



PASOS

"El justo como la palma florecerá"

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert

Pablo Richard

Maryse Brisson

José Duque

Elsa Tamez

Silvia Regina de Lima Silva

Wim Dierckxsens

Germán Gutiérrez

Colaboradores

•Hugo Assman •Luis Rivera Pagán • Frei Betto •Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro •Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Giulio Girardi • Juan José Tamayo • Michel Beaudin • Raúl Fornet Betancourt •Maruja González • Georgina Meneses

**Se autoriza la reproducción de los artículos
contenidos en esta revista, siempre que se cite la
fuente y se envíen dos ejemplares de la
reproducción.**

Contenido

- Exegésis y liberación: un aporte desde la sociología
Oscar J. Jiménez
- Justicia y justificación en ocasión de la deuda externa de América Latina
Carmelo Álvarez
- Solidaridad ecuménica en Centroamérica

EDITORIAL DEI

Departamento Ecuménico de
Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos (506)253-0229 253-9124

Exégesis y liberación: un aporte desde la sociología

Oscar J. Jiménez A*

Introducción

En este pequeño ensayo vamos a exponer algunos de los aportes de la exégesis sociológica y de la hermenéutica de la liberación.

Con respecto a la primera, desde hace muchos años se ha desarrollado, primero en Europa y luego en otras partes, lo que se conoce como 'Exégesis Sociológica'. Desde este punto de vista, es un desarrollo que ya tiene una larga tradición productiva, y que hunde sus raíces en la preocupación por comprender el ambiente histórico (económico, político e ideológico) en que fueron producidos los libros de la Biblia. En esto se relacionó, y se sigue relacionando, con la Historia Comparada de las Religiones y con la Sociología de la Religión, aunque no se confunda con ellas.

También tiene algo de novedoso, no sólo por su poca difusión en contextos como el Latinoamericano, sino porque el campo de estudio se ha ampliado mucho, demostrando con esto la riqueza de sus enfoques. Es en este sentido que al hablar de 'Exégesis Sociológica' estamos haciendo relación a esta *nueva* manera de hacer exégesis.

Sin embargo, realizar este tipo de análisis no garantiza haber recuperado todas las dimensiones posibles que permitan la comprensión del sentido de los textos bíblicos. Por eso también se habla de una 'Hermenéutica Liberadora', en donde, recuperando los aportes de la exégesis, permita comprender cómo la Palabra de Dios sigue interpelando actualmente¹.

Para este estudio hemos recurrido a diversos autores que, desde sus respectivas opciones teológicas y sociales, han dado un aporte importante para la reflexión².

El ensayo se divide en dos partes:

A. En la primera se va a hacer un recorrido por los aportes más representativos de la Exégesis Sociológica, sin pretender con este ensayo dar una solución a los mismos. Vamos a analizar autores principalmente europeos y norteamericanos quienes, en varios sentidos, han sido los grandes pioneros de esta disciplina.

B. En la segunda, vamos a realizar una crítica general a los aportes de la Exégesis Sociológica, insistiendo en la necesidad de implementar una Hermenéutica de los textos bíblicos, según ha sido comprendido esto desde América Latina. Citaremos por tanto los trabajos de algunos Teólogos de la Liberación que han dado un gran aporte en el campo de la Hermenéutica Bíblica.

Creemos que el aporte combinado de teólogos y biblistas provenientes de ambientes político-culturales y académicos tan diversos, enriquece en gran medida la posibilidad de realizar estudios que garanticen la rigurosidad, pero también que estén estos estudios en estrecha relación con la forma en que el pueblo latinoamericano escucha, vive y celebra la Palabra de Dios en la historia.

Queremos advertir que este estudio tiene como objetivo fundamental el de difundir esta nueva forma de hacer exégesis; por eso tiene más un carácter exploratorio que analítico³. No pretendemos en ningún momento dar la última

referiremos a esta obra en la segunda parte de este ensayo.

² Al respecto, la traducción de los textos de los autores consultados es libre, y asumimos la responsabilidad por la misma. Precisamente, uno de los problemas que explican la poca difusión de algunos materiales sobre 'Exégesis Sociológica', es que no están traducidos al español.

³ Se nos deberá excusar, por tanto, el recurso constante a citas textuales de los autores, algunas muy extensas.

* Costarricense. Diplomado en Teología (ITAC). Bachiller en Teología (UNA), Egresado de la Maestría Centroamericana en Sociología. En el DEI trabaja con Pablo Richard en el área bíblica.

¹ En este sentido, se puede consultar de Pablo Richard, 'Lectura Popular de la Biblia en América Latina: Hermenéutica de la liberación'. En: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIB LA), #1. Ed. D.E.L San José, Costa Rica. 1988.pp.30-48.Nos

palabra en materia de 'Exégesis Sociológica'. Hay una gran cantidad de autores que se han dedicado por muchos años a desarrollar esta disciplina; aquí sólo mencionaremos algunos de los que consideramos como los más representativos sin dejar de reconocer que existen otros aportes.

Finalmente, queremos indicar que este ensayo se ubica dentro del programa de estudio de 'Lectura Popular de la Biblia' del DEI, dirigido por el Dr. Pablo Richard, a quien agradecemos la sugerencia y la oportunidad de realizarlo.

A. Exégesis sociológica

1. Definición de Exégesis Sociológica y relación con otras Ciencias Sociales,

En esta primera parte, se va a intentar hacer una sistematización de los conceptos que tienen algunos autores en relación a la exégesis y la sociología, aunque se haga imprescindible hacer relación también a otras disciplinas científico sociales.

La tarea básica de su análisis es la reconstrucción del contexto vital (Sitz im Leben); en esto no se diferencia radicalmente de cualquier otra forma de hacer exégesis. Sin embargo, lo que se pretende es no sólo comprender el ambiente (económico, social, político) del cual los textos son expresión, sino también reconstruir su sentido y su posible impacto en los receptores. Para ello, cada uno de estos autores tiene una perspectiva y una disciplina científico social particulares; varios de ellos tienen una aproximación desde la sociología (Gottwald, Theissen, Elliot, Malherbe), que será el énfasis en este ensayo; uno de ellos tiene una aproximación a la sociología de la religión desde la sociolingüística (Malina). Pero, aunque todos ellos privilegian alguna disciplina en particular, hacen sus análisis poniendo en relación a unas con otras a la vez⁴.

⁴ Así, para reconstruir el Sitz im Leben, se recurre a la sociología, la sociolingüística, la economía, la sociología del conocimiento, la antropología, la arqueología, etc. ubicándolas dentro de la Crítica Literaria y la Crítica de las Formas. Esto nos hace preguntarnos sobre la pertinencia de llamar en sentido estricto de 'sociológica' esta forma de hacer exégesis, asunto que se debatirá más adelante. Por otra parte, el caso de Malina, aunque no es estrictamente sociológico, implica una consideración del

1.1. Exégesis y Sociolingüística

Malina privilegia, como se acaba de mencionar, una aproximación al texto bíblico a partir del estudio sociológico del lenguaje, considerando la Biblia como un texto susceptible de investigación sociolingüística. Así, la Biblia es "una colección de textos, 'configuraciones del lenguaje llenas de significado destinadas a comunicar'"⁵. Se comprende, entonces, que el análisis sociológico del lenguaje se hace indispensable para descubrir cuál es el sentido de los textos contenidos en ella.

En relación a lo anterior. Malina maneja dos supuestos básicos:

a. En primer lugar, el lenguaje es considerado como portador de sentido, pero enraizado en un sistema social; de esta manera, lo que un investigador debe hacer es descubrir "... lo que un autor comunicó a sus contemporáneos dentro de su contexto social común"⁶. Por tanto, se debe recurrir a determinados 'modelos' de la lingüística para determinar cuál es el que mejor explica "cómo trabaja el mundo de los hombres (ciencias sociales) y modelos de la naturaleza y función del lenguaje (lingüística)"⁷, y así poder determinar el sentido del texto.

lenguaje en relación al sistema social, lo que hace necesaria una teoría sobre lo social.

⁵ Malina, Bruce. 'The Social Sciences in the Study of Biblical Interpretation.' En: The Bible and Liberation. Political and social hermeneutics'. Revised Ed. of Radical Reader . Orbis Books. Maryknoll, New York. 1983. P. 12. Desde este punto de vista, tal y como lo señala el autor, en la actualidad los especialistas en biblia pretenden "investigar y descubrir qué fue de hecho comunicado por esas configuraciones del lenguaje llenas de significado." Cfr. Ibid.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid. Pp. 13-14. Sobre el concepto de 'modelo' utilizado por el autor, entiéndase: "Una representación abstracta, simplificada de algún objeto real, eventos, o interacción, construida con el propósito de comprender, controlar o predecir. Un modelo es un esquema o patrón que se deriva del proceso de abstraer similitudes de un rango de instancias destinadas a comprender. Parece (...) qué el ser humano hace tales modelos abstractos para tratar con la amplia variedad de sensaciones y percepciones resultantes que son parte o parcela de la experiencia humana" (p. 14).

b. En segundo lugar, estos modelos deben permitir el reconstruir la estructura social de acuerdo a una perspectiva histórica, lo que implica hacer una pregunta sobre la relación entre Historia y Ciencias Sociales. Malina afirma al respecto lo siguiente: "Las ciencias sociales están basadas en modelos de cómo el mundo de la interacción humana trabaja y por qué trabaja de esa manera. Específicamente, las ciencias sociales ven cómo los significados son impuestos sobre los hombres y mujeres para intentar explicar el comportamiento humano en términos de lo típico ('typicalities'). Ellas subrayan generalidades, los elementos comunes de significados típicos de un grupo social dado. En la línea limítrofe entre las ciencias sociales y las humanidades está aquella colección de modelos llamada historia. La historia enfoca sobre el 'qué', 'cómo' y el 'por qué' los hombres crearon significados en el pasado que afectan nuestro presente con una visión de nuestro futuro. La historia, con sus raíces en el presente y una colección de imágenes en movimiento del pasado, busca explicar los eventos en términos de lo distintivo de los agentes e instituciones, en términos de particularidades y diferencias. Las otras ciencias sociales, enraizadas en el presente, prescinden del pasado, en la mayor parte, para buscar generalidades, lo común, semejanzas"⁸.

1.2. Exégesis y Sociología

1.2.1. Por su parte. Norman K. Gottwald, renombrado autor por sus estudios sobre el Antiguo Israel, establece de acuerdo con los mismos una comparación entre el método histórico y el método sociológico: "El método histórico une todos los métodos de investigación derivados de las humanidades (p.e., crítica literaria, crítica de las formas, historia de las tradiciones, crítica retórica,

crítica de la redacción, historia, historia de la religión, teología bíblica). El método sociológico incluye todos los métodos de investigación propios de las ciencias sociales (p.e., antropología, sociología, ciencias políticas, economía). El método sociológico en la recopilación de datos y la construcción de la teoría nos capacita para analizar, sintetizar, abstraer e interpretar la vida y pensamiento Israelitas a lo largo de diferentes ejes y con diferentes herramientas y construcciones de esos familiares a nosotros del método histórico. La investigación sociológica reconoce a las personas como actores y simbolizadores que 'actúan' de acuerdo a las regularidades interconectadas y dentro de fronteras y límites (sistemas sociales)"⁹.

De esta forma, para reconstruir el sistema social Israelita, el método sociológico debe recurrir a la crítica literaria e histórica, pero no quedarse en ellas, sino ir más allá en el recurso a otras disciplinas para ampliar las posibilidades de investigación. Gottwald agrega que, en relación al estudio sociológico de Israel, son necesarios dos ejes de investigación:

1. Un eje de análisis sobre la composición y estructura interna de Israel "en sus múltiples niveles de organización y en sus subsistemas sectoriales";

2. Y "la caracterización del sistema social de Israel como una totalidad operacional y en desarrollo en comparación y contraste con otros sistemas sociales"¹⁰.

1.2.2. Otro autor que se ha dedicado a los problemas metodológicos de la exégesis sociológica es John H. Elliot. quien explica el porqué es importante esta nueva forma de hacer exégesis.

⁹ 'Sociological Method in the Study of Ancient Israel.' En The Bible... p.27. La distinción de Gottwald entre Historia y Ciencias Sociales, como se puede observar, es diferente a la de Malina. Sobre los estudios de Gottwald sobre el Antiguo Israel, cfr. (1) The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel. 1250-1050 B.C.E. Orbis Books. Maryknoll. New York. 2nd. printing, August 1981. 916pp. (2) Más recientemente. The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction. Fortress Press, Philadelphia. 1985. 702PP-

¹⁰ Ibid. P. 30. Esta investigación tiene dimensiones sincrónicas y diacrónicas que deben operar dialécticamente. Cfr. p. 20.

⁸Ibid. P. 15. Es muy común en este autor la diferenciación que hace entre 'Historia' y 'Ciencias Sociales', y las características de cada una de ellas son ampliamente cuestionables, tal vez por un prejuicio sobre el tipo de método histórico positivista que hasta el momento se ha utilizado en la exégesis tradicional (Historia como ciencia del pasado y recuento de datos, y las Ciencias Sociales como ciencias del presente y reconstrucción de modelos). De esta forma, los campos que le competen a cada una de ellas son, hasta cierto punto, deslindables en la investigación.

Al respecto dice: "El método es sociológico en la medida en que abarca el empleo de perspectivas, presupuestos, modos de analizar, modelos comparativos, teorías y pesquisas de la disciplina sociológica. Es exegético en la medida en que toma como foco central un documento bíblico y, mediante el empleo de todas las subdisciplinas de la exégesis, intenta determinar el sentido e impacto de aquel texto dentro de sus variados contextos. Para esa exégesis sociológica, distinguiéndose en eso de otros estudios socialmente orientados de la Escritura, el texto literario sirve de foco primario, punto de partida y control empírico en el análisis sociológico. Su primer objetivo es interpretar el texto, en cuanto este busca servir de vehículo de interacción socio-religiosa. La exégesis sociológica pregunta no sólo lo que determinado texto dice 'en otro tiempo y lugar', sino también cómo y para qué el texto pretendió funcionar y qué impacto pretendió sobre la vida y actividad de los destinatarios y formuladores. Una designación más comprehensiva podría ser la de un 'análisis teológico-histórico-sociológico', comprendiéndose cada aspecto de la exégesis como relacionado con los otros"¹¹.

1.2.3. Finalmente, Abraham Malherbe menciona que hay que poner en relación la obra literaria y la comunidad y ambiente (Sitz im Leben) que le dieron origen, relación que de por sí es muy compleja¹², coincidiendo en esto con los anteriores autores. Un punto importante es que él indica enfáticamente que en relación al uso de la sociología en la exégesis bíblica, debe ser considerada como 'uno' entre varios métodos y teorías de análisis. Así, se apela a la labor interdisciplinaria en las Ciencias Sociales, con los antiguos instrumentos de la exégesis¹³. En esto hay consenso entre los autores.

Resumiendo. Hay un consenso entre los autores antes mencionados sobre la necesidad de realizar ya labor exegética recurriendo a estudios interdisciplinarios de las ciencias sociales. Así, por ejemplo. Malina propone la utilización de la sociolingüística, y Gottwald, Elliot y Malherbe proponen la utilización de la sociología. Esto permitiría comprender las condiciones de producción-recepción del mensaje bíblico en las comunidades del Antiguo o del Nuevo Testamento.

Por el momento, estamos en el nivel estrictamente exegético (reconstrucción sociológica del Sitz im Leben como condición de posibilidad para comprender el sentido del texto bíblico). Todavía no hay una consideración sobre su hermenéutica, aspecto que se cuestionará más adelante. En principio, sin embargo, consideramos que este nivel es fundamental para la hermenéutica: sólo la adecuada comprensión del ambiente en el que nacen los textos bíblicos y la reconstrucción de su sentido, es que se podrán interpretar adecuadamente los mismos. Estamos afirmando en el fondo, por tanto, que su sentido no es directamente ni mecánicamente comprensible, y que este sólo se capta en la medida en que comprendamos las condiciones históricas de que deriva.

2. Razones que justifican el recurso a la exégesis sociológica

Ya se expuso lo que los autores consideran porqué es de vital importancia la exégesis sociológica; se ampliarán en este otro apartado las razones que aducen los diversos autores para justificar el recurso a las Ciencias Sociales en general y a la Sociología en particular en la labor exegética.

2.1. Abismos no superados en la exégesis

Las razones que aduce Gottwald para legitimar la exégesis sociológica son varias. Así, él habla de unos 'abismos' ('chasms') en la exégesis que deben tratar de despejarse con nuevas investigaciones:

" 1. El abismo entre la religión y el resto de la vida, que tratamos de unir ('to bridge') mostrando las relaciones precisas entre religión y la práctica social en las comunidades bíblicas y entre los que estudian la biblia hoy.

¹¹ 'Exégesis Sociológica: Alguns Prolegômenos Metodológicos.' En Elliot, John. Um lar para quem nao tem casa. Interpretacao Sociológica da Primeira Carta de Pedro. Ed. Paulinas. Sao Paulo. Brasil. 1985. P.17. Cursiva nuestra.

¹² 'Prolegomena' En Malherbe, Abraham J. Social Aspects of Early Christianity. Second Edition, enlarged. Fortress Press. Philadelphia, U.S.A. Cfr. P. 13.

¹³ Cfr. Ibid. , p. 13.

2. El abismo entre el pasado como 'historia muerta' y el presente como 'vida real', que tratamos de unir ('to bridge') mostrando cómo el pasado bíblico fue una vez una vida presente y cómo el presente es formado por una historia que demanda absolutamente ser entendida si pretendemos vivir inteligente y creativamente hoy.

3. El abismo entre pensamiento y práctica, que tratamos de unir ('to bridge') mostrando cómo el pensamiento como 'cabalas' ('head tripping') estériles, y práctica como actividad sin pensamiento, sólo pueden ser superados por una práctica que está basada en un pensamiento crítico, y por el pensamiento que está informado por una práctica crítica, de este modo produciendo una siempre renovada totalidad que da a la existencia humana su sentido y promesa distintivos.

4. El abismo entre estudios Bíblicos académicos y estudios populares laicos, que tratamos de unir (to bridge) por medio de la clarificación de lo que los especialistas en Biblia tienen que ofrecer a los usuarios laicos de la Biblia, que han desarrollado un claro sentido de sus propios propósitos en el estudio de la Biblia y de su derecho y competencia básicos para decidir cuáles contenidos bíblicos y qué herramientas del estudio bíblico son apropiadas para ellos"¹⁴.

La solución de estos abismos es insoslayable, y depende en gran medida de la realización de más investigaciones y de una mayor práctica de lectura de la biblia en ambientes no académicos. Es claro, entonces, que ambas, investigación y práctica pastoral, deben afinar los enteros de lectura bíblica que permitan, precisamente, solucionar tales abismos.

Lo anterior implica no sólo definir herramientas teórico-metodológicas, sino definir el 'para qué' y el 'con quién' realizar la labor exegética. Sin embargo, todavía no vamos a entrar en este punto en detalle.

2.2. Críticas a la exégesis tradicional

Los autores consultados para este ensayo coinciden en apreciar los logros alcanzados por la exégesis tradicional. Sin embargo, en una posición muy honesta desde el punto de vista científico, no

dejan también de reconocer las limitaciones que ese tipo de exégesis ha tenido a lo largo del tiempo. Por eso, al considerar que se hacen insuficientes los anteriores métodos y teorías exegéticas, proponen esta nueva forma de exégesis.

2.2.1. Por ejemplo, Elliot indica desde el principio de su texto que el método sociológico "complementa y mejora el método corriente de interpretación bíblica porque presta una atención más rigurosa a la dimensión social del texto bíblico y a la perspectiva sociológica del afán exegético"¹⁵.

Entre las razones que él ve que son importantes para explicar la actual preocupación por implementar una metodología sociológica en la exégesis, menciona que no son solamente las experiencias y frustraciones de la época en que se vive, sino también las limitaciones que se observan en el propio trabajo exegético¹⁶. En otras palabras, el problema fundamental es que ha habido falta de métodos sociológicos adecuados a la tarea exegética, más que buenas intenciones. Hace falta una genuina perspectiva sociológica y más técnica sociológica¹⁷.

Sus críticas se pueden resumir en dos:

a. El presupuesto de que mucha de la exégesis anterior parte de la consideración de que la historia sea básicamente *Historia de las ideas*:

"El significado e influencia de las necesidades sociales específicas, conflictos sociales, intereses de grupos e ideologías conflictivas, todo eso mereció poca atención y mención. Al nivel de la exégesis, no nos dimos cuenta de que todas las ideas, conceptos y conocimientos están socialmente determinados. Y nos faltaron estímulo y medios para analizar la correlación y reciprocidad entre las realidades sociales y las simbolizaciones religiosas".

b. La idea de que la historia bíblica y los textos bíblicos nacieron de un *genio individual*:

¹⁵ 'Exegese sociológica...' Op. cit. p. 9.

¹⁶ Cfr. Ibid. , p. 10.

¹⁷ Ibid.

¹⁴ 'Introduction. The Bible and Liberation: Deeper Roots and Wider Horizons.' En The Bible... p. 2.

"No se deben, en efecto, negar el carácter y poder carismático de muchos individuos en el variado curso de la historia bíblica. Mas continuamos sin percibir el alcance del estudio de Max Weber sobre el carisma, que marcó época porque recalca que el propio carisma es un fenómeno social. El carisma no consiste en mera fuerza innata, el genio, la cualidad de liderato de los individuos. El poder y autoridad reconocidos y aceptados por los otros. El carisma apela a la existencia de grupos y es parte de ellos. Grupos, y no sólo individuos, sacuden las bases establecidas y mueven la historia"¹⁸.

Resumiendo. Las razones que se aducen para implementar nuevas teorías, métodos y técnicas en la labor exegética, son al menos de dos órdenes: (1) Es necesario precisar y clarificar los criterios teórico-metodológicos de carácter sociológico, a partir de los cuales se vaya a elaborar un instrumento de análisis para comprender el sentido de los textos bíblicos. (2) Dados los límites de la exégesis tradicional, hay que superarlos implementando el aporte de las ciencias sociales. Esto permitiría, eventualmente, ampliar las posibilidades de comprensión de la génesis y recepción del sentido de los textos bíblicos.

Falta ahora precisar con mayor claridad las posibles tareas que algunos autores sugieren, y que, de cara a las dificultades arriba mencionadas, se deben asumir en esta labor.

3. Tareas y objetivos para la exégesis sociológica

La siguiente pregunta es por las tareas y objetivos que persigue este tipo de exégesis. Aquí, unos y otros, desde sus análisis del Antiguo o del Nuevo Testamento y según los énfasis

¹⁸ Ibid. pp. 11-12. Sobre la primera crítica, Elliot agrega que "Nuestra Religions-geschichte (Historia de las Religiones) ha sido con frecuencia Theologie geschichte (Historia de la Teología) desprovista de componentes de Sozialgeschichte (Historia Social) (cfr. Ibid.). | Cfr. supra p. 5. Para críticas similares, cfr. Frick, Frank y Gottwald, Norman, 'The Social World of Ancient Israel. 'En The Bible... Op. cit. p. 150.

disciplinarios, coinciden generalmente en los mismos objetivos.

3.1. Con Malina ya se había mencionado que se considera al lenguaje como portador de sentido, dentro de un sistema social; por lo tanto, el objetivo del investigador es descubrir lo que un autor comunicó a sus contemporáneos dentro de su contexto social común¹⁹.

3.2. Parecida a la perspectiva anterior, Elliot dice que hay que explicar sociológicamente dos cosas: "... la interrelación entre la literatura bíblica y su mundo social ('las condiciones sobre las cuales se produjeron y circularon documentos literarios específicos')," y "las funciones socioreligiosas específicas a las que se pretendía servir con estos productos"; en otras palabras, se trata de desarrollar una sociología de la literatura bíblica²⁰.

Como una conclusión de lo anterior, se desprende que la tarea para la exégesis es la de "interpretar la literatura bíblica en cuanto producto y reflejo de la dinámica del proceso social y de los movimientos socio-religiosos. Está todavía por desarrollarse un método capaz de percibir y explicar los intersticios de la biografía, las instituciones y la historia y la correlación de 'mundos religiosos de significación' como los factores y las fuerzas de orden político, económico, socio-estructural y cultural en general"²¹.

3.3. Con Gottwald se tienen estos otros objetivos para el estudio de la Biblia dentro de la exégesis sociológica:

¹⁹ Malina, op. cit. p. 12.

²⁰ 'Exegese Sociológica... ' Op. cit. P. 11. Esta 'sociología de la literatura bíblica' lo que pretende es facilitar "la comprensión e interrelación de los aspectos y dimensiones de la composición literaria con sus aspectos y dimensiones de naturaleza teológica y sociológica" (Cfr. Ibid.).

²¹ Ibid. P. 12. Una condición importante que señala Elliot para llevar a cabo de la mejor manera esta tarea, es partir de lo que C. Wright Mills llamó 'imaginación sociológica', la cual "capacita a su dueño a entender la escena histórica más amplia en términos de su significado para la vida interna y la carrera externa de una variedad de individuos (...) Esa necesidad de imaginación sociológica comenzó a suscitar la imaginación teológica de un número siempre mayor de exégetas por el mundo..." (Ibid.).

"1. Ofrecer luz a las luchas sociales de nuestros ancestros bíblicos y localizar los recursos humanos y religiosos que ellos derivaron de esas luchas.

2. Seleccionar las luchas sociales bíblicas y las interpretaciones religiosas como importantes recursos para que nos orienten en las luchas sociales en las que actualmente estamos comprometidos"²².

Se ve claramente cómo la exégesis sociológica, entre otros tipos, pretende garantizar esa comprensión de la Biblia y su relación con la situación actual.

3.4. En el caso de Malherbe, la tarea u objetivo de una descripción sociológica del Cristianismo Primitivo, por ejemplo, debe concentrarse igualmente "en hechos sociales o en la teoría sociológica como medios para describir el 'cosmos sagrado' o 'universo simbólico' de las comunidades del Cristianismo primitivo"²³.

Resumiendo. Las tareas básicas que los autores arriba mencionados sugieren para la exégesis sociológica, pueden ser ordenadas según dos tipos de propuestas: (1) comprender el sistema social de donde nació el texto, para así comprender su lenguaje y su sentido (Malina, Elliot y Malherbe); (2) el conocer la dinámica y sentido de las luchas de nuestros ancestros podría ayudarnos a iluminar nuestras luchas actuales; la perspectiva implica, en mayor medida, no sólo una labor exegética, sino también hermenéutica (Gottwald).

Se comprende entonces que el recurso a las ciencias sociales no se limita sólo a un prurito academicista; se trata realmente de comprender cómo se produjo y comprendió el texto bíblico, para encontrar posibles parámetros para su comprensión y para comprender las exigencias de la Palabra de Dios en la actualidad.

A continuación vamos a hacer referencia a algunas de las hipótesis y propuestas metodológicas que los autores sugieren para llevar a cabo adecuadamente la labor exegética.

4. Hipótesis y propuestas metodológicas para la labor exegética

En este apartado se van a exponer las propuestas que los autores hacen para construir una metodología que sirva a la exégesis sociológica²⁴. Todos coincidirán en que sea cual sea la que elijan, esta no está exenta de opciones teóricas y praxiológicas (sociales y teológicas) determinadas. No hay técnicas ni metodologías ingenuas, neutrales, y menos si hay consideraciones y opciones teológicas de fondo. En consecuencia, el exégeta debe aclarar esas consideraciones y opciones, y definir, de acuerdo a sus criterios, las técnicas o métodos más pertinentes²⁵.

4.1. Construcción de modelos sociolingüísticos

Ya se había mencionado en el caso de Malina que lo que se pretende descubrir es lo que se quiso comunicar con los textos bíblicos en el contexto social. Para esta labor, también se había dicho, se debe recurrir a herramientas especializadas, de tal manera que la posibilidad de comprender la comunicación mediante el lenguaje escrito sea posible para un diferente tiempo y contexto social. Por tanto, se hace indispensable la utilización de

²⁴ En este apartado vamos a exponer brevemente algunas de las propuestas que los autores referidos hacen en relación a la exégesis sociológica. Sin embargo, hay un valioso aporte sobre algunos trabajos ya realizados, sea desde este tipo de exégesis, como desde la sociología de la religión, que merecen la pena ser referidos. Así, por ejemplo, sobre el aporte de clásicos en relación al Antiguo Testamento y las culturas orientales, como Wellhausen, W. Robertson Smith, Max Weber, la Escuela de Chicago y otros, cfr. 'The Social World of Ancient Israel.' en *The Bible...* op. cit. pp. 149-165. Sobre el uso de tipologías en la caracterización de los movimientos religiosos en tiempos de Jesús, cfr. Scroggs, Robin. 'Sociological Interpretation of the New Testament.' En *The Bible...* Op. cit. pp. 339 y siguientes. Sobre estudios realizados desde la sociología del conocimiento, cfr. Scroggs, Robin. Op. cit. Sobre las interpretaciones marxistas, cfr. Scroggs, Robin. Op. cit.

²⁵ Esta afirmación que parece tan trivial, muchas veces es supuestamente ignorada por gran cantidad de exégetas (y teólogos) que, en aras de la objetividad científica, ocultan muchas veces segundas intenciones (políticas, ideológicas, etc.).

²² Gottwald, Norman K. 'The Bible and Liberation...' En *The Bible...* P. 2.

²³ Malherbe, Abraham J. Op. cit. p. 20. Propuesta parecida es la de Gerd Theissen en *Sociología del Movimiento de Jesús. El Nacimiento del Cristianismo Primitivo*. Ed. Sal Terrae, Presencia Teológica. Santander-España. 1979. Pp. 7-8.

modelos sociales del lenguaje para comprender el sentido del texto en su momento, y su posible interpretación actual.

Debemos recordar que hablar de modelos sociales del lenguaje implica necesariamente tener una perspectiva sobre lo social, ya que partimos del supuesto de que el lenguaje no es un fenómeno que pueda ser estudiado sin referencia al ambiente que le dio origen.

El autor afirma que los especialistas en Biblia comúnmente utilizan modelos del lenguaje basados en las gramáticas de las oraciones en donde la unidad básica del mismo es la oración ("una unidad lingüística que expresa un sentido completo")²⁶. El problema fundamental es que la oración es intuitivamente comprensible, pero no interpretable: "produce pensamientos completos pero aislados, no sentidos completos"²⁷.

Otro problema con que debe tratar el investigador bíblico es en relación a los 'anacronismos'; para esto, ellos adoptan una perspectiva histórica, recogiendo información y ubicándola a largo de una línea de tiempo²⁸. Sin embargo, pese a que esta perspectiva es útil y fundamental en la interpretación bíblica, la mayoría de los investigadores no cuestionan suficientemente sus propios prejuicios, fruto de su ubicación espacio-temporal, y no realizan su tarea de manera intercultural, afectando notablemente los resultados del trabajo exegético.

En conclusión, el investigador bíblico debe procurarse el instrumental idóneo para estudiar el sentido de los textos. Malina propone al menos dos herramientas: "una colección de índole lingüística que pueda tratar con los textos como textos, y no como palabras de oraciones o super-oraciones, y otra colección de índole histórica que pueda tratar con el pasado de una manera intercultural"²⁹.

En cuanto a la utilización de los modelos históricos, estos permiten, a la hora de interpretar

los textos, imaginar cómo el significado de estos opera, cómo se relacionan entre ellos en términos de personajes, cosas y eventos del pasado; es así que son modelos de la sociedad, modelos de las Ciencias Sociales³⁰. El problema siguiente es determinar cuál es el 'dominio de referencia' que va a utilizar el investigador a la hora de interpretar los textos. Y debe quedar claro que ese 'dominio de referencia' debe estar enraizado, entonces, en algún modelo de la sociedad o de interacción social. Al respecto. Malina indica que son tres los modelos que permiten esto: 1. el modelo Estructural Funcionalista. 2. el modelo del Conflicto --- inspirado en el Marxismo- y 3. el modelo Simbólico³¹. Se van a poner esquemáticamente a continuación para determinar cuáles son las características propias de cada uno, y ver cómo uno y/u otro ayudarían a la investigación bíblica:

Modelo Estructural-Funcionalista

a- Sistema social acuerpado en un grupo de personas interactuando.

b- Esa interacción sigue ciertos patrones mutuamente entendidos y esperados (ESTRUCTURAS) y orientado a propósitos mutuamente compartidos (FUNCIONES).

c- Imagen fotográfica, estática, de la sociedad.

ch- La sociedad está integrada y cohesionada por medio del consenso.

d- La sociedad está en equilibrio, en buen balance, y el sistema social tiende a persistir por encima del tiempo.

e- Todo elemento en la sociedad tiene una función, un propósito para mantener a la sociedad como un sistema total e integral.

Modelo del Conflicto

(Modelo del Poder, Coerción o Interés)

a- No todo en la sociedad es consenso, sino que existe el conflicto.

b- Este modelo representa a la realidad como una película en cámara lenta.

c- Explicación del sistema social en términos de conflicto de intereses de los distintos grupos, y cada uno tiende a proteger esos intereses.

³⁰ Ibid. cfr. p. 16.

³¹ Cfr. Ibid.

²⁶ 'The Social Sciences in the...' Op. cit. p. 12.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid. P. 13. De aquí la utilidad de las ciencias sociales, en cuanto ofrecen al investigador bíblico las herramientas para hacer análisis lingüísticos e históricos (cfr. p. 13-14).

ch- Ninguna situación social es perdurable si no mantiene un balance favorable entre las necesidades personales de sus miembros y las demandas de la entera sociedad.

d- La sociedad está en constante movimiento, cambio y conflicto. La ausencia del conflicto es excepcional o anormal.

e- Desde esta perspectiva, una buena manera de entender los textos bíblicos es encontrar los elementos o factores que interfieren en el normal proceso de cambio, y que se expresan en los mismos.

f- Coincidencias con el anterior modelo: El sistema social está constituido por un conjunto de personas interactuando.

g- Crítica al anterior modelo: con el modelo estructural funcionalista no se ve el cuadro completo.

Modelo de los Símbolos

(Simbólico, Interaccionista)

a- El sistema social como sistema de símbolos, consiste en personas, cosas y eventos que tienen una única realidad por su significado simbólico percibido.

b- Toda acción, y comportamiento está en relación a lo que los individuos comprenden de la realidad (patrones simbólicos).

c- Esas representaciones o símbolos pretenden un equilibrio personal y social (Estru. Func.), pero que requiere de constantes reajustes alas nuevas situaciones (Confl.). Estos reajustes incluyen grandes alteraciones de las ideas, valores, modos, actitudes, roles y organización social.

ch- En la mayor parte, las interacciones humanas son intersimbólicas.

d- Según esta perspectiva, los investigadores bíblicos pueden buscar bien como los roles, símbolos significantes, gestos y definición de situaciones son expresados en el texto.

Esta es, según Malina, la base sobre la cual es posible una exégesis más rigurosa de la biblia desde el punto de vista del análisis social del lenguaje.

4.2. Elaboración de métodos sociológicos

En relación a Theissen, este no hace directamente una crítica a la exégesis tradicional, sino a la Historia de las Religiones. por la dificultad de obtener información sociológica de expresiones religiosas. Tomando en cuenta lo anterior, se ve que este problema es grave dado que las fuentes del Cristianismo Primitivo (que es su campo particular de estudio, aunque sus conclusiones pueden ser válidas para el Antiguo Testamento) no contienen afirmaciones ('statements') sociológicas, y solamente algunas referencias sociológicas precientíficas contienen afirmaciones parenéticas, poéticas, eclesiológicas y míticas³².

La pregunta es cómo derivar afirmaciones sociológicas de formas no sociológicas de expresión. Theissen responde de la siguiente manera:

"Una afirmación sociológica busca describir y explicar el comportamiento interpersonal con referencia a esas características que trascienden lo personal. Primero que todo, entonces, en una cuestión sociológica concierne menos lo que es individual que lo que es típico, recurrente, general. Segundo, concierne menos a las condiciones singulares de una situación específica que con relaciones estructurales aplicadas a situaciones diversas. Por lo tanto, una sociología del Cristianismo Primitivo tiene la tarea de describir y analizar el comportamiento interpersonal de los miembros de los grupos Cristianos primitivos"³³.

Describe el autor tres métodos de investigación que pueden ser utilizados en el estudio del Cristianismo Primitivo:

a- Métodos constructivos: "aprovechan testimonios sociológicos pre-científicos. que aportan datos (prosopográficos) acerca de la procedencia, de las posesiones y de la situación social de los particulares, o datos (sociográficos) acerca del programa, organización y comportamientos de todos los grupos".

³² 'The Sociológica! Interpretation of Religious Traditions...' En The Bible... Op. cit., p. 39.

³³ Ibid. , pp. 39-40.

b- Métodos analíticos: "parten de los textos que indirectamente permiten contemplar datos sociológicos. Son ilustrativos acerca de acontecimientos aislados que se repiten, conflictos entre grupos, normas éticas y jurídicas, formas literarias y expresiones poéticas (p. ej. , parábolas)".

c- Métodos comparativos: "se apoyan en movimientos análogos dentro del ambiente de entonces. Cuanto más extendido estaba un comportamiento en la sociedad judío-palestina, más se puede presumir su dependencia de la sociedad global. De aquí que se les conceda una atención especial a los esenios y a los celotes por ser movimientos de renovación intra-judíos próximos al movimiento de Jesús"³⁴.

En relación a las fuentes privilegiadas para saber dónde y con qué hacer la investigación. Theissen dice que las más importantes para el movimiento de Jesús son los evangelios sinópticos (de estas hay que eliminar lo que es de origen helenístico); para el ambiente judío, las obras históricas de Flavio Josefo³⁵.

Terminamos este apartado resaltando la importancia de las propuestas metodológicas anteriormente expuestas. Creemos que unos y otras pueden ayudarnos a visualizar las posibilidades de comprender el sentido de los textos bíblicos. En el próximo apartado vamos a indicar algunas críticas globales al conjunto de este lo mencionado en este primero, y reflexionaremos en torno a su insuficiencia, desde el punto de vista del rescate del 'sentido espiritual' del texto bíblico.

B. Hermenéutica de la liberación

En esta segunda parte vamos a recoger críticamente los aportes mencionados en el anterior, y vamos a intentar esbozar el problema que plantea este tipo de exégesis a la investigación bíblica.

Es importante reconocer el valioso aporte que para la exégesis representa la recurso de la Sociología en su labor. Ciertamente, cualquier texto bíblico, para ser adecuadamente comprendido, debe ser analizado haciendo relación a las condiciones en que este se escribió, y en el que fue leído y compartido. Sin embargo, nos parece que esta labor, aunque muy importante, no agota todas las posibilidades de recuperación de su sentido del texto bíblico. Esto hay que mencionarlo, dado que no se puede absolutizar este tipo de exégesis como si ella sola podría dar toda la posibilidad de interpretación del mismo.

En otras palabras, no creemos que baste con saber a ciencia cierta bajo qué condiciones fue producido el texto, cómo este fue leído e interpretado por los primeros destinatarios del mismo, sino que también se requiere saber cómo hoy día puede ser interpretado su sentido³⁶.

Con todo, este sería más bien el campo de la hermenéutica bíblica, como lo veremos más adelante. Sin embargo, creemos también que el recurso a las Ciencias Sociales también nos permitirá realizar ese trabajo hermenéutico: debemos comprender no sólo cómo se entendió un texto en el pasado y en qué contexto, sino que también debe ser analizado el contexto económico, social, político e ideológico en donde hoy mismo se relee y se le reinterpreta.

Además, creemos que son las Ciencias Sociales las que podrían vigilar epistemológicamente ese paso interpretativo entre el ayer y el hoy de su sentido.

Por otra parte, creemos que el nombre de 'Exégesis Sociológica' no refleja suficientemente el alcance de esta nueva propuesta de hacer exégesis. De lo mencionado anteriormente, vemos cómo la labor de reconstrucción del *Sitz im Leben* como

³⁴ Sociología del movimiento de Jesús... Op. cit. p. 9.

³⁵ Ibid. Igualmente, Gottwald en sus análisis del Antiguo Israel, menciona que el material utilizable es (en este caso, como en cualquier otro estudio bíblico) el texto bíblico y toda la evidencia extrabíblica disponible, escrita o material y el recurso a los ejes ya mencionados. con sus dimensiones sincrónicas y diacrónicas (cfr. 'Soc. Meth. In...' Op. cit. p.28).

³⁶ Al respecto, creemos que indagar el sentido literario y el sentido histórico del texto bíblico es una cuestión, no sólo importante, sino imprescindible, pero insuficiente. Y esto es así se lo que pretendemos es ver cómo la Palabra de Dios sigue actuando en nuestra historia. Por eso, se habla también del 'sentido espiritual', que, operando dialécticamente con el sentido literario e histórico, trata de ir más allá de la palabra escrita como se verá más adelante.

condición previa a toda comprensión de la producción-recepción del sentido del texto bíblico, requiere no sólo de la mediación de la sociología, sino de todas aquellas disciplinas científico sociales que permitan realizar esa labor.

No podemos, por tanto, absolutizar lo 'sociológico' en esta exégesis, sin dejar por fuera a priori valiosos aportes que podrían ofrecer, por ejemplo, la lingüística, la economía, la arqueología, la antropología social y cultural, etc.

Por otro lado, esta nueva propuesta exegética no debe quedarse únicamente en la descripción analítica de las condiciones estructurales de la producción de los textos bíblicos. Eso sería no haber superado el campo de la Historia Comparada de las Religiones o de la Sociología de la Religión, por muy valiosos que sean sus aportes, ya que no dan por sí mismos la posibilidad de rescatar SU sentido dinámico y profundo³⁷.

Llegados a este punto creemos conveniente hablar de cómo la exégesis es un paso previo para la hermenéutica del documento bíblico, paso que, a nuestro juicio es absolutamente necesario dar. Esto significa que hay que asumir una perspectiva distinta en la raíz misma del trabajo bíblico: la recuperación del 'sentido espiritual' del texto bíblico, ubicándonos en lo que se ha dado por llamar 'Hermenéutica de la Liberación'. Al respecto Pablo Richard nos dice que³⁸:

"La Biblia, puesta al servicio de la Palabra de Dios sufre en sí misma una continua transformación. La lectura popular de la Biblia al discernir y comunicar la Palabra de Dios hoy en el mundo de los pobres, transforma el sentido mismo del texto bíblico. En Hermenéutica general se dice que la interpretación del texto es una producción de sentido al interior de nuestra historia que afecta al

texto mismo. Nosotros decimos lo mismo, pero agregamos algo mas fundamental: al utilizar el texto bíblico para discernir y comunicar la Palabra del Dios vivo que se hace presente y se revela en el mundo de los pobres, hacemos una relectura del texto, que significa una transformación liberadora del texto mismo. (...) El sentido espiritual (...) es el sentido que adquiere el texto cuando lo utilizamos para discernir la Palabra de Dios en nuestra historia actual y para comunicar esta Palabra a otros. De cierta manera podemos decir que el sentido textual nos da el presente del texto, el sentido histórico el pasado del texto y el sentido espiritual el futuro del texto"³⁹.

En síntesis, el rescate del sentido espiritual dentro de la perspectiva de una hermenéutica liberadora, se hace imprescindible si no queremos reducir el texto a sólo su sentido histórico o literario. Por eso, la práctica de la lectura popular de la Biblia, como veremos enseguida, ha revelado el potencial liberador de la Palabra de Dios actuando en el mundo de los pobres⁴⁰.

En lo que sigue, vamos a tratar de ofrecer algunos argumentos de orden teológico que permitan justificar una hermenéutica de la liberación, que sean complementarios con la 'exégesis sociológica'. Este nombre ya ha sido acuñado y definido de la siguiente manera, en relación con la práctica de lectura popular de la Biblia :

³⁹ Ibid. p. 33-34. Sobre el sentido textual y el histórico, en estas páginas se encuentra un interesante resumen al respecto. Ahí se explica también la diferencia analítica entre Biblia y Palabra de Dios. Cfr. ibid .

⁴⁰ "La lectura popular de la Biblia libera así al pueblo de la dominación religiosa y le permite desarrollar su fe a partir de su propia espiritualidad, a partir de su propia experiencia de la presencia y revelación de Dios. La lectura de la Biblia se hace así urgente y necesaria para la liberación espiritual del pueblo pobre de Dios. Es importante también agregar que esta liberación espiritual del pueblo pobre de Dios. a través de la lectura popular de la Biblia, tiene necesariamente una fuerza liberadora en lo político, ideológico y cultural. Cuando el pueblo pobre de Dios libera su conciencia religiosa y desencadena todo su potencial liberador, es lodo el pueblo el que goza integralmente de la liberación." Ibid. p. 10.

³⁷ En este sentido queremos ser enfáticos que la Exégesis Sociológica no es un apéndice de la Sociología de la Religión, ni de la Historia Comparada de las Religiones. Su objetivo es cualitativamente distinto, aunque no se puede negar el aporte instrumental que esas disciplinas puedan ofrecerle.

³⁸ Este término es utilizado por Pablo Richard, op. cit. p.p. 34-40. En adelante, seguiremos básicamente los conceptos expuestos ahí por el autor.

"La Lectura Popular de la Biblia es una práctica de lectura de la Biblia, realizada generalmente en las Comunidades Eclesiales de Base insertas en medios populares en América Latina, que busca rescatar el sentido histórico y espiritual original de la Biblia, a partir de la experiencia de la presencia y revelación de Dios en el mundo de los pobres y en función del discernimiento y comunicación de la Palabra de Dios. La Hermenéutica de la liberación es simplemente la teoría de esta práctica de lectura popular de la Biblia"⁴¹.

Como se ve, la hermenéutica como teoría se construye en la perspectiva de una práctica muy concreta, que es precisamente la 'lectura popular de la Biblia'. Tratemos ahora de explicar teológicamente esta necesidad teórica y práctica.

El pueblo pobre y creyente en América Latina tiene una profunda motivación en su práctica de fe: "La Palabra de Dios se hizo carne" (Jn. 1,14). Esta afirmación, en principio muy inocente, encierra un misterio profundo para la fe cristiana: esta Palabra se hace carne en la concreción de La historia, y se toma un elemento de juicio para comprender lo que hay de gracia y salvación, y transformar lo que en ella hay de injusto y opresivo. Esto define no sólo el lugar en donde se sale al encuentro con esa Palabra, sino que indica cómo opera esa Palabra como Palabra de Dios en la historia.

Por un lado, es una Palabra dada a un pueblo para que este la escuche, la comparta y la celebre en la concreción de su propia historia. La Biblia no distingue, desde este punto de vista, dos historias: una religiosa, o sea, la que tiene que ver sólo con las cosas sobrenaturales, y otra profana, la historia de la humanidad. En otras palabras, no se trata aquí de precisar los límites entre la trascendencia (las realidades de ultratumba, del más allá) y la inmanencia (lo histórico, lo humano, lo 'profano'); el problema básico está en la transparencia, o sea, en descubrir cómo lo divino se expresa en la historia humana, y cómo en esta se revela la acción salvífica de Dios⁴².

Obviamente, no se trata aquí de confundir acríticamente entre lo divino y lo humano. Lo que se está afirmando es que desde el punto de vista de la fe, no se puede dividir la historia, porque con ello estañamos dividiendo la esencia misma de la acción salvadora de Dios hacia la humanidad: la Salvación y la Liberación en la historia. Por tanto, para el cristiano sólo hay una historia posible, y esta es la Historia de la Salvación, la Historia de la construcción del Reino de Dios.

Lo anterior nos impulsa a las siguientes apreciaciones:

1. La Palabra de Dios sólo es legítimo escucharla allí donde se nos revela como exigencia de un compromiso solidario: en la historia de los pobres (quienes siempre han sido las víctimas de esa misma historia).

2. Esto nos exige también comprender cómo opera esa historia y qué criterios y exigencias de transformación derivan de esa comprensión.

3. Además, implica identificar quién es el sujeto y el objeto privilegiado de esa transformación.

El problema de fondo es cómo escuchar la Palabra de Dios en la historia concreta y cotidiana en que vivimos, marcada por la injusticia; a partir de qué perspectiva releemos el texto bíblico; con quiénes y para quiénes realizamos la relectura.

Al respecto, Ronaldo Muñoz nos habla de dos criterios hermenéuticos:

"(...) De ese núcleo viviente [Dios vivo entre nosotros] --- en el que se identifican para nuestra experiencia el Dios de los pobres y el Dios de la Iglesia- brotan, pues, los dos criterios básicos o claves de interpretación que nos guían hoy en nuestra realidad latinoamericana para leer la Biblia como palabra viva y autorrevelación de Dios: la comunión eclesial y la liberación de los oprimidos"⁴³.

Sobre la liberación de los oprimidos, nos dice que:

⁴¹ Ibid. p. 1.

⁴² El concepto de 'transparencia' es tomado de Leonardo Boff en El Padrenuestro. Ed. Paulinas, España. 1982. 2da Edición. P. 9 ss.

⁴³ Muñoz, Ronaldo. Dios de los Cristianos. Ed. Paulinas. Colección Cristianismo y Sociedad. Madrid, España, 1987. P. 53.

"(...) La historia de los oprimidos en camino de liberación no es el único foco o la única dimensión de nuestra vida humana donde experimentamos la presencia de Dios o sufrimos de su ausencia. Pero sucede que en esta historia, como camino colectivo, es donde Dios parece ahora salimos al paso del modo más apremiante, donde experimentamos hoy más intensamente su presencia de vida o su ausencia escandalosa"⁴⁴.

De acuerdo con lo anterior, la perspectiva del pobre es uno de los criterios de escucha de esa Palabra de Dios en la historia.

Ciertamente, y como dice Muñoz, la historia de los oprimidos no agota todas las dimensiones posibles de la experiencia de Dios; pero es precisamente por su situación no-humana, negación absoluta de la voluntad del Padre, que se toman en lugar privilegiado de esa experiencia de Dios. Es en ellos en quienes El se hace sacramento (Mt 25, 31-46) y en quienes demanda una acción solidaria.

Por tanto, creemos que en el mensaje y práctica de Jesús, Palabra de Dios hecha carne, de su enseñanza del amor como entrega radical a la causa del pobre (p.e., Le 4,18-19; 6,20-23.), se nos da la perspectiva a partir de la cual debemos interpretar su Palabra.

Con respecto a la comunión eclesial, ciertamente es en la expresión comunitaria de la fe en donde se descubren, no sólo los elementos de profunda solidaridad con el pobre, sino también la exigencia a la Iglesia de un mayor compromiso con él y de una mayor atención a la voz del Señor que habla por la boca del oprimido. Es en la comunión eclesial en donde se debe compartir no sólo la reflexión de la Palabra, sino también lo que esa Palabra exige de compromiso y solidaridad. En América Latina se han experimentado estas exigencias de una manera muy particular en las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). Es en estas en donde el pueblo 'pobre y creyente' se congrega para escuchar, celebrar, discernir y vivir esa Palabra⁴⁵.

Como se ve, en ambos, compromiso con el pobre y comunión eclesial, es que encontramos esos criterios que mencionábamos sobre cómo hacer una hermenéutica que se vea interpelada por la acción liberadora del Dios de Jesucristo.

Es el pobre el que nos evangeliza, el que nos enseña, desde su situación, a escuchar e interpretar la Palabra de Dios. En boca de Monseñor Romero:

"(...) Los antiguos cristianos decían: 'Gloria Dei, vivens homo'. (la gloria de Dios es el hombre que vive). Nosotros podríamos concretar esto diciendo: 'Gloria Dei, vivens pauper'. (La gloria de Dios es el pobre que vive). Creemos que desde la trascendencia del Evangelio podemos juzgar en qué consiste en verdad la vida de los pobres; y creemos también que poniéndonos del lado del pobre e intentando darle vida sabremos en qué consiste la eterna verdad del Evangelio"⁴⁶.

En síntesis, la pregunta fundamental que ha estado presente en la elaboración de este ensayo es cómo habla Dios hoy día en la historia, y cómo, dónde y con quiénes debemos escucharle.

Para tratar de dar algunas respuestas, analizamos lo que se conoce como 'exégesis sociológica', aunque criticamos también este nombre, y descubrimos la importancia de su aporte para la comprensión del sentido histórico y literal de la Biblia.

Sin embargo, descubrimos también que, de cara a la comprensión de su 'sentido espiritual', se nos tomaba insuficiente lo anterior, por lo que intentamos indagar sobre cómo hacer una adecuada hermenéutica, que asuma ese sentido espiritual y que, *por* tanto, induzca a un mayor compromiso con los pobres. Reflexionamos también sobre los posibles criterios que deben estar presentes en esa

⁴⁴ Ibid. p. 14.

⁴⁵ Richard, Pablo. La fuerza espiritual de la Iglesia de los Pobres. Ed. Departamento Ecuménico de Investigaciones (D.E.I.). San José. 1987. Passim.

⁴⁶ Romero, Mons. Oscar A. 'La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres'. Discurso con motivo del Doctorado Honoris Causa conferido por la Universidad de La Voz el día 2 de febrero de 1980. En La Voz de los Sin Voz. La Palabra Viva de Monseñor Romero. Introducciones, comentarios y selección de textos de J. Sobrino et al. U. C.A. Editores. San Salvador. El Salvador. 1980. P. 193.

hermenéutica: la opción por los pobres y la comunión eclesial.

Descubrimos también que en la práctica de la lectura popular de la Biblia se nos revela una extraordinaria posibilidad para comprender y ser consecuentes con esa Palabra liberadora de Dios. Es en una profunda escucha de esa Palabra y en la encarnación en el mundo de los pobres donde descubrimos cómo y dónde opera la acción Salvífica y Liberadora de su Reino.

Por tanto, debemos estar abiertos y atentos a esa pedagogía de la Palabra en el mundo de los pobres, en donde se nos revela con matices cada vez más innovadores y apremiantes. Se demuestra con esto que el problema de una exégesis y de una hermenéutica liberadoras no es en primer lugar, un problema de la Ciencia Social, aunque reconozcamos su importante aporte; es un problema principalmente teológico y pastoral. Es el problema, como lo hemos mencionado muchas veces a lo largo del ensayo, de discernir esa acción de Dios.

Bibliografía de Consulta General

- Boff, Leonardo. El Padrenuestro. Ed. Paulinas. España. 1982. 2da Edición.
- Elliot, John H. Um lar para quem nao tem casa. Interpretacao Sociológica da Primeira Carta de Pedro. Ed. Paulinas. Sao Paulo, Brasil. 1985. 260 pp.
- Frick, Frank S. and Gottwald, Norman K. 'The Social World of Ancient Israel'. En Gottwald, Norman K. (Ed.) The Bible and Liberation. Political and social Hermeneutics. Revised Ed. of a Radical Reader. Orbis Books. Maryknoll, New York. 1983. Pp. 149-165.
- Gottwald, Norman K. 'Introduction. The Bible and Liberation: Deeper Roots and Wider Horizons.' En Gottwald, Norman K. The Bible and... Orbis Books. Maryknoll, New York. 1983. Pp. 1-8.
- ""Sociological method in the study of Ancient Israel.' En The Bible and... Pp. 26-37.
- Houtart, Francois. Religiao e Modos de Producao Pre-Capitalistas . Ed. Paulinas. Sao Paulo, 1982. 256 pp.
- Kee, H.C. As Origens Cristas. Em Perspectiva Sociológica. Ed. Paulinas. São Paulo, Brasil. 1983. 156 pp.

- Malherbe, Abraham J. Social Aspects of Early Christianity. Second Edition, enlarged. Fortress Press. Philadelphia, U.S.A.
- Malina, Bruce. The Social Sciences in the study of biblical interpretation.' En Gottwald, Norman K. The Bible and... Pp. 11-25.
- McGovern, Arthur. 'The. Bible in Latin American Liberation Theology.' En Gottwald, Norman K. The Bible and... 1983. Pp. 461-472.
- Muñoz, Ronaldo. Dios de los Cristianos. Ed. Paulinas. Colección Cristianismo y Sociedad. Madrid, España, 1987. P. 53.
- Richard, Pablo. La fuerza espiritual de la Iglesia de los Pobres. Ed. Departamento Ecuménico de Investigaciones (D.E.I.). San José, 1987.
- Romero, Mons. Oscar A. 'La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres'. Discurso con motivo del Doctorado Honoris Causa conferido por la Universidad de Lovaina el día 2 de febrero de 1980. En La Voz de los Sin Voz. La Palabra Viva de Monseñor Romero. Introducciones, comentarios y selección de textos de J.
- Sobrino et al. U. C.A. Editores. San Salvador, El Salvador. 1980.
- Scroggs, Robin. 'The Social Interpretation of the New Testament: The Present State of Research.' En Gottwald, Norman K. The Bible and... Pp. 337-356.
- Theissen, Gerd. Estudios de Sociología del Cristianismo Primitivo. Ed. Sígueme. Salamanca. España, 1985. 288 pp.
- "Sociología del Movimiento de Jesús. El nacimiento del Cristianismo Primitivo. Ed. Sal Terrae, Presencia Teológica. Santander-España. 1979. 112 pp.
- "The Sociological Interpretation of Religious Traditions: Its Methodological Problems as Exemplified in Early Christianity.' En Gottwald, Norman K. The Bible and... Pp. 38-58. 1983. 132 pp.
- Varios. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA), #1. Ed. D.E.I. San José. Costa Rica. 1988.

Bibliografía de Referencia

- Biblia de Jerusalén. Ed. Española Desclée de Brouwer. S.A. Bilbao, España. 1980.

Cazelles, Henri et al. Introducción crítica al
Antiguo Testamento. Ed. Herder. Barcelona,
España. 1981. 916 pp.

Von Rad, Gerhard. Teología del Antiguo
Testamento. Volúmenes I y II. Ed. Sígueme.
Salamanca, España. 1980 y 1982.

Justicia y justificación en ocasión de la deuda externa de América Latina

Elsa Tamez

Las palabras justicia, hacer justicia, justificar y Justificación tienen la misma raíz griega (y hebrea); y sus sentidos, aunque no idénticos del todo, están estrechamente relacionados.

Extrañamente, cuando se reflexiona sobre ellos se les asigna un contenido cuya relación no se percibe o se hace difícil comprender¹. Esto es muy peligroso porque se presta a malinterpretar el sentido total de lo que Pablo intenta expresar a sus contemporáneos.

Me parece que una dificultad teológica en la comprensión de estos conceptos surge debido a que la tradición protestante nacida, desarrollada y discutida en Europa Occidental y recogida y ampliada por los Estados Unidos, recarga en su teología un énfasis exagerado en el perdón de los pecados y en la justificación del impío pro la fe². Este acercamiento europeo, un tanto pasivo, complica la comprensión de los conceptos en su conjunto y produce inevitablemente discusiones que, a mi manera de ver, están fuera de orden. Me refiero, por ejemplo, a la ya gastada e ineficaz polémica de la relación fe y obras.

Los sentidos del texto salen a la luz con énfasis distintos, dependiendo de quien lee y desde donde se lee. Así, me parece lógico que en las sociedades ricas occidentales se haga un énfasis constante en el perdón de los pecados, o en la justificación del pecador frente a Dios, y que Romanos sea el libro que se relea una y otra vez en el lugar donde las potencias marcan los hitos de la historia occidental (que tienden a llamar universal). Lutero, y otros

reformadores, Wesley y Barth son figuras conocidas que fueron impactadas por la carta a los Romanos, y fundaron tradición. Fueron personas muy honestas que lograron discernir la gravedad del pecado producido por sus contemporáneos y la necesidad imperiosa del ser humano del perdón y reconciliación con Dios. El grado de honestidad no podía ser mayor al reconocerse cómplices del pecado en tanto seres humanos.

No es por azar que Lutero lee la Palabra y denuncia los abusos de la Iglesia en una época de pillaje y colonialismo (la conquista de América), o que Wesley fue impactado por Romanos en una época donde la revolución industrial en Inglaterra fue una desgracia para los campesinos, o que Barth escribe su comentario de Romanos precisamente al final de la primera guerra mundial, siendo Alemania el primer poder económico del continente europeo. El resultado del pecado estaba muy cerca: miles de muertes inocentes.

Así pues, la tradición protestante nacida en Europa levanta su voz profética para decir que el ser humano deja de ser humano cuando intenta convertirse él mismo en Dios por sus actos (hecho común en situaciones donde se alcanza un alto grado de poder económico y político). Del mismo modo, en Estados Unidos, esta misma tradición se vuelve relevante en el momento en que la hegemonía capitalista pasa de Inglaterra a ese país.

Sin embargo, lo que puede ser profetice para una época y situación concreta, puede no serlo para otra. A las mayorías pobres del Tercer Mundo no les ayuda mucho reconocerse como pecadores a cada momento y recurrir constantemente al alivio de sentirse perdonadas; tampoco les es muy útil recordar afanosamente que el ser humano corre el peligro de convertirse en Dios, cuando estas mayorías explotadas viven en condiciones infrahumanas. Por eso, no es necesariamente el énfasis en la justificación del impío frente a Dios, lo que los pobres víctimas del impío, anhelan, sino la revelación de la justicia de Dios que abarca todas

¹ Afortunadamente, en los últimos años, las exégesis tienden a relacionar la justificación y la justicia. En este sentido Käsemann ha hecho una gran contribución. Cp. "La justicia de Dios en Pablo", *Ensayos exegeticos* (Salamanca: Sígueme, 1977), pp. 263-267, así como también Peter Stuhlmacher. Cp. *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*. (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965).

² Esta carga, ampliada por la mediación de Estados Unidos, ha sido transmitida a América Latina sin replanteamiento alguno, exigido por el contexto.

las cosas, incluyendo, curiosamente, el amor de Dios por los productores del pecado. Así, mientras que el victimario necesita recordar su pecado, su inferioridad frente a Dios, y la alteridad de Dios frente a él, la víctima necesita recordar la gracia todopoderosa, su dignidad como hijo de Dios y la cercanía y solidaridad de Dios para con él.

Por otro lado el énfasis tradicional en el tema de la justificación por la fe, me parece que debe ser reestructurado. Yo encuentro una contradicción evangélica profunda entre la realidad actual y el énfasis en la justificación por fe/no por obras. El sistema económico internacional cuyo control esta en manos de los centros ricos noroccidentales, empeora cada vez más (e inevitablemente), para los países pobres del Tercer Mundo. Parece ser que el marcado y necesario mensaje contra los méritos personales para evitar el peligro de querer ser dioses, no ha dado el resultado esperado. Además, una necesidad aberrante de sentirse perdonado frente a Dios, se vuelve sospechosa en nuestro contexto actual. En síntesis: la afirmación de que Dios nos salva por gracia es verdadera, pero insuficiente para afrontar la realidad actual en que vivimos.

Nuestros tiempos actuales requieren una nueva lectura de la Carta a los Romanos: una lectura militante que, para algunos, desemboca en una invitación a transformar la realidad actual y, para otros, desemboca, pro lo menos, en una crisis existencial.

La deuda externa del Tercer Mundo, especialmente de América Latina, es el elemento visible que nos permite constatar la irracionalidad del sistema económico actual o, en términos teológicos: la lógica del pecado, manifestada en los primeros dos capítulos de Romanos.

No me corresponde a mí analizar el fenómeno de la deuda externa; sin embargo quiero llamar la atención al hecho, verificado ya por economistas tercermundistas, de que la deuda externa de América Latina muestra una lógica no sólo injusta, sin irracional del sistema financiero internacional³.

³ Voy a citar, de manera muy simple, el resultado de los análisis del economista Franz J. Hinkelammert. de su libro *La deuda externa de América Latina*, (San José: DEI, 1988. pp. 11 -65):

La deuda, en tanto ficticia e impagable, devela la verdad de la injusticia y la necesidad de replantearse otro orden económico. Este hecho nos conduce a leer la Carta a los Romanos de otra manera, privilegiando la perspectiva de los pobres.

Relectura de la justicia de dios en Romanos

San Pablo escribe sobre el tema de la justicia de Dios y justificación, no impulsado simplemente por ideas teológicas en conflicto (judíos y griegos), sino, sobre todo, motivado por un contexto de opresión y explotación extrema. El tuvo que ser testigo de las consecuencias de la invasión del imperio romano en las provincias de la periferia y del poder del imperio cuya lógica parecía imparable.

La proliferación de pobres que deambulaban en las ciudades en un momento de gran auge económico, la abundancia de riqueza exportada a

-
- América Latina debe algo que nunca ha recibido. La deuda externa se genera en los años 50 y 60 debido a la inversión extranjera que generó constantes salidas de divisas, financiadas no por excedentes de un saldo positivo de la balanza comercial] de América Latina, sino por préstamos extranjeros. Todos los préstamos que entran son usados para hacer esta transferencia de utilidades del capital extranjero.
 - A partir de los años 70 la deuda externa se empieza a autogenerar a partir de los intereses de la deuda. No se transfieren excedentes para pagar intereses sobre ella, sino que se financian los intereses con nuevos préstamos para pagar esos intereses. Ya en el año 1982 la deuda aumenta exclusivamente a cuenta de intereses no pagados sobre esa misma deuda. Por el déficit de la balanza comercial, agravado por la imposición de precios del mercado internacional, la deuda aumenta automáticamente. Actualmente América Latina puede pagar sólo la mitad de los intereses, y esto con mucho esfuerzo, sacrificando en primer lugar el presupuesto destinado al bien social.
 - Puesto que la deuda es impagable en términos reales, los países de América Latina se han convertido en esclavos de los centros de poder económico. La tesis del ajuste estructural económico, propuesto por el Banco Mundial y el FMI (1982), significa, en palabras de Hinkelammert: "Una transformación de América Latina en función de un capitalismo extremo capaz de transferir a los países de centro un máximo de excedente" (p.32).

Roma, obtenida por los distintos tipos de impuestos y tasas (en dinero o especies), y por el excedente del trabajo esclavo agrícola y minero; la presencia temeraria de soldados romanos con la misión de mantener el orden, la presencia humillante de administradores romanos en muchas de las provincias dirigiendo el destino de esos pueblos, tuvo que haber impactado a Pablo⁴.

Pablo mismo fue también víctima de la política económica y social del imperio⁵. Bajo esa lógica desigual, le tocó ser uno de esos artesanos independientes a quienes no les va bien en los negocios, aún cuando trabajan día y noche⁶, porque no pertenecen a la *familiae cesare*, o a otra familia poderosa. dueña de los grandes talleres. Según sus propias cartas: sufrió latigazos, fue encarcelado varias veces, fue perseguido. Esto por hablar de otro Señor, fuera de César y, lo que era peor a los ojos del imperio, se trataba de un galileo que los mismos romanos habían crucificado. Esto equivalía a venerar un oponente al orden romano. Según la tradición. Pablo fue sentenciado a muerte bajo las órdenes del emperador Nerón.

⁴ Para un análisis desde esta perspectiva: De Ste. Croix, G.E.M. *The class Struggle in the Ancient Greek World* (Comet University Press, Ithaca, NY. 1981), *La Schiavit nell' Italia Imperiale* (Roma: Ed. Reuniti, 1975) y Néstor Míguez, *Componentes socio-ideológicos de las comunidades de la gentilidad*. Todos los economistas que analizan el imperio romano y mencionan el progreso económico se ven obligados a incluir los contrastes que generó la urbanización entre pobres y ricos; cp. Finely, Rostovtzeff, Alföldy y otro.

⁵ No hay que dar por sentado o como consenso la tesis de que Pablo y las comunidades cristianas del primer siglo son de clase media alta o ascendente (Meeks y otros), es necesario replantearse el problema a partir del fenómeno económico para pasar al análisis del estatus social. Cp. Néstor Míguez, *op. cit.* Por otro lado, las investigaciones actuales ponen en tela de juicio el hecho de que Pablo haya tenido la ciudadanía romana, hecho que sólo la selecta aristocracia de la provincia tenía. Cp. W. Stegemann, "War der Apostel Paulus ein romischer Bürger?", en *Zeitschr. f. d. Neuest. Wiss.* 78 Band 1987.

⁶ El estudio de Hock nos ofrece una excelente contribución al respecto: *The social context of Paul's Ministry, Tentmaking and Apostleship*, (Philadelphia: Fortress press, 1980).

Todo ello tuvo que generar en Pablo la visión de la revelación de Dios en aquel *kairos*. Ese era el momento propicio del develamiento. Se trataba de la revelación de la ira y de la compasión de Dios, en otras palabras, de su justicia. Es en el evangelio, que para Pablo es una fuerza que libera a todo el que cree, donde se revela la justicia de Dios (1.16), es decir, el juicio y el amor.

El orden presente de Pablo provocó la revelación de la ira de Dios; Pablo dice: "La ira de Dios se revela contra toda impiedad e injusticia de los hombres que aprisionan la verdad en la injusticia" (Ro. 1.18). Pues la verdad de la civilización y el progreso de la dinastía de Augusto no era más que el producto del interés imperialista y de la sobre explotación, la verdad de la *pax romana*, no era más que la sofocación de cualquier intento de liberación⁷; la verdad de la dignidad, no era más que la discriminación aberrante entre lo que más tarde se legisló como *dignitas y humilioris*⁸. En otras palabras, la verdad pasó a ser mentira y la mentira verdad.

A los ojos de Pablo, los hombres de su tiempo invirtieron los valores. A eso se refiere cuando expresa: "en lugar de dar gloria a Dios, se ofuscaron en sus propios razonamientos; ...cambiaron la gloria incorruptible por imágenes corruptibles;...cambiaron la verdad de Dios por la mentira; sirvieron y adoraron a la criatura en lugar de al creador" (1.21,23,25). Por eso se desató un sistema cuya lógica se volvió inhumana, pues estaba llena de toda injusticia, produciendo con ello la muerte de miles de víctimas inocentes. No hay excusa para Pablo, pues los que hacen esas cosas, saben que el veredicto es la muerte y, aún así, no sólo las hacen sino que aprueban a quienes las hacen (1.32).

Para Pablo tampoco tenían excusa aquellos que creían tener la verdad al cumplir la ley buena, justa y santa. Pues el poder del pecado era tal que precisamente se sirvió de ésta no sólo para incitar a la codicia, sino para aprisionar más la verdad en la injusticia, pues el resultado de las acciones,

⁷ Cp. Klaus Wngst. *Pax romana and the peace of Jesús Christ*, (London: SCM Press Ltd. 1987), pp. 7-54.

⁸ Cp. Alföldy. *Römische Socialgeschichte* (Franz Steiner Verlag GMBH, Wisbaden, 1975), p. 94.

cumpliendo la ley o sin ella, era el mismo: robos y asesinatos: muertes de inocentes (C.P. 2.1-24, 7.7-13).

Es en este callejón sin salida para los pobres, víctimas del sistema imperial romano, que San Pablo logra discernir los signos de los tiempos. La realidad es que no había salida. Para Pablo no había nadie capaz de combatir este pecado haciendo justicia; no había ni uno solo (3.10-18). Era imposible discernir donde estaba la verdad, pues la inversión de valores la aprisionó en la injusticia. La sola posibilidad que Pablo vislumbra es la intervención histórica de la justicia de Dios, atestiguada por la ley y los profetas (3.21). Se trata de una justicia que surge de la misericordia de Dios por los pobres, víctimas principales del pecado, manifestación concreta de la gravedad de dicho pecado. Se trata de una justicia que tiene como fin romper con la lógica y señorío del pecado. inaugurando una nueva era iniciada con el señorío de Jesucristo⁹, el hermano primogénito de una nueva hermandad.

Para Pablo, repetimos, nadie tenía el suficiente poder para hacer Justicia a estos pobres, por eso sin acepción de personas, judíos con ley santa y paganos, todo el mundo debía enmudecer por igual frente a estos hechos y sujetarse al juicio de Dios (3.19). Las obras de la ley no hacían justo al judío, al contrario, lo que la ley hacía era pasar por justo frente a los demás al que era responsable de las injusticias que producía.

Se hacía necesario, pues, invocar otro tipo de justicia, una justicia que revolucionara ese orden donde reinaba el pecado, la muerte y la mentira, y estableciera otro, donde reinara la justicia, la vida y la verdad. Se necesitaba para ello un hombre y una mujer nuevos, cuyos actos justos no fueran exigidos por la ley sino que brotaran gratuita, espontánea e incondicionalmente del corazón, motivados por el simple amor al otro: Dios y el prójimo.

Esta manera de ser justo o de hacer justicia no se podía lograr, según Pablo, por los méritos personales. Si fuera así, dejaría entonces de ser espontánea e incondicional. Esta manera de ser

justo sólo era posible obtenerla por la gracia de Dios, era un don de Dios, acogido sólo por la fe en Aquel que tiene el poder de resucitar a los muertos.

Por el hecho de que era un don otorgado simplemente por gracia y acogido por fe se entraba en una esfera de liberación y de madurez plena donde quedaba excluido el interés personal o los condicionamientos esclavizantes de la sociedad¹⁰.

Pablo percibió este don, en la acción redentora del Hijo de Dios mismo, Jesucristo (3.24). Dios, por amor a los pobres se solidarizó con ellos por medio de su hijo, quien rescató a las víctimas haciéndose víctima hasta asumir el martirio heroico de la cruz. La garantía de la eficacia de este don estaba en creer que Dios levantó de los muertos a Jesús. Al acoger este don por fe, las tendencias y acciones de los seres humanos eran motivadas y guiadas por el Espíritu de Cristo, que junto con el espíritu del ser humano llamaba y reconocía a Dios como su Padre (C.P. 8.15,16). Los seres humanos, en tanto hijos de un solo Padre se proyectaban hacia una nueva hermandad.

Hasta aquí esta breve lectura de la propuesta paulina.

En conclusión: No podemos repetir lo que Pablo dijo en el primer siglo. Nuestra realidad es otra. Sin embargo, cuatro elementos de la lectura nos pueden ser útiles para la obediencia de nuestra fe hoy.

- El orden económico internacional actual desarrolla una lógica injusta irreversible. Los cristianos podemos ver en él la dimensión profunda del pecado por las muertes que produce.

- Por más buenos corazones y buenas intenciones que se tengan, por más cristianos que se llamen o se adhieran a la iglesia, la lógica del pecado seguirá su camino que conduce a la muerte de miles de inocentes, cuya sangre clama la justicia de Dios: juicio y misericordia. Como dice Hinkelammert: "si existe una deuda impagable, eso no se debe al comportamiento irresponsable de algunos, ni a una

⁹ Cp. Ernest Käsemann. *Commentary on Romans* (Michigan: WM. B. Eerdmans. 1980, su análisis de los capítulos 5 y 6 de la Epístola.

¹⁰ Juan Luis Segundo ve en esta madurez humana "esa libertad en la fe que lanza al hombre hacia una actividad creadora --- sin cálculos ni trabas- en el amor a sus hermanos". *El hombre de hoy ante Jesús de Nazareth*, Sinópticos y Pablo (Madrid: Cristiandad, 1982) II/I. p. 445s.

mala intención de parte de los países del centro; las produjo el sistema mismo de las relaciones internacionales"¹¹.

- El tiempo propicio del ahora clama la justicia de Dios. Esta justicia es extraña, pues en lugar de ser misericordia para los pobres y veredicto de muerte para los opresores. Dios propone, a partir del evento de la cruz y la resurrección de Jesús, que transformemos esta realidad de pecado. Por amor a los pobres en tanto pobres. Dios justifica a los productores de pobres para que todos los seres humanos, sin excepción, participen en la transformación de la sociedad. Se hace imprescindible sacar de la corrupción esta creación entera que gime y que espera la revelación de los hijos de Dios (8.19).

- De manera que en la revelación de la justicia de Dios encontramos un solo acto: Dios en Jesucristo propone que acojamos por fe el don de ser transformados en sujetos que hacen justicia. Esto implica como consecuencia lógica, que los pecados que se hayan cometido en el pasado y que han provocado la revelación de la ira de Dios, no cuentan más. El acento hoy día debe estar en lo primero y no en lo segundo. Esta es buena nueva para todos los seres humanos en tanto que, si se acoge este don de la justicia con la fuerza de la fe, no hay más condenación no sólo de parte de Dios (Ro. 8.1), sino tampoco de ningún sistema económico (Ro. 8.34-39). Dios ha Justificado en Cristo Jesús.

En breve, la única salida eficaz para poner fin a los sacrificios de inocentes producidos actualmente, es la transformación de este orden económico mundial en uno nuevo, cuyo principio sea el derecho a la vida de todos los seres humanos, sin excepción. Esa es la propuesta que Dios nos hace si se acoge el don de su justicia. La fuerza de la fe de que en Jesucristo somos herederos y coherederos de una nueva vida, nos anima a creer que este mundo puede ser transformado.

¹¹ Hinkelammert, *op. cit.*, p. 41.

Solidaridad ecuménica en Centroamérica

Carmelo E. Alvarez

El proceso de unidad en Centroamérica ha sido trabajoso y lleno de obstáculos. Sin embargo, los intentos han sido muchos y muy válidos. Se ha vivido la solidaridad a partir de situaciones concretas y emergentes que requirieron acciones ecuménicas nacionales y regionales. Esta experiencia acumulada va mostrando el camino a seguir en la construcción de lo ecuménico desde la praxis cotidiana.

Hoy se requiere mucha más imaginación para avanzar la causa ecuménica en la región y mucha más determinación para saber el momento crítico que se vive, con sus creativas posibilidades futuras.

Esta reflexión pretende subrayar dos elementos centrales: la historia reciente y los problemas y desafíos que tenemos por delante, para construir un verdadero ecumenismo.

El ecumenismo centroamericano --- y sus variadas expresiones- estuvo muy ligado al desarrollo y expansión del movimiento misionero de fines del siglo XIX y principios del XX. El modelo básico de esos primeros esfuerzos estuvo enmarcado en dos perspectivas: la civilizadora y la evangelizadora.

Como apuntara Orlando Costas estos dos modelos tienen que ver con la penetración del protestantismo en América Latina y Centroamérica no es la excepción. Es una doble vía de reconstrucción misional y de la presencia del protestantismo norteamericano en la región.

La perspectiva civilizadora ve esa reconstrucción "como la puesta de la iglesia al servicio de la promoción social por medio de edificación de hospitales, escuelas, orfanatorios, y otras tareas similares." La segunda perspectiva ve la tarea misional "como la dinámica y agresiva acción evangelizadora que llamaba al pueblo latinoamericano a la conversión a Cristo y al subsiguiente abandono de esa religiosidad 'tradicional, hueca, estática y supersticiosa' que decíase caracterizar al catolicismo de entonces"¹.

Todo este esfuerzo está enmarcado en la ideología liberal, predominante en esa época, y vista como una etapa superior de desarrollo y progreso humanos. Es importante, como hecho histórico, no recurrir al simplismo --- muchas veces expresado de un demonismo y cálculo malévolo que ve a los jerarcas misioneros sentados en conciliábulos, planeando la dominación religiosa con un sustento ideológico desde una cultura dominante. El proceso es más complejo y delicado. La distancia histórica no debe llevar al juicio fácil y liviano. Hubo situaciones de maridaje con la civilización en que se vivía --- y esto era lógico -, pero hubo buenas intenciones y genuinos deseos de compartir el Evangelio, también.

Aunque una separación tajante de las dos perspectivas es prácticamente imposible, no obstante, existió y existe una diferencia que podría ser cualificada. El proceso histórico y el desarrollo de la misión hizo confluir ambas perspectivas. Fue un proceso muy fluido y dinámico, que en la realidad operó dentro de una estrategia misionera, expansiva y dominante, fruto de la época.

Es dentro de ese marco de referencia que se hace necesario elaborar algunas pistas que nos señalen el desarrollo histórico del movimiento ecuménico en Centroamérica².

Las juntas misioneras establecieron su trabajo, mayormente, entre los extranjeros, durante la primera mitad del siglo XIX. La segunda mitad de ese siglo trajo la oleada de "misiones de fe" que se diseminaron por la región. Notables en este sector han sido la Misión Centroamericana y la Misión Latinoamericana³.

Estas misiones de fe desarrollaron su tarea en ese modelo civilizador-evangelizador, del cual expusimos arriba. Establecieron iglesias, hospitales,

² Para un marco histórico del protestantismo centroamericano se puede consultar el librito de Wilton M. Nelson, *EL PROTESTANTISMO EN CENTRO AMERICA*, (Miami: Ed. Caribe, 1982). pp. 25-58.

³ *ibid.*, p. 53 y 71

¹ Orlando Costas, *COMPROMISO Y MISION*, (Miami: Ed. Caribe, 1979), p. 17-18.

radioemisoras, programas educativos y programas de asistencia social, entre otros. Podemos reconocer instituciones como el Seminario Bíblico Latinoamericano y el Seminario Teológico Centroamericano como dos ejemplos de este tipo de institución, el primero perteneció por mucho tiempo a la Misión Latinoamericana y el segundo todavía se mantiene firmemente relacionado con la Misión Centroamericana⁴. También se fundaron la Clínica Bíblica, el Hogar Bíblico y el Templo Bíblico, como parte de la obra misionera de la Misión Latinoamericana. La Misión Centroamericana se dedicó mucho más a la evangelización y a la fundación de nuevas iglesias en todos los países centroamericanos.

Aunque las juntas misioneras denominacionales (presbiterianas, metodistas, bautistas, los hermanos, etc.) hicieron un esfuerzo por desarrollar ambas perspectivas (civilizadora y evangelizadora) a la misma vez, la impronta era evangelística y la fundación de iglesias.

El proceso que vivieron tanto las misiones de fe como las juntas misioneras núcleo a un sector eclesiástico importante, que canalizó su estrategia ecuménica hacia la fundación de las llamadas "alianzas evangélicas".

La eclesiología de estos sectores era más flexible y abierta, sin un fuerte contenido confesional. Resulta interesante subrayar que, en general, este aspecto eclesiológico de corte confesional no ha sido tan predominante y determinante. Incluso, muchas iglesias nacionales se forman con ingredientes eclesiológicos de distintas vertientes confesionales para formar una nueva entidad eclesiástica distinta. Un caso típico es la Asociación de Iglesias Bíblicas Costarricenses, que adoptó en su doctrina y gobierno elementos presbiterianos y bautistas, en una nueva síntesis, fruto de las posturas de los esposos Strachan, sus fundadores. Igual sucede con la Iglesia Centroamericana. El énfasis ha sido más bien hacia la comunión fraternal y no hacia una expresión tan orgánica e institucionalizada. Hay un énfasis doctrinal conservador y no tanto una determinada forma eclesiástica. Tanto las iglesias nacionales como las alianzas evangélicas muestran este sello distintivo. Se da una eclesiología que podríamos llamar "autóctona

libre", por ser formas inéditas de vida eclesiástica, tanto en disciplina como en liturgia y formación ministerial, con rigidez doctrinal y flexibilidad organizacional.

Este ecumenismo intraeclesial insistió mucho más en la común defensa de la fe, frente a enemigos supuestamente comunes (como lo era el catolicismo), que en una estrategia ecuménica de servicio y reflexión teológica. Alguien podría decir que en cierta medida esto ha ¿do variando, y tendría toda la razón: La verdad histórica es que el énfasis fue más lo asistencial y la tarea evangelizadora, que en lo educativo-diaconal. Estos dos elementos se incorporan después por la presión del propio contexto centroamericano y sus sucesivas crisis políticas, sociales y económicas.

La teología era cuestión "adiáfora" (de la periferia, de la opinión particular) y el servicio era relegado a un segundo plano, para darle impulso a la tarea evangelizadora.

Algunos intentos orgánicos, como el sínodo de Guatemala (1935), se enfrentaron a la apatía, el desinterés y la desconfianza. A tal extremo llegó esta situación que por décadas fue muy difícil concertar expresiones de las iglesias en propuestas ecuménicas con consenso teológico y programático. Wilton Nelson ve como hubo atisbos y avances en la configuración de una experiencia ecuménica regional y nacional, pero concluye que surgieron obstáculos y dificultades para concertar un proyecto ecuménico⁵. Había que esperar, lamentablemente, que surgieran emergencias nacionales como terremotos, huracanes y crisis políticas, para que se reiniciara el trabajo ecuménico. Digámoslo con honestidad: Se había preferido el denominacionalismo al trabajo ecuménico⁶.

El congreso de Panamá de 1916 fue un primer intento de concertación, pero en este caso, misionera. El interés fundamental fue proveer un espacio para la estrategia misionera y la cooperación en el campo ("Field") de las misiones. No era tanto ecuménico, sino misionero.

⁵ Wilton M. Nelson. EL PROTESTANTISMO EN CENTRO AMÉRICA, pp.91-93.

⁶ Ibid., p. 92.

⁴ Ibid., pp.90-91.

Este movimiento de cooperación misionera de alguna manera influyó en un movimiento de cooperación evangélica que cobró fuerza a fines de la década del 40. Este movimiento de cooperación evangélica desarrolló programas de coordinación regional como Evangelismo a Fondo (EVAF), Difusiones Interamericanas (DIA) y Literatura Evangélica en América Latina (LEAL)⁷. Su énfasis era evangelístico-educativo, con intentos de diversificación, para la predicación evangélica. Estos programas sobrepasaron las expectativas de las iglesias, en muchos casos, y se convirtieron en entidades autónomas o "para-eclesiales", como luego se les llamó. Esta situación ha creado dificultades, en ocasiones, pues muchas iglesias se resisten a colaborar en programas establecidos que les resultan extraños, y en ocasiones hasta sospechosos. El factor económico y programático, junto con las sospechas ideológicas y teológicas, pueden muy bien haber afectado la credibilidad de las entidades frente a las iglesias más pobres, y por ende, ha dificultado el desarrollo del movimiento ecuménico en Centroamérica. Es el problema de iglesias y organismos eclesiales en claro desencuentro y con estrategias distintas. Es de justicia reconocer --- sin embargo - que hubo aportes significativos de estos organismos a las iglesias y viceversa.

Una etapa de avance (necesaria) fue el inicio de lo que llamaríamos las organizaciones nacionales de asistencia social. El factor principal para el surgimiento de estos organismos ha sido las emergencias. Ahí están CEPAD en Nicaragua, CONCAD en Guatemala, DIAKONIA en El Salvador, Caravanas de Buena Voluntad en Costa Rica y CODE (hoy CCD) en Honduras, para mencionar solo algunas, como ejemplos de este proceso.

Todas estas organizaciones han hecho una opción por la asistencia social y el desarrollo, y viven tensionadas por problemas estratégico-políticos e ideológicos. La discusión de temas como el desarrollo, la educación para la justicia, el significado de un proceso de liberación, etc., ha creado

divisiones, desencuentros y, en ocasiones, hostilidad. Esas discusiones han afectado líneas de trabajo, de opción de clase y la elaboración de un marco teológico-misional para optar en su tarea profética y pastoral. Acompañar a las iglesias no es tarea fácil y liviana, exige mucha paciencia y prudencia.

Otro esfuerzo importante es el ministerio de formación teológico-pastoral. Este sector se caracteriza por una amplia gama de organizaciones ecuménicas. Se podrían incluir los seminarios teológicos como el Seminario Bíblico Latinoamericano y el Seminario Bautista de Managua y centros como CELEP, CAV, DEI, CIEETS, CEFPAS, entre otras, que se dedican a educación teológica no-formal. La vertebración teológica de estos seminarios y centros es diversa, con tareas específicas y énfasis distintos, pero con un elemento en común: la formación teológico-pastoral pertinente para la región centroamericana. A nivel estratégico hay ubicaciones hacia sectores eclesiásticos y/o hacia movimientos populares con inspiración cristiana.

Hay otro núcleo de organizaciones que se inscriben mayormente en la educación popular, la comunicación popular y en la construcción cotidiana de un ecumenismo desde la base. Mencionaríamos a CENAP en Costa Rica, ALFORJA en Costa Rica (pero con una irradiación hacia toda la región) y CEASPA en Panamá, entre otros. La práctica de estos centros rebasa lo eclesial, pero mantiene una clara vinculación con sectores cristianos y basa mucha de su acción en una vertiente de inspiración cristiana ecuménica. Esto ha beneficiado el acercamiento entre católicos y protestantes, en un frente común de trabajo solidario.

Recientemente hemos presenciado el surgimiento de confraternidades evangélicas como la CIEDEG en Guatemala, Confraternidad de Iglesias ecuménicas en Panamá, iglesias bautistas, luteranos y episcopales trabajando coordinadamente en El Salvador y pagando un precio muy grande por su testimonio y la COORDINADORA ECUMENICA en Costa Rica. En todas estas experiencias nacionales participan organismos ecuménicos y algunas iglesias inscritas en el movimiento del CLAI. Son movimientos

⁷ Dayton Roberts. " El movimiento de cooperación evangélica de San José 1948 a Bogotá 1969. en PASTORALIA. (San José), año 1. no. 2 (Noviembre. 1978) pp. 34-51.

incipientes, pero de gran significación y promesa para un esfuerzo ecuménico en la región.

Muy unido a todo este proceso ha estado el movimiento ecuménico continental y su presencia en Centroamérica. No debemos olvidar que el Consejo Mundial de Iglesias ha demostrado una gran solidaridad con Centroamérica, no solo en sus declaraciones y cartas, sino con delegaciones oficiales, apoyo en casos de emergencia, respaldo a organizaciones en crisis y toma de posición sobre temas como la paz y los derechos humanos en foros mundiales como la ONU. El Consejo Nacional de Iglesias de Cristo de los EUA ha mostrado una clara posición de apoyo solidario a Centroamérica con igual ahínco que el Consejo Mundial de Iglesias y en líneas muy parecidas. Ha propiciado, además, un proceso de interpretación sobre la dura realidad que vive la región. Aquí es importante decir que parte del esfuerzo de los movimientos de solidaridad con Centroamérica que se han dado en los Estados Unidos han tenido el apoyo y la promoción más decidida del Consejo Nacional de Iglesias. De igual forma el apoyo económico a proyectos nacionales se inscribe dentro de la estrategia regional de este Consejo. Muy recientemente se ha unido al CLAI en el proceso de paz que anhelan vivir las iglesias en esta parte del mundo.

Cabe mencionar el esfuerzo del CLAI. Si algo ha tomado en serio el CLAI es su solidaridad concreta y cotidiana con Centroamérica. Diríamos que asume el riesgo de acompañar a las iglesias y a los movimientos ecuménicos en momentos de represión, persecución y martirio. Esta solidaridad ha estado marcada por un consuelo costoso y un acompañamiento pastoral cotidiano. Las cartas del CLAI no han ocultado esta solidaridad con Centroamérica. Ha podido de esta manera animar la esperanza de cientos de cristianos comprometidos con la justicia del Reino que cree en la solidaridad como una experiencia de fe compartida.

Junto con el esfuerzo del CLAI está el trabajo de CELADEC, ULAJE y FUMEC que han vivido pacientemente la espera centroamericana, en ocasiones con trabajos anónimos y en otras con esfuerzos concretos de apoyo a grupos juveniles y movimientos de educación popular. Recientemente estos organismos continentales han animado nuevas expresiones de un movimiento juvenil más arraigado

en los contextos nacionales, como es el caso del movimiento KAIROS en Costa Rica que está agrupando sectores de iglesias bautistas, nazarenas, pentecostales, episcopales y católicos, en una especie de "encuentro nacional de juventud". Ya se superan los antagonismos entre un trabajo de juventud y las iglesias locales, poco a poco se logra avanzar en una mejor comprensión de las tareas que corresponden a cada ámbito.

Esta expresión del movimiento ecuménico continental ha tenido alguna fragmentación y falta de coordinación regional, que no ha permitido un avance cualitativo para la causa ecuménica. Los obstáculos geográficos, políticos y económicos de la región no ayudan a impulsar una estrategia programática más concertada entre los organismos regionales. Sin embargo, no debemos olvidar que la tarea ecuménica en Centroamérica se centró mucho en la defensa de los derechos humanos, la atención a los desplazados y refugiados y la denuncia de la desaparición forzada. Ese trabajo ha contado con un decidido apoyo ecuménico regional e internacional. Desde 1978 a esta parte han proliferado movimientos solidarios de ayuda a refugiados y asociaciones de familiares de los detenidos-desaparecidos. Hay que recordar el GAM (Grupo de apoyo mutuo) en Guatemala, ACAFADE (Asociación de familiares de detenidos-desaparecidos), con sede en --- Costa Rica y diferentes comités de madres en El Salvador y Honduras, que claman por justicia ante la desaparición, tortura y represión que han sufrido.

Surge, además, un fuerte movimiento pro-derechos humanos que ha constituido un espacio para el trabajo ecuménico, aún cuando muchas de esas organizaciones tengan un trabajo más amplio y de corte denuncia-promoción de los derechos humanos. El comité ecuménico pro-derechos humanos de Costa Rica (CEPRODHU), fundado para responder a la situación que vivió Nicaragua en 1978, ha llenado un vacío importante de ayuda a refugiados, educación en los derechos humanos y promoción entre las iglesias de talleres para la toma de conciencia sobre estos problemas. CODEHUCA (Comisión para los derechos humanos en Centroamérica) ha propiciado un espacio de encuentro y coordinación para esta importante tarea en la región. Allí hay elementos cristianos muy

comprometidos y con clara ubicación ecuménica. Afortunadamente, en cada país comisiones de derechos humanos han tomado esta bandera de lucha y de trabajo solidario.

Quisiera pasar a delinear algunos problemas y desafíos que plantea el trabajo ecuménico en Centroamérica.

El primer problema tiene que ver con la relación institución-movimiento. Este es un tema crucial. No se trata de separar los dos polos, sino de asumirlos creativa y dialécticamente. La concreción de una praxis ecuménica, a partir de la iglesia, no puede cerrarse al eje movimientista de una acción ecuménica en la cual sectores populares, sindicales y juveniles están involucrados. El quehacer ecuménico tiene relación con esa manifestación institucional-eclasiástica, pero cruza, también, por las instancias organizadas del movimiento popular. Tiene como su opción fundamental una iglesia de los pobres --- sin menoscabo de la especificidad y densidad teológica de la iglesia institucional -, pero manifestada en una iglesia que se renueva en los pobres.

En Centroamérica esta perspectiva es de suma importancia. La forma de ser iglesia es diversa, hay manifestaciones y niveles de lo que significa "ser iglesia", que afecta a toda consideración de la problemática ecuménica. La iglesia de los pobres en Centroamérica fortalece la visión del propio peregrinaje hacia el Reino y provoca una configuración distinta, y por lo tanto renovadora, de la experiencia eclesial. Las comunidades eclesiales van recreando y convocando a los cristianos en una nueva diáspora.

Fue Monseñor Romero, en Puebla, quien advertía con lucidez sobre la fortaleza que las comunidades de base daban a la vida de la Iglesia y a la tarea pastoral.

Hay un factor de división, muy complejo, que constituye uno de los obstáculos más grande para el trabajo ecuménico en Centroamérica. La historia política de la región ha marcado este proceso. Muchas veces ese factor de división fue provocado desde afuera, por estrategias y maquinaciones anti-unitarias. Incluso, todo el trabajo misionero protestante se inició desde Estados Unidos y ya venía dividido desde allá. Ese espíritu sectario impide hasta hoy el trabajo ecuménico en la región.

Las estrategias misioneras fueron propiciadas más para la división que para la unidad. La controversia fundamentalista-modernista es un ejemplo claro de este problema. Esta polémica se dio fuertemente en los Estados Unidos y Europa, pero nada tenía que ver con estas latitudes centroamericanas. Resultaban extrañas para el contexto religioso de la región. Se puede decir que éstas controversias fueron forzadas en la vida de fe de los creyentes centroamericanos. Lo grave es que lograron dividir desde un principio a las incipientes comunidades evangélicas, introduciendo un elemento divisor del cual es difícil resarcimos hoy. Ello ha sembrado la desconfianza y el sectarismo, con una gran dosis de dogmatismo, y por consiguiente, un debilitamiento ético-teológico en la vida y misión de la iglesia. Hay una ética de preservación que no ha permitido a las iglesias un involucramiento efectivo en la vida y destino de éstos pueblos.

La teología de corte dispensacionista y premilenarista ha hecho una huella profunda en muchos evangélicos centroamericanos que se niegan, por convicción teológica, a reconocer el valor de la historia. El fundamentalismo opera como una fuerza antihistórica de marcado corte apocalíptico. Estas propuestas pseudo-apocalípticas tienen un tinte fatalista que determina el contenido y la acción de la estrategia misionera de las iglesias. Como se crea un código, como sistema de autoridad, con la Biblia, se logra frenar un espíritu de solidaridad y compromiso. La salvación se entiende como exclusivamente individual y sin proyecciones sociales.

A raíz de todo esto hay algunos problemas que continúan siendo motivo de polémica y confrontación. La opción por las mayorías desposeídas y la articulación de una teología que discierna y acompañe esa opción, se encuentra en conflicto con propuestas conservadoras que solo intentan replantear el papel autoritario y preponderante de una fe espiritualista desencarnada. Con base en esta concepción está una relativización total de la eclesiología. Una ubicación desde los pobres, con una cristología y eclesiología desde los pobres, es la fuerza y vigor de los cristianos en Centroamérica. La arremetida neoconservadora y los avances de la iglesia

electrónica, atontan en contra de la auténtica fe del pueblo, que se define creyente, fiel al Evangelio y espiritualmente comprometido con los valores del Reino. Resulta interesante que toda vez que se habla de los valores del Reino uno es acusado de testigo de Jehová o de judaizante, lo cual denota esa desconfianza del fundamentalismo hacia la historia y las implicaciones concretas de la Encarnación.

Debemos, no obstante, rescatar otro elemento importante. Hay una reserva espiritual auténtica en la fe sencilla de los evangélicos centroamericanos. Esa fe debe ser vigorizada y concientizada, en el mejor apego a lo verdaderamente evangélico, como para permitir un despegue y toma de conciencia de lo que acontece en la vida cotidiana de éstos pueblos. A fin de cuentas, las mayorías evangélicas son pobres y marginadas en esta región del mundo. Me contaba hace unos años un pastor nicaragüense del desprecio que Somoza le tenía a los evangélicos porque no contaban en el escenario social nicaragüense.

¿Qué podemos rescatar, como desafíos, para el futuro del ecumenismo en Centroamérica?

1. Hay un dato fundamental en todo el quehacer ecuménico centroamericano: La experiencia martirial.

La praxis de fe ha traído como consecuencia el martirio para muchos pastores y laicos, en la mayoría de los casos anónimos, que han ofrendado sus vidas por la causa de la fe: "Los mártires de Guatemala y de toda Centroamérica como Cristo, son hombres y mujeres encamados en la vida y realidad concreta de su pueblo"⁸. Es un sufrimiento asumido en el compromiso, es una marca esencial de las iglesias en Centroamérica. La Iglesia Centroamericana ha vivido --- como nunca antes- este vía crucis como su peregrinación hacia su plena Resurrección, de manera valiente y decidida. Lo importante es que ese martirio ha entrecruzado a protestantes y católicos, creando un ecumenismo desde la base y configurando un nuevo rostro de la Iglesia de Jesucristo. Como lo relata Fernando Bermúdez: "A todos estos mártires hay que sumar un sin número de delegados de la palabra de Dios, catequistas y predicadores evangélicos que dieron testimonio de la máxima prueba de amor"⁹.

⁸ Fernando Bermúdez, CRISTO MUERE Y RESUCITA EN GUATEMALA, (México: CUPSA, 1985), p.61.

⁹ Ibid., p. 39.

2. A la luz de esa experiencia de martirio, el ecumenismo centroamericano ha de superar los desencuentros, las divisiones y las incomprensiones. Este martirio como que también nos sana de nuestros pequeños feudos "ecuménicos" y cuestiona nuestras estructuras y prácticas ecuménicas. Ello propicia un nuevo clima para el diálogo ecuménico, la sangre de nuestros mártires nos convocan a un momento nuevo de Pascua ecuménica. La historia de división debe dar paso a un nuevo esfuerzo de cooperación y coordinación sobre bases más firmes y programas más definidos, que respeten esa nueva configuración de lo ecuménico desde el martirio. La región necesita de ese esfuerzo para enfrentar los desafíos históricos de los próximos años. Esos mártires también son la semilla del futuro ecuménico para Centroamérica.

3. Mientras más dura es la situación política y económica en Centro América, más solidaridad y compromiso necesitamos. El movimiento santuario y las implicaciones que tuvo tanto para los cristianos de EUA como para los norteamericanos. es un signo inédito de esta solidaridad ecuménica que se va forjando. Es como ir derribando los muros de la discordia y construyendo los muros de la esperanza y la fraternidad.

Hace unos años, en Guatemala, un grupo de cristianos evangélicos y católicos expresaba la gran esperanza que tenía en este movimiento para romper la apatía, la indiferencia y la amargura. Inclusive, se le envió una carta de solidaridad y aprecio por ese gesto a los cristianos norteamericanos y europeos. En dicha carta se subrayaba entre otras cosas, un mensaje de solidaridad por el gesto de riesgo y compromiso, el hecho de que este gesto, en "comunidad de amor" contrarrestaba la política del gobierno norteamericano en la región y se ve esta solidaridad como un "signo pascual" liberador. En todo esto se verá una gran bienaventuranza evangélica.

El llamado diálogo Norte-Sur es otro signo de esperanza. Hay intercambios de delegaciones, grupos de reflexión, esfuerzos por compartir con las comunidades eclesiales tanto en los Estados Unidos como en Centroamérica; se hacen esfuerzos de compartir en proyectos comunales. Y la presencia testimonial de cristianos norteamericanos en tareas de solidaridad, ha fortalecido y renovado a las

iglesias europeas y norteamericanas. Hay que recordar el papel positivo de voluntarios norteamericanos, como LOS TESTIGOS DE LA PAZ, que junto a movimientos locales en distintas ciudades norteamericanas han apoyado la lucha liberadora de los pueblos centroamericanos. Recuerdo haber asistido a iglesias de paz, territorios libres de armas nucleares, en varios estados de los EUA, donde hay una viva conciencia de lo que significa este momento de paz para Centroamérica.

Tuve, además, el privilegio de desayunar con el alcalde de la ciudad de Ann Arbor, Michigan, en marzo de 1987, que tiene un intercambio con la ciudad de Juigalpa en Nicaragua, en un esfuerzo de solidaridad. ¡Son hitos esperanzadores hacia esta construcción de la solidaridad ecuménica! Esa gran fuerza e imaginación hará caminar a las iglesias, para hacerlas un factor determinante en la vida política de Centroamérica.

En la reunión de iglesias del CLAI en Centro América de marzo de 1985, se destacaba el valor de esa solidaridad internacional con Centroamérica. "Nuestra esperanza se fortalece por la creciente solidaridad internacional de los pueblos con las luchas de América Central"¹⁰.

4. El nuevo rostro de las iglesias en Centroamérica, está dibujándose en la espiritualidad contextual y comprometida. Esto es lo que Jon Sobrino ha llamado "liberación con Espíritu". Muchas comunidades eclesiales de base en toda Centroamérica han redescubierto en la oración, el cántico, la pintura y la poesía una gran dosis de alimento espiritual en tiempos de lucha. Esa ecumenicidad en el compartir, en el vivir la fe y en la reflexión, no solo fortalece, sino que anima y moviliza.

5. En estos meses en que tanto hemos hablado del proceso de paz para la región es un imperativo retomar nuestra propuesta ecuménica para la promoción de la paz. El reto de construir la paz es ineludible. Siempre que hablo a delegaciones que visitan Costa Rica de Europa y EUA les insisto en que el proceso de paz es la recia voluntad de los centroamericanos, es como dice mi buen amigo y hermano Xabier Gorostiaga, "el Esquipulas de los pueblos".

Debemos poner como prioridad este tema en la agenda ecuménica. El proceso que se está dando, y lo que viene, exige luchar por una paz duradera --- y con justicia- en la región.

Así como hablamos de la experiencia martirial debemos comprometer nuestras energías en mantener, propiciar y desarrollar un clima de paz. Este sufrido pueblo centroamericano anhela la paz.

La solidaridad ecuménica es el nutriente básico para todo aquello que pretenda ser afirmación de lo auténticamente centroamericano. El reclamo de las grandes mayorías, en expresión de fe y compromiso, es lo que fortalecerá el ecumenismo. Como dijera acertadamente Jon Sobrino: "Buscar la unidad ecuménica con mecanismos puramente ecuménicos no es la solución"¹¹. La fórmulas prefijadas y los acuerdos de cúpula no son la clave para construir lo ecuménico entre nosotros: Es una solidaridad desde dentro y desde abajo, que asuma esas lecciones de reciedumbre, persistencia, resistencia y capacidad que va aprendiendo el pueblo centroamericano. Eso es lo que conformará el verdadero ecumenismo.

Resulta ahora evidente, como dato teológico e histórico, que la experiencia ecuménica pasa por lo que podríamos llamar un ecumenismo al pie de la cruz: Por esos mártires, por su memoria y en solidaridad evangélica, asumimos el camino del compromiso para revertir esa cruz y buscar el horizonte utópico que nos acerca a la plenitud del Reino. Desde esa realidad cotidiana, en esperanza de Resurrección, caminando hacia la liberación. Así se está construyendo una verdadera solidaridad ecuménica.

¹¹ Jon Sobrino y Juan Hernández Pico, TEOLOGIA DE LA SOLIDARIDAD CRISTIANA, (Managua: CAV-IHCA, 1983). p. 40.

¹⁰ CLAI, IGLESIA ESPERANZA EN MEDIO DEL SUFRIMIENTO, (Panamá: CLAI. 1985), p. 59.