción política*, irradiado por la Revolución Iraní de 1979, islamismo que buscó en la palabra sagrada argumentos para reclamar justicia social, denunciar la corrupción, el nepotismo, el clientelismo y la tiranía, así como al ‘enemigo’ occidental. De esta compleja mezcla surgió *Al Qaeda*. Tras el 11 de septiembre del 2001, este último islamismo potenció la formulación y aplicación de la *Doctrina de Guerra Global Preventiva contra el Terrorismo* con el corolario de la necesidad de un *control policial y militar férreo* sobre las sociedades árabes. La cuestión democrática pasaba entonces, una vez más, a un segundo plano, tanto entre los regímenes árabes como en el mundo Occidental, de modo especial en los EE. UU. Y con la posposición de los valores democráticos, también se puso entre paréntesis los derechos humanos. La tortura se reclama en estos momentos, en países como los EE. UU., como una necesidad. La *crisis civilizatoria*, o crisis de humanidad, vinculada al modelo económico de universalización de la forma mercancía con predominio del capital financiero/especulativo, enseñaba de esta manera su alcance para una *nueva y peor sensibilidad política* mundial.

Retornando al mundo árabe en conflicto, la crisis financiera y productiva de 2008 repercutió en las *remesas* que enviaban los trabajadores inmigrantes en Europa a sus países de origen. El impacto de la crisis en la producción *hizo caer el precio de los hidrocarburos*. La industria turística decayó. Acompañando este proceso, el FMI impulsó en Túnez, Egipto y Libia programas de *reducción del presupuesto del Estado*, privatización de los servicios públicos y movilidad laboral. La receta del FMI puso en situación desesperada a los más *pobres* e hizo temer por su suerte a las *capas medias urbanas*, algunas de reciente formación. En sociedades de debilitada y fragmentada sociedad civil, pero con acceso a Internet, la red sirvió para compartir malestares e irritaciones precisamente a estos grupos medios y en particular a los jóvenes. Sobre el anterior empobrecimiento, malestar, irritación e inicio de movilización, cayó el *abrupto descenso de la producción rusa de cereales* debido a una ola de calor e incendios sin precedentes. Rusia suspendió la exportación de granos afectando la alimentación humana

y de animales cuyos precios se elevaron, como resultado de un 45% de aumento en los cereales, desde finales del año 2010. En el mundo árabe, uno de los principales importadores de carne, leche, pan y pollo, el costo de la existencia se *encareció* de forma significativa. Y con ello las protestas contra ese costo, magnificadas por las diferencias sociales y locales entre zonas y por el sentimiento de que la *opulencia* y los *privilegios* de algunos se ligaban con el *fraude* y la *venalidad*. Las semejanzas con países latinoamericanos no parecen ser mera coincidencia.

Agréguese a lo anterior, escribe Ramonet, “una población muy joven y monumentales niveles de cesantía y la imposibilidad de emigrar a Europa”, esto último porque en períodos depresivos esta población ‘sobrante’ no se requiere, por el blindaje europeo contra los inmigrantes no deseados y el control represivo que sobre ellos ejercen los gobiernos árabes.

En el caso de Túnez se producen además las revelaciones de *WikiLeaks* que describen el escándalo del *saqueo* del país por la *pareja presidencial*, bautizada como *clan Ben Ali Trabelsi*. Un botón:

Túnez no era un país. Era una empresa. Zin el Abidin Ben Ali no era un jefe de Estado. Era el consejero delegado de esta empresa. El problema era que todos los beneficios, absolutamente todos, iban a parar directamente a su bolsillo. Y a los de su esposa, Leila Trabelsi, ahora exiliada en un palacio de Arabia Saudí y ya *ex capo di tutti capi* de una mafia familiar que expolió a los tunecinos. Resulta difícil cifrar la fortuna personal de la pareja dictatorial. La revista *Forbes* habla de 5.000 millones de dólares, porque la mano de los *Ben Ali-Trabelsi* alcanzaba todos los sectores de una economía saqueada.

El artículo condensa el drama:

Todos los grandes sectores (construcción y transportes, turismo y hostelería, banca, centros comerciales, telefonía) estaban bajo dominio de los Ben Ali-Trabelsi. Expertos tunecinos consideran que controlaban al menos *un 40% de la economía nacional*. Sin embargo, desde que el presidente Ben Ali se casó, en 1992, con la peluquera Leila Trabelsi, los que realmente controlaban el país eran los familiares de ella... La fortuna del conjunto del clan Trabelsi asciende a casi 12.000 millones de euros.

Resumiendo: la geopolítica y la economía mundiales y su aplicación en un área repleta de petróleo e intereses de imperio mundial, crearon las condiciones para las actuales *explosiones* y *rebeliones* de los pueblos y las ciudadanías árabes. Ni la estructura ni los intereses del mundo global, determinado por las potencias occidentales y sus transnacionales, cambiarán debido a estas explosiones y rebeliones, porque, en realidad, Gadafi, los Ben Ali-Trabelsi, Mubarak, y sus institucionalidades, no son árabes sino mezquinos actores políticos específicos asociados con la

acumulación, la guerra y el derroche mundial. Son equivalentes en la zona al mago de las inversiones Bernard Lawrence “Bernie” Madoff o a las quiebras de Enron o de WorldCom. Pertenecen al ‘mundo libre’ y a su irracionalidad que se hace pasar por ‘orden mundial’. Obama ni siquiera se ha enterado de que su país, y su ‘orden’, cometieron crímenes en Chile, El Salvador o Guatemala y que ahora los siguen cometiendo en Afganistán, por ejemplo. Después de los gigantescos escándalos y fraudes Madoff, Enron o WorldCom, *nada ha cambiado*. O si se quiere, para la gente común, *todo ha empeorado*. La crisis de una civilización centrada en una *acumulación que exige el desprecio por los seres humanos* y la vida en el planeta y sus necesidades, continúa. Se fortalece. Un ciclo particular de crisis se abre a otras crisis. Como la de los países árabes.

Por eso las movilizaciones populares y ciudadanas árabes tendrán que encontrar las raíces liberadoras de sus cambios *en sí mismas* y por sí mismas. Nada les aportará ‘la’ democracia de un ‘orden’ que agoniza, pero que en su agonía pervierte, destruye/mata. Ninguna dignidad obtendrán tampoco de sus oportunistas y falseados ‘derechos humanos’. Occidente, el colonialismo y el capitalismo inventaron los Abdalá bin Abdelaziz, los Gadafi, los Ben Ali-Trabelsi, los Mubarak, los dirigentes israelíes, y les concedieron territorios, riquezas y poblaciones, y también armamentos, para asegurarse su amistad. No es conveniente para los pueblos árabes permitir que Occidente maneje e interprete sus rebeliones y sus legítimos deseos de cambio. Los pueblos árabes deben darse la oportunidad para crecer desde sí mismos. Desde una historia que *hoy* contiene rebeliones locales y liberadoras, así como guerras civiles. Tal vez en sus esfuerzos, con sus aciertos y errores, se encuentre parte de la respuesta que exige un mundo en crisis de civilización pero que proclama desde su miseria e intolerancia humanas “¡Hemos triunfado!”.

Bibliografía

- Fourmont, Guillaume. “La ‘familia’ que saqueó las riquezas de Túnez”, en: <http://www.publico.es/internacional/357743/la-familia-que-saqueo-las-riquezas-de-tunez/version-imprimible>
- Lucor. <http://www.lukor.com/not-soc/ongs/portada/06072709.htm>
- Organización de las Naciones Unidas. “Carta”, en: <http://www.un.org/es/documents/charter/>
- Ramonet, Ignacio. “Cinco causas de la insurrección árabe”, en: *Le Monde Diplomatique* (español), No. 85 (marzo 2011).
- Wikipedia. “Guatemala”, en: <http://es.wikipedia.org/wiki/Guatemala>
- Wikipedia. “Óscar Romero”, en: http://es.wikipedia.org/wiki/%C3%93scar_Romero
- Wikipedia. “Revoluciones y protestas en el mundo árabe”, en: http://es.wikipedia.org/wiki/Revoluciones_y_protestas_en_el_mundo_%C3%A1rabe_de_2010-2011.

La ONU en su peor crisis de identidad desde la guerra de Corea *

Juan Francisco Coloane

La resolución del Consejo de Seguridad de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) que permite la intervención de una fuerza militar internacional para resolver el conflicto interno en Libia, es el centro del problema. Tiene reminiscencias de Corea 62 años atrás, cuando no hubo debate y se lanzó una guerra que además de varios millones de muertos, dejó al mundo más dividido.

Es probable que se convierta en la peor resolución en la historia de la ONU, desde aquella que autoriza una guerra contra China y Corea del Norte en 1950. Esto por las implicancias del precedente que se establece, independientemente de la diferencia en la coyuntura histórica mundial.

El Secretario General de la ONU de la época, Trygve Lie, el 27 de junio de 1950: “Urge a los miembros de la ONU formar una alianza militar para recuperar Seúl en poder de las fuerzas invasoras del ejército de Corea del Norte”. Esta había hecho la incursión como medida preventiva de un ataque inminente de la otra Corea. El objetivo último occidental era naturalmente China. En febrero del mismo año, China y la URSS firmaban un pacto de asistencia mutua en contra de cualquier agresión de los Estados Unidos y Japón, convertido en aliado.

* Tomado de *ARGENPRESS.info*: <http://www.argenpress.info/2011/03/la-onu-en-su-peor-crisis-de-identidad.html>

La implicancia final de aquella desastrosa resolución, fue la creación de dos estados militares y la pérdida de influencia de la Alianza Transatlántica en casi toda Asia, excepto Japón. El panorama hoy en el mundo árabe e islámico del Medio Oriente y el norte de África es en apariencia muy diferente, sin la URSS y con otra China. La zona y los tiempos son marcadamente distintos. Sin embargo, un actor de aquella conflagración autorizada por la ONU es el mismo: la Alianza Transatlántica, que fracasó en la guerra de Corea (1950-52). Ahora se encuentra en una jugada riesgosa, estimulando revueltas para derrocar gobiernos, y aspirando a conquistar para su zona de influencia al Medio Oriente y el norte de África, y por qué no, también a los países del Asia Central, ubicados en los bordes de Rusia y China.

La resolución abrió la compuerta para apoyar a fuerzas rebeldes para el derrocamiento de un gobierno, sentando un precedente insólito que podría revertir en futuras demandas y más aún, podría alimentar futuras destabilizaciones en cualquier Estado.

Claramente, nos encontramos frente al producto de la demagogia de una generación de líderes dominantes bañados por el neoconservadurismo predominante, en caracteres como Sarkozy, Cameron, y hasta cierto punto Merkel, Medvedev y Hu Jintao. Ese rasgo neoconservador consiste en no debatir y actuar. Se hizo patente en la invasión a Irak y que ha generado discrepancia al interior de la Alianza.

Se refleja en el discurso de Barack Obama sobre Libia. Mientras más explicaba el por qué de la intervención internacional y del tipo de acción de las fuerzas de los Estados Unidos, más se le complicaba la narración. Como que reconociera la doble cara de la intervención. Por una parte, los altos costos de una dudosa acción humanitaria mezclada con inmensa belicosidad. Por otra, la gran duda del impacto de una guerra desigual entre una gran fuerza multinacional y un caudillo acorralado. Esta vez no son las montañas remotas y recónditas de Afganistán, ni las planicies sinuosas y desérticas de Irak. Es Libia frente al Mediterráneo, a pocas horas del corazón del mundo occidental.

Este discurso sobre Libia estaba dirigido más a la audiencia interna de los Estados Unidos y de los Aliados que bombardean a un pequeño ejército, que al mundo árabe. Las explicaciones de Obama contrastan con el arrojo hasta irresponsable de Cameron y Sarkozy, demostrando que no ha habido debate oportuno y serio y que las decisiones clave estaban tomadas, así sucedió con Irak en 2003.

China y Rusia, dos países con poder de veto en el Consejo, al abstenerse aprueban el plan de derrocar el gobierno en Libia y los actuales reclamos, tanto de ellos como de India y Brasil, son tibios y llegan tarde. El debate debió ocurrir hasta agotar las posibilidades de negociación y evitar la situación actual de una zona de exclusión aérea como pantalla para hacer entrar fuerzas de infantería en apoyo a los rebeldes, y así dar el golpe definitivo al Gobierno.

El pecado original es de la ONU. Con todo, al final del análisis, la comunidad internacional en su sentido amplio ha permanecido inerte frente a una situación muy grave, porque la ONU con la OTAN (Organización del Tratado del Atlántico Norte) han inaugurado en Libia la doctrina del derrocamiento de gobiernos en la carta de las Naciones Unidas.

Es más grave que lo de Irak 2003. Todo lo que suceda a partir de esta resolución, y que está significando una multiplicación de las víctimas en la población civil, es responsabilidad de la ONU. Sucedió en la guerra de Corea, donde igualmente hubo serias discrepancias en la Alianza Occidental y al final perdió la mayor parte del Asia como zona de influencia.

La Alianza Occidental, con su proyecto de democratizar a la occidental esta región que posee una cultura significativamente diferente, tiene la guerra por la supremacía global ganada y domina políticamente la zona. Lo que sí no puede controlar es la identidad cultural diferente de esos pueblos. Es aquí donde la ambición occidental se lanza a un precipicio, porque los principios de identidad cultural en cada una de las localidades que se pretende influir son irrenunciables.

Lo que José Comblin nos contó en 2007

Eduardo Hoornaert

Con motivo de los sesenta años de la ordenación sacerdotal de José Comblin, un buen grupo de amigos(as) y misioneros(as) se reunió en el santuario de Ibiapina en Santa Fe (Arara), en el pantano paraibano, para festejar la fecha, restablecer los contactos, fortalecer la red y reanimar el espíritu. José tenía 85 años y estaba particularmente eufórico. Él nos confió detalles sobre su vida, algo que no acostumbraba hacer.

1. Desde muy joven, sus talentos intelectuales llamaron la atención de familiares y educadores. Cuando, probablemente con 16 o 17 años de edad, dijo a su tío-padre que quería ser misionero, este respondió de inmediato: “Misionero no, usted es demasiado inteligente. Profesor, eso sí, profesor en la Universidad de Lovaina”. En efecto, José estudió teología en Lovaina y admiró la competencia, aplicación y honestidad intelectual de profesores como Lucien Cerfaux y Gustave Thils. Cuando el nuevo ‘doctor’ fue nombrado vicario auxiliar en una parroquia en Bruselas, fue una decepción: “Sentí que no había más futuro para el catolicismo en Bélgica”. Entonces, él buscó otra cosa. Y cuando respondiendo al pedido del papa Pío XII la Universidad de Lovaina abrió un colegio para sacerdotes que deseaban partir para América Latina, él fue uno de los primeros candidatos.

2. Con 35 años de edad, en 1958, José partió para Brasil. En la conversación de 2007 él insistió:

No dejé Bélgica para responder al llamado del papa ni para combatir el comunismo, el protestantismo o el espiritismo [las tres amenazas de la época, en opinión del Vaticano]. Tampoco partí para remediar la falta de sacerdotes. Comprendí que el cristianismo se estaba extinguiendo en Europa y solo podría renacer fuera de un continente tan deformado por una larga tradición de colonialismo, tráfico de esclavos, matanza de pueblos; deformado también por la multisecular opresión de la libertad y de las fuerzas vitales del ser humano.

Al encontrar aquí, ya en los primeros días, personas que correspondían a su visión, la alegría fue grande. José quedó inmediatamente fascinado por el Brasil. Sus primeros contactos fueron con jóvenes de la JOC (Juventud Obrera Católica), pues, como muchos sacerdotes de su generación, él estaba influenciado por Cardijn, sacerdote de la diócesis de Bruselas y fundador de la JOC. Educado en un ambiente donde la obediencia, discreción y timidez eran apreciadas y estimuladas, él encontró aquí personas que no eran ni obedientes, ni discretas ni tímidas. “Encontré personas verdaderas, que no escondían lo que eran, personas sin mentira”. La fascinación por el modo de ser brasileño aparentemente nunca más lo abandonó y eso me fue confirmado de manera inesperada por su propia hermana, la que encontré cierta vez en Bruselas, en 1980: “¿Qué hicieron ahí con mi hermano? Él no es más el mismo”.

3 Comblin nunca fue a Roma: “¿Qué haría yo ahí?”. Sin embargo, en 1968 el arzobispo Hélder Câmara le pidió redactar un texto para la conferencia de obispos en Medellín. José se fue a su cuarto y escribió el día entero en su máquina. Soy testigo, pues en esa época vivíamos en la misma casa, con las puertas y ventanas siempre abiertas. Principalmente a partir de textos de José Comblin, Gustavo Gutiérrez (Perú) y Juan Luis Segundo (Uruguay) surgió entonces la expresión ‘opción por los pobres’, en verdad una confirmación verbal de lo que diversos obispos de América Latina ya estaban practicando en la época, en fidelidad al ‘pacto de las catacumbas’ firmado en Roma hacia el final del concilio Vaticano II. Los tres teólogos sabían, pues, que estaban construyendo sobre terreno firme, lo que más tarde quedó comprobado con la aparición de la teología de la liberación. Don Hélder Câmara, quien era un hombre perspicaz, había pedido a José Comblin, en 1965, venir a trabajar en Recife. De ese modo, el consejero de Don Hélder entró pronto en contacto con obispos progresistas latinoamericanos como Leonidas Proaño (Ecuador), Sergio Méndez Arceo (México), Aloísio Lorscheider, José Maria Pires y muchos otros. La visión de los teólogos de la liberación consistía básicamente en el rechazo de la ideología del desarrollo y en la profundización de temas como opresión, dictadura económica y política, fascinación del capitalismo (Jung Mo Sung) y solidaridad con los pobres. Cuando, por indiscreción, el texto de 1968 cayó en poder de los militares, Comblin entró en una ruta de choque con el sistema y fue expulsado del país en 1972. Intentó entonces

vivir en Chile, pero allí también los militares tomaron el poder en 1973. La única posibilidad, después de la 'apertura lenta y progresiva' de 1977 en Brasil, consistía en permanecer en el país en calidad de 'turista' por períodos consecutivos de tres años. Su estatuto legal fue regularizado en el transcurso de los años ochenta.

4 En ese intervalo, Comblin cambia otra vez el rumbo de su vida. Adiós formación sacerdotal en seminarios e institutos de teología, adiós grandes ciudades. José desaparece y comienza una peregrinación de largos años y grandes recorridos, zigzagueando por los inmensos espacios del Nordeste, en busca de personas que se sensibilicen con su 'teología de la azada'. La agricultura tradicional del Nordeste opera por medio de la azada, no del arado. Esto significa que la teología de la azada parte de la cosmovisión del agricultor común, algo que presupone una 'reversión de todos los valores' por parte de un teólogo formado por Cerfaux y Thils. Justo en su calidad de teólogo de la azada, José peregrina tres días antes de morir tranquilamente en el alejado Rincón de la Transfiguración, en Salvador. En los últimos años él cuenta con la dedicación incondicional de Mônica Muggler, quien hace de todo para que José pueda trabajar y viajar hasta la edad de 88 años. Ella es motorista (él no sabe manejar carro), planea encuentros (en los últimos tiempos de forma intensiva por medio de teléfono celular), establece contactos, organiza planes de viaje, coloca textos en Internet, encuentra líderes locales. José también tiene su computadora personal. Él todavía me envía algunas palabras con motivo de su aniversario, cinco días antes de morir.

5. El milagro consiste en el hecho de que un intelectual extranjero, de índole retraída, consigue establecer un lazo probablemente estable con la cultura iletrada del interior nordestino. Un milagro que, como todos los milagros, es incomprensible. En este momento (31.03.2011) estoy siendo informado que hay velas encendidas sobre su sepultura, al lado de la tumba del padre Ibiapina, en la calma y linda naturaleza del pantano paraibano, debajo de los árboles. Y una mujer se declara curada después de rezar en el sepulcro del padre José Comblin.

Traducción: Guillermo Meléndez

Una publicación del
Departamento Ecuménico de Investigaciones
(DEI)

ISSN 1659-2735

CONSEJO EDITORIAL

Pablo Richard
Silvia Regina de Lima Silva
Tirsa Ventura
Marysse Brisson
Vilma Paola Hinkelammert
Mario Zúñiga
Anne Stickel
Wim Dierckxsens
Yanet Martínez
Luigi Schiavo

Colaboradores

- Leonardo Boff • Frei Betto • Elina Vuola
- François Houtart • Raúl Fornet-Betancourt
- Lilia Solano • Juan José Tamayo • Elsa Tamez
- Arnoldo Mora • José Duque • Roxana Hidalgo
- Germán Gutiérrez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel
- Rita Ceballos • Franz Hinkelammert • Jorge Pixley
- Roy May • Klaudio Duarte • Alejandro Dausá

Corrección: Guillermo Meléndez
Diagramación: Lucía M. Picado Gamboa
Portada: Olman Bolaños