

JULIO 1991

5

# TEOLOGIA

REVISTA EDITADA POR LA COMUNIDAD TEOLOGICA EVANGELICA DE CHILE  
CIRCULACION INTERNA

*en Comunidad*

# Cultura e Historia

## CULTURA-CIVILIZACION

¿Cultura y Civilización, o Civilización  
o Cultura?

## CULTURA Y COMUNICACION

Cultura, Comunicación y Contenido

## CULTURA Y BIBLIA

Los Recabitas y la Cultura Cananea;  
Un Ejemplo de Protesta Cultural  
en el Antiguo Testamento

## CULTURA E HISTORIA

Cambio Social sin Violencia.  
La Convivencia Indígena-Menonita  
del Chaco Paraguayo

# TEOLOGÍA

en Comunidad

REVISTA DE LA COMUNIDAD TEOLÓGICA EVANGÉLICA DE CHILE

1981 C 1981  
N.º 1  
AÑO 17

# Cultura e Historia

LA CIVILIZACIÓN  
de la Iglesia en Chile

LA PUNTA DE LA CIVILIZACIÓN  
de la Iglesia en Chile

LA CIVILIZACIÓN  
de la Iglesia en Chile

LA CIVILIZACIÓN  
de la Iglesia en Chile

JULIO 1991

5

# TEOLOGIA

REVISTA EDITADA POR LA COMUNIDAD TEOLOGICA EVANGELICA DE CHILE  
CIRCULACION INTERNA

*en Comunidad*

## SUMARIO

**Responsable:**

Omar E. Sepúlveda

**Secretario Redacción:**

Omar E. Sepúlveda

**Comité de Redacción:**

Comité Editorial de la  
Comunidad Teológica  
Evangélica de Chile

**Edición:**

Comunidad Teológica  
Evangélica de Chile  
Personería Jurídica  
Dcto. Ministerio Justicia  
Nº 131-7/2/85

**Diseño:**

Omar E. Sepúlveda

**Diagramación:**

Omar E. Sepúlveda

**Impresión:**

Programa de Publicaciones  
y Comunicaciones  
Comunidad Teológica  
Evangélica de Chile

**Secretaria:**

Andrea Guerra

**Dirección:**

Domeyko 1938  
Casilla 13596  
Fono: 6953161

Santiago-Chile

CIRCULACION INTERNA

Editorial..... 3

**CULTURA-CIVILIZACION**

¿Cultura y Civilización, o Civilización  
o Cultura?..... 5

**CULTURA Y COMUNICACION**

Cultura, Comunicación y Contenido..... 8

**CULTURA Y BIBLIA**

Los Recabitas y la Cultura Cananea;  
Un Ejemplo de Protesta Cultural  
en el Antiguo Testamento ..... 18

**CULTURA E HISTORIA**

Cambio Social sin Violencia:  
La Convivencia Indígena-Menonita  
del Chaco Paraguayo ..... 25

**REFLEXION BIBLICA**

Salmo 22..... 42

**NOTAS BIBLIOGRAFICAS**

**TEOLOGIA PRACTICA Y CORRELACION**

"Psychotherapy in a Religious  
Framework, Spirituality in the  
Emotional Healing Process"..... 46

**BIBLIA/ANTIGUO TESTAMENTO**

"Libro de Daniel. Una Relectura  
desde América Latina" ..... 46

# TEOLOGÍA



*en Comunidad*

REVISTA INTERNACIONAL DE LA ASOCIACIÓN DE TEÓLOGOS EVANGÉLICOS DE CHILE  
CIRCULO AGROPECUARIO

## SEMANARIO



... de la ...  
... de la ...  
... de la ...  
... de la ...

... de la ...  
... de la ...  
... de la ...  
... de la ...

## EDITORIAL

por Titus Guenther Funk

Cada número de nuestra revista, *Teología en Comunidad*, enfoca un tema especial. Así, el presente N° 5 tiene por contenido "Cultura e Historia". El énfasis, en este caso, recae sobre la importancia de la cultura para la vida humana y cristiana, ya que el anterior, con su asunto la "Teología e Historia", puso de relieve, la dimensión histórica en el quehacer de la teología y práctica cristianas, con una sensibilidad frente a la conmemoración de los quinientos años.

Nuestro clima intelectual se puede designar como post-Iluminista. Está marcado por un "historicismo"; el cual sostiene que "el sujeto empírico está condicionado por el medio dentro del cual vive" (Dilthey); y, que busca "la historización de toda nuestra esencia (humana)..." (Trölsch).<sup>1</sup> Esta nueva valorización de lo histórico (a menudo un tanto unilateral) viene acompañada por una nueva y mayor apreciación de la "cultura" humana.<sup>2</sup>

Es sólo en la época moderna, cuando se va descubriendo gradualmente la importancia fundamental para la vida humana de lo que denominamos vagamente la "cultura" y del rol que ha jugado (y ¡qué debiera haber jugado!) para la historia de la cristianización de los diferentes pueblos del mundo. Durante gran parte de la historia de la cristianización de numerosos pueblos se ha tomado muy poco en cuenta una posible relación de reciprocidad, de diálogo o interacción, entre las culturas respectivas y el mensaje cristiano que se les anunciaba - aunque hubo cierta "inculturación", inevitable del evangelio durante cada una de las "seis fases" de su difusión, que distingue el misionólogo Andrew Walls.<sup>3</sup> Walls ve como una característica fundamental del cristianismo (en contraste a todas las demás grandes religiones) que éste se trasplante de una cultura a la otra por medio de un proceso de su repetida "encarnación" en las culturas respectivas.

Se sabe, sin embargo, que en la historia de la misión cristiana occidental, en vez de permitir que su mensaje se encarnase en los pueblos o culturas destinatarios, a menudo se han intentado "nivelar" primero estas culturas, para luego sembrar las Buenas Nuevas entre los escombros culturales. Como es de esperar, los resultados han sido poco satisfactorios, de modo que en América Latina, al final de medio milenio, se reconoce la gran necesidad de una "nueva evangelización".

Este número de "Teología en Comunidad" busca enfocar, en forma interdisciplinaria, ciertas preguntas que surgen para la Teología que toma en serio la nueva valoración (a veces exagerada, quizás) de la cultura para la "identidad" humana y la "identidad" cristiana. Pero, a la vez, intenta realizar una relectura teológica crítica de la historia (incluso la historia moderna) de la valorización de la cultura.

1 Cf. Plutarco Bonilla A. "Historicismo". Diccionario de Historia de la Iglesia, (Editorial Caribe, 1989), p. 525.

2 Para la definición del término "cultura", véase el artículo del Dr. Eugenio Araya, en este número.

3 Cf. A. F. Walls, "Conversion and Christian Continuity". *Mission Focus* 18, N° 2 (June, 1990), p. 17ss.

En "¿Cultura y Civilización...?", Eugenio Araya, además de ofrecer varias definiciones respecto a las concepciones sobre la cultura, por ejemplo, muestra cuán variables pueden ser las comprensiones de la misma, según el tiempo y el país en que se la interprete. Mientras tanto, en "Cultura, Comunicación y Contenido", John Cobb, desafía la suposición moderna de que la diferencia entre la cultura del cristianismo primitivo y la nuestra sea tan profunda que resulte difícil, si no imposible, una comunicación confiable del contenido esencial de la herencia del pasado.

Por medio de un caso concreto del Antiguo Testamento, Stephan de Jong muestra cómo la "protesta cultural" no es tan nueva como a veces suponemos; muestra cómo un pueblo minoritario, los Recabitas, en base a su herencia de fe, se atrevían a ser una contra-corriente en medio de las presiones de la cultura Cananea mayoritaria. Es asombroso cuán "contemporáneo" aparece este ejemplo de la antigüedad, comparándolo con las muchas formas de "protestas culturales" de hoy. Pero, de repente, ofrece también una corrección de las tendencias modernas idealizadoras superficiales y poco críticas, de las culturas aborígenes. Los Recabitas, según de Jong, arraigaron su "protesta cultural" en su relación con Dios; y no, en un nacionalismo conservador.

En su descripción y análisis del proyecto de misión y asentamiento de las pequeñas tribus indígenas por los grupos de inmigrantes Menonitas en el Chaco Central del Paraguay, Titus Guenther da un ejemplo contemporáneo del encuentro e interacción de varias culturas bien distintas entre sí y de las tensiones que pueden resultar de esto. Es evidente que, no obstante, las imperfecciones del proyecto, el acercamiento sensible por el pueblo aventajado hacia los pueblos aborígenes en desventaja dio interesantes resultados; indica, por ejemplo, en base a la solución de un conflicto, que los cambios sociales positivos son posibles sin violencia. Además, este experimento de misión/asentamiento, por su carácter integral, pudiera ofrecer pautas para la metodología de la "nueva evangelización" de hoy y mañana.

La reflexión bíblica sobre el Salmo 22 por Katharin Hablützel (estudiante de intercambio) desde su experiencia de estadía con la gente pobre en una "población" de Santiago, señala cuánto puede ayudar, para una mejor comprensión, nuestra aproximación a una situación semejante a aquella, desde la cual alzaron sus clamores y alabanzas hacia Dios, los escritores de los textos bíblicos.

Dos reseñas de libros, por Jorge Cárdenas y Stephan de Jong, respectivamente, concluyen este número de la revista de nuestra comunidad.

## ¿CULTURA Y CIVILIZACION, O CIVILIZACION O CULTURA?

Dr. Eugenio Araya.

El Diccionario de la Real Academia Española define el término "civilización", en su segunda acepción, como "conjunto de ideas, creencias religiosas, ciencias, técnicas, artes y costumbres propias de un determinado grupo humano". Y da la acepción de "cultura", en su tercera significación, diciendo: "conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época o grupo social, etc."; y por "cultura popular", al conjunto de las manifestaciones en que se expresa la vida tradicional de un pueblo.

Según los académicos del idioma, parece, a primera vista, que no hacen una gran diferencia entre los dos conceptos. Las palabras utilizadas, con excepción de las referentes a la "cultura popular", son casi las mismas. Pero el problema no es tan simple para los historiadores de la cultura.

### ¿Cultura versus Civilización?

Y en realidad, el problema va más allá de la semántica; se expresa en la forma de enfoque que cada uno da al concepto: variándolos, oponiéndolos o diferenciándolos. Pero aún no se ponen de acuerdo. Por cierto que en esto influye también el ámbito cultural, el desarrollo de un pueblo. El desenvolvimiento alcanzado por los alemanes es muy diferente al que llevaron a cabo los ingleses; y el de éstos, al de los franceses; el cual, difiere de los españoles. Basándome en esta observación, quiero referirme al problema abordado por algunas figuras mundialmente famosas, de diferentes nacionalidades como son: Johan Huizinga (holandés); Oswald Spengler (alemán) y Nobert Elias (alemán de nacimiento pero refugiado en Inglaterra al subir Hitler al poder). Sus estudios constituyen tres enfoques distintos sobre el mismo problema.

Hace más de cuarenta años, en el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, el profesor Bogumil Jasinowski, polaco nacionalizado chileno, ejercía la cátedra de Historia de la Cultura y él siempre decía que el objeto de este curso era estudiar la Historia de la Civilización y no la Historia de la Cultura en el sentido más amplio del vocablo. Y agregaba que por "civilización" hay que comprender las etapas superiores de la evolución cultural de la humanidad. Los estadios primitivos del desarrollo cultural no caen bajo el concepto de civilización. En cambio, el concepto "cultura" abarca, junto con las demás manifestaciones primitivas de la vida cultural, también las etapas superiores; reservándose, la denominación "cultura primitiva" y NO "civilización primitiva", únicamente para aquellos estadios rudimentarios del

Eugenio Araya es Pastor de la Iglesia Evangélica Luterana en Chile, Profesor del Área de Teología Sistemática y Rector de la Comunidad Teológica Evangélica de Chile

pasado o de la actualidad (restos de un mundo primitivo en Australia, en Africa, en Oceanía). Y continuaba explicando: que lo usual en idioma alemán era oponer los dos conceptos: "cultura" y "civilización"; el primero, mostrando un perfeccionamiento individual; y el segundo, dedicado preferentemente a la suma de los bienes materiales elaborados por el hombre.

El historiador de la cultura Nobert Elias en su famoso libro "Uber den Prozzess der Zivilisation" (Acerca del Proceso de la Civilización) dedica un capítulo a la Sociogénesis de los conceptos "Civilización" y "Cultura".

### La antítesis entre Kultur y Zivilisation

En su primer capítulo, Elias dice que "civilización", sin embargo, no significa la misma cosa para las diferentes naciones occidentales. Sobre todo, la diferencia existente entre la forma cómo los ingleses y franceses usan la palabra; y cómo la aplican los alemanes, por otra parte, es grande. Para los primeros, el concepto resume en una única palabra, el orgullo por la importancia de sus naciones en el progreso de Occidente y de la humanidad. No es el uso que le dan los alemanes. **Zivilisation** tiene la connotación de una acción útil; pero a pesar de eso, es solamente de un valor de segunda clase, que capta la apariencia externa de los seres humanos, la superficie de la existencia humana. La palabra, por la cual los alemanes se interpretan, en la mejor forma, en comparación con cualquier otra, y que expresa el orgullo de sus propias realizaciones en su mismo ser, es "*Kultur*".

Y continúa diciendo: "Aquí vemos un fenómeno peculiar: palabras como "civilización", en francés o en inglés; o *Kultur*, en alemán, son completamente claras en el uso interno de la sociedad a la que pertenecen..." "El concepto francés e inglés de civilización se puede referir a hechos políticos o económicos, religiosos o técnicos, morales o sociales. El concepto alemán de *Kultur* alude básicamente a acciones intelectuales, artísticas o religiosas y presenta la tendencia a crear una clara línea divisoria entre las acciones de este tipo; por una parte; y las actuaciones políticas, económicas y sociales, por la otra. El concepto francés e inglés de civilización, puede referirse a realizaciones; pero también, al "comportamiento" de las personas, no importando si éstas se llevan a cabo de una u otra manera. En el concepto alemán de *Kultur*, tiene un fuerte contraste, ya que el comportamiento, sea el que fuese, en relación al valor que la persona tiene en razón de su sola existencia, es muy secundario. El sentido específico del concepto alemán de *Kultur* encuentra su expresión más clara en su derivación, el adjetivo *kulturell*, que describe el carácter y valor de determinados productos humanos, y no el valor intrínseco de la persona. Esta palabra, el concepto inherente a *kulturell*, no puede traducirse con exactitud al inglés o al francés".

"La palabra "*kultiviert*" (literalmente: cultivado) se aproxima mucho al concepto occidental de civilización. En cierto punto, representa la forma más alta de ser civilizado. Hasta personas que nada tienen de *kulturell* pueden ser *kultiviert*."

El famoso historiador de la cultura, el holandés J. Huizinga dice en su libro "En los Arbores de la Paz" (Título original en holandés: *Geschonden Wereld*): "Es curioso que en el "Deutsches Wörterbuch" de Grimm, en los fascículos aparecidos respectivamente en 1860 y 1873, no mencione la palabra "Kultur" ni en la letra C ni en la letra K. Y, sin embargo, a partir del siglo XVIII, este término había ya penetrado en la lengua alemana en el sentido de "civilización". Y más adelante hace referencia a Spengler, el conocidísimo autor de "La Decadencia de Occidente", quien opone vivamente *Kultur* a *Zivilisation*. Atribuye a esta última noción "el valor de un producto extremo en que la cultura, que se ha hecho estéril, se halla congelada y constituye el desenlace necesario de toda cultura, cualquiera que sea su punto de

partida" Y más adelante anota curiosamente. "Los alemanes entienden, en primer lugar, por *Zivil* lo que es un rango inferior a lo "militar". Y agrega que "el elevado valor de la *civilitas* latina no se presentó a Spengler en su perfecta elocuencia". Aunque el vocablo italiano *civita* fue el primero que llevó la idea de civilización a su pleno desarrollo. Esta palabra designaba ya en latín; y de un modo sorprendente, la más alta calidad de la vida social humana y se hallaba en un plano muy semejante a la *paideia* de los griegos. Spengler se equivocó al oponer "civilización" a "cultura", como lo más humilde a lo más elevado. Civilización se refiere al hombre en tanto que ciudadano, en tanto que se halla sometido a los imperativos y a las sanciones de un mismo derecho; se refiere al hombre que se ha hecho consciente de su plena dignidad. Evoca el orden, la ley y el derecho, y excluye la barbarie".

Algo similar es la crítica que el Profesor Jasinowski hacía a la teoría de Spengler. El colocaba primero cinco puntos discutibles, que se pueden resumir diciendo que: "1.- Esta visión de la Historia Universal (de Spengler) es una visión catastrófica y, además, fragmentaria. 2.- Se observa una gran arbitrariedad en la forma como caracteriza a las tres culturas fundamentales, destaca la oposición de la cultura mágica a lo fáustico y se pregunta ¿No hace acaso Goethe decir a Fausto?: "Por eso me he dedicado a la magia". 3.- Se observa también una inexactitud sorprendente y hasta falsedad, al tratar el conjunto de la Civilización Occidental como un todo homogéneo. 4.- La noción de correspondencia spengleriana adolece de superficialidad al querer enfocar las analogías de ciencia, arte o vida política en sentido de *comunidad de un contenido ideativo*. 5.- El establecimiento de numerosísimas correspondencias trae como consecuencia la *disolución de la "individualidad fisiognómica"* de cada una de las culturas, y eso, a pesar de los deseos del autor. Así la Historia pierde su carácter propio y se reduce a algo eminentemente sociológico". Y dice: "Para terminar, podríamos decir que la obra de Spengler presenta una unión poco común de concepciones de vez en cuando geniales, con una arbitrariedad de "dilettante" también poco común..."

Y volviendo a nuestro comienzo ¿qué término deberíamos usar para ser más exactos en esta relación de Historia y Cultura? La Real Academia no nos ayuda mucho. Queda la diferencia entre las visiones de los franceses e ingleses con la Civilización; y los alemanes, con la Cultura - *Kultur*. ¿En qué sentido sería conveniente hablar? ¿La Historia y la Cultura? o ¿La Historia y la Civilización? Claro que a pesar de casi no diferenciar el diccionario, cosa que no nos debe llamar la atención, si pensamos en el diccionario de Grimm que ya anotamos. El Diccionario de la Academia Francesa no admitió la palabra "Civilisation" hasta 1835, aunque ya se usaba; y el famoso doctor Johnson, inglés, no quería admitir en su Diccionario la palabra "Civilisation" (civilización) sino solamente "Civility" (civilidad).

En 1775, en nuestro lenguaje común, diferenciamos claramente entre un hombre culto y un hombre civilizado; puede que una persona sea muy culta pero no sea muy civilizada; y al revés, puede ser muy civilizada y bien poco culta. Y eso nos da una pista a seguir. El resto le queda a los historiadores y a los académicos de la lengua.

## CULTURA, COMUNICACION Y CONTENIDO

John Cobb Kent

### El problema fundamental

Hace más de cincuenta años que C. H. Dodd identificó siete elementos claves en la predicación apostólica primitiva sobre Jesucristo.<sup>1</sup> Si aceptamos que "nació del linaje de David" implica la humanidad de Cristo, que se afirma en el credo con las palabras "nació de María virgen"; seis de ellos, pasarían posteriormente a formar parte del Credo Apostólico y a constituir parte medular de la fe cristiana durante los siglos. Además, cuando Pablo y otros explicaron el por qué de la salvación, apelaron a conceptos, p. ej.: la justificación, que eran corrientes en aquella época y cultura.

Hoy en día, gran parte de estas afirmaciones y explicaciones son bastante problemáticas para muchas personas; puesto que, no caben dentro del marco de referencia cultural vigente<sup>2</sup>. Luego, dado que el mensaje original lleva claras huellas de sus orígenes en una cultura determinada, surge la pregunta: ¿Tiene el Evangelio algunos contenidos objetivos que se puedan transmitir a la gente de hoy? Si pensamos en términos de una opción metodológica para la predicación, una respuesta positiva nos permitirá afirmar: "Así dice el Señor,...", mientras una negativa nos obligará a pensar en términos como "El mensaje de la Biblia es para cada uno lo que él mismo ve en sus páginas".

En esencia, el problema es tan antiguo como el evangelio; San Pablo comenta "nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los griegos..."<sup>3</sup> y, desde ese momento, la dificultad reaparece periódicamente en la historia del pensamiento. Sin embargo, se torna más urgente con el éxito<sup>4</sup> de las ciencias naturales y la consecuente difusión masiva de tendencias empiristas y materialistas que dan por sentado la imposibilidad

John Cobb es Pastor de la Iglesia Anglicana y Profesor del Área de Historia y Filosofía, en la Comunidad Teológica Evangélica de Chile.

1 a) Se han cumplido las profecías y la nueva época ha sido inaugurada por la venida de Cristo; b) Nació del linaje de David; c) Murió según las Escrituras, para librarnos del eón malo actual; fue sepultado; e) Resucitó, al tercer día, según las Escrituras; f) Está exaltado a la diestra de Dios, como Hijo de Dios y Señor de los vivos y de los muertos; g) Volverá, otra vez, como Juez y Salvador de los hombres. - *The Apostolic Preaching & Its Developments* ("La Predicación Apostólica y su Desarrollo"), Londres, Hodder & Stoughton, 1935, (citas de la 7ª ed. 1951, p.17).

2 Aún en las culturas donde todavía se acepta ostensiblemente el discurso religioso, p. ej.: en Chile, en la práctica, la dinámica inconsciente y profunda va inexorablemente en favor del materialismo, o "neo-materialismo", ateo.

3 I Cor. 1:23 (BJ); cf. Hch. 17:32 (BJ) "Al oír de la resurrección de los muertos, unos se burlaron..."

4 Estrictamente, lo que se veía popularmente como el "éxito" de los métodos de las ciencias naturales entre 1850 y 1950.

de tomar en serio lo sobrenatural. Se puede formular el desafío básico de dichas tendencias de la manera siguiente

"Las diferencias **culturales** entre los tiempos bíblicos y el día de hoy implica que es imposible **comunicar** en forma inteligible al hombre contemporáneo el **contenido** original del Nuevo Testamento, tal como se entendía en la iglesia apostólica".

El aceptar o rechazar este planteamiento dependerá de cómo entendemos la naturaleza del conocimiento y ésta será el tema principal.

Me atrevería a decir que muchos de los pensadores que estuvieron de acuerdo con él y optaron por la **desmitificación** u otra "readecuación" del evangelio para el hombre de hoy, dieron por sentado que tal trabajo fue imprescindible y no realizaron una investigación profunda de los problemas filosóficos de trasfondo. Aunque, en la filosofía de la ciencia de la primera mitad del siglo, hubiera razones para pensar así -algo que me parece dudoso- lo que sí es cierto, es que ha habido muchos cambios en los últimos treinta años y ya es hora de reabrir el caso. (Es interesante observar que algunos investigadores en el campo de la astrofísica se sienten mucho más libres que muchos teólogos para usar el sustantivo "Dios" con acepciones que parecen tradicionales; p. ej. "La Ciencia ha llegado a su mayoría de edad..., y ahora está en condiciones para ofrecer un camino más seguro a Dios que la religión" <sup>5</sup>.) Mis argumentos en este trabajo se desarrollarán en tres etapas: (i) un vistazo general a los supuestos que detecto detrás de la opción en pro de las "readecuaciones" para ver sus debilidades; (ii) algunas observaciones muy breves sobre la verdad y la forma en que funciona el lenguaje; y (iii) un estudio más detallado de algunos avances en el campo de la epistemología, especialmente, en el área del funcionamiento del cerebro.

Antes de hacer el análisis, quisiera apoyar la afirmación de que es el momento para reabrir el caso con un comentario sobre la desmitificación. En breve, estos programas y las propuestas afines argumentan que el hombre moderno no puede entender ni la cosmología bíblica ni muchos de sus conceptos religiosos y, por lo tanto, es necesario "traducir" el cristianismo en otras palabras que encuentren eco en el ser del hombre. Ahora bien, el traductor es hombre de hoy; pero, además, tiene que entender el mundo bíblico para efectuar la traducción; luego, la premisa inicial es falsa y quedamos con la opción válida de enseñar a los hombres a entender la cosmovisión bíblica y con la pregunta ¿cómo determinar si las "traducciones" propuestas son fieles al original o no?

## I. CRITICA DEL MARCO ACTUAL PREDOMINANTE

### Cuatro supuestos y tres errores lógicos

En breve, detrás de las tendencias que favorecen las "readecuaciones radicales", se observan cuatro premisas básicas <sup>6</sup> que pueden resumirse como sigue:

- 1) El mundo del Siglo I y el del Siglo XX son totalmente diferentes.
- 2) El conocimiento es esencialmente proposicional, verbal e impersonal: trata de objetos abstractos sin tomar en cuenta su relación con seres vivientes que son sujetos que sienten y actúan.

5 Entre ellos, Stephen Hawking, *A Brief History of Time* y Paul Davies, *God and the New Physics* (Bantam, Londres 1988/Pelican, Londres 1983) La cita forma parte de la presentación de este libro.

6 No se presentan con igual fuerza en todas las variantes de estas posturas

3) Aunque la investigación científica constituye un esfuerzo mancomunado, el conocimiento es esencialmente individual y la posesión de un sujeto determinado.

4) Kant tuvo razón al afirmar que el conocimiento comienza con las evidencias de los (cinco) sentidos y no puede trascenderlas. Se acepta que cada una de estas premisas han sido atacadas fuertemente por algunos pensadores; sin embargo, quedan todavía profundamente arraigadas en la cultura occidental actual.

En cuanto a los errores lógicos, los "entendidos" pasaron de observaciones empíricas inobjetables a conclusiones cuestionables:

5) Cuando notaron correctamente que mucha gente no creía -ni tampoco entendía- las doctrinas tradicionales, pero dedujeron erróneamente que dichas doctrinas no deberían ser creídas<sup>7</sup> -ni tampoco eran comprensibles;

6) cuando, reconocieron que hay un aspecto subjetivo en el conocimiento, aceptaron el relativismo religioso; y

7) cuando, impresionados por el éxito del método científico, dentro de su propio campo, lo apreciaron como normativo para todo tipo de conocimiento.

### Réplicas a estos planteamientos

1) **¿Mundos diferentes?** La palabra "mundo" no contiene una acepción única. Si se usa para referirse a lo conceptual y a lo cultural, hay grandes diferencias; pero, las referencias fundamentales del término se ven en las condiciones físicas del espacio tri-dimensional que nos rodea, el paso del tiempo, en las experiencias básicas de las relaciones interpersonales, y en los problemas de la existencia diaria: el nacer, el amar, la angustia, la muerte, el tener sed, el dolor, la guerra, etc. Todos ellos se conocen en todo tiempo y en toda cultura. Es mi contención que este "escenario estable" nos proporciona la posibilidad de encontrar puntos de contacto real que trascienden nuestro contexto local: puede ser que cambien las decoraciones y la iluminación sea eléctrica ahora, pero el tablado y proscenio son eternos y la luz se proyecta todavía en línea recta.

2) **¿Conocimiento impersonal?** Polanyi argumentó en forma convincente que "sin alguien para conocer, no hay conocimiento"<sup>8</sup> y nadie ha podido refutarle. Me limitaré, por el momento, a algunas precisiones. Es importante establecer claramente lo que queremos decir por "conocimiento". Munz lleva la interpretación neopositivista a sus límites lógicos, al escribir: "Consideramos conocimiento solamente aquel que trata de regularidades universales"<sup>9</sup>, pero al costo de distorsionar gravemente el uso normal de la palabra. Aceptar su definición implicaría reestructurar nuestro discurso para encontrar "etiquetas alternativas" para el 95% de lo que llamamos actualmente "conocimiento" sin reportar ventajas compensatorias y, por esto, prefiero ceñirme a los matices aceptados.

Para mí, "conocimiento" no es un mero sinónimo de "información en cuanto a...". Ubico la diferencia a través de la palabra "cómo"; p. ej., tengo conocimiento cuando sé **cómo** hacer algo, (aunque, a veces, no sé cómo expresarlo bien en palabras<sup>10</sup>). Es decir, el conoci-

7 Aunque, en muchos casos, la conclusión fue presentada en formas más suaves. No obstante, el proponer o sostener proposiciones teológicas fundamentales que eran incompatibles con las tradiciones fue una afirmación de la falsedad de éstas.

8 *Personal Knowledge*, RKP, Londres 1969.

9 *Our Knowledge of the Growth of Knowledge*, RKP, Londres; p. 38.

10 Cf. Estradivario, un casi analfabeto que confeccionó violines de una calidad que los científicos no han podido imitar pese a todas sus investigaciones para determinar la fórmula de los barnices, etc

miento nace de la experiencia y se observa en la habilidad del individuo para solucionar problemas del vivir. Obviamente, se relaciona estrechamente con las palabras que usamos para compartir nuestras experiencias cuando intentamos diseminar nuestros conocimientos, pero las palabras en sí no son más que mediadores en potencia del conocimiento. Al decir esto, se rompe con la idea de que el conocimiento está constituido por las proposiciones verbales. Por el momento no basta una ilustración sencilla. Una computadora puede confeccionar proposiciones verbales, sea por impreso o a través de un sintetizador de sonido; pero no tiene conocimiento sino solamente información que le ha sido suministrada como consecuencia de los conocimientos de un tercero. Aunque parezca juicio severo, hay que comentar que en la educación teológica, tanto en los seminarios como a nivel de las iglesias locales, el entendimiento "computacional" del fiel ha sido muy común: se le ha suministrado "informaciones teológicas" sin preocuparse suficientemente por la comprensión.

Me parece que estamos acercándonos a otra faceta importante de la naturaleza del conocimiento. Esto es, el hecho de que lleva siempre matices o tonos de propósitos o fines; el conocimiento sirve para algo y su portador lo tiene y lo adquiere a fin de poder lograr algo nuevo o hacer mejor algo que ya sabe hacer.

- 3) **¿Conocimiento solitario?** Lo que acabo de escribir a fines del párrafo anterior es solamente la mitad de la verdad. Cualquier teoría del conocimiento tiene que tomar en cuenta el hecho de que la habilidad para ponerle nombre preciso a un fenómeno u objeto juega un rol importante en el aumento de nuestro conocimiento porque nos permite hacer distinciones más finas en forma sistemática y precisa; y el lenguaje es esencialmente social <sup>11</sup>. Tal vez, esto se vea más claramente en el hecho de que nuestro supuesto inventor del neologismo opera con un vocabulario derivado de sus contactos con terceros y, por lo tanto, con los conceptos, parámetros y percepciones que están encapsulados en él.
- 4) **¿Solamente cinco sentidos?** Al meterse en el pensamiento de Kant, es imposible hacerle justicia con algunos párrafos, pero intentaré tocar los temas fundamentales. Cualquier sistema de pensamiento tiene que cumplir con dos requisitos: la **coherencia interna** y la **correspondencia** con el mundo externo. El pensamiento kantiano choca con un problema fundamental: si concediéramos su coherencia interna, la que es dudosa <sup>12</sup>; quedaría la cuestión de la confirmación empírica del sistema sin la cual pierde toda pretensión de tener significado; y es esto, justamente lo que Kant no puede ofrecernos y, entonces, quedamos con la propuesta condicional: si deciden partir desde aquí, hay que decir lo que dice Kant.

No obstante, ésta no es la única objeción. Pregunto: ¿tenemos solamente los cinco sentidos exteriores? ¿Qué sucede con los interiores? Platón atribuyó al amor un rol importante en cierto tipo de conocimiento fundamental <sup>13</sup> y esta línea ha sido redescubierta recientemente. Hay toda una gama de fenómenos personales, tales como el lenguaje

11 No niego que un individuo determinado pueda inventar un término nuevo que, por un tiempo, quede dentro de su propia mente. Pero, a menos que sea posible en principio enseñar su uso a terceros, no es un término legítimo, sino un "sinsentido".

12 p. ej. V. Ayer, *Lenguaje, Verdad y Lógica*, cap. IV

13 (Según Platón), "Mediante la inspiración divina, la posesión y la locura; se le da al hombre acceso directo al campo de lo no-físico a través de: a) la *profecía*; b) las *sanaciones*; c) la *inspiración artística* y d) en forma especial, el *amor*. En cada una de estas maneras, el hombre llega a *conocer*. Son todas formas de hacerlo en adición a la experiencia sensorial" (Morton T. Kelsey, *Encounter with God*, Hodder & Stoughton, Londres 1974, p.56).

"Tú-Yo" y las relaciones interpersonales que forman parte del autoconocimiento de cada ser humano, los cuales no caben dentro de un esquema objetivo de cualquier tipo de empirismo pero que parecen, sin embargo, tan fundamentales como los aceptados por Kant. ¿Son menos importantes mis sentimientos frente a un objeto que nuestra relativa ubicación en el espacio? Maturana dice que no:

"En la medida en que distintas emociones constituyen dominios de acciones diferentes, habrá distintas clases de relaciones humanas según la emoción que las sustente, y habrá que mirar a las emociones para distinguir los distintos tipos de relaciones humanas, ya que éstas las definen".<sup>14</sup>

Debemos notar que los distintos tipos de relación dependen del hecho de que la percepción del otro cambia según la emoción del que la percibe. Daré un ejemplo mucho menos serio que los de Maturana para ilustrar este efecto. Una mujer que había sufrido de una fobia a los perros, fue a la casa de una amiga, dueña de un can enorme, para contarle que había sido sanada. Al entrar en el jardín y ver el perro, exclamó instintivamente: "¡Cuánto se ha encogido el bruto!". Efectivamente, su percepción del tamaño físico del objeto temido se había modificado marcadamente cuando dejó de tenerle miedo.

- 5) **Cambiamos obligadamente el contenido.** Lógicamente había otra alternativa, encontrar cómo facilitar el entendimiento mediante otras formas de enseñar las mismas verdades. Puedo ver que, en la práctica, la confusión entre proposiciones verbales y conocimiento, la cual fue analizada arriba, dificultó la situación, pero me extraña una actitud ampliamente difundida entre las personas cultas. Muchas de ellas esperan entender las cuestiones religiosas en cinco minutos o menos, muchas veces sin hacer mayor experimentación práctica, y se acostumbra a descartar cualquier verdad que no logran apreciar dentro del tiempo estipulado. Este hábito se contrasta notablemente con lo que pasa con sus profesiones y pasatiempos. Para jugar bien al tenis, hay que sudar en la cancha; y, para dominar la computación, hay que esforzarse a fin de comprender la jerga técnica y usarla correctamente. Algo que no se puede hacer sin dedicarle horas de trabajo, no solamente con los manuales sino también frente a la pantalla. Me pregunto: "¿por qué espera la gente entender la religión sin hacer los esfuerzos que les serían exigidos en cualquier otra disciplina medianamente parecida?"
- 6) **Totalmente subjetivo.** La historia del debate sobre los conceptos de "objetividad" y "subjetividad" ha sido larga y muy discutida. A menudo, uno escucha frases como "no hay ninguna postura objetiva" y "es cuestión subjetiva". Su importancia reside en que se deduce de la afirmación de que la religión es esencialmente subjetiva y la conclusión de que no hay bases racionales para decidir entre los diferentes sistemas religiosos ni tampoco para aprender de ellos. A nivel de la lógica pura, quiero objetar, en este momento, la tendencia a insertar ilegítimamente el adverbio "totalmente", o a subentenderlo, de modo que no quede ningún punto de contacto entre los dos polos. Sin embargo, me parece que es recomendable intentar un análisis más completo; puesto que, los dos conceptos figuran ampliamente en el debate.  
Si por "objetivo" uno quiere decir que el observador, teólogo, o físico está totalmente desconectado de lo que se está investigando de modo que no influye en absoluto en el experi-

14 *Emociones y Lenguaje en Educación y Política*. Humberto Maturana. (Colección Hachette-Comunicación Stgo. 1989) p. 62

mento, está bien; pero la clase de "observadores objetivos" será irremediamente vacía, ya que, este tipo de objetividad no puede darse nunca. Me parece que el sentido útil del término se da al decir que un observador es objetivo "cuando no permite que sus emociones y percepciones personales contaminen sus observaciones" y que esta formulación es casi igual a decir que alguien es objetivo "cuando se relaciona en forma apropiada con el objeto de sus atenciones". Esta segunda definición no es muy nítida, pero creo que apunta directamente hacia una verdad profunda<sup>15</sup>. Sea como fuere, estoy seguro de que no debemos asustarnos por el uso del adjetivo "apropiada"; es perfectamente compatible con lo dicho anteriormente en cuanto al elemento teleológico<sup>16</sup> que se da en el conocimiento y con cierta subjetividad epistemológica. Tal vez, sería conveniente añadir que, cuando se trata de relaciones personales, y sobre todo de Dios y de la religión, el aspecto subjetivo de la relación tendrá que asumir proporciones de consideración, porque en la medida en que intentemos reducir el objeto de estudio a algo impersonal y "objetivo", estamos alejándonos del estado en que nos relacionamos **en forma apropiada** con el objeto.

- 7) **Una norma para todo tipo de conocimiento.** La extensión del marco de referencia de las ciencias naturales a otros campos es un argumento del tipo: lo que fue exitoso en la situación A, lo será también en la situación Z. Es una extrapolación; y, como tal, abierta al fracaso. Lo que sí es significativo para nuestro análisis es que demuestra claramente la tendencia humana a aplicar las categorías de lo conocido más allá de sus límites formales.

## II. OBSERVACIONES SOBRE LA VERDAD Y EL LENGUAJE

Obviamente, existe una estrecha relación entre los tres conceptos de **lenguaje, conocimiento y verdad**. Por ahora, basta esbozarla así: "El conocimiento es encapsulado y mediado a través de proposiciones verdaderas formuladas en un lenguaje determinado". Luego, los criterios que se usan para decidir si una afirmación es verdadera o no son muy pertinentes para nuestra comprensión del conocimiento. En esencia, son dos: (i) No podemos contradecirnos; nuestro discurso tiene que ser internamente **coherente** y (ii) Nuestras descripciones verbales tienen que reflejar la realidad: deben demostrar una **correspondencia** con el mundo exterior. Tales criterios son independientes y una de las decisiones más finas y delicadas, que recae sobre el investigador, es justamente la elección entre el rechazar una observación pese a que parece fidedigna o el pagar el costo de modificar los criterios de coherencia para integrarla. La mejor ilustración de esto que se conoce es el relato de Bandler:

"Un sociólogo planeó que algunos estudiantes graduados sanos y felices se internaran en hospitales mentales como parte de un experimento. A todos se les diagnosticó problemas severos. A la mayoría de ellos les resultó arduo escapar de ahí, porque el personal dedujo que su deseo de salir era una confirmación de su enfermedad. ... Los pacientes se percataron de que los estudiantes estaban cuerdos, y el personal no"<sup>17</sup>.

Personalmente, llamo a la teoría de la verdad que exige el cumplimiento de estas dos exigencias "la teoría de la **convergencia**".

15 En este contexto, las observaciones de Maturana sobre "La objetividad entre y sin paréntesis" me parecen muy pertinentes (op. cit. p. 36-50 et al.).

16 V la parte final del inciso 2, arriba.

17 *Use su Cabeza para variar* (Bandler), publicado en Santiago por CUATRO VIENTOS.

Ya he insinuado que las palabras funcionan como mediadores del conocimiento; conviene decir algunas palabras sobre el cómo de este proceso. Partamos de la observación que las palabras son también mediadores de comunicación y, siguiendo a Popper<sup>18</sup>, pertenecen a un "mundo" propio<sup>19</sup>, teniendo la característica de ser **convencionales y objetivas**. Son **convencionales**, pues los hombres deciden en forma arbitraria cuál sonido se usará para indicar un fenómeno u objeto; y, **objetivas**, porque una vez acordada la convención, el vocablo posee una **connotación** (significado) y **referentes**; sean éstos, objetos físicos o experiencias subjetivas.

De este análisis se desprende un hecho importantísimo: el lenguaje forma un puente entre lo objetivo y lo subjetivo; lo cual, permite a los seres humanos comunicarse mutuamente y orientarse frente a la realidad en que viven. Pero, hay que dejar constancia de algo: este entendimiento del funcionamiento del lenguaje y de la comunicación depende de un modelo que es sensorial, las palabras derivan su significado de nuestra interacción con el mundo material<sup>20</sup>.

Los empiristas no lograron entender bien la relación entre lo que ocurría "en el interior psíquico" del individuo y el lenguaje, ya que no fue posible tener contacto sensorial directo con dichos fenómenos. Es obvio que estos pensadores clásicos, concebían la percepción en términos de "copias mentales en miniatura" que imitaban el objeto. Las investigaciones de la Programación Neuro-Lingüística (PNL)<sup>21</sup> indican que esto no es efectivo: aún cuando se trata de un objeto físico, el "modelo psíquico interior" generado por cada individuo puede tener contenidos que son completamente diferentes. Afortunadamente, el cerebro es capaz de usar este modelo para orientarse frente al mundo y hablar de las realidades ajenas en forma coherente y comprensible; y el discurso que resulta, permite la comunicación dada su objetividad en el "mundo 3"<sup>22</sup>. Lo importante aquí es el hecho de que los vocablos, sean sonidos o signos escritos, percuten en cada cerebro un proceso que le permite el acceso a un modelo adecuado de la realidad denotada. En adición, se marca un avance significativo en que los modelos emocionales interiores y el lenguaje correspondiente están en el mismo plano que los demás y son, luego, igualmente válidos y llenos de significado.

### III. HACIA UNA SALIDA

Cualquier avance en el conocimiento debe ser capaz de explicar; o, al menos iluminar, los errores de la postura que reemplaza. Se recuerda que al hablar de un "avance en nuestro conocimiento", implica adquirir más conocimiento verdadero. Se proponen comentar cuatro problemas:

- a) ¿Cómo podemos demostrar que una postura es falsa?
- b) ¿Por qué es tan difícil entender los conceptos generales?

18 La obra de Popper es tan vasta y muy conocida. Por tanto, no he proporcionado ninguna referencia específica en este trabajo.

19 Específicamente, "world-3" en inglés. "World-1" es físico y contiene los objetos reales, mientras "world-2" es el "mundo" subjetivo, individual y propio de cada pensador

20 Aunque reconozcamos la legitimidad de los "sentidos interiores", nuestro discurso sobre ellos se construye a base de informaciones captadas por los cinco "exteriores"

21 Información sobre PNL se encuentra en varios libros. p.ej. *La Estructura de la Magia I* (Bandler y Grinder Cuatro Vientos, Stgo.) y el ya citado *Use su Cabeza para variar* (Bandler) En la práctica es necesario participar en talleres para apreciar plenamente lo que se dice

22 Sería interesante desarrollar una comparación entre el *conceptualismo* medieval y las teorías de Popper

- c) ¿Es posible ver las cosas desde la perspectiva del otro?  
d) ¿Cuáles son las diferencias entre el **entender** y el **estar de acuerdo**?

- a) **¿Falso?** Si se acepta la teoría de la convergencia en la verdad, es fácil entender cuán complicado es mostrar que una postura está equivocada. Cualquier dato inconveniente puede ser integrado a una hipótesis adicional; o, descartado, previa apelación a criterios de coherencia. Hasta que el principio de la falsificación fuera establecido por Popper, la mayoría de los pensadores creían inconscientemente que las proposiciones verdaderas llevaban algún sello que acreditara su corrección. Sabemos ahora que lo mejor que podemos esperar es demostrar que algunas hipótesis son falsas y, cuando se trata de premisas fundamentales y de criterios de coherencia, puede ser muy difícil desarrollar experimentos precisos que proporcionen la evidencia deseada.

Pero la teoría de Popper tiene una implicancia que no ha penetrado todavía en el ambiente teológico: un conflicto entre el sistema conceptual y un dato dan lugar a dos signos de interrogación; uno, contra el dato y el otro contra el esquema de conceptos. Traspuesto al plano teológico, cabe en esta categoría, el argumento que ya se planteó arriba contra la desmitificación. En este sentido, sorprende que algunos autores insistan en interpretar a Pablo a la luz del esquema conceptual de ellos, sin considerar la posibilidad de que Pablo viera más que ellos y sus escritos cuestionen el marco de referencia que se les aplica.

En términos generales, los sistemas de pensamiento teológico-filosóficos son de gran significación y es muy fácil caer en afirmaciones de gran fuerza emocional que conforman un sistema cerrado. No obstante, tales sistemas están abiertos a un cuestionamiento: primero, si no se exponen a la prueba de datos experienciales, pierden toda pretensión a proporcionar conocimiento; en la frase elocuente del análisis lingüístico, contienen "sin-sentidos"; segundo, tienden a hacer caso omiso de datos importantes; por ejemplo, es común escuchar de labios de alguien, cuya actuación ha sido cuestionada, las palabras: "Tengo la conciencia limpia" y el tono con que se dice da por subentendido que este hecho es suficiente para poner punto final al asunto. La réplica de la teología clásica sería: "A Dios, sólo le interesa la limpieza de manos".

- b) **Conceptos Generales.** Una de las debilidades más grandes de la educación teológica durante siglos ha sido el uso confiado que ha hecho de las abstracciones y de los términos generales. No me cabe ahora la menor duda de que, para la persona que lo escucha, el significado profundo, real, de cualquier vocablo abstracto o generalización radica en sus experiencias individuales y únicas. La mejor ilustración de esto que se conoce es la experiencia de una doctora: interesada en la misión de la Iglesia, la que había dedicado años al apoyo de la lucha contra la pobreza y las enfermedades. Luego de visitar el Tercer Mundo por primera vez comentó, "no sabía qué era la pobreza hasta que la oí". Otro ejemplo sería, el de una visita con quien conversé sobre la ordenación de las mujeres al presbiterado: ella había estado en contra, y tenía múltiples objeciones teológicas; pero, después de ver a una mujer sirviendo como diácono en su iglesia local, se dio cuenta de que no le había sido posible imaginar a una mujer en el rol de presbítero porque no lo había experimentado y admitió que sus razones teóricas eran producto de la ignorancia. Ahora bien, lo que acabo de decir, no excluye la posibilidad de aprender a manejar con corrección académica los términos teológicos como elementos de un crucigrama intelectual. Lo que sí digo es que éste es un ejercicio superficial desde la perspectiva de la tarea de hacer teología. Esto requiere que las palabras que usen tengan raíces en nuestra vivencia. (Tal vez, hay que advertir que tal condición no es suficiente para garantizar la calidad de nuestra teología, pero insisto en que es un prerrequisito). Salta a la vista una pregunta,

"¿cómo pueden apreciar las vivencias de otra persona?" Esbozaré una respuesta parcial en la próxima sección pero, antes de hacerlo, quisiera destacar algo que he desarrollado en forma más detallada en otro artículo<sup>23</sup>. Cualquier teología importante involucra un mapa personal diseñado por el teólogo, de acuerdo a las circunstancias y experiencias. Por lo tanto, las palabras que usa conllevan matices especiales que el lector tiene que descubrir y aprovechar posteriormente en el proceso de entender la obra. No es siempre fácil; sin embargo, según los planteamientos de este artículo, posible.

- c) **¿Desde la perspectiva del otro?** Uno de los progresos más importantes de la PNL ha sido la investigación acerca de cómo la mente trabaja con imágenes; sean éstas, visuales, auditivas o kinestésicas. Sin entrar en detalles, el uso sistemático de imágenes con el fin de "ver las cosas tal como las vivía X", permite a una persona ponerle contenido a los pensamientos de un autor. Ahora bien, no necesariamente implica ver lo que el autor vio. (En sentido estricto, aunque camináramos a su lado, no podríamos lograrlo). En el caso de la oración del salmista: "Alzaré mis ojos a los montes"<sup>24</sup>, la Cordillera de los Andes constituye fuente de experiencias perfectamente adecuadas para captar el mensaje. Lo que falta, muchas veces, es una lectura suficientemente imaginativa para que haya una verdadera interacción entre el texto y nuestras mentes.

A menudo, no disponemos del tiempo suficiente para relacionar lo leído con nuestras experiencias.

Además, deseo destacar el paralelismo entre los métodos que se derivan de la PNL y las técnicas usadas en la teología mística y la dirección espiritual, cuando ésta va más allá de los meros consejos morales y reglas de vida. El rol de las imágenes adquiere importancia para ambas disciplinas. Quizás, la teología académica haya llegado a ser tan racionalista y abstracta que no sea teología sino una teosofía insustancial; y, por lo tanto, no satisface a muchas personas contemporáneas.

- d) **"Entender" y "de acuerdo".** Formalmente, la distinción entre **entender** y **estar de acuerdo** debe ser clara, pero algunas personas enfrentan un problema con el método de imágenes que se ha descrito. Les resulta difícil distinguir entre la realidad y las "reconstrucciones interiores". Las investigaciones en cuanto al funcionamiento de la mente indican que esta preocupación merece respeto. Lo que pasa es que cuando uno trabaja bien el proceso de construcción de imágenes, los resultados son cualitativamente iguales a los recuerdos que uno tiene de situaciones reales. Luego, se presenta la inquietud: "¿cómo voy a diferenciar entre los intentos por entender y las creencias más? ¿Terminaré creyendo lo que sólo **quise** comprender?"

Respeto la preocupación. Como muchos otros pastores, he conocido personas cuyos recuerdos han sido matizados por sus reacciones subjetivas que eran más fantasía que historia. Sin embargo, la confusión nace de la falta de una técnica adecuada y estimo que es posible enseñar a las personas cómo hacerlo bien sin confundir la reconstrucción y sus propias creencias. Insistiría en dos salvedades. Primero, no debe ser un esfuerzo solitario. Una de las lecciones básicas de la teología mística es que el viajero necesita de un acompañante -para no decir "director"- quien puede ayudarle a desenredar la realidad de las fantasías, con la ayuda de la teología sistemática. Y, segundo, las técnicas para construir las imágenes mentales forman una disciplina parecida a la de aprender un idioma extranjero y de realizar traducciones. Es preciso adquirirlas sistemáticamente y dominar, aun-

23 *Cristianismo, Biblia y DDHH* en "Persona y Sociedad" a publicarse próximamente

24 Sal 121:1

que sea inconscientemente, las reglas pertinentes. Cuando esto se hace, es posible mantener clara la distinción entre los dos tipos de imágenes.

#### IV. CONCLUSIONES

En la primera parte de este estudio, se sostuvo que son muy inadecuadas las razones que se dan en favor de rechazar el lenguaje teológico tradicional; porque, según algunos, no encuentra eco en la experiencia del hombre contemporáneo. Específicamente, rechacé la idea de que las diferencias culturales constituyen barrera insuperable que descarta la comunicación. En las últimas páginas, expuse algunas consideraciones que explicaron por qué la comunicación transcultural no es fácil; y, además, ofrecí pistas que permitirían al lector interesado acercarse a la materia del pasado con mayores posibilidades de encontrar luz en ella. Todo esto se hizo dentro del marco de referencia del método científico con su énfasis sobre la evidencias sensoriales. Ahora bien, he mostrado que este enfoque excluye la posibilidad de demostrar su propia corrección; por lo tanto, queda la posibilidad de las intuiciones no sensoriales que mencioné en la nota número 13. (Estas son temas para otro artículo; de todos modos, si resultara posible, simplificarían mi trabajo).

Quisiera terminar con una reflexión histórica. Al comienzo, aludí al mensaje cristiano tal como se presenta en Hechos. No debe pasar por alto el dato que, en los comienzos, los discípulos de Jesucristo no fueron conocidos como "cristianos" sino como seguidores "del Camino"<sup>25</sup>. Me parece que este énfasis sobre el "método" es importante porque fue la práctica diaria de los cristianos; lo que dio contenido y forma al mensaje. Sin el apoyo de la experiencia, vivida desde adentro por los cristianos y vista desde afuera por sus vecinos, la teoría predicada habría sido tenue e inconsecuente. Con ello, cobró consistencia y poder, y fue capaz de cruzar fronteras culturales muy parecidas a las que existen hoy. Luego, las evidencias del pasado apoyan la teoría que presento aquí: es posible la comunicación entre las culturas y el entendimiento de las voces del pasado en la actualidad, siempre que estemos dispuestos a afinar el oído.

25 Hechos 9:2. Cf. Hch. 11:26; 19:9; 22:4 et al

## LOS RECABITAS Y LA CULTURA CANANEA: UN EJEMPLO DE PROTESTA CULTURAL EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Stephan de Jong

Mientras caminaba por una concurrida calle citadina, un campesino tomó del brazo a su amigo, criado en la ciudad, exclamando "¡Escucha el canto del grillo!". El hombre de la ciudad no lo oyó, hasta que su amigo lo llevó hasta una grieta en la fachada de un edificio, donde un grillo, pregonaba su presencia, sin que fuera percibido por las multitudes que pasaban. "¿Cómo puedes oír un sonido tan débil en medio de todo este ruido?"; preguntó, asombrado el hombre de la ciudad. "¡Observa!", replicó su amigo, mientras dejaba caer una moneda sobre la acera. Una docena de personas se volvieron al sentir el tenue sonido de la moneda. "Depende de las cosas sobre las que te han enseñado a interesarte".<sup>1</sup>

Se puede añadir: "Depende en qué cultura has sido educado". Nuestra manera de escuchar, ver, pensar y creer ha sido condicionada por la cultura en que vivimos. Nuestra personalidad refleja la cultura en que vivimos.

Después del año 1492, la cultura latinoamericana ha cambiado profundamente. En ese año empezó la Conquista. No sólo el ejército español fue invasor. También otros, irrumpieron en el territorio de Latinoamérica: la técnica, la economía, el pensamiento, la religión de los españoles, esto es, la cultura europea. La cultura europea impuso las formas de vida y destruyó las culturas indígenas o las marginaron de la nueva cultura. A partir de 1942, se originó aquí, otra manera de apreciar, de pensar y creer. Para Latinoamérica, empieza un proceso de influencia cultural que se prolonga hasta hoy.

Ya no es el ruido de los grillos, sino más bien el sonido de la moneda. Este ejemplo pequeño, señala un aspecto de un cambio grande. La dominación cultural significa, para muchos pueblos dominados, una enajenación de sí mismos o una imposibilidad de desarrollar una propia cultura. La cultura moderna desestima las culturas que todavía escuchan mejor el grillo que la moneda. Por eso, Victor Jara comparó la invasión cultural con un árbol con follaje grueso que hace imposible ver "nuestro propio sol, cielo y estrellas".<sup>2</sup>

Como hoy en Latinoamérica, también en el antiguo Israel, unas personas trataron de ver su propio sol, cielo y estrellas. El Antiguo Testamento nos informa sobre algunos grupos que se resistieron a la cultura vigente, a una cultura poderosa e impactante que no fue su propia cultura. Un grupo en particular llama la atención por su protesta. Son los recabitas.

¿Quiénes fueron los recabitas? ¿A qué cultura se resistieron? ¿Y cómo? En este artículo, tratamos de responder a estas preguntas. Intentamos evaluar el papel que jugaron los recabi-

Stephan de Jong, es Pastor de la Iglesia Reformada de Holanda, y profesor titular del Área de Biblia de la C. T. E. de Chile.

1 E. Adamson Hoebel, citado en: G. E. Magrassi, A. Frigerio, M. B. Maya, *Cultura y Civilización desde Sudamérica*, Buenos Aires, 1982, p. 59

2 Cf. J. Jara, *Victor Jara, Een onvoltooid leven*, Leuven, 1983, p. 131. (Traducción de "Victor, An unfinished song".)

tas dentro del Antiguo Testamento. Además, intentamos enfrentar esta evaluación con la búsqueda actual de una cultura propia, en Latinoamérica.

La fuente más importante para nuestro conocimiento de los recabitas es el capítulo 35, del libro de Jeremías. Este capítulo nos muestra que los recabitas formaron una comunidad muy especial dentro de la sociedad de Israel. La comunidad estaba organizada como una tribu. Su patriarca era Jonadab, el hijo de Recab. Nos encontramos con Jonadab, en II Reyes 10,15. Parece que vivió en el tiempo de Jehú. Es un dato importante para datar a los recabitas. Ellos, probablemente existieron como grupo desde el tiempo de Jehú, quiere decir, desde el siglo VIII, hasta por lo menos el tiempo de Jeremías, o sea, el exilio babilónico en el siglo VI.

¿Por qué este grupo llama la atención? Los recabitas no quisieron vivir como la mayoría de la gente. Según ellos, fue la voluntad de su antepasado Jonadab:

"Nosotros hemos obedecido todas las órdenes de nuestro antepasado Jonadab, y nunca bebemos vino, ni nosotros ni nuestras mujeres, ni nuestros hijos, ni construimos casas para vivir, ni tenemos viñedos ni terrenos sembrados. Vivimos en tiendas de campaña y cumplimos todo lo que nuestro antepasado Jonadab nos ordenó". (Jer. 35,8-10)<sup>3</sup>

Es claro, que los recabitas rehusaron vivir como campesinos. Ya que sembrar el campo y tener viñedos eran costumbres de agricultores. Igual que hacer vino de las uvas y disfrutarlo. A la vida campesina pertenecía vivir en casas cerca de sus tierras. O si eran ricos y tuvieron muchos terrenos vivieron en casas en ciudades. Los recabitas rechazaron tales costumbres. En contra vivieron en carpas. Tuvieron la manera de vivir de nómadas. Su vida de nómadas expresó un contraste con la vida de los campesinos.

¿Por qué este contraste? ¿Por qué rechazaron los recabitas esta forma de vida? Podemos entender su postura cuando aplicamos la hipótesis que en Israel durante unos siglos existía una oposición entre dos culturas: la cultura cananea y la cultura israelita.<sup>4</sup> Ambas existieron dentro de los estados de Israel y Juda. Estas culturas representaron dos maneras de vivir, pensar y creer. Ambos sistemas tuvieron sus adherentes y sus detractores; lo cual, provocó una tensión en la sociedad. Parece que desde la perspectiva de los recabitas, la vida campesina estaba vinculada con la cultura cananea. Entonces, desde su punto de vista, el rechazo de la vida campesina significó en realidad una protesta a la cultura cananea. Esta cultura tuvo rasgos que ocasionaban a los recabitas oponerse a ella. Por eso, intentaron volver a la cultura israelita pura; que, a su modo de ver, era una cultura nómada.

¿Cuáles fueron las características de la cultura cananea, que provocaban su rechazo por los recabitas? La cultura cananea ya existió antes de la formación del estado de Israel. Esta cultura se mantuvo después del establecimiento de la monarquía israelita bajo Saúl y David. Impactó muy profundo en el pensamiento y la vida de muchos israelitas. La cultura cananea fue principalmente una cultura campesina. La base económica de Canaan fue la agricultura. Entonces la tierra era de gran valor. Pero, en muchos casos, los campesinos no poseyeron la tierra. Eso tuvo que ver con el sistema tributario; lo que significaba, la obligación de pagar tributos a los latifundistas o al rey. El rey vivió en la ciudad. El necesitó los tributos para su Corte y su ejército. En períodos de malas cosechas, los campesinos no pudieron cumplir la obligación de pagar. Entonces, tuvieron que pedir prestado dinero o peor, vender la tierra a

3 Uso la traducción de *Dios Habla Hoy*.

4 Cf. W. Dietrich, *Israel und Kanaan*, Van Ringen zweier gesellschafts-systeme, Stuttgart, 1979, pp. 9-20. A.Lods, *Los profetas de Israel y los comienzos del Judaísmo*, México, 1958, pp. 51-52.

latifundistas o la situación extrema, venderse a si mismos como esclavos. Por eso, lentamente los campesinos se empobrecieron.

Al contrario, los latifundistas se enriquecieron por este proceso. A menudo vivieron cerca de la Corte, en la ciudad. La ciudad entonces fue el centro político de la jerarquía y el centro de la riqueza. Aquí se hallaron también el templo y los sacerdotes. Se adoraron los dioses de la fertilidad. Baal es el Dios mejor conocido de este tipo, dentro del panteón cananeo. Su religión formó la ideología de la cultura cananea.

En resumen, el sistema tributario, con su consecuencia de pobreza, la concentración del poder político en las ciudades y la religión de fertilidad, formaron características muy llamativas de la cultura agrícola cananea.

Parece que los recabitas tuvieron el ideal de otra cultura: la cultura de Israel, antes de entrar en Canaan. Conocieron las tradiciones sobre los justos patriarcas Abraham y Jacob; conocieron las tradiciones sobre el caminar de Israel por el desierto junto con Yajvé. A su modo de ver, la vida nómada significó una vida cerca de Yahvé, una vida con una organización según la torah de Yahvé, una vida más justa. Según ellos, la sociedad nómada fue más solidaria. Esta idea significó para los recabitas un sueño que mostraba otra posibilidad de vivir, distinta a la práctica cananea.

Es importante comprender que las tradiciones, es otra posibilidad de vivir -que podemos leer, entre otros, en los libros del Pentateuco- las que, no son tradiciones históricas propiamente tal. Es, por ejemplo, muy dudoso afirmar si en el pasado la sociedad israelita era una sociedad nómada. Las tradiciones empero son tradiciones teológicas. Estas no describen la historia como crónica o como descripción periodística, sino como mensaje y como enseñanza moral y religiosa (torah). Sin embargo, las tradiciones sobre una sociedad más justa pueden reflejar algunas memorias desde el tiempo de los orígenes de Israel. Probablemente, la sociedad de Israel antes de la monarquía no tuvo tantas diferencias en riqueza y poder como la sociedad de las ciudades-estados de Canaan.<sup>5</sup> La sociedad israelita primitiva fue una sociedad sencilla, pero solidaria. Entonces, el sueño de los recabitas de vivir de otra manera la cultura nómada justa, fue un conjunto de ideal, torah y memoria.

Aunque no sabemos tanto de la sociedad israelita original, podemos decir que la cultura cananea contrastaba bastante con ella. Con el correr del tiempo, la cultura cananea la había destruido y marginado, en gran parte. El sistema cananeo fue la cultura de las ciudades-estados que formaron, en este tiempo, los centros de poder. Entonces fue la cultura más impactante. Y muchos israelitas se sintieron encantados por esta cultura poderosa, con su religión de fertilidad y suerte. El resultado fue la desaparición de la cultura israelita; lo que se puede designar con el término técnico "aculturación". Pero como acabamos de ver, para los recabitas, las tradiciones sobre el pasado, valían como pautas para una forma de vida alternativa. Trataron de volver a la vida nómada que a su modo de ver, era la forma de vida israelita temprana. Podemos entender este esfuerzo como un movimiento contra la aculturación, o sea, un intento de "contraaculturación".<sup>6</sup>

Hay que darse cuenta de que la razón medular de esta contraaculturación no era el conservantismo. Tampoco, el nacionalismo. La razón principal significó una protesta contra una cultura con características injustas. Se trató de un rechazo del sistema cananeo que era duro

5 Para una teoría sobre una sociedad igualitaria, cf. N. Gottwald, *The tribes of Yabweb*. A sociology of the religion of liberated Israel. 1250-1050 b.c.e., Maryknoll, 1979. Véase la crítica profunda de esta teoría por N.P. Lemche, *Early Israel*. Anthropological and historical studies on the israelite society before the monarchy, Leiden, 1985 (SUT 37); también: J.L. Sicre, Los orígenes de Israel, Cinco respuestas a un enigma histórico, en: *Estudios bíblicos* 46 (1988), pp. 421-455. Parece que la idea de una sociedad igualitaria tiene que ser modificada

6 Véase para estos términos: G.E. Magrassi y otros. op.cit pp. 121 ss

de corazón. Fue un rechazo del baalismo con su ideología de la fertilidad y egoísmo y, a la vez, una opción por el yahvismo con su torah de justicia. ¿Podemos concluir que en realidad la inspiración de los recabitas tuvo un carácter ético-religioso?

Por eso, los recabitas se opusieron a la forma de vida agrícola; o mejor, a la cultura cananea. En esto, estuvieron de acuerdo con su antepasado Jonadab, quien había luchado contra el mismo sistema. El estuvo al lado de Jehú en la pelea contra la dinastía de Omri (II Reyes 10, 15-16). Esta dinastía fomentó la cultura cananea a costa de las costumbres y leyes israelitas. Especialmente, los relatos sobre la injusticia y el sincretismo de Acab, el hijo de Omri, nos muestran las consecuencias de esta influencia cananea.<sup>8</sup>

No sólo los recabitas; también otros grupos, se resistieron contra el sistema cananeo. A veces, lo hicieron de una manera semejante a los recabitas. En los textos del Antiguo Testamento, encontramos varias señales de oposición que se expresan en una estimación de vida nómada desértica y en una devaluación de la vida agrícola, la ciudad y la vida en casas.

Damos algunos ejemplos:

En Gén. 4 leemos sobre el conflicto entre el justo Abel y su asesino Caín. La víctima Abel es pastor y Caín, el malvado, es agricultor. Ahora no nos asombramos que el hijo de Caín fuere el fundador de la primera ciudad (Gén. 4, 17). Los resultados de la torre de Babel (Gén. 11,1-9) y de Sodoma y Gomorra (Gén. 19,1- 29), entre otros, nos muestran también una imagen negativa de la ciudad. En cambio, la descripción de la vida errante de los patriarcas, a veces, tienen rasgos idílicos.

El relato en II Sam. 7, 1-17 llama la atención con respecto a la protesta contra vivir en casas. El relato dice que David tenía la idea de construir una casa para Yahvé. Inicialmente pareció una idea buena. Pero Yahvé mismo la rechazó. Su argumento es:

"Desde el día en que saqué de Egipto a los israelitas, hasta el presente, nunca he habitado en templos, sino que he andado en simples tiendas de campaña. En todo el tiempo que anduve con ellos, jamás le pedí a ninguno de sus caudillos, a quienes puse para que gobernaran a mi pueblo Israel, que me construyeran un templo de madera de cedro". (II Sam. 7,6-7).

También los profetas se opusieron contra el sistema cananeo. Sus protestas contra la concentración de poder y riqueza y el baalismo son bien conocidas. Los profetas empero no optaron por la forma de vida de los recabitas. El libro de Jeremías no destaca la forma de vida de los recabitas; pero si, su obediencia a los principios de Jonadab. Esa fue ejemplar (Jer. 35). Parece que dentro de la gama de grupos proféticos, los recabitas ocuparon una posición extrema.<sup>9</sup> Sin embargo, los profetas compartieron muchas ideas con los recabitas. Ellos tam-

7 Muchos autores no se dan cuenta de la dimensión ética en la conducta de los recabitas. Solamente ponen el énfasis en la dimensión espiritual. A su modo de ver, los esfuerzos de los recabitas solamente sirvieron a la religión de Yahvé y la resistencia contra el baalismo. Véase, por ejemplo, A. Weiser, *Das Buch Jeremia*, Kapitel 25, 15-52,34, Gottingen, 1982 (ed.7), pp. 317s. (ATD 21).

8 Véase, por ejemplo, I Reyes 16, 29-34; 18, 16-46; 21,1-29.

9 Diodoro, *Siculus* XIX, 94 nos informa sobre un grupo semejante a los recabitas del siglo IV. Este grupo se llamó los nabateos. También para ellos estuvieron prohibidos sembrar grano o plantas fructíferas, beber vino o vivir en casas. Cf. A. Weiser, op. cit., p. 318, n.1.

Otro grupo interesante fueron los nazareos. Ellos se comprometieron a Yahvé por un cierto período. Tuvieron que seguir algunos principios, por ejemplo dejar crecer el pelo y no beber vino. Quizás la prohibición de beber vino tuvo el mismo origen que en el caso de los recabitas. Cf. J. Bright, *Jeremiah*, Garden City, 1965, p. 191 (The Anchor Bible 21). En contra: G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, München, 1969 (Ed. 6), pp.76s.

bién conocieron y aprovecharon la idea de un pasado ideal, cuando Israel caminaba por el desierto.<sup>10</sup> Según Jeremías Yahvé dijo a Juda:

"Recuerdo que cuando eras joven, me eras fiel, que cuando te hice mi esposa, me amabas y me seguiste a través del desierto, tierra en que nada se cultiva". (Jer. 2,2).

Cuando Yahvé habla por boca de Moisés, dice a los israelitas:

"Durante cuarenta años yo los he guiado por el desierto, y en ese tiempo no se les ha gastado la ropa ni el calzado. No han comido pan ni bebido vino, ni han tomado ninguna bebida fuerte, para que sepan que el Señor es el Dios de ustedes". (Deut. 29, 5- 6).

Resumamos los datos. Los recabitas representaron una comunidad que rechazó la forma de vida agrícola y que vivió como nómadas. Esta forma de vida significó una protesta contra la cultura cananea. A la vez, significó un esfuerzo de "contraaculturación", según el ideal del pasado de Israel. Este esfuerzo tuvo una razón ética- religiosa: el rechazo de una cultura injusta y la promoción de la torah, de Yahvé. Los recabitas compartieron sus ideas con otros grupos en Israel, aunque formaron un grupo bastante extremo.

Hoy, en Latinoamérica, existen también grupos que buscan una contraaculturación. Hay diferencias entre la situación de estos grupos y de los recabitas. La contraaculturación latinoamericana se dirige contra una cultura imperialista extranjera. Los recabitas se resistieron a una cultura vecina que se halló en el mismo país.

Sin embargo, también se encuentran semejanzas. Los recabitas se opusieron a una cultura que estaba con las clases más poderosas. De la misma manera, se resiste Latinoamérica a una cultura vinculada con el poder. En ambos casos, las culturas poderosas fomentan el individualismo y tienen como resultado, desigualdad y pobreza. En el pasado muchos israelitas fueron encantados por la cultura nueva; como hoy, muchos latinos. Tanto los recabitas y muchos grupos latinoamericanos tienen una imagen de su pasado como fuente de inspiración. Estas correspondencias son suficientes para preguntarnos ¿qué es instructivo para los esfuerzos de contraaculturación en Latinoamérica?<sup>11</sup> Quiero hacer algunas reflexiones breves, que ojalá sirvan al pensamiento sobre este asunto.

Creo que lo más llamativo es que los recabitas tuvieron una razón ética-religiosa para su proyecto de contraaculturación. Su protesta no fue un rechazo contra una cultura en sí o contra un pueblo. Se dirigió, principalmente, contra la cultura cananea como sistema de injusticia. Este impulso social fue el impulso central. ¿Cuál es el impulso ahora? ¿La voluntad de mejorar la vida de los pueblos latinos o un rechazo de una cultura extraña, porque es de otra gente? Lo último significará incurrir en un pecado que cometieron muchas veces los europeos: el odio racial.

El impulso social en el proyecto de los recabitas fue concreto. Aunque su conducta fue extrema, sus ideas no fueron vagas; al contrario, a algunos indigenistas -del pasado y de hoy- que quieren volver a un pasado supuesto, primitivo. Ellos suponen que una cultura más primitiva es una cultura más natural y real, más cerca de la tierra, más de la conciencia intuitiva

10 Encontramos también ideas opuestas en el abanico teológico del Antiguo Testamento. Según algunos textos, el período del desierto fue un tiempo de pecado por Israel. Véase, por ejemplo, Ez. 20. 10-26; Sal. 78,12-31; 106, 6-31. Cf. G. von Rad, op. cit., p. 296.

11 Queremos hacer esta pregunta, porque los recabitas no solamente formaron un movimiento histórico interesante, sino que incorporaron un ideal profético-bíblico. Por eso, su ejemplo es para los cristianos, relevante.

de la sangre que la razón blanca. En realidad esta idea es una idea romántica. Como tal no es indígena, pero sí europea. El ejemplo de los recabitas nos hace preguntarnos si nuestro proyecto liberador es concreto.<sup>12</sup>

Los recabitas no persiguieron la glorificación del pueblo de Israel. No fueron nacionalistas conservadores. El proyecto de los recabitas como proyecto ético-religioso significó un rechazo de un nacionalismo conservador. En nuestro tiempo, hay gente que expresa la misma idea. Personas como, por ejemplo Pablo Neruda; y, Víctor Jara, en Chile hubieran entendido que su búsqueda de una identidad auténtica latinoamericana no debía estar dentro de un marco nacionalista sino dentro de un marco social. Otro ejemplo chileno -entre otros- es la preocupación de los mapuches por su propia cultura. Muchos de ellos inquietan una propia identidad para liberarse de una cultura enajenada y discriminada. Para ellos, lo más importante es el mejoramiento de la calidad de la vida.<sup>13</sup>

El camino de los recabitas fue bastante extremo. Esto, no obstante, su camino peculiar dentro de la cultura cananea, nos puede ayudar en nuestras reflexiones acerca de la situación de la cultura latinoamericana casi 500 años después de la Conquista.

### Apéndice: otras interpretaciones del fenómeno recabita.

La mayoría de los exégetas interpretan el fenómeno recabita como fenómeno profético. Pero contra la interpretación vigente, se han opuesto algunos autores. Para aquellos que se interesan en la discusión científica ofrezco una descripción y una crítica de las nuevas opiniones. Así queda claro por qué se mantiene la interpretación ofrecida arriba.

Un artículo importante fue escrito por S. Talmon: "The 'desert motif' in the Bible and in Qumram literature", en: *Biblical motifs; Origins and transformations*, red. A. Altmann, Harvard, Cambridge, Massachusetts, 1966.

En este artículo, Talmon rechaza la existencia de un ideal nómada. Tiene tres argumentos: el primero, es que nunca en su historia, Israel fue un pueblo de nómadas; a lo más, seminómadas. En el segundo lugar, los textos veterotestamentarios no reflejarían un ideal nómada. Al contrario, reflejarían que el desierto era un lugar de terrores. El tercer argumento, tiene que ver con el texto clave para la existencia de un ideal nómada: Jer. 35. Talmon dice que este texto solamente ofrece una descripción de la vida de los recabitas. No muestra que esta vida sea una vocación.

Contra el primer argumento de Talmon, se puede decir que la existencia de un ideal nómada no necesariamente presupone una historia nómada. Es probable que este ideal se basara en una retrospectiva de una vida nómada en la historia de Israel. Quizás la vida nómada sólo fuera experimentada por pequeños grupos de israelitas. Contra el segundo argumento, tiene validez el ideal de los recabitas; en el sentido, que el desierto no fue atractivo en sí sino la vida en el desierto. Allí no existieron las amenazas de la vida campesina. Además, se puede decir, que el ideal nómada no contrastaba con el concepto de un desierto como lugar

12 Por lo tanto, no es extraño que muchos escritores indigenistas, quienes defendían esta posición al principio del siglo XX, vivieran algunos años en París. Cf. J. Franco, *La cultura moderna en América Latina*, México, 1985, p. 126.

13 C. f., por ejemplo, R. Foerster, *La Biblia entre los mapuches*, en: *Relecturas*, Ensayos para una despedida, Santiago de Chile, 1989, pp. 45-49. Hoy parece que una lectura bíblica, desde el punto de vista de la cultura indígena, puede enriquecer el entendimiento de la Biblia y el pensamiento teológico. Por ejemplo, las tradiciones indígenas pueden aportar a una "teología ecológica" C.f. G. E. Magrassi y otros, op. cit., pp. 166-168; R. Foerster, op. cit., p.47

amenazante, sino lo presuponía. Puesto que, una vinculación profunda entre Israel y Yahvé - el ideal recabita- sobre todo, tenía sentido dentro de una realidad amenazante. Al final, observamos que la exégesis por Talmon de Jer. 35 es superficial. El no se da cuenta que el tema de la obediencia en Jer. 35 solamente tiene significado cuando la vida de los recabitas era una vocación.

F. S. Frick publicó en 1971 el artículo "The rechabites reconsidered" (en: *Journal of biblical literature* 90 (1971), pp. 279-287; su hipótesis recién fue aplicada por F. R. Orofino en "Contigo yo golpearé al caballo y al caballero, al carro y al conductor", en: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 4 (1989), pp. 35-46). Frick defiende la hipótesis que los recabitas representaban un grupo de metalúrgicos ambulantes; probablemente, encargados de la mantención de carros. El primer argumento de Frick es el nombre Recab. La raíz de esta palabra significa en hebreo "carro". Este argumento no me parece muy fuerte. La etimología de un nombre no es una indicación necesaria para el trabajo del portador del nombre. Chilenos, con el apellido "Pastor", no necesariamente son pastores. El segundo argumento de Frick consiste en la observación de los rasgos de la vida recabita; los que caben en la vida de metalúrgicos ambulantes. Como personas ambulantes, no solían vivir en casas y no tenían la posibilidad de ejercer la agricultura. No bebieron licor para que no revelaran los secretos de su técnica metalúrgica. Frick tiene razón, la vida de artesanos ambulantes tiene rasgos semejantes a la vida de los recabitas, descrita en Jer.35. Pero estos rasgos -salvo la prohibición de beber vino- fueron hechos. Frick olvida que las características de la vida recabita eran preceptos. Por eso, Jeremías pudo usar la vida recabita como ejemplo de obediencia. No es muy obvio, que Jeremías usara como ejemplo de obediencia, un modo de vivir como tal. El tercer argumento de Frick, se basa en I Crón. 2,55 y 4,11-12. En estos textos, se mostrarían indicaciones de una vinculación de la casa de Recab con la artesanía metalúrgica. Las indicaciones son tan vagas que no convencen.

K. H. Keukens publicó un artículo en que propone una interpretación alternativa, (Die Rekabitische Haussklaven in Jeremia 35, en: *Biblische Zeitschrift* 27 (1983), pp. 228-235). Keukens dice que debemos entender los "hijos de los recabitas", (que se pone literalmente en el texto hebreo), no como "recabitas", (aunque gramaticalmente es una traducción correcta), sino como "los miembros del grupo recabita", (que gramaticalmente también es posible). Keukens piensa que estos miembros eran los esclavos de los recabitas. Jonadab habría sido el patrono de estos esclavos. Las prohibiciones mencionadas en Jer.35,8-10 servirían, según Keukens, para mostrar la diferencia entre siervos y dueños. El autor ve en textos como Deut. 28,39; Am. 5,11; Mi. 6,15, la prueba que los hombres libres solos en Israel habrían resuelto beber. Los esclavos no lo pudieron hacer. La prohibición de cultivar tierras o viñedos habría servido para mantener la posición dependiente de los siervos. El hecho que ellos pudieran vivir en carpas habría sido un favor para los esclavos. De ordinario, ellos vivieron en una situación peor según Keukens a base de Job 30,6.

La visión de Keukens no parece convincente. La interpretación del término "hijos de recabitas" y Jonadab como patrono parece un poco forzada. Especialmente, esta objeción vale para el uso de los textos bíblicos nombrados. Deut. 28,39; Am. 5,11; Mi. 6,15 no dicen que beber vino era sólo un derecho de los hombres libres. Tampoco es claro que Job 30,6 tiene que ver con esclavos.

## CAMBIO SOCIAL SIN VIOLENCIA: LA CONVIVENCIA INDIGENA-MENONITA DEL CHACO PARAGUAYO

Titus Guenther F.<sup>1</sup>

Este ensayo relata un caso histórico, concreto, en el cual, un grupo social favorecido, por propia iniciativa; y, sin una revolución sangrienta, prestó atención y actuó debido a las frustraciones de sus vecinos que se encontraron en desventaja. Consecuentemente, representó un desafío por cuanto muchas personas piensan que los cambios sociales significativos no se alcanzan sino por luchas revolucionarias violentas. El autor incursiona en las implicaciones misiológicas del modelo de comunidad cristiana migrante; por el cual, en este caso paradójicamente, dos tribus de cazadores y recolectores<sup>2</sup> fueron transformadas, por su propia motivación, en colonos asentados cristianizados.<sup>3</sup>

Hace alrededor de 460 años (1525/27), cuando se realizó la Reforma Radical<sup>4</sup>, (paralela a las Reformas Luterana y Zwingliana - Calvinista), se escribió su primer credo, "La Confesión de Fe de Schleithem"<sup>5</sup>. Los adherentes a esta Confesión fueron disidentes dentro del mismo movimiento Reformador. Desde su punto de vista, ni los grandes reformadores cumplieron con el lema principal de la Reforma: Solo Escritura. Estos últimos siguieron: a) bautizando infantes y b) afirmando la guerra, aunque carecían de base y comprensión bíblicas, según la perspectiva de los Anabautista.<sup>6</sup> Privilegiaron en la Biblia, la vida y enseñanza de Cristo, y

- 1 Dr. Guenther nació en Paraguay. En la comunidad alemana Menonita, en el Chaco Paraguayo, adquiere las primeras experiencias de estudiante. Luego, estudió en Asunción e hizo estudios básicos en teología y antropología, en el College Menonita y la U. de Manitoba, respectivamente. Se recibió de doctor (Ph. D.) en teología de la U. of St. Michael's College, Toronto, Canadá. Es profesor de Historia de la Iglesia en la Comunidad Teológica Evangélica de Chile.
- 2 Cf. ASCIM, Von Jäger und Sammler zum Landbauern (Película - videocassette); castellano: De cazadores y recolectores a agricultores, 1990, (ver Bibliografía).
- 3 Así escribió A. F. Glasser, editor de *Missiology: An International Review* (Vol. IX, Nº 2, Abril, 1981), en su presentación del ensayo que apareció en esta revista en su versión inglesa original. Esta traducción al español es la del autor. Es una traducción libre del ensayo con actualizaciones y revisiones selectivas.
- 4 Para el transfondo histórico y una "eclesiología radical", véase G. Williams y J. Driver, respectivamente; además, la película reciente, *The Radicals*, listados en la bibliografía.
- 5 Deriva el título (de Schleithem) del lugar donde se reunieron los Hermanos Suizos (Anabautistas) para la elaboración de dicho credo.
- 6 "Anabautistas" es el apodo que les dieron los oponentes a los "Hermanos Suizos" (como se llamaron ellos mismos) que practicaban el "bautismo de creyentes", es decir, de personas en la edad de razonamiento que les permitía hacer una consciente aceptación y profesión personal de su fe cristiana. El apodo deriva del Latín y significa: "bautizar por segunda vez" a creyentes, ya que en la Europa de aquel entonces todos habían sido bautizados como infantes.  
Más adelante, los Anabautistas fueron llamados Menonitas (de Menno Simons), Huteritas (de Jacob Huter), "A mish" (de Jacob Ammann), respectivamente. Estas últimas nomenclaturas perduran hasta nuestros días para los descendientes de la Reforma Radical. Para una breve presentación sobre los comienzos y creencias Menonitas, véase J. C. Wenger (1960); C. J. Dyck (2ª ed. 1981; también en castellano), listados en la bibliografía.

fundamentaron los preceptos de ella en su vida cristiana: "Pero nosotros como cristianos vivimos de acuerdo al evangelio y nuestra única autoridad y Señor es Jesucristo", declararon ciertos Anabautistas durante la disputa de Berna en 1538. (Bender, 1956:9).

Las implicaciones básicas de tal posición quedan explícitas por Conrad Grebel, confundador del movimiento, cuando afirma:

Los verdaderos creyentes cristianos son como ovejas entre los lobos...Ellos... han de lograr la patria de descanso eterno; no por la conquista de enemigos físicos con la espada, sino por la conquista de enemigos espirituales. Ellos no emplean espada mundana ni se involucran en guerra, porque entre ellos toda matanza ha cesado por completo, puesto que no vivimos más bajo el antiguo pacto (Ibid.:8).

Aunque no menospreciaron la teología en sí, no se preocuparon de las implicaciones "teológicas" de la enseñanza de Cristo; sino más bien, por el seguimiento (Nachfolge) de Jesús en la vida diaria. Una idea ya formulada por el líder Hans Denk: "Nadie puede conocer a Cristo si no sigue a él en su propia vida" (Klaassen: 1973:47). En otras palabras, el verdadero conocimiento de Cristo no es un conocimiento racional sino el conocimiento que viene de la obediencia comprometida en la vida existencial.

El movimiento Anabautista que surgió casi simultáneamente en varias partes y se difundió sobre gran parte de Europa, sufrió bastante persecución, inicialmente. Durante el primer siglo, este movimiento dio origen a tres grupos principales: Huteritas, "Amish" y Menonitas. El autor deriva de la última rama, la que ha sido la menos homogénea de las tres.

Entre los Menonitas se ha podido observar una dinámica peculiar: desde el principio y en forma cíclica, esta comunidad (Gemeinschaft) solía polarizarse espontáneamente en: a) un polo más "progresista", dispuesto a arreglarse hasta cierto punto con las presiones de la sociedad (Gesellschaft); b) otro polo, más "conservador", dispuesto a soportar las consecuencias de su posición. Recientemente un destacado historiador Menonita<sup>7</sup> hizo la observación que en las migraciones Menonitas de Holanda a Prusia, de Prusia a Rusia, de Rusia a EE.UU. y Canadá, de Canadá a México y Paraguay; y, desde allí a Bolivia -siempre cuando su exoneración del servicio militar estaba en peligro de perderse o su libertad educacional y religiosa estaban amenazadas- los que tomaron la iniciativa fueron sin excepción los "conservadores"; y no, los "progresistas".

## Las Comunidades Migrantes

Fue este el caso cuando emigró en 1927/28 el segmento conservador de los Menonitas canadienses a México y Paraguay.<sup>8</sup> Las comunidades rurales temieron que la legislación gubernamental sobre la enseñanza universal y obligatoria del Inglés en Canadá, hiciera imposible el control (por las comunidades de habla Alemana) de la transposición de sus creencias religiosas y valores fundamentales a sus hijos. Por eso, muy a sorpresa del gobierno canadiense, dos grupos grandes de Menonitas (ca. 6500 para México; 1700 para Paraguay) dejaron sus

7 Cuando el historiador Frank H. Epp aprendió esta lección del "conservador" Sr. Fehr, que vivía en Bolivia, Epp le preguntó a Fehr: "¿A dónde piensan (los "conservadores") irse de aquí?". Después de un breve silencio Fehr respondió: "No lo sé, quizás a Rusia". Esa respuesta es bien interesante frente al hecho de que la mayoría de los "progresistas" trataban de salir de todas formas de Rusia cuando llegó a ser difícil la vida allí después de la Revolución de 1917.

8 M. Friesen, 1987. Este libro ofrece una descripción histórica meticulosa, por un participante, de la inmigración del primer grupo de Menonitas al Paraguay

hogares canadienses y sus posesiones, dirigiéndose hacia América Latina (Bergen 1977:4). En México y en Paraguay fueron recibidos cordialmente como expertos agricultores pioneros (Ratzlaff 1990:32s.).

El grupo que emigró de Canadá al Paraguay, del que proviene el autor del artículo, pagó un alto costo. Centenares murieron a causa de la situación primitiva con la que se encontraron. Entre paréntesis, podría uno comparar estas bajas (ca. 10%) del "ejército pacifista"<sup>9</sup> con las bajas de ejércitos militares en guerra. A pesar de todo, por el asombroso espíritu de paciencia y cooperación comunitaria, ellos lograron la superación paulatina de las adversidades iniciales.<sup>10</sup> No hay que despreciar la ayuda que les prestaron los aborígenes cazadores y recolectores de la región en que habían penetrado los Menonitas. Los Menonitas pronto entraron en una relación simbiótica con los aborígenes. Los últimos fueron empleados por los agricultores recién llegados, mientras la presencia más numerosa de los Menonitas les ofrecía cierta protección contra la amenaza de sus vecinos bélicos.

La tribu de los Lengua, por ejemplo, (quienes se autodenominan Enlhit), se encontraron a punto de exterminación. Fueron saqueados, anualmente, por las tribus vecinas, quienes habían obtenido ya el caballo de los Españoles y se trataba de unos centenares de personas, al momento de la llegada de los Menonitas. Así, la presencia relativamente numerosa de estos últimos, ofrecía una protección de inmediato para los Lengua. En ese sentido, podría decirse que los Menonitas han salvado esta tribu de su extinción física casi segura (Redekop 1973:315).

La nueva situación fue, tal vez, una bendición mixta para los indios. Por acaso, ¿los Menonitas no iban a transformar a los indios fundamentalmente en su propia imagen, a través de su obra agrícola y misionera; y, causar la desintegración de su cultura e identidad?<sup>11</sup>

Antes de discutir las relaciones sucesivas entre Menonitas y nativos, conviene añadir que llegaron dos grupos más de Menonitas de ascendencia Rusa que se asentaron en la vecindad del primer grupo del Chaco Paraguayo. Surgieron pues, como asentamientos separados pero adyacentes; la colonia Menno (1927/28, de origen canadiense), colonia Fernheim (1930), y colonia Neuland (1947). Mientras que la colonia Menno fue establecida en el ambiente de los Lengua, Fernheim se encontró más cerca de la tribu de Chulupí y Neuland se ubicó, en parte, directamente sobre el terreno de los Chulupí. Esta tribu es de un temperamento más extrovertido y agresivo que los Lengua. Este temperamento volátil iba a chocar más tarde con la actitud de "cuida primero tus propios intereses", adquirida por los Neuländer, aparentemente, en la lucha por su sobrevivencia durante la huída de la Revolución Rusa y del régimen post-Revolucionario (Loewen 1975:95, 135).

Fue importante dar esta introducción histórica como trasfondo para lo siguiente: voy a usar fuentes secundarias y recurrir a mis propias experiencias en el análisis y evaluación del desarrollo subsecuente de las relaciones mutuas entre los nativos y Menonitas, en el Chaco Paraguayo.

9 Para una caracterización de tal "ejército alternativo", cf. S. Clemmer Steiner, *Joining the Army that Sheds no Blood*, 1982.

10 Cf. M. W. Friesen, *Menonitas Canadienses Conquistaron un Desierto*, 1987.

11 C. Redekop, *Strangers Become Neighbors*, 1980, p 226. La misión Menonita, según el sociólogo, ha tendido a hacer de los indios "pequeños Menonitas", mientras que los indígenas indican que "necesitamos que nos cuente la historia de nuestro pueblo" (mi trad.). A este respecto, los Menonitas han demostrado menos sensibilidad; y, seguramente, pudieran aprender de la historia Jesuita (cf. McNaspy, 1987), y de los misioneros-colegas, los Oblatos, quienes ahora trabajan paralelamente en el Chaco, mostrando un alto respeto frente a las culturas indígenas (cf. Redekop, *Ibid.*).

Se consideran algunas cuestiones que teólogos de la liberación preguntarían e interrogantes que surgen de una perspectiva Menonita. Sería importante analizar la situación desde la perspectiva de los Indios. Sin embargo, eso sólo lo pueden hacer ellos mismos. Y ya existen numerosos relatos de los indios acerca de cómo ellos experimentaron el encuentro con los Menonitas<sup>12</sup>. También fue solicitado su punto de vista por el antropólogo cristiano, Jacob Loewen, a quien le relataron mucho los Indios cuando vino a investigar la situación.

### Una Relación no Buscada

El gobierno Paraguayo dijo al primer grupo de inmigrantes, los de colonia Menno, que el terreno que habían comprado era libre de habitantes humanos. Que eso no era cierto fue evidente pronto cuando los más traviesos y curiosos Indios comenzaron a visitar las aldeas Menonitas para pedir comida y ropa (Redekop 1973:304).

Los inmigrantes habían ido a Paraguay para eludir la interferencia que el gobierno canadiense aplicaba en su libertad educacional y de conciencia (Friesen, 1987). Ahora se sintieron engañados por el gobierno. Pero estaba fuera de consideración, el retorno a Canadá. Si a algunos les hubiera gustado volver, éstos mayormente no tenían los recursos para hacerlo.

Al comienzo los Menonitas no intentaron involucrarse, en ninguna forma, con los aborígenes. Sin embargo, esta actitud separatista no pudo durar mucho. Los nativos reforzaron la cuestión por su mendigar continuo lo que pronto agotó la paciencia de los inmigrantes. Dándose cuenta de los beneficios económicos, los Menonitas les ofrecieron trabajos de diferentes tipos en sus granjas. Además de esto, hubo "poca interacción social y ningún interés en el proselitismo..." (p.305). Pero, en 1936, ya existía una relación simbiótica de empleador-empleado por todas partes de los asentamientos; y, solamente, en 1952 se comenzó formalmente un programa misionero entre los Lengua en la colonia Menno.

Las otras dos colonias, Fernheim y Neuland, no habían venido al Chaco en busca de aislamiento del mundo, sino por no tener donde irse. Consecuentemente, su interacción con los nativos era diferente desde el principio. Los Fernheim, de inmediato sintieron la urgencia de evangelizar a los nativos. Ambas Fernheim y Neuland no rehusaron emplear a los indios donde fuera posible. Los colonos de Fernheim comenzaron a "enseñar y predicar entre los Lengua... en 1935" y, bajo el lema "Luz a los Indígenas", bautizaron a los primeros conversos en 1946 (p. 306). Mas la cuestión del asentamiento de los nativos, a excepción de experimentos limitados, no fue explorado seriamente hasta la década de 1960, cuando un programa extensivo fue emprendido (o mejor dicho, fue concedido) por las colonias Menonitas. Este programa fue realizado por medio del apoyo financiero del Comité Central Menonita (CCM) como también de otras organizaciones Menonitas transoceánicas (p. 307).

Para los de Menno, entonces, la relación con los nativos fue no sólo no planificada sino más bien no deseada; mientras que para las otras dos colonias, fue más bien cuestión de no haber previsto esta relación. En cuanto a los indios, ellos no habían invitado a los recién llegados, pero no pudieron hacer nada para evitar su llegada. El gobierno había transferido el título de sus tierras a los Menonitas sin consultarlos para obtener su concesión. Puede ser que los nativos resintieron la llegada de los Menonitas. O tal vez sintieron sólo una mezcla de confusión y curiosidad por la aparición de los recién llegados. Pero una vez sabido que éstos

12 Cf W Stahl (1986); M Friesen (1977)

no fueron hostiles, los nativos acudieron ininterrumpidamente hacia las colonias: "de todas direcciones (los Lengua del sureste y este, los Chulupí del sur, los Toba del este, y de otros lugares dispersos), las colonias Menonitas comenzaron a inundarse por indios pidiendo trabajo, ropa y tierras" (p. 307).

De esta descripción es evidente que los nativos ciertamente desearon esta relación (cf. Friesen 1977: 128s, 30s.). Pero podríamos preguntar si acudieron por su libre voluntad o porque fue meramente la opción del segundo mal abierto para ellos. En todo caso, hubo un cierto sentido en que la relación fue "no deseada" por ambos lados: a) los indios ciertamente no desearon una relación de dependencia con los Menonitas fuera de su control como, de hecho, se ha desarrollado y persistido; b) los Menonitas no estaban dispuestos a conceder a los indígenas el grado de independencia e igualdad que buscaban.

## La Irrupción Rebelde de 1962

En la década de 1960 fue emprendido un programa de asentamiento agrícola extensivo con los nativos. Sucedió después de un período de aproximadamente 30 años; durante el cual, las relaciones indígena/Menonita (en sus dimensiones social, económica y religiosa) fueron establecidas y consolidadas. Hay que pasar por alto los detalles. En este período, los indios generalmente, fueron bastante pasivos; lo que no significa que ellos no estuviesen conscientes de cómo andaban las cosas; o que fueron indiferentes, en cuanto al tratamiento por sus empleadores. Sus sentimientos hacia los Menonitas se revelaron de repente y dramáticamente en 1962, un año en que la región del Chaco sufrió una sequía excepcionalmente severa.

El incidente se originó en las colonias Fernheim y Neuland simultáneamente, pero estalló finalmente en Filadelfia, el centro de Fernheim.

Aquí alrededor de 700 Chulupí amenazaron con una revolución armada porque sintieron que los Menonitas bloqueaban su logro de independencia; y, también, porque la calamidad de la sequía les hizo recordar con más intensidad los frecuentes maltratos dados por ciertos empleadores. No solamente habían "invadido" los Menonitas inicialmente la región de los indios, reclamando casi todo el terreno para su uso propio; no solamente causaban los Menonitas, por su estilo de vida, que los nativos tuvieran que liquidar sus rebaños de ovejas y cabras; no solamente se habían realizado no más de tres matrimonios mixtos, (seguidos por la discriminación contra ellos); sino que los hijos Menonitas también habían insultado a los indígenas junto a las fuentes de agua potable, cuando ambos grupos étnicos dependían del mismo pozo; los empleadores también les habían pagado sueldos bajos, en circunstancias que los indios los habían hecho "ricos" laborando para ellos; los blancos también habían apaleado a personas indígenas cuando éstas trataban de recompensarse por los salarios bajos, mediante el robo (no conociendo quién era el culpable, el inocente a veces sufría el castigo); pero lo peor de todo, ahora cuando todos se vieron enfrentados por el hambre a causa de la sequía, fue que los blancos negaron los alimentos que, realmente, habían sido producidos por los indios, según su modo de pensar.

En tal situación, las cosas cambiaron de mal a peor. En la investigación de 1963, el antropólogo J. Loewen concluyó:

"Para los indígenas, ser despedidos del empleo significó nada menos que un desastre. Habían llegado a ser totalmente dependientes de los Menonitas en cuanto a víveres. No tenían ningún recurso propio; y, de hecho, ya comenzaron a olvidarse de la técnica de sobrevivencia desde los días

de la caza y recolección. Se agravó el problema con el número aumentado de bocas que alimentar. Porque bajo la influencia misionera, los Chulupí (y Lengua) descontinuaban la práctica del infanticidio. A los indígenas, la decisión de los colonos por conservar sus recursos les pareció sumamente irresponsable e insensible... Porque, ¿no era el caso que muchos de los alimentos conservados realmente representaban los sueldos que les tocaban a los indios? (1975:97)

Loewen observó, además, que los resentimientos alcanzaron un grado especialmente alto en la colonia Neuland, porque sus colonos (por su actitud de "cuida tu propio interés"),<sup>13</sup> en contraste con los Menno y Fernheim, no habían apartado las áreas cercadas para los rebaños indígenas (p.96). En un intento de demostrar a "los blancos" la desesperación de la situación, los Chulupí se humillaron a mendigar de los Menonitas. Cuando este gesto no tuvo ningún efecto, los Chulupí robaron ("tomaron") animales de los colonos blancos.

Los Menonitas se dieron cuenta de la gravedad de la situación y apelaron al Comité Central Menonita (CCM; organización de ayuda y desarrollo norteamericana) para que mandaran ayuda de emergencia a los nativos. El CCM pudo facilitar alguna ayuda a través de "Alimentos para la Paz" ("Food for Peace"), pero fue insuficiente para todos. Sin embargo, tal intento de prestar ayuda, visiblemente calmaba las tensiones que hervían en las reuniones nocturnas para "la planificación de guerra" de los indígenas. Otra chispa de esperanza fue encendida en este asentamiento (adyacente a Neuland) por el mensaje que el Cacique Manuel envió desde Filadelfia. El Cacique informó que él había intervenido con las autoridades federales (gubernamentales), quienes prometieron ayuda. Esta novedad frenó la venganza planificada contra los Menonitas, dice Loewen. Cuando llegó el segundo mensajero anunciando que los indígenas recibirían tierras para su asentamiento, ellos decidieron mantener limpias sus manos de la sangre de los Menonitas culpables.

Estaban tan excitados que de inmediato empacaron sus posesiones para juntarse al grupo más numeroso de su tribu en Filadelfia, donde el Cacique Manuel y sus simpatizantes también buscaron una salida de su opresión: "Sí, vamos a recibir ayuda oficial. No vamos a depender más de los Menonitas. Los camiones trayendo nuestras pertenencias han de llegar cualquier día" (p.99), proclamaba Manuel. Sin embargo, por el tono del informe de Loewen, parece dudoso que Manuel realmente hubiera pedido ayuda al gobierno. Parece que ésta fue simplemente una oportunidad excelente para convertirse en salvador y profeta por parte del Cacique. Sus promesas lograron un tono más elevado todavía:

"Pueblo mío, el día en que tenemos que mendigar pertenece al pasado. Cada familia tendrá tierra, herramientas y comida abundante. Sus hijos no van a pasar más hambre, Uds. van a servir comida en la mesa e invitar a sus hijos a comer. Una vez llenos sus estómagos los mandarán afuera para jugar. Cada uno tendrá lo que necesita y todo mi pueblo estará feliz e independiente" (p.99).

Entraron en tal clima emocional los 200 rebeldes de Neuland, que hizo todavía más explosiva la situación tan inestable. De repente prendió fuego: un Chulupí joven robó algo de

13 Para una mejor comprensión de este grupo de "refugiados Menonitas" (de Rusia), es recomendable leer la novela de Ingrid Rimland, *The Wanderers* (1977). La autora muestra que la labor pionera en el Chaco era mucho más penosa para estos Neuländer (que para Menno y Fernheim), porque consistía mayormente de viudas y huérfanos, habiendo perdido sus esposos e hijos en la guerra o en la huida. Muchas de ellas permanecieron en el Chaco sólo hasta que ahorraron suficiente dinero para pagar los pasajes a Alemania o Canadá.

dinero de una tienda local en Filadelfia. Fue detenido por un guardia Menonita.<sup>14</sup> El misionero que sabía hablar Chulupí justamente se encontraba en Europa en este tiempo. Por eso le pidieron a Manuel que mediara. Mientras el sospechoso y el Cacique esperaban en un jeep, frente al almacén de la cooperativa, la llegada del "alcalde" Menonita (Oberschulze), una muchedumbre considerable de curiosos, ambos blancos y morenos, se juntaron. Percibiendo la atmósfera explosiva de la situación, el alcalde señaló al jeep que se dirigiera hacia el patio más aislado para la interrogación. Eso fue demasiado. A lo mejor temieron los indios que los dos, el sospechoso y Cacique, estarían presos, porque la cárcel local se encontraba en esa dirección. Loewen relata lo que sucedió entonces:

Antes que el mismo alcalde pudiera alcanzar el vallado, acudieron indígenas enojados, principalmente mujeres,<sup>15</sup> armados con palos, cuchillos, piedras, etc. El alcalde, dándose cuenta inmediatamente de lo inestable que estaba la situación, despidió al sospechoso y al Cacique, con la excusa de que en ausencia del misionero intérprete no tendría mucho valor la conversación y que él iba a llamar a Manuel más tarde con respecto al problema, cuando fuera más conveniente (p. 100).

Apenas se había logrado prevenir actos de violencia. Pero este suceso causó excitación en el temperamento de los Chulupí, alcanzando el grado de ebullición. Misioneros que sabían el idioma de los Lengua y líderes eclesiásticos Menonitas trataban de calmar a los Chulupí y a disuadirlos de que tomaran medidas drásticas. Pero fue inútil, según Loewen: "Sus apelaciones fueron sofocadas por el clamor de las masas: 'Arden nuestras orejas, arden nuestras orejas'. (Que significa, 'estamos hartos de sus mentiras incansables y ya no vamos a escucharles más a Uds.')." (p. 100).

No pasó mucho tiempo hasta que fue obvio que las promesas de tierra de Manuel no iban a cumplirse. A tal punto, los indígenas perdieron toda la esperanza. Como medida de precaución, los Menonitas ofrecieron mudarlos ahora a cierto campo adyacente. Después de una viva discusión, los Chulupí aceptaron. Pero el proyecto no fue factible porque no se pudo ubicar agua potable en este campo. Entre los Chulupí que retornaron, el temperamento fue todavía virulento.

## Análisis y Asistencia

Los Menonitas, sacudidos fuertemente, decidieron apelar al CCM (Comité Central Menonita) para que hiciera una investigación de las causas que precipitaron la rebelión. El CCM accedió mandando al talentoso misionero-antropólogo, Jacob Loewen, para realizar el análisis deseado. Resultó muy revelador y dio a los Menonitas una comprensión de la cultura que no habían soñado, con respecto a sus vecinos nativos.

El análisis reveló que los indígenas no solamente ansiaban el asentamiento; sino, de hecho, fueron ciertamente capaces de emprender la agricultura por su propia cuenta. A base

14 Cabe mencionar que los Menonitas del Paraguay gozan del privilegio de una auto-administración. Es decir, son responsables dentro de los límites de sus asentamientos de mantener el orden civil, sin la presencia e intervención policiales del Estado (excepto, en casos extraordinarios). Por eso, tienen designados un cierto número de personas que sirven de "guardia" en las colonias.

15 Originalmente las tribus indígenas fueron sociedades matriarcales. Las mujeres tomaron las decisiones importantes: de cuándo debían mudarse a otras regiones de caza, el uso del "dinero", elección de esposo, etc. Los Menonitas, tal vez, sin darse cuenta, causaron una confusión, porque negociaron los contratos de trabajo y salarios con los varones. Loewen indica que les era bienvenido este cambio a los varones: "Qué bonito es ahora que nosotros (los varones) tenemos el dinero; si ellas nos niegan nuestros 'derechos', solamente no hay que darles de comer por un tiempo y ya se acomodan"

de este conocimiento, se hicieron preparaciones inmediatamente, con asistencia (financiera) extensiva del CCM, para arreglar el asentamiento de los indígenas.

- Cuatro colonias agrícolas fueron establecidas hasta 1963. En 1973 esas 4 colonias agrícolas consistían de 21,5 leguas (40.312 hectáreas) y de 36 aldeas, con un promedio de 20 familias en cada aldea (Redekop 1973:307).

Esto no satisfacía todas las necesidades de los indígenas. Había que aumentar el programa. La Junta Directiva Indígena adquirió 42 leguas adicionales, informa Redekop,

equivalente a 78.750 hectáreas... para asentar en ellos los indígenas que esperaban cuando fuera posible adquirir más recursos y hubiesen resuelto los problemas técnicos de organización entre los indígenas... Mediante la asistencia de Menonitas norteamericanos y europeos, los Menonitas del Chaco compraron y pusieron a disposición de los indígenas 63 leguas (118.572 hectáreas) de tierra agraria. Las 21,5 leguas ya ocupadas por los indígenas fueron donadas a los indígenas. El título de las tierras no ha sido transferido a ellos, pero se va a transferir una vez establecida la estructura social autónoma, capaz de manejar la propiedad (1973:307f.)

Cabe observar aquí que la mayoría de los agricultores Menonitas tampoco tenían títulos privados de sus granjas. Las colonias tenían sólo títulos "colectivos" de sus tierras. Eso no disminuía los derechos de los propietarios individuales, excepto de los que prevenían de la venta de sus tierras a "ajenos".

Tierra no fue todo lo que recibieron los nativos. Como parte del proceso del establecimiento de familias indígenas sobre granjas particulares, cada agricultor recibió una vaca (o un ternero), un caballo, un arado y una máquina de cultivar, una carretela, a menudo juntamente con el vecino, semilla y alambre para cercar sus pastos. Adicionalmente, los Menonitas continúan donando regalos básicos a los indígenas, como terneros, caballos, carretelas, etc., pero es imposible cuantificarlos adecuadamente (p.308).

Pudiéramos continuar esta alabanza. Por ejemplo, "en cada uno de estos asentamientos agrícolas, se ha organizado una cooperativa que compra sus mercaderías de la cooperativa Menonita a precio de costo... Las cooperativas se están transfiriendo o ya son propiedad de los indígenas" (p.309). De nuevo:

Como parte del programa de asentamientos, la ASCIM (Asociación de Servicios de Cooperación Indígena Menonita) ha hecho un esfuerzo hacia el auto-gobierno de parte de los indígenas... Cada tribu elige ahora sus propios dirigentes dentro de las estructuras sociales, económicas y educacionales. Los indígenas todavía no son ciudadanos registrados del Paraguay, pero ya se están tomando los pasos hacia este fin (p. 309).<sup>16</sup>

Consciente de que estas acciones son una imitación muy próxima a los modelos Menonitas, Redekop intuye el peligro inherente de una destrucción de la cultura nativa. Y de hecho

16 En este asunto, el informe de Redekop no está al tanto. El Mennonite Reporter (Nov 12, 1979, p.3) ya pudo informar: "Los indígenas son reconocidos como ciudadanos paraguayos."

eso ha sucedido: "Las instituciones religiosas, por supuesto, fueron totalmente destruidas; el curandero, las ceremonias de sanar, y los ritos de enterramiento han desaparecido todos" (p. 310). Pero los Menonitas han facilitado contrapartes funcionales en que los introducían a su tipo de cristiandad, su modelo de control social, su forma de asistencia médica y sus métodos de educación" (Redekop 1973:310-317). En cuanto al programa educacional, dice que:

Los Menonitas han empujado a los Lengua, Chulupí y Toba a ser alfabetizados. Existen ahora, (en 1971), 33 escuelas con 36 maestros indígenas, con una matrícula de 1072 alumnos. Esas escuelas se encuentran dispersas por las colonias y campos de labradores indígenas, donde todos los niños pueden cumplir hasta tres grados. Una escuela avanzada, ofreciendo los grados del cuarto al sexto, se ha establecido en Yalve Sanga; siendo ésta, una escuela de entrenamiento de maestros para las escuelas indígenas. Una gran proporción de los jóvenes de hasta 20 años de edad ahora saben leer y escribir y forman el grupo del cual proviene el liderazgo nuevo (p. 315).<sup>17</sup>

Luego, (en 1987), el sistema de educación indígena cuenta incluso con una Escuela Graduada Superior que, además de jóvenes indígenas, atrae a un considerable número de alumnos paraguayos de la zona y con un Colegio Básico (Plett 1987:83).

Con respecto a la previsión médica, los Menonitas han establecido un sistema que incluye siete puestos de salud, cada uno de ellos bajo la supervisión de dos enfermeras residentes (mujeres jóvenes nativas han sido entrenadas también) y un médico ambulante entre estas clínicas a tiempo completo.<sup>18</sup> La meta es la erradicación de "enfermedades asesinas",

como la tuberculosis (ahora casi bajo control), enfermedades venéreas... y otras enfermedades como sarampión y parásitos. En 1971, más de 50.000 personas indígenas recibieron atención médica y asistencia...de urgencia y rutina...Los hospitales de las colonias Menonitas de Loma Plata, Filadelfia y Neu-Halbstadt son usados para operaciones quirúrgicas y cuidado intensivo cuando son requeridos. Básicamente, la atención médica es gratis, aunque se cobra un monto mínimo por los medicamentos.<sup>19</sup> Una cuarta parte del costo de hospitalización, en el caso de cirugía mayor, se les solicita, sin que se logre cobrarlo a pacientes indígenas (p.315).

Seguramente, se hicieron esfuerzos considerables por la provisión de servicio médico adecuado. Sin embargo, es posible que esta descripción de Redekop sea un tanto optimista.

17 Este número ha aumentado considerablemente desde 1972/3, como informa W. Stahl (antropólogo trabajando entre los indígenas): "El ministerio espiritual entre los indígenas en el Chaco ha crecido en años recientes. Hoy una escuela bíblica para los indios matricula 35 a 40 estudiantes cada año; 45 escuelas fueron construidas (empleando) aproximadamente 100 maestros entrenados" (Rempel 1979:3). Evidentemente, el número de maestros del '72 se aumentó al triple en sólo 7 años. Cabe mencionar también, que según el mismo informe, "existen 17 iglesias indígenas Menonitas establecidas con alrededor de 3.500 miembros".

18 Hace falta actualizar un poco esta información: Stahl habla de dos médicos (ambulantes), 15 enfermeras y promotores de salud quienes realizan hasta 50.000 consultas por año, en diez puestos de salud". Enfermedades como la tuberculosis contagiosa se ha combatido en un 62 por ciento y las muertes causadas por esta enfermedad, en un 73 por ciento de los casos. También se ha logrado entrenar personal indígena: "enfermeras auxiliares, laboratoristas, técnicos dentales, promotores de salud" (Stahl, 1986, p.129s; estadísticas de 1979).

19 La asistencia médica está desarrollándose todavía. Hace tres años que se creó un "seguro de salud" para indígenas; en el cual, cooperan el obrero y el empleador (Menonita blanco). P. S. Sawatzky, "Krankenversicherung für Indianer in Menno". Menno Informiert (29 März. 1990), p. 3.

Debido a fondos insuficientes, la tuberculosis sigue persistiendo en las reservas de obreros de Loma Plata, por ejemplo.<sup>20</sup>

## El Resultado Paradójico

Aunque la mayoría de los inmigrantes Menonitas llegados del Chaco fueron "conservadores", buscaron eludir las presiones "del mundo", y la interrelación que surgió paulatinamente de su coexistencia con los indios, no fue ninguna relación ideal. El antropólogo Loewen, sin embargo, pudo describir la convivencia inter-étnica como "probablemente uno de los mejores ejemplos de obra misionera enfocada al ser humano integral que podemos encontrar en el mundo" (Loewen 1977:5).

También, hay voces opositoras como la de Chase-Sardi, sacerdote-antropólogo paraguayo y vocero de los marginados de ese país. La posición de Chase-Sardi se basa, principalmente, sobre criterios económicos; por lo cual, deja de lado otros criterios históricos.<sup>21</sup> En su informe afirma que: "de propietarios y señores de las selvas y de la naturaleza, los indios fueron hechos esclavos de los blancos" (Chase-Sardi 1972:23).

Aunque no encuentro distorsiones en cuanto a las estadísticas de Chase-Sardi sobre sueldos de trabajo, por ejemplo, su análisis es unilateral, pues no toma en cuenta hechos históricos como: "Cuando llegaron los Menonitas, los Lengua indígenas estaban por exterminarse...Hoy... el futuro de estos grupos mayores (Lengua y Chulupí), como también de las tribus menores, parece asegurado" (Redekop 1973:315); y que a la realidad de los indios pertenecía una dimensión menos romántica: "El infanticidio, escalpar, orgías, borracheras, hambre", que por ahora ya son 'memorias' solamente" (p. 314), que deja fuera de toda consideración.

Volveremos a Chase-Sardi más adelante. Aquí quiero referirme a la paradoja que, aunque los Menonitas no habían venido con el objetivo de hacer misión; y, cuando finalmente accedieron a las demandas de los indios, lo hicieron con el objetivo de salvar almas sobre todo. Loewen, en fin, pudo afirmar que la actividad misionera Menonita llegó a ser un modelo ejemplar. ¿Podiera ser que tal resultado se dio "a pesar de" los Menonitas? Loewen opina, que:

la presencia de los asentamientos Menonitas, con todas las funciones involucradas en la vida común, junto a los Lengua y Chulupí, trastornó los limitados objetivos misioneros tradicionales (salvación espiritual) y forzó

20 Además, mi hermano y su esposa (enfermera), involucrados intensamente hasta 1978 en el proyecto asentamiento-misionero del Chaco Central, pudieron observar que, por falta de fondos, pacientes indígenas de emergencia (por ejemplo, madres que necesitaron operación cesárea durante el parto) quedaron sin la atención médica requerida por la excusa de "¿Quién va a pagar los gastos?" Pero, hay que añadir a esto, (como hemos visto más arriba), que se está buscando una previsión médica más adecuada, que, al mismo tiempo, fomente la responsabilidad participativa de parte de los indígenas.

Por otro lado, durante una visita al Chaco Central en 1988, pude constatar una búsqueda activa del mejoramiento para el asentamiento (incluso las condiciones sanitarias) de los obreros de fábricas en Loma Plata. Se les ha conseguido un nuevo terreno más adecuado a sus necesidades y ya viven en el nuevo sitio.

21 Chase-Sardi, en un análisis realmente histórico, se hubiera dado cuenta de que la mayoría de los pioneros Menonitas también eran pobres, de modo que no podían pagar sueldos comparables a los del Primer Mundo. Además de eso, era normal que el empleador tenía que alimentar varios "dependientes" junto a los obreros, fuera del pago de sueldos. El agricultor, muchas veces, tuvo que "hacer trabajo" cuando le pidieron los indios en tiempos duros, aunque él preferiría no tener empleados. A eso, tendría que añadirse la asistencia médica privada, el transporte (de emergencia y otro), y la manufactura de artefactos para los indios (mi padre forjaba numerosos artículos, p. ej. palitas de hierro). Por supuesto, eso era diferente cuando se trataba de obreros indígenas en las fábricas de cooperativas Menonitas. Entonces, todos los favores adicionales desaparecían. En tal caso, el pago de salarios diferenciales entre indios y blancos por trabajos iguales (como constataba Chase-Sardi) no es justificable.

a la misión a apelar al Comité Central Menonita y otras agencias para que les prestaran ayuda en establecer, probablemente, uno de los mejores ejemplos de obra misionera, enfocando al ser humano integral... Yo no conozco ningún otro proyecto misionero que tenga en su vecindad un modelo microcósmico tan completo de una sociedad cristiana funcional, según el cual pudiese modelarse a sí mismo (1977:5).

Fue esta exhibición (mayormente sin intención) de un estilo de vida, mucho más que cualquier mensaje "espiritual", lo que despertó el "deseo ardiente y universal de los Lengua y Chulupí", encontrado por Loewen entre ellos en 1963 de: "Es mina kyere Mensch woare,' es decir, 'uno desea llegar a ser persona (de primera clase)'" (p. 5). Parece que los indios presumieron que el modo de vivir de los Menonitas contenía un tipo de magia. Como estrategia para llegar a ser personas de primera clase, los indígenas eligieron imitar a los menonitas en tres puntos vitales: 1) "Quisieron ser cristianos, construyendo iglesias más grandes que las de los Menonitas, entrar en competencia en cánticos corales, etc." 2) "Quisieron escuelas para que ambos, hijos y padres, pudieran obtener una educación adecuada". 3) "Quisieron, sobre todo, sus propias granjas y toda la maquinaria agrícola, exactamente igual a las de los colonos Menonitas, junto a ellos" (p.5).

Me parece que se pueden sacar algunas inferencias interesantes de estas observaciones de Loewen: a) que la influencia positiva que ejercieron los Menonitas sobre los indios no deriva primeramente de sus palabras sino más bien de su "manera de ser", como grupo entero, y b) que la mayor parte del mérito, por hacer el experimento de las relaciones indígenas-blancos, pertenece, sin duda, a los indios. Por supuesto, la situación indígena, antes de la venida de los menonitas, estuvo muy lejos de ser ideal; no obstante, fue una verdadera e impresionante hazaña el haber cruzado la distancia cultural entre ellos (de nivel neolítico) y sus vecinos (de nivel "moderno"), tan heroicamente como lo hicieron los indios en sólo medio siglo.

¿Que crédito tienen los Menonitas en todo esto? En mi opinión, el hecho de que hicieron una buena cosa sin una planificación consciente, no disminuye los méritos que a ellos les corresponden. Ellos pudieron haber reaccionado muy diferentemente contra la insurrección. Considerando que los indios, según Chase-Sardi, no gozaban todavía de la protección de la ley, y que, los rancharos paraguayos solían tratar mal a los aborígenes, baleándoles cuando cazaban en "su propiedad", (Chase-Sardi 1972:23),<sup>22</sup> los Menonitas, puede afirmarse, trataron muy humanamente a los indios; actuaron de acuerdo con los principios de pacifismo cristiano, que los caracterizaba, históricamente

Estos Menonitas conservadores, repito, fueron pioneros, no sólo en ser los primeros colonos blancos en el llamado "Infierno Verde" del Chaco, sino en el establecimiento (a través de intentos y errores y teniendo una modesta educación) de un modelo misionero viable y práctico dirigido a la "persona intergral". Este modelo se revela como muy superior al modelo de estilo colonial, especialmente cuando mandaron a misioneros individuales o en parejas al extranjero para "salvar las almas" paganas. Merece nuestra reflexión, el hecho de que el destacado teólogo Menonita norteamericano, John H. Yoder, llegue a concebir un modelo teórico

22 Chase-Sardi dice aquí que no existe una ley gubernamental que proteja a los indios y que fueron encontradas numerosas cicatrices de balazos en aquellos que presuntamente "irrupieron". de acuerdo a la prohibición de la caza, en la tierra de rancharos Paraguayos  
Ya hace más de diez años. que los indios del Paraguay. formalmente. tienen el amparo de protección por la ley

muy semejante al modelo que los Menonitas "conservadores" del Chaco acababan de poner en práctica. Yoder denomina este modelo "evangelismo de migración".<sup>23</sup>

Paradójicamente, una vez más, los Menonitas buscaron el aislamiento y/o un hogar nuevo. Efectuaron, en la práctica, lo que otro teólogo y ético Menonita, G. Kaufman, dice: los verdaderos cristianos tienen que hacer, si viven, el amor; no van a aislarse del mundo, sino que llegan a ser reconciliadores donde es más fiero el mal (Kaufman 1961:96). Bien puede decirse que esos Menonitas pacifistas, por su presencia en el Chaco, cumplieron este papel entre las diferentes tribus indígenas rivales; como también, entre los indios y la sociedad paraguaya. No debería caracterizarse, el estilo de vida de los Menonitas, en esta situación como "pasivo", aunque lograron la realización de sus proyectos más por su manera de vivir que por una articulación de su enseñanza. Probablemente, el suyo es la manera más genuina de ser "activo".<sup>24</sup> Si los Menonitas no hubieran sido resueltos pacifistas, posiblemente, pudieron haber dominado a los indios o usando armas ellos mismos o llamando a las fuerzas armadas nacionales. En cambio, facilitaron su asentamiento, les dieron entrenamiento en la agricultura y los introdujeron, simultáneamente, en una "tecnología apropiada" y a las enseñanzas cristianas. Así, evitaron varias de las trampas que se pueden observar en el sistema norteamericano de "Reservaciones Indígenas".

### Una Evaluación Final

La conclusión final no es que las relaciones entre Menonitas e indígenas, en el Chaco Central, sean plenamente satisfactorias. Hay que esclarecer que el análisis positivo de arriba puede ser sostenido solamente hablando en términos comparativos. Obviamente, en el Chaco no reina una igualdad y justicia perfectas desde que los indios recibieron granjas, escuelas, cooperativas y servicios médicos. Sin embargo, las relaciones inter-étnicas del Chaco (descritas ya) parecen ser preferibles a la forma de interacción entre los propietarios de los cañaverales y los Chulupí del Chaco Argentino (a menudo introduciendo a los últimos al alcoholismo y a la prostitución); preferibles también al sistema de las Reservaciones en Sud y Norte América.

No es permisible, sin embargo, excusar males por el señalamiento de males más graves en otras partes. Hay mucha desigualdad e injusticia (incluso al nivel "estructural" o "institucionalizado") que superar todavía en las relaciones inter-étnicas en el Chaco Paraguayo. Podríamos decir que este proyecto Menonita-indígena apenas ha comenzado; y, que para su desarrollo futuro, todo depende de si los participantes más ventajosos van a seguir mostrando sensibilidad o no, hacia los participantes de menos ventaja en esta convivencia. Pero hay señales de que los Menonitas están conscientes de esto.<sup>25</sup>

23 Yoder define "evangelismo de migración" como migración de grupos pequeños de cristianos al país de su trabajo misionero para establecerse y vivir allí una vida cristiana en interacción regular con la comunidad local en contraste al anticuado modelo colonial de mandar misioneros individuales a países extranjeros, a menudo siguiendo al ejército conquistador.

24 Quizás será objetado que, últimamente se les forzó a los Menonitas por violencia amenazada; que, aunque fuese indirectamente, el cambio socio-económico que se realizó fuera el resultado de la violencia. Sin embargo, esa objeción puede ser desafiada. Pudieron haber defendido sus privilegios a la fuerza. Pero eligieron actuar consistentemente con la orientación "evangélica" de las iglesias pacifistas históricas de: "paz a toda costa"

25 C. Redekop cita el comentario de un Menonita del Chaco: "Nos encontramos de viaje en un camino sin mapa. No sabemos...si, de hecho, el esfuerzo entero resultará ser un fracaso colosal...Sólo intentamos cumplir, con nuestra responsabilidad cristiana hacia el prójimo, según Dios nos dé luz y fuerza" (1980. p.20; mi trad.). Cf. también R. Plett, 1987. p.86, quien, aunque constatando "grandes dificultades, errores cometidos, problemas existentes y una misión inconclusa" saca, sin embargo, el balance de una evaluación relativamente positiva del proyecto

Se podría señalar la situación del Chaco como una analogía microscópica con la situación mundial caracterizada en *Worlds Apart* (1973) por Peter Donaldson.<sup>26</sup> A mi parecer, una cierta brecha de desarrollo se está consolidando irreversiblemente entre Menonitas y colonos indígenas. Existe evidencia de que esta brecha se ha aumentado, en vez de disminuirse, entre esos dos grupos étnicos durante su coexistencia de 63 años. Nos gustaría pensar lo contrario, siendo que los indios generalmente disponen de más posesiones y reciben más servicios de que era el caso seis décadas atrás. Pero su nivel de vida sigue estando muy lejos del nivel de los Menonitas. Permítanme dar algunos ejemplos para ilustrar el punto.

Muy al comienzo, los Menonitas apenas tenían los suficientes animales de tracción para trabajar sus tierras. Ahora un número cada vez más grande de agricultores poseen tractores o tienen los medios para arrendarlos para labrar sus granjas. Treinta años atrás, cada colonia Menonita poseía una o dos máquinas niveladoras que circulaban entre todos; hoy hay un buen número entre ellos que poseen y operan tales máquinas individualmente. Anteriormente, los colonos inmigrantes tenían casas muy modestas, servicio médico muy inadecuado y nadie soñaba poseer un refrigerador. Hoy tienen viviendas cómodas con ítemes "lujosos", en que los refrigeradores, autos o motocicletas son comunes. Los servicios médicos son modernos y de alta calidad.

Seis décadas atrás, los indios poseían no más de lo que podían llevar a sus espaldas. No poseían granjas en el sentido occidental, caballos de montar o carretelas. Ahora, han alcanzado casi el nivel en que se encontraban los Menonitas medio siglo atrás. El indígena medio tiene un par de caballos, una carretela, una granja pequeña, algunas herramientas agrícolas; y, posiblemente, algunas cabezas de vacuno. Algunos obreros de industria hasta consiguieron motocicletas. En la misma forma sus viviendas han experimentado algún mejoramiento. Pero en realidad, los indios no se encuentran más cerca a ser "iguales" en cuanto al nivel de desarrollo de sus vecinos blancos de hoy. Lo que es más, los colonos Menonitas más prósperos están enriqueciéndose tan rápidamente que los indios no los podrían alcanzar, aunque se acelerase considerablemente su crecimiento económico. Parece que los habitantes del Chaco ya se han encaminado hacia una injusticia estructural crónica por la creciente y continua división entre los "que tienen" y los "que no tienen".

¿Qué pasos deberían ser tomados hacia una solución dentro de la situación que acabamos de describir? Parece probable que surgirán conflictos serios en adelante cuando se hagan intentos por lograr más igualdad. Como se vuelven más ricos los Menonitas, bien puede ser que se vuelvan más insensibles frente a las necesidades colectivas de los indios y Menonitas más pobres. ¿Es inevitable que con la importación de la tecnología moderna se introduzcan también los "valores" de los que la produjeron (los países industrializados)? Hay señales claras de que un individualismo creciente, motivado por la ganancia, está insertándose en las colonias del Chaco. Tal vez, el ejemplo más contingente de esto se ve en la rápida mecanización de los procedimientos de cosecha de los cultivos principales como el maní y el algodón; donde una máquina cosechadora reemplaza hasta 200 personas, según el informe de H. Isaak (sin fecha). Otros afirman que una máquina reemplaza hasta 800 obreros. Es una lástima que los Menonitas "conservadores" y pobres de antaño no siguiesen más fielmente el modelo de los Huteritas y los "Amish", los cuales se basan en principios más comunitarios. Entre ellos, hay menos posibilidad para el avance individual; pero también, menos peligro de escasez o marginación para las personas. No hace falta una imitación exacta del estilo de vida

26 Donaldson ofrece un análisis histórico que nos ayuda a apreciar por qué ciertos países lograron tener una ventaja en su desarrollo industrial. Y también, por qué ahora parece ser imposible para los otros países de acogerlos en nuestro mundo del "Mercado Libre". Es comparable a la entrada en un juego en el cual el oponente ya tiene un alto puntaje; y, en el cual, el oponente también estipula las reglas del juego.

de las ramas mencionadas, en cuanto a los detalles, sino más bien, la práctica del "espíritu" o "los principios" de aquellas comunidades cristianas.

¿Qué deberían hacer las comunidades indígenas frente a esta situación desafiante? ¿Deberían organizar una revolución? Loewen, después de su investigación de 1963, formula una serie de preguntas penetrantes que pueden ayudarnos a precisar nuestro enfoque. "¿Es la rebelión realmente el único recurso para la persona quien busca su identidad, dentro de la iglesia o fuera de la iglesia?" (1975:107). Esta pregunta señala una dimensión más profunda que simplemente la desigualdad económica. Los indígenas (y los Menonitas empobrecidos) necesitan tanto la autovaloración como el reconocimiento por sus vecinos blancos.

Esto no significa pasar por alto la desigualdad económica. Hace falta un acercamiento más integral que enfoque a la persona en sus múltiples dimensiones: sus necesidades religiosas, sociales y económicas están indisolublemente interrelacionadas y todas son importantes. Todas estas dimensiones afectan la "identidad" de la persona humana. Buscando un método para desarrollar una identidad sana, Loewen pregunta, "Si la lucha por la identidad de primera clase es tan difundida, ¿ofrece el evangelio, que es el mensaje del misionero, alguna buena nueva para los perdidos de este tipo? Y contesta de manera afirmativa:

"El escritor del cuarto Evangelio afirma que Dios ofrece un camino hacia la "primera clase", hacia hacerse hijos de Dios: 'Y aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros... a todos los que le recibieron, (les dio) potestad de ser hechos hijos de Dios, a los que creen en su nombre' (S. Juan 1:14,12; p. 106)".

Inquieta que tantos años después de la insurrección amenazada, no parecemos estar más cerca de ver la realización de la visión del apóstol Pablo de la "nueva primera clase de hombres (y mujeres) en Cristo": "En el nuevo ser humano del diseño de Dios 'no hay Griego ni Judío,... Bárbaro ni Escita, siervo ni libre'" (Col. 3:11; p. 107).

En cambio, los Menonitas del Chaco parecen haberse encaminado hacia el establecimiento de una "religión organizada". Acerca de esto concluye Loewen:

"Tenemos que aceptar la denuncia de V. Gordon Childe, que la religión, una vez organizada (es decir, institucionalizada), muy fácilmente llega a fatigarse del progreso y del cambio y, con seguridad, vuelve a ser opo- nente del buscador de identidad quien se atreve a desafiar el status quo" (p.107).

Pero este realismo no lleva al antropólogo a resignarse a la desesperación, sino le anima a buscar dirección en la Biblia y encuentra que:

"últimamente, la cuestión es si los misioneros modernos, igual que el Hijo de Dios (Heb. 2:14-18; 4:15-16), son capaces de ser sacerdotes sensibles con el mundo perdido y en busca de identidad y de integración. Demasiada a menudo los misioneros son los que condenan el nacionalismo y la rebelión contra el colonialismo, en vez de identificarse con las aspiraciones de la gente. Es verdad que las metas articuladas de tales movimientos van muchas veces directamente en contra de las metas de la Iglesia, pero ¿no puede acaso el misionero servir a esta gente más bien de espejo esclarecedor de metas que de fuente de alternativas más ideales para el alcance de ellas? Esto ciertamente parece haber sido la función de Jesús hacia sus discípulos, quienes deseaban establecer el reino judío en vez del reino de Dios"(p.106).

Finalmente, el hecho paradójico -de que ha surgido un buen modelo de la "misión integral", principalmente por un estilo de vida exhibido entre los indígenas del Chaco (con sus fortalezas y debilidades; Redekop 1973:316)<sup>27</sup> - no debe llevarnos a descansar sobre nuestros laureles. Si los Menonitas del Chaco se desviasen ahora de un estilo de vida basado en una agricultura e industria simples y autosuficientes en busca de la ganancia egoísta, seguramente causarían mucho sufrimiento y frustración a los indios y a los Menonitas empobrecidos. Por eso, no nos podemos evitar la pregunta crucial: ¿finalmente no van a perder la paciencia los indios para embarcarse en intentos desesperados para lograr la justicia?

El papel del cristiano en tal situación está claro. Debe entrar en la solidaridad del amor con las personas oprimidas, como lo hizo Jesús, no para hacer superfluo sus esfuerzos, sino con el intento de "concientizarlos" y animarlos hacia la obtención de las metas genuinas que son suyas. No es sólo cuestión de alzar el nivel económico de cada campesino indígena, de modo que él también logre comprar su propia niveladora, tractor y auto. Hay que darle espacio a la persona integral (i a todas las personas!) para poder desarrollar su pleno potencial hacia aquella "vida en plenitud" que Cristo trae al ser humano y al mismo mundo. Pero esta concientización tiene que ser dirigida también a los ricos, con el fin de que ellos modifiquen su tendencia hacia la afluencia y sean liberados de su inhumanidad que resulta del estilo de vida, motivado por la ganancia y no por el prójimo. Entonces las energías de tales personas también podrán ser liberadas y dirigidas hacia el desarrollo genuino e integral de los necesitados.

Sobre todo, el cristiano debe buscar la creación de una atmósfera de apertura y sensibilidad, dentro de la cual la apelación de los indios por los derechos humanos no sea rechazada ni ignorada sino escuchada e implementada.

## Postscrito

Las conmemoraciones del V aniversario de la llegada del Cristianismo al llamado Nuevo Mundo están celebrándose en todas partes. Y se habla mucho sobre la necesidad de una "nueva evangelización" del continente, sugiriendo que la "primera cristianización" no hubiera sido satisfactoria o adecuada ¿Tendría el modelo de "misión integral" que acabamos de presentar, algún aporte metodológico para la evangelización latinoamericana en los próximos 500 años?<sup>28</sup>

Este modelo (a pesar de imperfecciones) -no del todo distinto al modelo de las "**comunidades de base**" que han surgido en décadas recientes por gran parte de América Latina- tiene implicaciones importantes y obvias para la "**nueva evangelización**" del continente y del mundo que nos desafía hoy. En términos simples, nos sugiere que debiéramos tener la suficiente consideración, apertura y respeto frente a los pueblos a evangelizar para permitirles una participación activa en la estructuración de los programas que se realizan con y para ellos; dejar lugar para "ser los sujetos de su propia historia", como diría Gustavo Gutiérrez.

27 Este autor considera como una cosa positiva que los indígenas pudieran ver también las debilidades de los misioneros, cuando dice: "Un grupo entero es el misionero, y por eso no puede existir la posibilidad que dejen atrás (en su país de origen) su iglesia nativa con todas sus debilidades para crear así en el Chaco 'la mejor impresión'".

28 La siguiente observación representa la esencia de la conclusión de la ponencia, Titus Guenther, "Jesuitas y Menonitas: dos modelos asincrónicos de obra misionera integral en el Paraguay", dada en conexión con el Encuentro Internacional (en Santiago, Chile: 18-22 de Julio, 1990) en torno al tema "500 Años de Cristianismo en América Latina". Esta ponencia fue publicada en Boletín Teológico, Año 23, Nº 41, Marzo 1991, pp.31-53, y también será publicada en próximo número de Teología en Comunidad.

Adaptando una idea de Desmond Tuto de Sudáfrica, de otro contexto, este modelo nos urge: "Permitámosle una mano activa en la preparación misma del banquete y no sólo participación en el comer del mismo"

Por supuesto, no puede ser cuestión de una simple copia del modelo de la misión Menonita del Chaco Central, sino más bien, puede y debe adaptarse a cada situación específica. El conocido proyecto de las Reducciones Jesuitas del Paraguay, en otra época, muestra que hay espacio en la misión integral para un pluralismo de prácticas.

## BIBLIOGRAFIA

- ASCIM**, Vom Jäger und Sammler zum Landbauern (película- videocassette; castellano: De cazadores y recolectores a agricultores, 1990; es obtenible de ASCIM, Filadelfia, Chaco Paraguay. Esta película pretende preservar un archivo de formas culturales para la posteridad indígena y presentar un informe equilibrado al pueblo paraguayo (y más allá) sobre dicho proyecto interétnico.
- Augsburger**, M., Pilgrim Aflame (Herald Press, 1967). Sobre esta novela histórica se basa la película reciente, *The Radicals*, que trata de los comienzos del Anabautismo enfocando la vida y el martirio del destacado líder Anabautista, y ex-abad Benedictino, Michael Sattler.
- Bender**, H. S., "The Pacifism of the Sixteenth Century Anabaptists", *Mennonite Quarterly Review*, (1956).
- The Anabaptist Vision*, Scottdale, Pa: Herald Press, 1944.
- Bergen**, Elizabeth, "Mennonites Consider Move to Quebec", *Red River Valley Echo* (Oct. 26, 1977).
- Chase-Sardi**, Miguel, La situación actual de los Indígenas en el Paraguay, Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, 1972.
- Clemmer Steiner**, Susan, *Joining the Army that Sheds no Blood*, Herald Press, 1982.
- Donaldson**, Peter, *Worlds Apart: The Economic Gulf Between Nations*, N. Y.: Penguin Books, 1973.
- Driver**, Juan, *Contracorriente. Ensayos sobre la Eclesiología Radical*, Guatemala: Ediciones SEMILLA, 1988.
- , *Una historia de la Iglesia desde la Perspectiva de Creyentes*, Madrid: Literatura Evangélica, 1978.
- , "La Visión Anabautista y la Justicia Social", *Desde un rincón Anabautista*, San Jose, Costa Rica: SBL, 1.
- Dick**, C. J., ed., *An Introduction to Mennonite History: A Popular History of the Anabaptists and the Mennonites*, (Scottdale, PA: Herald Press, 2nd. ed. 1981; en castellano: Cuadernos Menonitas. Una Introducción a la Historia Menonita (2 tomos), Guatemala: Ediciones SEMILLA.
- Francis**, E. K., *In Search of Utopia: The Mennonites in Manitoba*, Altona, Manitoba: D. W. Friesen & Sons, 1955.
- Friesen**, Martin W., *Neue Heimat in der Chacowildnis*, D. W. Friesen & Sons Ltda.: Man. Canadá; Chortizer Komitee: Casilla 883, Asunción, Paraguay, 1987; representa la descripción histórica meticulosa, por un participante, de la inmigración del primer grupo de Menonitas al Paraguay.
- Friesen**, M. W., *Kanadische Mennoniten bezwingen eine Wildnis. 50 Jahre Kolonie Menno. Loma Plata, Chaco Kolonie Menno*, 1977; castellano, *Menonitas Canadienses Conquistaron un Desierto* (Ed. SEMILLA)

- Grellert, Manfred**, "¿Qué es la misión integral?"; 27 de Junio, 1990, en Santiago, Chile (una charla pública).
- Grubb, Barbroke W.**, *Unknown People in an Unknown Land*, London: Seely Service L. Co., 1910.
- Guenter, T. F.**, "Social Change without Violence", *Missiology: An International Review*, IX, Nº 2 (1981) 193-211.
- Hein, D.**, *Los Ayoreos - nuestros vecinos. Comienzo de la misión al norte del Chaco*, Asunción, 1990 (trad. del alemán); cf. película-videocassette, sobre Ayoreos, *La reconciliación* (1989).
- Isaac, Helmut**, "Ein Bericht aus Paraguay", (Informe inédito en traducción alemana desde el holandés; sin fecha).
- Juhnke, J. C.**, *A People of Mission: A History of General Conference Mennonite Overseas Missions*, Newton, KS: Faith & Life Press, 1979.
- Kaufman, G. D.**, *The Context of Decision*, N. Y.: Abingdon Press, 1961.
- Klaassen, W.**, *Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant* (1973); castellano: *Iglesia del Estado y la Religión Civil. Una Ética del Discipulado Obediente*, Guatemala: Ediciones SEMILLA, 1988.
- Loewen, Jacob A.**, *Research Report on the Question of Settling Lengua and Chulupí Indians in the Paraguayan Chaco*, Hillsboro, KS: Mennonite Brethren Press, 1964.
- , "Mennonites, Chaco Indians, and the Lengua Spirit World", *Mennonite Quarterly Review* 39 (1965) 280-306.
- , *Culture and Human Values: Christian Intervention in Anthropological Perspective*, South Pasadena, CA: William Carey Library, 1975.
- , "Missions Today: Three Models for Kingdom Building", *Mennonite Reporter* (3 Oct., 1977), p.5.
- McNaspy, C. J.**, *Una visita a las ruinas Jesuíticas*, Segunda Edición, CEPAG, Asunción, 1987.
- "*Nachrichten: Menno*", *Mennoblatt* (periódico interno) (16. März, 1979).
- Plett, R.**, *El Protestantismo en el Paraguay*, Asunción: Flet, 1987.
- Rahner, Karl**, "Transformations in the Church and Secular Society", *Theological Investigations*, Vol. 17 (1981), pp. 167- 180.
- Ratzlaff, G.**, "Die Mennoniten und der Chaco-Grenzkonflikt zwischen Paraguay und Bolivien (1932-35)", *Deutsches Jahrbuch für Paraguay* 1990, ed., G. Retzlaff, (Asunción, 1990), pp.30-44.
- Redekop, C.**, "Mennonite Mission in the Paraguayan Chaco", *International Review of Mission* 62 (1973), pp.302-317.
- , *Strangers Become Neighbors: Mennonite and Indian Relations in the Paraguayan Chaco*, Herald Press, 1980.
- Rempel**, "Stahl Reports on Indian Settlements", *Mennonite Reporter* (Nov. 12, 1979), p. 3.
- Rimland, Ingrid**, *The Wanderers*, (1977).
- Sawatzky, P. S.**, "Krankenversicherung für Indianer in Menno", *Menno Informiert* (periódico interno), 3, Nº 3 (29. März, 1990), p. 3.
- Stahl, W.**, *Escenario Indígena Chaqueño. Pasado y Presente*, Filadelfia, Chaco: A.S.C.I.M., 2ª ed. 1986.
- Wenger, J. C.**, *Compendio de Historia y Doctrina Menonitas*, Buenos Aires: La Aurora, 1960.
- Williams, G. H.**, *La reforma radical*, México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Yoder, John H.**, *As You Go: The Old Mission in a New Day*, Scottdale; PA: Herald Press, 1961.

## REFLEXION BIBLICA

### SALMO 22

KATHARIN HABLÜTZEL

El Salmo 22 -Sufrimiento y esperanza del justo- es conocido también como "La Ovación de Cristo en la Cruz".

El salmo se inicia -igual que otros- con un lamento:

"Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?  
 ¡lejos de mi salvación la voz de mis rugidos!  
 Dios mío, de día clamo, y no respondes,  
 también de noche, no hay silencio para mí."

Y luego el cántico se transforma en una alabanza a Dios:

"¡Mas tú eres el Santo,  
 que moras en las laudes de Israel!  
 En ti esperaron nuestros padres,  
 esperaron y tú los liberaste;  
 a ti clamaron, y salieron salvos,  
 en ti esperaron, y nunca quedaron confundidos "

La exhortación a Dios, se convierte en seguida, en admonición personal, en vergüenza, en mofa; y, acto seguido, en esperanza:

"Y yo, gusano, que no hombre,  
 vergüenza del vulgo, asco del pueblo,  
 todos los que me ven de mí se mofan,  
 tuercen los labios, menean la cabeza:  
 "Se confió a Yahveh, ¡pues que él le libre,  
 que le salve, puesto que le ama!"

Todos lo acosan, lo que hace primar en él la insignificancia: sus huesos se dislocan, el corazón se derrite en sus entrañas; la lengua -imposibilitada de hablar- se adhiere a su garganta; para, finalmente, imprecar

"...tú me sumes en el polvo de la muerte

Katharin Hablützel es miembro de la Iglesia Reformada Basilea Suiza. Durante el año 1990 permaneció en Chile como alumna especial en el Programa de Intercambio de la C.I.F. de Chile. La presente reflexión bíblica fue presentada en el culto de la Comunidad Teológica Evangélica de Chile el 21 de Noviembre de 1990.

El justo se sentirá privado de toda dignidad. Sus enemigos se reparten sus ropas, lo que significa que está desnudo:

"Perros innumerables me rodean,  
una banda de malvados me acorrala  
como para prender mis manos y mis pies.  
Puedo contar todos mis huesos;  
ellos me observan y me miran,  
repártense entre sí mis vestiduras  
y se sortean mi túnica."

Con un vocativo misericordioso, clama al Señor: que no esté lejos, que lo socorra, que él es su propia fuerza, que lo proteja; pero Dios no lo atiende. La rogativa así se intensifica, a medida que su autoestima se empequeñece:

"¡Mas tú, Yahveh, no estés lejos,  
corre en mi ayuda, oh fuerza mía,  
libra mi alma de la espada,  
mi única de las garras del perro:  
sálvame de las fauces del león,  
y mi pobre ser de los cuernos de los búfalos!"

El salmista anuncia la venida de Yahveh, de lo bueno que ha hecho a su pueblo y a él. El asumirá su alabanza en la Asamblea; y, pide glorificadle a toda la raza de Jacob y la forma verbal "temedle" apunta a una exaltación y poderío de su reino:

"¡Anunciaré tu nombre a mis hermanos,  
en medio de la asamblea te alabaré!:  
Los que a Yahveh teméis, dadle alabanza,  
raza toda de Jacob, glorificadle,  
temedle, raza toda de Israel."

La exhortación a su vigencia, halla su justificación en la actitud de Yahveh: sensible ante la miseria, atento ante las desgracias, misericordioso ante la imploración:

"Porque no ha despreciado  
ni ha desdeñado la miseria del mísero;  
no le ocultó su rostro,  
mas cuando le invocaba le escuchó."

En los últimos versículos, sostiene que el elogio a Dios se inspira en su acción: la opción por los pobres. Por ser él la fuente de la gracia invita a su pueblo a alabarlo para que siempre perdure su vida, su corazón:

"De ti viene mi alabanza en la gran asamblea,  
mis votos cumpliré ante los que le temen.  
Los pobres comerán, quedarán hartos,  
los que buscan a Yahveh le alabarán:  
¡Viva por siempre vuestro corazón!"

Yahveh será el Señor de las naciones y todos los seres humanos lo alabarán y reconocerán en él al rey.

Dios salva al salmista de toda su miseria, de su desesperación, de la muerte.

Su eternidad la conocerá su descendencia venidera, se hablará de la justicia y del amor al Señor:

"Le recordarán y volverán a Yahveh todos los confines de la tierra,  
ante él se postrarán todas las familias de las gentes.  
Que es de Yahveh el imperio, del Señor de las naciones.  
Ante él solo se postrarán todos los poderosos de la tierra,  
ante él se doblarán cuantos bajan al polvo.

Y para aquél que ya no viva, le servirá su descendencia:  
ella hablará del Señor a la edad venidera,  
contará su justicia al pueblo por nacer:  
Esto hizo él."

Se asiste en el Salmo 22, por un lado, al ser humano que deja de ser... humano. Su abandono, la desesperación, la agonía, la muerte. Y todo ello, descrito en imágenes muy crudas; por otro, al testimonio de la salvación, la alabanza, el triunfo, la fiesta, la vida en abundancia.

El cambio que se observa en él: del lamento a la alabanza en el momento de la desesperación más profunda es muy brusco: implica un quiebre. Pareciera que en este Salmo, como en muchos otros que tienen el mismo esquema, los últimos versículos hubiesen sido agregados más tarde, para darle gracias a Dios por haber ayudado al Salmista.

El Salmo 22 -tal como se presenta hoy- nada dice sobre lo que pasó entre los versículos 22 y 23:

22. "sálvame de las fauces del león,  
y mi pobre ser, de los cuernos de los búfalos!"
23. "¡Anunciaré tu nombre a mis hermanos,  
en medio de la asamblea te alabaré!"

Nos aproximamos al límite de la desesperación y alabanza; de la muerte y de la vida.

Quizás sea así, quizás el salmista quiere hablarnos de una experiencia de vida: en medio de la desesperación Dios intervino. Y, en medio de la muerte, la vida irrumpió.

Trataré de explicar lo que deseo significar; lo cual está relacionado con lo que yo he vivido en este país -que he aprendido a querer tanto. Cuando recién había llegado, me di cuenta de la pobreza y del sufrimiento de grandes sectores de la población. Y era difícil preguntarme: ¿cómo es posible hablar de Dios, de su amor y de su justicia, en tal situación?

Naturalmente, pasó el tiempo y conocí algunas comunidades cristianas poblacionales, en una de las cuales empecé a trabajar. Llamó mi atención, que los cultos y las reuniones allí fueran mucho más vivas y alegres que en las congregaciones de los sectores de alto nivel económico o aquellas de mi propio país, Suiza, que materialmente tiene todo. Comprendí que en aquellas comunidades, la gente se reunía los días domingo para realmente celebrar algo. Para festejar la vida, para elogiar la presencia del Señor en medio de su pueblo.

Y me quedé muy emocionada, recibiendo el cariño con que me acogían. Sentí el amor y la solidaridad entre ellos; y me pregunté: ¿por qué no es así en mi país?

Ahora, yo misma vivo en una población, desde hace casi dos meses. Es una población que ha luchado y sufrido mucho. Los niños y jóvenes de allí se han criado en un ambiente de violencia, con una presencia permanente de la muerte; además, del hambre que mucha gente pasa, de la promiscuidad y de los problemas de salud por insuficiente atención médica, etc.

Yo comparto el hogar con un matrimonio que tiene un hijo muerto en las protestas. Muchas veces, los sorprende llorar. Pero conozco a muy pocas personas que tienen un corazón tan profundamente alegre como ellos y a nadie, que sepa cantar, bailar y reírse como ellos. Este es un ejemplo; se podrían agregar muchos más.

Y vuelvo a preguntarme: ¿Por qué hay tanta vida donde la muerte está siempre próxima? ¿De dónde viene esta fe tan sencilla y profunda, esta fuerza y entrega en personas que muchas veces carecen del pan de cada día? O al revés: ¿Acaso es necesaria tanta muerte para llegar a tanta vida?

Se aprecia como una justificación al sufrimiento, y así yo lo he sentido, por la lectura de libros o la percepción de testimonios de cristianos latinoamericanos antes de llegar a Chile.

Ahora sé que es mucho más, pero no puedo explicar. Quizás sea éste, el misterio del que nos quiere hablar el salmista. El lo quiere decir con plena autoridad porque lo ha vivido. Dios está cerca en los momentos donde parece más lejos. Nosotros sabemos que Jesús rezó este salmo muriendo en la cruz. En él se cumplió este misterio, él es como la respuesta a la búsqueda desesperada de la presencia de Dios en medio de tanta muerte. El pasó por el sufrimiento que describe el salmista y por la muerte misma.

Por eso no fue el fin, porque resucitó al tercer día.

Este tránsito de la muerte a la vida, de la noche al día, de la oscuridad a la luz sigue viéndose hoy día, cuando los cristianos, en medio del sufrimiento y de la muerte, empiezan a vivir nuevamente desde esa fuerza que viene de la fe, de la confianza y de la entrega que nos enseñó Jesús en su vida, en su muerte y en su resurrección.

Y la paz de Dios, que ilumina todo entendimiento, guarde nuestros corazones y nuestras mentes en Cristo Jesús. Amén.

## NOTAS BIBLIOGRAFICAS

TEOLOGIA PRACTICA Y  
CORRELACION

*Propst, Ph. D., L. Rebecca, Psychotherapy in a Religious Framework, Spirituality in the Emotional Healing Process. Human Sciences Press, Inc., 1988. New York, N.Y. USA.*

Un amigo lejano; en distancia, no en afecto, me envió de regalo el libro de la Dra. Propst. La profesional tiene larga experiencia práctica en consejería de creyentes, clérigos y estudiantes. El texto resulta ameno, interesante, práctico y motivador en interrogantes y desafíos personales.

Desde los enfoques cognitivo-conductuales de la práctica psicoterapéutica; la autora ofrece al lector, laico o Pastor, -con vasta o incipiente formación en la especialidad-, interesantes propuestas para el empleo activo de la Teología y de los recursos de la espiritualidad cristiana, desde los padres de la iglesia hasta teólogos contemporáneos.

Tales proposiciones son descritas metodológicamente para resolver situaciones problemáticas y estancamientos en la espiritualidad de la acción; lo que la autora considera, eslabón final de un proceso de curación emocional. Dificultades que han surgido desde la aceptación acrítica de ideas y supuestos; y que, resultan disfuncionales al proceso de formulación de nuestras emociones y conductas.

Libro valioso y sugerente, por los esfuerzos que hace la Dra., para aplicar las ideas al desarrollo teológico y al contexto histórico-cultural de Latinoamérica; a pesar, de ser un texto que se define por lo práctico.

**Dr. Jorge Cárdenas Brito.**

BIBLIA.  
ANTIGUO TESTAMENTO

*"LIBRO DE DANIEL,  
UNA RELECTURA DESDE AMERICA  
LATINA"  
por Hans de Wit  
Santiago, Ed. Rehue, 1990*

Los lectores conocen a Hans de Wit, holandés, especialista en estudios bíblicos (Antiguo Testamento) y destacado profesor en la Comunidad Teológica Evangélica de Chile durante los años 1980 - 1989. Ensayista, ha escrito textos: "Caminando con los Profetas", ¿Ruge el León, quién no teme?; Santiago, Ed. Rehue, 1987, y, "He visto la humillación de mi pueblo, Relectura del Génesis desde América Latina"; Santiago, Ed. Amerinda, 1988; que lo consagran como un valioso intérprete de la Biblia. Recientemente, ha publicado "Nuevo Comentario al Libro de Daniel".

El autor incursiona en la temática social de anteriores estudios. No se trata de escribir un comentario técnico y detallado de observaciones bíblicas, sino un texto accesible para el gran público, que introdujera al lector en el mundo de Daniel y enriqueciera su realidad a través de esta lectura. A partir de una aproximación sociológica al texto, nos muestra que el contenido del Libro de Daniel está entrelazado con la realidad sociopolítica de la época.

Hay que felicitar al autor, pues él ofrece el primer comentario de Daniel que consecuentemente trata de leer el libro desde una perspectiva sociológica. Así logra encontrar nuevos elementos y pone en evidencia una dimensión importante para la comprensión

del libro; el cual, además, está escrito en un estilo ágil y expresivo, emplea conceptos que, sin ser evidentes, sí son actuales y evocativos.

En los primeros capítulos aborda cuestiones introductorias: notas sobre el autor, visión proyectiva de la vida, coherencia textual, uso de símbolos y el mundo histórico como trasfondo de la obra. En especial, el tratamiento de la evolución de la humanidad es abundante y rica; y, ocupa un cuarto del escrito.

El lector encuentra en este compendio una valiosa fuente de informaciones y un resumen de la historia judía desde el exilio babilónico hasta el período de Macabeo.

A partir de los capítulos III a XII, el autor ofrece un comentario de los acápites sucesivos del Libro de Daniel. Da énfasis al desciframiento de los elementos socio-políticos que están inmersos en las palabras de los relatos. Además, añade algunas discusiones sobre elementos específicos; por ejemplo, acerca de la astrología (p. 104-108) y la resurrección (p. 210- 219). En el excursus sobre la

resurrección, el autor relata, de modo personal, el entendimiento que tiene de este concepto; el que está profundamente influenciado por las experiencias de familiares de detenidos desaparecidos en Chile.

En el último capítulo, el autor interpreta el Libro de Daniel como resultado de un proceso de enseñanza y aprendizaje de estudiantes de votos de la Tora (Jasidim) y como expresión antiquísima de "educación popular". El comentario se enriquece con el aporte bibliográfico que hace el autor.

La exégesis precisa que el pensamiento apocalíptico del Libro de Daniel está estrechamente vinculado con la realidad de la primera mitad del siglo II, A.C.: la opresión por el rey Seléucida, Antioco IV, Epífanes. Así el lector aprende mucho de la dinámica del pensamiento apocalíptico. El texto se recomienda a todos los que deseen profundizar en el mundo de la Biblia y en el misterioso y, a menudo, mal entendido mundo de la Apocalíptica.

**Stephan de Jong**





