

# teología en comunidad

Comunidad Teológica Evangélica de Chile (CTE)  
*Facultad Evangélica de Teología*

Daniel Godoy  
Presentación

Severino Croatto  
Del año jubilar levítico al tiempo de liberación profético.  
(Reflexiones exegéticas sobre Isaías 61 y 58, en relación  
con el Jubileo)

Jaime Alarcón  
Religión y política en los profetas: servicio al pueblo o  
servirse de él (Os 4,5-7)

Cristián Cabrera  
El “Jesús histórico” y el seguimiento de Jesús en América  
Latina según Jon Sobrino

Miguel Ulloa  
Liturgia: caminos y desafíos. Venid, y congregaos a la  
gran cena de Dios (Ap 19-17)

Clemildo da Silva  
Diálogo interreligioso como instrumento para el  
combate a la intolerancia

Marco Arroyo  
La estrategia del diálogo interreligioso contra la  
intolerancia religiosa

Nº24-25





# teología en comunidad

Revista de Estudios Teológicos y Pastorales

Comunidad Teológica Evangélica de Chile

*Facultad Evangélica de Teología*

Año 17, No. 24/25, I y II semestre de 2019 y

I y II semestre de 2020

ISSN 0718-9060

© REGISTRO DE PROPIEDAD INTELECTUAL 191584

Director

*Daniel Godoy Fernández*

Representante Legal

*Nefalí Aravena Bravo*

Consejo Editorial

*Gloria Rojas, Jaime Alarcón, Carlos Caamaño, Elizabeth Salazar  
Daniel Godoy, Carmen Grandón, Juan Sepúlveda, Cecilia Castillo,  
Omar Cortés.*

Consejo Consultor

*Elsa Tamez (México), Karl Appl (Suiza), Elaine Neuenfeldt (Brasil),  
Titus Güenther (Canadá), Violeta Rocha (Nicaragua), Hans de Wit  
(Holanda), Marga Ströher (Brasil), Manuel Ossa (Chile), Juan  
Sepúlveda (Chile), Carmelo Álvarez (USA), Néstor Míguez (Argentina).*

Directorio

Presidente, *Obispo Nefalí Aravena Bravo*

Vicepresidente, *Rvdo. Pedro Zavala Merino*

Secretario, *Rvdo. Jorge Cárdenas Brito*

Tesorero, *Rvdo. Benjamín Fuentealba Garay*

Rector

*Profesor; Dr. Daniel Godoy F.*

Decanos

*Profesor; Lic. Carlos Caamaño E.*

(Programa de Residencia)

*Profesor; Mg. Omar Cortés G.*

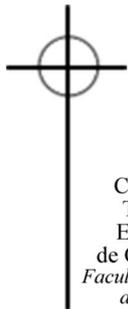
(Programa de Extensión)

Mayordomo

*Camilo Gaete M.*

Secretaria

*Jeannette Tapia T.*



Comunidad  
Teológica  
Evangélica  
de Chile (CTE)  
*Facultad Evangélica  
de Teología*

Contactos:

Redacción y Administración  
Domeyko 1938, 3er piso, Santiago  
ctesantiago@ctedechile.cl  
🌐 www.ctedechile.cl  
📠 ctedechile  
🐦 @ctedechile  
@ctedechile

Casa Central,  
Domeyko 1938, 3er piso, Santiago  
Teléfono: (56 2) 22 6970630  
ctesantiago@ctedechile.cl

Sede Regional,  
Bulnes 835, Concepción  
Teléfono: (56 41) 2236065  
cteconcepcion@ctedechile.cl

Esta publicación es posible gracias a la participación de muchas personas e instituciones que colaboran con la Comunidad Teológica Evangélica de Chile. Destacamos, de forma especial, el valioso aporte de los hermanos y hermanas de la Misión de Basilea, quienes apoyan la publicación de nuestra revista.

Durante el año 2020, por la expansión de la pandemia del Covid-19 y debido al cierre temporal de nuestra casa central y sede regional, la revista no fue publicada.

Los años 2020 y 2021, como Facultad Evangélica de Teología, dependiente de la Comunidad Teológica Evangélica de Chile, hemos trabajado en el sistema telemático y desarrollado nuestro programa de educación teológica a través de la virtualidad.

Hoy, después de un largo período bajo esas condiciones sanitarias, estamos retomando gradualmente alguna de las actividades que desarrollamos como lo es, entre otras, la publicación de Teología en Comunidad. Revista de Estudios Teológicos y Pastorales.

## Índice

Daniel Godoy  
Presentación Pág. 07

---

José Severino Croatto  
Del año jubilar levítico al tiempo de liberación  
profético (Reflexiones exegéticas sobre Isaías 61 y 58,  
en relación con el Jubileo) Pág. 09

---

Jaime Alarcón  
Religión y política en los profetas: servicio al pueblo  
o servirse de él (Os 4,5-7) Pág. 37

---

Cristián Cabrera  
El “Jesús histórico” y el seguimiento de Jesús en América  
Latina según Jon Sobrino Pág. 63

---

Miguel Ulloa  
Liturgia: caminos y desafíos. Venid, y congregaos a la gran  
cena de Dios (Ap 19,17) Pág. 85

---

Clemildo da Silva  
Diálogo interreligioso como instrumento para el combate  
a la intolerancia Pág. 93

---

Marco Arroyo  
La estrategia del diálogo interreligioso contra la  
intolerancia Religiosa Pág. 109

---



## Presentación

La crisis climática es hoy, uno de los grandes desafíos que enfrentamos. Gran parte de la humanidad, ante esta crisis, viene realizando diversas y variadas acciones para sensibilizar, desafiar, comprometer y defender, nuestra “casa común”, nuestro hábitat; el lugar donde vivimos y convivimos.

Las migraciones, es otro gran desafío que vivimos en el presente. Entendemos como un derecho migrar, y como un deber acoger y facilitar, entre otras prácticas, su inserción y garantizar el ejercicio de la ciudadanía en el lugar donde se llega. Nuestro país tiene un gran desafío y una enorme posibilidad con quienes han llegado y quienes lo seguirán haciendo. Nos hemos transformado, desde la invasión española, en territorios que se han poblado, más allá y en contra de la voluntad de los habitantes originarios, en pueblos de migrantes. Quienes han llegado, con excepciones, lo han hecho buscando mejores alternativas, posibilidades de inserción y acceso a buenas condiciones de vida, (habitación, salud, educación y trabajo). Quien migra hoy, se debe a crisis sociales que viven sus países, de allí que gran parte del continente y Chile se transformen en esperanza de vida ante esa adversidad.

Sobre estos temas dialogamos y colaboramos con distintos actores/as, sean agentes pastorales, consejos, asociaciones, agencias de cooperación, agrupaciones, iglesias, facultades, colectivos, personas que efectivamente han asumido el desafío de lo que significa esta dura realidad en el siglo XXI.

Hay diversas perspectivas en los acercamientos a los temas, no obstante, la mayoría apuntan al mismo objetivo: salvar el planeta, hacer posible la vida más allá de los próximos 30, 40 o 50 años, generar y crear las condiciones para acoger a los migrantes, ofrecerles condiciones de vida y vida en abundancia como lo propone el evangelio.

Esta crisis trae, además de las consecuencias inmediatas, un conjunto de efectos sobre la población. Lamentablemente, son los más pobres, en nuestros pueblos y naciones, quienes sufren con mayor intensidad los efectos y las secuelas que producen las crisis humanitarias.

Teniendo este trasfondo y como horizonte escatológico el tema del año del jubileo -una fórmula para impedir la pobreza endémica y el enriquecimiento a costa de las deudas de los más pobres-, y su observancia en el mundo de la historia de la salvación, recuperamos un artículo de Severino Croatto, donde habla del año jubilar a partir de los textos de Isaías 61 y 58. Afirma Croatto: “por otro lado la lectura de la Biblia desde los pobres y oprimidos ha rescatado la dimensión social que el jubileo tiene en la Biblia”, y continúa, “...de allí el interés en los textos de Levítico 25 leído a través de Isaías 61,1-2 y de Lucas 4,16-21”.

El artículo siguiente, de Jaime Alarcón, ofrece un abordaje exegético al texto del profeta Oseas 4,5-7. El binomio de su trabajo gira en torno a la religión y la

política en los profetas. Toma como paño de fondo la realidad del protestantismo en Chile y la situación de la idolatría en el siglo VIII a.C. Aun cuando reconoce que el término idolatría aparece en el contexto monoteísta del post exilio. El artículo busca responder algunas interrogantes a través del ejercicio exegético propuesto, ofreciendo una relectura en clave política de algunos de los textos del profeta.

Cristian Cabrera, desarrolla un interesante abordaje sobre el Jesús histórico y el seguimiento de Jesús en América Latina. Según el autor “Jon Sobrino, busca demostrar la posición que toma la cristología latinoamericana en el problema del acceso al Jesús histórico y la relación que esto tiene con el seguimiento de Jesús según los planteamientos de Jon Sobrino.”

Miguel Ulloa, aborda el tema Liturgia, caminos y desafíos. Su trabajo lo desarrolla a partir de tres elementos claves que permiten hablar de liturgia: teología, historia y contexto. Ellos, según el autor, sirven como marco conceptual para el presente artículo, buscando hacer una conexión entre liturgia y teología e identificando los elementos comunes.

La estrategia del diálogo interreligioso contra la intolerancia abre una nueva ventana en la revista al incluir dos artículos sobre este tema. El primero es de Clemildo da Silva, quien afirma: “...el tema del diálogo interreligioso se tratará desde dos perspectivas: la lucha contra la intolerancia religiosa y la amenaza de la participación política religiosa al secularismo... el diálogo interreligioso también existe con el objetivo de buscar soluciones compartidas con respecto a conflictos en los que la religión está presente, como la causa o como víctima de acciones intolerantes...”.

El segundo trabajo es de Marco Arroyo, quien desde su práctica y experiencia en San Bernardo do Campo, Sao Paulo, Brasil, ofrece aportes valiosos para el diálogo, además de compartir su experiencia en un municipio específico de Brasil donde el tema ha tomado importancia en medio de una sociedad pluri-religiosa. Afirma Arroyo: “La experiencia que narramos es resultado de una amalgama de fe y política que cobra sentido en el escenario de un país cuya identidad nacional es pluricultural, aunque eso no resulte necesariamente en relaciones sociales sin conflicto...”

Este es el conjunto de trabajos que ofrece la revista y con ellos vuelve a circular después de este tiempo de pandemia, cuarentenas y virtualidad (2020-2021). Los artículos son aportes para el trabajo teológico que, desde la Comunidad Teológica Evangélica de Chile, impulsamos, desarrollamos y proponemos.

Profesor, Dr.  
Daniel Godoy  
*Tiempo Común*, 2021

# Del año jubilar levítico al tiempo de liberación profético<sup>1</sup> (Reflexiones exegéticas sobre Isaías 61 y 58, en relación con el Jubileo)

José Severino Croatto

## Resumen

Este es un estudio exegético de dos pasajes del 3-Isaías (61,1-3 y 58,1-14), que suelen ser relacionados con el tema del Jubileo. El análisis del texto, sin embargo, muestra que, lejos de referirse a aquella práctica (o tal vez utopía), el mensaje de liberación (61,1-3) o los reclamos sociales (58,6-7.9b-10) allí expresados superan las normas de los años sabático y jubilar. Éstos tienen un alcance limitado en el tiempo (7 o 50 años) —lo que puede ser perjudicial— y en el contenido (no cubren todas las situaciones de injusticia social, económica o política). El artículo está enmarcado por consideraciones metodológicas sobre la extensión semántica del concepto de Jubileo. Extensión positiva en el orden espiritual, pero perjudicial por cuanto, al poner de todo en esa noción, se termina debilitando el fuerte y único componente social y económico que tiene en Levítico 25, el único texto bíblico que trata del tema.

## 1. Consideraciones metodológicas

Hablar del “Jubileo” es ya un hecho eclesial y hasta social, ahora que estamos por entrar en un nuevo siglo y en un nuevo milenio. Por otra parte, en la tradición católica la institución del Jubileo papal ha abierto de tal manera la comprensión del término, que se constatan dos cosas extremas: por un lado, las “deudas” que se cancelan se han entendido de una manera espiritual (deudas ante Dios por los pecados)<sup>2</sup>, y por eso el Jubileo es un “año de gracia”, por el otro, la lectura de la Biblia desde los pobres y oprimidos ha rescatado la dimensión *social* que el Jubileo tiene en la

<sup>1</sup> Tomado, con autorización, de *Ribla* N°. 33, 1999/2, pp. 76 -79

<sup>2</sup> El lenguaje sobre indulgencias (aun en un sentido teológico no “financiero”, como lo era en otro tiempo) se inscribe en ese plano.

Biblia. De allí el interés en los textos de Levítico 25 (y Deuteronomio 15,1-18), leídos a través de Isaías 61,1-2 y de Lucas 4,16-22.

1.1. Sucede en muchos ámbitos que un término, rico y preciso de por sí, se va ampliando en su significación para abarcar lo más posible la realidad a la que se refiere. Pero al abrirse tanto termina perdiendo su significación originaria. Esto ha pasado, por ejemplo, en el área teológica, con los conceptos bíblicos de “salvación” y de “Mesías”. No se respetan los límites ni los planos (espiritual, social, político) en que los textos ubican la salvación, ni la especificidad del *título de Mesías*: todo es “mesiánico”, y con eso se borran los otros títulos de Jesús<sup>3</sup>.

1.2. Es corriente partir de Lucas 4 para hablar de un “año de gracia” (v.19 BJ, BPD, NBE) como sinónimo de “Año Jubilar” y de ahí remontarse a Levítico 25. Dicho “año de gracia” se entiende después a partir del lenguaje cristiano de la “gracia”, lo que, nuevamente, puede abarcar toda realidad espiritual.

1.3. Por otra parte, ¿fueron los “años santos” sabático y jubilar una institución histórica, o solamente una utopía?<sup>4</sup>. Respecto del año sabático, no se puede dudar su puesta en práctica histórica, si tenemos en cuenta el relato de 1 Macabeos 6,48-54 (cf. vv.49b.53a) en el que no se ve una razón para que sea “inventado”<sup>5</sup>. Por otra parte, el detalle de la legislación

---

<sup>3</sup> Para una llamada de atención sobre la no generalización de lo “mesiánico” en relación con Jesús, cf. *Historia de salvación* (1995). Estella: Verbo Divino. pp. 281s.290.

<sup>4</sup> Cuestión tratada de paso en algunos artículos del número 58 de *Estudios Bíblicos* (1998), dedicado al año del Jubileo. El problema, de cualquier manera, no es sencillo, ya que se puede dudar de que haya habido un regreso del exilio. Cf. R.P. Carroll, “Razed Temple and Shattered Vessels: Continuities and Discontinuities in the Discourses of Exile in the Hebrew Bible”: *JSOT* 75 (1997), pp. 93-106 (esp. p. 97ss) y J. Linville, “Rethinking the ‘Exilic’ Book of Kings”: *ib.* 75 (1997), pp. 21-42. De hecho, el decreto de Ciro, difícilmente histórico, se dirige a la diáspora y no a los cautivos en Babilonia (cf. Esdras 1,1b.4a), aparte de que no se refiere a la devolución de éstos sino a la construcción de un templo.

<sup>5</sup> Una lista de las referencias a años sabáticos reales, en L. GARMUS, “O descanso da terra. Uma releitura de Ex 23,10-11 e Lv 25,1-7”: En: *Estudios Bíblicos* 58 (1998), pp. 98-115 (p. 111). En la legislación del Pentateuco se parte del descanso de la tierra (no trabajada por el ser humano, Éxodo 21,10-11; Levítico 25,1-7 + 20-22) para añadir la cancelación de las deudas (Deuteronomio 15,1-11, que no tiene que ver con el descanso de la tierra). La liberación del esclavo después de seis años de servicio (Deuteronomio 15,12-18) es diferente de la proclamación (por quien gobierna) de la remisión de las deudas (*mittá*), que se parece a los edictos o “actos de *mí\_arum*” de los reyes de Mesopotamia. El año jubilar, a

de Deuteronomio 15,9 indica que, justamente por ser una práctica, pero favorable a los pobres, el año sabático daba origen a especulaciones contrarias a su espíritu, precisamente en el rubro de las deudas.

Cabe todavía una subpregunta: si el año jubilar, del que no tenemos otra referencia bíblica<sup>6</sup>, era una utopía, ¿a quiénes interesaba? ¿A los endeudados y desposeídos, o servía para beneficio de un sector de Yahud<sup>7</sup> que podía así recuperar sus antiguas posesiones a la vuelta del exilio?<sup>8</sup>

1.4. Hayan sido o no reales, los años jubilar y sabático dejan la impresión de haber sido normas de gran valor social (el primero referido a la recuperación de las tierras, el segundo a la manumisión de esclavos y liberación de deudas)<sup>9</sup>. Pero su espaciamiento cronológico (50 o 7 años) significaba, en la práctica, tanto una espera prolongada para los esclavos o endeudados, cuanto una oportunidad de “zafar” una obligación social por parte de quienes especulaban con los tiempos previstos. Aun cuando

---

su vez, legislado en Levítico 25,8-17, conserva el sentido originario del año sabático acerca del descanso de la tierra (vv.11-12.18-19), pero tiene también otra aplicación (vv.8-17.23-55), referida a la propiedad de la tierra (“cada uno recobrará su propiedad y volverá a su familia”, v.10) y a los esclavos israelitas (vv.39-43). El año jubilar no era, a lo que parece, más que un año sabático especial, cada siete veces (7x7).

<sup>6</sup> Como episodio al menos relacionado, se puede mencionar el caso de adjudicación (vía la restitución) del patrimonio de las hijas de Selofjad, según Números 27,1-11, caso sobre el cual ha llamado la atención B. S. JACKSON, “‘Law’ and ‘Justice’ in the Bible”: *Journal of Jewish Studies* 49 (1998), pp. 218-229, (p. 224).

<sup>7</sup> Yahud es el término oficial de la provincia persa de Transeufratene (Ebernáhara) dentro de la V<sup>o</sup> satrapía del imperio. Es mejor no usar la designación “Judá”, aplicada al reino homónimo durante la monarquía dividida (c.930-586). “Judea”, por otra parte, corresponde a la época helenística (*Ioudaia* → lat. “Judaea”).

<sup>8</sup> Esta interpretación es poco verosímil, sea porque no se sabe la fecha de composición de Levítico 25, sea porque es un error de perspectiva atribuir todo lo “sacerdotal” a gente del exilio. No sabemos cuántos sacerdotes fueron llevados cautivos a Babilonia (los únicos dos —o cinco— mencionados en 2 Reyes 25,18 nunca llegaron a Babilonia, cf. v.21), ni cuántos quedaron en el país de Judá. Las condiciones que llevaron a recuperar y releer las tradiciones no habrán sido muy diferentes en Judá, en Babilonia, o en la diáspora subsecuente. En todos los casos, la presencia imperial exigía esa tarea, cuya culminación es el Pentateuco.

<sup>9</sup> No parece satisfacer la lectura “teológica” del jubileo que hace E. CORTESE, “L’annogiubilare: profezia della restaurazione? Studio su Lev 25”: En: *Revista Biblica Italiana* 18 (1970), pp. 395-409, como una manera de profetizar la liberación de la esclavitud en Babilonia. En ese caso no se explica tanto contenido social (comparar, en cambio, Jeremías 29,10) ni el tono legal de la promesa.

la liberación/amnistía, etc. se hiciera por una proclamación sin calendario fijo, como eran los edictos mesopotámios, se especulaba con un “antes” y un “después” para evitar cumplir la ley<sup>10</sup>.

Dicho sea de paso, el episodio narrado en Jeremías 34,8-22 no tiene nada que ver con el año sabático, y por tanto no es ninguna prueba en favor de la existencia o del modo de aplicación de dicha institución. No hay ninguna mención de los 7 años; al contrario, se trata de un “pacto”, o sea de un acto jurídico *convenido* entre las partes (Sedecías y los jefes más el pueblo de Jerusalén, vv.8b.10a.15.17a.18) y no del cumplimiento de una norma, la que no sucede por mediación de una alianza sino que obliga por sí misma.

1.5. Si retomamos la referencia de Lucas, en su cita de Isaías 61, vamos a constatar dos cosas importantes:

1.5.1. En la cita lucana no se habla de “año del Jubileo” (lógicamente) pero tampoco de un “año de gracia”, expresión que usan ingenuamente las versiones<sup>11</sup>. El griego *eniautós dektós* no es “año de gracia” (como veremos luego) sino que traduce muy bien, vía los LXX, el hebreo *nat rasôn* de Isaías 61,2aa, que es otra cosa. Ahora bien, lo que llevó a pensar en el “año” del Jubileo fue sin duda el término mismo de “año”. Veremos que esto no es válido si se lee el texto de Isaías en el lugar mismo donde Lucas lo abandona (61:2aβ), pues allí “año” no es más que la contraparte retórica y poética de “día” (se verá en qué forma).

1.5.2. De cualquier manera, ya que Lucas mismo nos lleva a Isaías 61 (también a 58), tenemos que quedarnos en este libro profético.

Pues bien, Isaías 61 es un texto muy especial, el epicentro de todo el 3-Isaías. Lo reconocen la mayoría de los críticos<sup>12</sup>. De ahí también la significación de la cita lucana y de su actualización en Jesús, más aún por estar puesta en su misma boca.

<sup>10</sup> De esto hemos escrito en un número anterior de la revista: “Deuda y justicia en los textos del antiguo Oriente”. RIBLA 5-6 (1990), pp. 39-43. Respecto de los edictos de Ammisaduqa (c.1650 a.C.) allí comentados, ver ahora el excelente análisis de H. Olivier, “Restitution as Economic Redress: the Fine Print of the Old Babylonian *mê\_ arum* Edict of Ammisaduqa”: En: *Journal of Northwest Semitic Languages* 24 (1998), pp. 83-99 (sobre la cancelación de deudas, cf. p. 93)

<sup>11</sup> BJ (1967, 1975, 1998). BPD, NBE.

<sup>12</sup> Para citar algunos: R. LACK, *La symbolique du livre d'Isaïe* (BIP, Roma 1973); R. H. O'Connell, *Concentricity and Continuity. The Literary Structure of Isaiah* (JSOT Sup. 188; Sheffield Academic Press, Sheffield 1994), p.228.

En el pasaje “isaiano”<sup>13</sup> la proclama de liberación tiene poco que ver con el Jubileo, sea que se mire el vocabulario (ya que no hay ninguna referencia a los 50 años, ni siquiera a un “año” cronológico) o que se tenga en cuenta el contenido de la proclama, que desborda inmensamente los casos específicos y determinados de la ley del Jubileo (y del año sabático). En cierta manera, es la distancia entre la “ley” y el “Evangelio”. Los profetas no suelen insistir en el cumplimiento de “normas” (como en el Pentateuco) sino en *actitudes* religiosas, en opciones a favor de Yavé frente a otros dioses, o hacia los desvalidos y oprimidos. Y cuando critican los pecados, se refieren a prácticas sociales que dañan *a la gente*, no a la transgresión en cuanto transgresión. Ni el decálogo ni las leyes del Pentateuco están citadas por ellos, pero sí acciones u omisiones que tienen que ver con el “espíritu” de aquellas normas. Si critican la transgresión del sábado, por ejemplo (cf. Amós 8,5, Isaías 58,13) no es en cuanto “desobediencia” sino en cuanto se aprovecha ese día para hacer los propios negocios.

1.6. Ahora bien, Isaías 61 no habla de ninguno de los contenidos de los años sabático o jubilar: ni de esclavos, ni de deudas, ni de propiedades. En 61,1-3 hay un anuncio del profeta de que es enviado a dar las buenas nuevas a los oprimidos (aspecto social, económico, y político) y a llevar a estos mismos un mensaje de alegría. En el capítulo 58, las prácticas sociales desechadas se mueven en dos registros: el de las “ataduras” (vv.6.9b) —y aquí sí uno podría interpretar una referencia a aquellas instituciones— y el de las “carencias” (vv.7.10a). En uno y otro caso, el “gesto” humano es diferente: dejar de dominar u oprimir en el primer caso, en cambio “dar” al que no tiene, en el segundo. Lo confirmaremos con una breve exégesis, en la segunda parte.

1.7. Con esto queremos señalar:

- 1) que la exigencia profética va mucho más allá, y abarca mucho más, que un año sabático o jubilar;
- 2) que esta misma exigencia profética interpela e impulsa a una praxis social de todo momento. El “año” sabático o jubilar es reemplazado (si era conocido) por el “tiempo” profético, que no se mide por días o años de calendario sino por la realidad.

---

<sup>13</sup> “Isaías” será usado como designación del libro, no como identificación de una persona histórica.

1.8. En ese sentido, conviene distinguir los lenguajes, ser preciso, no llamar a todo “Jubileo” (como tampoco es “mesiánico” todo lo que se refiere a Jesús). Ahora bien, si el lenguaje del “Jubileo” ya está instalado en nuestra memoria cristiana, hay que usarlo, pero, nuevamente, en una forma crítica. Esto implica varias cosas:

- a) Que, por un lado, todo lo que es renovación espiritual y humana, con más razón si se concentra en tiempos fuertes (los *kairói* de la historia salvífica), puede entenderse como un “año de gracia”. El 2000 es una fecha que, quierase o no, “significa” algo, y puede simbolizar el cambio, el tránsito a otro modelo de vida, una transformación. Es sin duda una buena prolongación “hermenéutica” de la institución jubilar.
- b) Pero se puede desviar a una excesiva espiritualización de lo que es el Jubileo. Es lo que se percibe en el lenguaje católico sobre el tema<sup>14</sup>.

Ahora bien, la vuelta a los textos proféticos de Isaías, ya que una lectura tradicional de Lucas 4 nos lleva a ello, nos tiene que hacer recordar que en ellos *todo* se refiere *sólo* al plano sociológico y político. También esta dimensión necesita una extensión “hermenéutica”, como de hecho se observa en un párrafo (§ 51) de la encíclica *Tertio Millennio Adveniente*, que habla de la reducción, y hasta de la cancelación, de la deuda externa de los países pobres. Esa es verdaderamente una actualización de la norma de Levítico 25 (allí citado), sin salir de su línea inspiracional. Ésta es la intención también de los trabajos de este número de RIBLA: retomar y recrear el tema del Jubileo desde nuestras urgencias y carencias.

## 2. Exégesis de algunos pasajes de Isaías 61 y 58

### 2.1. El tiempo de la liberación (Isaías 61,1-3)

El capítulo 61 de Isaías es central, tanto dentro de 60-62 como en el conjunto de 56-66 (= 3-Isaías), y está compuesto por fragmentos diferentes, visibles por la alternancia de locutores y destinatarios.

---

<sup>14</sup> El caso más cercano, la Carta Apostólica de Juan Pablo II, *Tertio Millennio Adveniente* (10.11.1994), que hace girar en torno del tema del Jubileo 2000 un resumen de la espiritualidad cristiana (cancelación de deudas, pero sobre todo renovación de la fe, conversión, reconciliación, unión de los cristianos, celebración del nacimiento de Jesús-Mesías, etc.).

Vamos a analizar solamente la primera unidad, la de los vv.1-3<sup>15</sup>.

<sup>1</sup> El Espíritu del señor Yavé está sobre mí, por cuanto me ungió Yavé. A dar un mensaje a los oprimidos me envió, a vendar a los de corazón quebrantado, a proclamar a los cautivos libertad, y a los encadenados apertura (de ojos),

<sup>2</sup> a proclamar un año favorable de Yavé, y un día de desquite de nuestro Dios; a consolar a todos los que lloran,

<sup>3</sup> a poner a los que lloran a Sión..., a darles turbante espléndido en lugar de ceniza, aceite de alegría en lugar de luto, traje de alabanza en lugar de espíritu vacilante. Se los llamará “Robles de Justicia”, “Plantación de Yavé”, para dar esplendor.

2.1.1 El v.1 se abre como relato autobiográfico. Quien habla en primera persona destaca haber sido “ungido” por el espíritu de Yavé para dar buenas nuevas de liberación a gente descrita de varias maneras como oprimida. Por estas solas indicaciones, hay que descartar interpretaciones inviables, como la que identifica al locutor con el “siervo de Yavé” del 2-Isaías (como si fuera un quinto “cántico”), o la que lo refiere al Mesías, etc. La función de “proclamar” es característica del *profeta*. Indirectamente, es cierto, puede ser atribuida a otro, como en 48,20b (y 49,6b) se decía del Israel de Babilonia (= el Siervo) respecto de los otros grupos, o en 40,9 de Jerusalén respecto de las ciudades de Judá. En tales casos, alguien (Yavé o el profeta) establece dichas atribuciones simbólicas.

Nada de eso hay en 61,1.

El locutor no puede ser otro que el profeta que habla, como lo era (también en referencia al espíritu y al “enviar”) en 48,16, y originalmente en 59,21a. El “espíritu” (en origen, el “viento”) es un símbolo para hablar de una *fuerza invisible*. Atribuido a Yavé, señala su energía manifestada en el acontecimiento humano. Puede, por lo mismo, referirse tanto a un profeta —como en los pasajes señalados— cuanto a un rey (Isaías 11,2) o al Israel personificado en el “siervo” (42,1; 44,3). Aquí, el “yo” que habla de sí mismo es un profeta imaginario (que asume las ideas del que escribe el texto), pero en el nivel de la redacción del libro total de 1-66 pasa por ser el mismo “Isaías” que hablaba en primera persona (sólo) en los capítulos 6 y 8 (+ 48,16b e, indirectamente, 59,21).

---

<sup>15</sup> El estudio completo del capítulo será parte del comentario del 3-Isaías, en curso de publicación. Buenos Aires: Lumen, 1999.

Lo nuevo en el v.1 es la metáfora de la “unción” referida al espíritu. Se unge con aceite (u otro líquido), como a los reyes y a los sumos sacerdotes. El aceite penetra en el cuerpo, como las cremas que tanto se usan hoy, de donde la significación de “consagración permanente” que tiene el rito de la unción con él. Analógicamente, se aplica al espíritu. Quiere decir que, lo que “significa” la unción con aceite, es decir, la consagración a algo significa también el espíritu para la persona sobre quien es derramado, puesto o dado.

El texto no describe esta efusión del espíritu, sino que la da como un hecho<sup>16</sup>. Incluso, está primero la metáfora de la unción para dar las buenas nuevas, de la cual se deduce (“por cuanto/puesto que”) la presencia del espíritu de Yavé sobre el profeta.

La intención del locutor es, por tanto, señalar la finalidad de la unción del espíritu. Ésta tiene una función, otorgada a quien habla, una función comunicativa. El verbo usado (“dar un mensaje/una buena noticia”) es el mismo de 40,9; 41,27 y 52,7 (cf. 60,6b) que, vía el griego de los LXX, nos ha dado el término “evangelizar/Evangelio” como anuncio de buenas nuevas de salvación.

El envío es un rasgo identificatorio del profeta (cf. 6,8; 48,16b), que tiene su equivalente en el “ir”, como es propio de todo mensajero. Se supone siempre que lo que éste dice es la palabra de su destinador y no la suya propia. El texto de 61,1 no busca legitimar al profeta que habla<sup>17</sup> (“Isaías” en la redacción final). Tampoco tiene base una interpretación “mesiánica”, que sí puede darse en relecturas posteriores<sup>18</sup> (¡aunque no en Lucas 4,16-24!). Menos aún cabe afirmar que el autor está usando la tradición del

---

<sup>16</sup> La tradición masorética ha puesto la división del versículo después de “el espíritu del señor Yavé está sobre mí”, entendiendo que la segunda mitad es “por cuanto me ungió Yavé”. Allí debería terminar el versículo que, sin embargo, prosigue con dos líneas enteras.

<sup>17</sup> W. Lau, *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66* (W. de Gruyter, Berlín, 1994) p. 68s.72 (y nota 220).

<sup>18</sup> Como en 11QMelquisedec (11Q13), donde Melquisedec es una figura liberadora. Ver el texto en Florentino García Martínez, *Textos de Qumrán* (1993). (Madrid: Trotta) pp. 186-187. Es interesante observar que este texto menciona el “año del jubileo” (II:2), en relación con las deudas (espiritualizadas en la línea 6b) y propiedades (II:2-3) pero también con los cautivos (línea 4); en ese momento alude a Isaías 61,1-3 (línea 4b), incluyendo explícitamente la expresión “año de la aceptación/agrado” (no “año de gracia”, p. 186) en la línea 9; la relectura de Isaías 61,1-3 continúa, en forma espiritualizada, en las líneas 18-24.

“Siervo de Yavé”<sup>19</sup>18. La perspectiva de 61,1-3 es más global, refiriéndose a todos los oprimidos del pueblo de Israel.

Las buenas nuevas son para los “oprimidos” (v.1bβ). Es mejor mantener esta traducción, según la etimología de la palabra, que la de “pobres” (como se hizo a partir de los LXX), derivada de ese primer sentido. Las situaciones que el texto indica a continuación corresponden más a un estado de opresión que de simple pobreza, a la que sin duda incluyen. Lo que el retoño de Jesé debe “hacer” por la fuerza del espíritu de Yavé (11,4), el profeta de 61,2 debe “proclamar”. Las funciones son distintas.

El que escucha el texto espera que se enuncie el contenido de las buenas nuevas. Pero antes de eso, el poeta establece un paralelo, tanto para el verbo como para los destinatarios: al “dar un mensaje” corresponde el “vendar”, y “a los oprimidos” va con “a los de corazón quebrantado”. Éstos no son diferentes de aquéllos. Estamos en el plano de las imágenes y de los símbolos. Por lo demás, el juntar una acción física (“vendar”) con un estado psíquico (que a su vez es la metaforización de algo físico, “quebrar”), es indicio claro de que se trata de una metáfora. La expresión significa el gesto de aliviar, sanar, a quienes están sufriendo, que están heridos en sus corazones (una metáfora parecida —la de “moler”— había aparecido en 57,15b). Es una descripción de los “oprimidos” recién mencionados.

En otras palabras, a una instancia socioeconómica, con la que se abre el anuncio, se suma otra más subjetiva, que es la otra parte del sufrimiento producido por la opresión. Hay que prestar atención a este componente interior o psíquico, ya que el texto parte de la situación de opresión con sus consecuencias objetivas, que no son sólo económicas (carencias) o sociales (sectores dominados) sino también subjetivas, la destrucción de la persona misma. De esta manera se puede observar que el texto no espiritualiza el concepto de opresión/liberación (lo veremos de inmediato) sino que lo totaliza admirablemente.

Los oprimidos antes señalados en general, son descritos luego como “cautivos” y “encadenados” (lit., “atados”). Estamos en una instancia claramente sociopolítica. ¿Será una vez más lenguaje metafórico? No hay indicadores literarios para leer en esa línea.

Por lo demás, si la realidad de la diáspora puede ser “metaforizada” (como cautiverio), hay que tener en cuenta que la privación de la libertad por la

---

<sup>19</sup> W. LAU, pp. 69-70

cárcel, en cualquier, era también una condición esperada para los pobres que no podían pagar sus deudas y perdían en los tribunales. Hay que tener en cuenta, para ello, que el capítulo 61 se separa de 60 y 62 (más relacionados con el retorno de la diáspora) y trabaja con una problemática interna a la comunidad.

El contenido de esta proclamación a los cautivos y encadenados es curiosamente parecido a 42,7, por la asociación de las ataduras y cárceles con las imágenes de la ceguera y de la oscuridad que les sirven de símbolo, y con el “abrir” (ojos = cárcel) como metáfora de la liberación. Los dos textos<sup>20</sup> se entrecruzan en forma de quiasmo a distancia (nivel de la intertextualidad):

A                    “para *abrir* los ojos ciegos,  
B                    para sacar de la cárcel *al encadenado*,  
C                    de la *prisión* a los habitantes de las tinieblas” (42,7)

C’                    “a proclamar a los *cautivos* libertad  
B’                    y a los *encadenados*  
A’                    *apertura* (de ojos)” (61,1bb)

No hay que entender las ideas al revés, pues la realidad es la prisión y el cautiverio, mientras las *metáforas* son la ceguera y las tinieblas. ¡No al revés! Está muy cerca aquel oráculo sobre el sentido del ayuno como praxis de liberación de los “atados” de alguna manera (58,6). Además, el vocablo traducido por “libertad” (*dêrôr*) tiene una larga tradición en los textos cuneiformes que hablan de la liberación de esclavos y remisión de deudas, o del retorno de bienes vendidos a su primer propietario<sup>21</sup>. Las veces que recurre en los textos bíblicos (Levítico 25,10; Jeremías 34,8.15.17; Ezequiel 46,17) se refiere invariablemente a la manumisión de esclavos. En nuestro pasaje, en lugar de esclavos se habla de “cautivos”, lo que mantiene el término

<sup>20</sup> Véase también 49,9a: “para decir a los encadenados: ‘¡salid!’, a los que en la oscuridad: ‘¡mostraos!’”.

<sup>21</sup> Sobre *andurârum*, cf. N.P. LEMCHE, “*andurârum and mî\_arum*: Comments on the Problem of Social Edicts and Their Applications in the Ancient Near East”: JNES 38 (1979) 11-22. Nuevos textos de Mari, en D. Charpin, “L’*andurârum* à Mari”: M.A.R.I 6 (1990), pp. 253-270; anteriormente, J. Lewy, “The Biblical Institution of Deror in the Light of Akkadian Documents”: EI V (1958), pp. 21-31

*derôr* en la instancia sociopolítica. Tales actos de liberación (*andurârum* en acádico) se daban especialmente en el año de accesión al trono de un rey, y constituían algo así como gestos de “restauración” del orden originario de las cosas, al estilo de los actos de *mî\_arum*<sup>22</sup>.

Según se ha observado otras veces, esta línea del v.1 está construida de tal manera que lo real puede ser expresado también mediante una metáfora (¡no al revés!).

a	“a proclamar	
b c	a los cautivos	libertad,
b’c’	y a los presos	apertura (de ojos)”.

Sólo la última palabra es metafórica; o ni eso, si se tiene en cuenta que las cárceles suelen ser lugares oscuros<sup>23</sup>. En 49,9 se hablaba claramente de los exiliados en la diáspora, a la luz del contexto (cf. especialmente el v.12). Por eso, se puede afirmar que, en 61,1b los “cautivos/encadenados” son tanto los judíos de la diáspora como los del país de Judá que están encarcelados, esclavizados. En un sentido más extensivo, que despunta en la metáfora literaria, se puede incluir toda forma de opresión, y de ahí “ingresar” hermenéuticamente en el texto otras formas de dominación que hoy experimentamos.

2.1.2. Lo dicho como “proclamación” de libertad para los cautivos y encadenados, se interpreta en el v.2 (con la repetición del verbo “proclamar”) como un *tiempo* de especiales características. Los términos “año” y “día” no quieren remitir a instituciones como el Jubileo o el año sabático (aunque este último podría ser leído exegéticamente), sino destacar la idea de un tiempo fuerte y pleno, lo que solemos llamar un *kairós*. “Año” y “día” se pueden intercambiar en el texto sin que cambie el sentido del versículo.

<sup>22</sup> Sobre esta interpretación de *mî\_arum*, cf. D. CHARPIN, “Les décrets de ‘restauration’ des souverains babyloniens et leur application”, en Cl. Nicolet (ed.), *Du pouvoir dans l’Antiquité: mots et réalités* (París-Ginebra 1989), pp. 13-24. Comentario de textos, en K. W. WHITELAM, *The Just King: Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel* (JSOT Supl. 12; Sheffield 1979), pp. 17-37

<sup>23</sup> Es interesante observar que el vocablo hebreo traducido por “apertura” es intensivo, por la repetición de las dos últimas consonantes (p<sup>q</sup>aj-j-qô<sup>a</sup> j, del verbo *paqaj*), acompañando, con el esquema retórico abc/bc, el esquema literario de la frase entera.

Por lo demás, la traducción tradicional de “año de gracia de Yavé” supone la interpretación arriba aludida del año sabático; y ¿qué sería entonces el “*día* de desquite de nuestro Dios”? No hay ninguna institución que pueda ser referida con tales palabras. Se olvida que la primera expresión es equivalente a la de 58,5bβ, donde el profeta preguntaba si el ayuno era un “*día favorable de Yavé*” (*yôm rasôn* le YHWH), en el sentido de un día en que él manifiesta su favor.

Se ha evitado, en la traducción, el vocabulario de “gracia” (“*año de gracia*”) para no cruzar las significaciones de las palabras. “Gracia”, como la entendemos, está mejor asociada al hebreo *jésed* (“gracia/amor”, cf. 54,8.10) o también a *janán* (“mostrar gracia/amor”), mientras que *rasôn* (de *rasâ*) se refiere al beneplácito, al agrado que se encuentra en algo (así en 56,7 y 60,7 sobre los sacrificios), o a la buena voluntad y favor de Yavé mismo hacia alguien (como en 42,1 y 49,8, respecto del siervo de Yavé, o 60,10 respecto de Jerusalén<sup>24</sup>). Tal beneplácito divino apela a los sentimientos de Yavé, a su buen querer<sup>25</sup>.

Por tanto, el año de favores divinos es el tiempo de la liberación, de la realización de las buenas nuevas a los oprimidos. El sujeto es Yavé. Se está anunciando su intervención salvífica en la historia de los que sufren.

Esta acción divina es interpretada, en el hemistiquio que falta explicar, como “*día de venganza de nuestro Dios*”. El motivo de la venganza, tal vez fuerte para nosotros, es frecuente en la Biblia (en el libro de Isaías, cf. 34,8; 35,4; 47,3b; 59,17by, más adelante, en 63,4; cf. Jeremías 46,10). Pero el texto enfatiza que es una acción de “nuestro” Dios. Es la postura constante de esta clase de mensajes, que destacan el obrar de Yavé, como el Dios de adentro, frente a situaciones que tienen que ver con otras presencias divinas y sus representantes en la tierra.

El tema no es distante del de 59,17-18. Pero es notable el paralelismo con 34,8, un texto también tardío, con el que forma una especie de quiasmo a distancia,

---

<sup>24</sup> Recordemos que en este último pasaje “favor/benevolencia” se opone a “ira”.

<sup>25</sup> El mismo buen querer divino es indicado en el breve himno lucano puesto en boca de los ángeles y otros seres celestes: “gloria a Dios en las alturas, y en la tierra paz a los hombres de (su) complacencia” (Lucas 2,14). La expresión *ánthropoi eudokías* tiene su trasfondo semántico en la hebrea *'n\_yrswn* (“*anê ê rasôn*”) de los textos de Qumrán.



2.1.3. Hecha esta cesura (una especie de pausa y de llamada de atención), el v.3 retoma precisamente a los mismos “que lloran”. La frase inicial es oscura, y puede estar recargada por relecturas<sup>29</sup>, pero tiene sentido. En efecto, “colocar en los que lloran a Sión” queda sin objeto directo, para retomar la frase con otro verbo más preciso: “(o sea) dar a ellos turbante espléndido en lugar de ceniza”. Es notable esta triple bina. Por el vocabulario usado, o por las imágenes expuestas, los tres “en lugar de” indican la transferencia desde un estado de dolor y lamentación (“ceniza/luto/espíritu vacilante”) a otro de exultación (“turbante espléndido/aceite de alegría/traje de alabanza”). Hay referencias a ritos tradicionales de lamentación (así el ponerse ceniza en la cabeza, o el uso de vestidos propios para esa situación) como, por otra parte, a símbolos de fiesta y de gozo.

Mirada ahora atentamente la construcción de los siete verbos que explican los objetivos del “envío” del profeta, la tarea de *consolar* a los que lloran aparece como la más comentada (2b-3a), ya que ocupa todo el tramo que sigue al centro (v.2a)<sup>30</sup>.

Lo mismo sucederá en las bienaventuranzas de la tradición lucana. Las cuatro situaciones de carencia o sufrimiento que Lucas señala son las de los pobres, los hambrientos, los que lloran, y los excluidos y despreciados (mejor que ‘perseguidos’). En la inversión proclamada, los motivos de la risa y de la alegría constituyen la mitad de los macarismos o bienaventuranzas (Lucas 6,20-23). En total, se describen dos situaciones de carencia económica, y otras dos de fuerte contenido afectivo.

De la misma manera, en Isaías 61,1-3 la primera parte de los anuncios remarca las situaciones objetivas de opresión, mientras que en la última prevalecen las subjetivas. Hemos hecho la comparación con Lucas por cuanto —como se verá luego— es el evangelista que otorga un espacio clave al texto de Isaías 61,1-3, además de ser el que más usa el “libro”

---

<sup>29</sup> Los LXX dan un texto terso: “para dar, a los que lloran a Sión, gloria en lugar de...”. Pero su traducción es visiblemente un mejoramiento de un texto más difícil. También se podría armonizar el texto distribuyendo los objetos directos en esta forma: “para poner a los que lloran a Sión turbante espléndido en lugar de ceniza, para darles aceite de alegría en lugar de luto, traje de alabanza en lugar de espíritu vacilante”.

<sup>30</sup> La expresión condensa el sufrimiento por la destrucción del 586 y la esperanza persistente de la restauración (compárese la referencia a nuestro pasaje en Sirac 48,24).

de Isaías, y especialmente los temas que tienen que ver con el gozo de la salvación. Vale la pena un estudio aparte<sup>31</sup>.

2.1.4. El conjunto de 61,1-3 puede ser diagramado de la siguiente manera:

1

“El espíritu del señor Yavé está sobre mí, por cuanto me ungió Yavé,

a dar un mensaje	a los oprimidos	ME ENVIÓ
a vendar	a los de corazón quebrantado:	
a proclamar	a los cautivos	libertad:
	y a los presos	apertura (de ojos):

2

a proclamar	un año favorable	de Yavé:
	y un día de desquite	de nuestro Dios;
a consolar	a todos los que lloran:	

3

a poner	a los que lloran a Sión...:	
a dar	a ellos	turbante espléndido en lugar de ceniza: aceite de alegría en lugar de luto: traje de alabanza en lugar de espíritu vacilante.

*Se los llamará “Robles de Justicia”, “Plantación de Yavé”, para llenarse de esplendor”.*

Se puede observar que hay siete verbos para indicar el destino del profeta; de ellos, tres se refieren a acciones de reparación *interior*. Hay *siete* destinatarios de las acciones; cuatro son los que sufren por su condición oprimida. Hay *siete* objetos directos (“libertad / apertura / año favorable / día de desquite / turbante espléndido / aceite / traje”). La estructura de cada frase es: verbo (en infinitivo) + destinatarios + objetos dados. Las variaciones son visibles en el recuadro, y hacen a la belleza y armonía del poema.

---

<sup>31</sup> Ver J. S. Croatto, “El origen isaiano de las bienaventuranzas de Lucas. Estudio exegético de Is 65,11-16”: En: *Revista Bíblica* 59 n.65 (1997), pp. 1-16

Todas estas propuestas de liberación y consolación quedan encerradas por un inicio sobre la unción profética por el Espíritu, y por un final sobre los nuevos nombres y el efecto de esplendor que queda.

Como ya se observó, lo único que resulta aislado, y que por eso se destaca, es el tema del “envío” del profeta.

2.1.5. Es conocido el uso que le ha dado Lucas a este pasaje en su Evangelio (4,18-19). Varios datos hay para tener en cuenta:

a) En cuanto a la cita (hecha vía los LXX), varía en la puntuación inicial (“...me ungió para dar la buena nueva a los pobres”, en lugar de “a dar la buena nueva a los pobres me envió” de la versión alejandrina y del original hebreo) y, además, es selectiva. Se omite la referencia al vendaje de los quebrantados, y se inserta la frase “enviar a los heridos en libertad” de 58,6 (en hebreo, “dejar irse libres a los aplastados”), perteneciente al gran oráculo sobre el verdadero “ayuno”. Lucas había captado muy bien la asociación entre los dos pasajes.

b) Por lo demás, la cita de los LXX (variante inspirada en Isaías 42,7 o 35,5) le permite a Lucas transcribir la referencia a la vista (dada) a los *ciegos*, que reemplaza al hebreo “(proclamar) a los encadenados la apertura (de ojos)”. Este motivo será retomado en Lucas 7,21b, en uno de los sumarios sobre la acción sanadora de Jesús.

c) Lucas, por otra parte, “corta” la cita isaiana después de “año favorable de Yavé”, sin mencionar la continuación sobre el “día de desquite”, tal vez para descartar una idea menos apropiada para su mentalidad, tal vez sencillamente porque no necesitaba otras palabras.

d) Otro dato para tener en cuenta es la configuración estructural del texto lucano, en la que la cita profética se incorpora en un contexto nuevo de “cumplimiento”, pero dejando en el nuevo centro nada menos que la frase “(proclamar) a los ciegos la vista”, interpretada en los polos contiguos en términos de *libertad* o liberación.

A “Fue a Nazaret...entró en la sinagoga  
B y se levantó para leer,  
C le fue dado el libro del profeta Isaías  
D y desenrollando ( $\alpha$ ) el volumen ( $\beta$ ) halló el lugar donde estaba escrito:

E el espíritu del Señor sobre mí;  
F por lo cual me ungió para dar la buena nueva  
G a a los pobres ( $\alpha$ );  
me envió (apéstalken) ( $\beta$ )  
b a proclamar (kerúxai) a los cautivos  
c **libertad** (áfesin)

X y **A LOS CIEGOS VISIÓN,**

G' a' a enviar (apostéilai) ( $\beta'$ )  
a los destrozados ( $\alpha'$ )  
c' en **libertad** (afései)  
y proclamar (kerúxai)

F' un año favorable  
E' del Señor'.

D' Y habiendo enrollado ( $\alpha'$ ) el volumen ( $\beta'$ )  
C' lo dio al ministro  
B' y se sentó;  
A' los ojos de todos en la sinagoga estaban fijos en él<sup>32</sup>.

En esta estructura la cita de Isaías 61,1-3 queda enmarcada por una escena de iniciación de la lectura (de **A** a **D**) y, en el retorno, por otra de terminación (de **D'** a **A'**), al final de la cual se suscita un tremendo

<sup>32</sup> Esta estructuración tiene en cuenta todos los elementos del texto que se repiten después del centro (por eso las subdivisiones con diferentes letras). Menos completa es la de R. MEYNET, *Quelle-est donc cette Parole? Lecture “rhétorique” de l'évangile de Luc* (1-9, 22-24) (Cerf, París 1979), lám. B 1. Meynet ordena de otra manera el verbo “proclamar”, y pone en los extremos las expresiones “en el día (*hemera*) sábado” (v.16) y “hoy (*sémeron*) se ha cumplido...” (v.21b), ya que en griego las dos palabras subrayadas son casi idénticas y de hecho tienen el mismo origen. El atractivo de esta ampliación de la estructura consiste en que abarca de una manera más completa toda la unidad literaria de los vv.16-21. O también, la perícopa entera de 4,14-30, según su propuesta más reciente en *L'Évangileselon Saint Luc* (Cerf, París: 1988), I, p. 42; II, pp. 59-63.

interés del público por “algo más”. No basta con leer o escuchar la palabra profética, admirable como es. Hace falta saber su significado presente. Es lo que esperan los oyentes:

*“Los ojos de todos en la sinagoga estaban fijos en él”* (v.20b).

La cita profética (desde **E** hasta **G + X**), que queda enmarcada por aquellas dos escenas, mantiene en los extremos una referencia al *Señor* (“Yavé” en el texto masorético de Isaías), para destacar en Gaß y G’a’ß‘ el tema del “envío”, fundamental en un esquema profético. La subestructura allí es ahora en la forma paralela conocida **a bc/a cb**; el tema esencial en este segmento es el de la **libertad**, tanto para los cautivos (aspecto social, c) cuanto para los destrozados (aspecto subjetivo, c’). Todo queda luego centrado en la gran metáfora de **dar la vista a los ciegos**.

Creada la expectativa de todos, expresada en sus miradas, Jesús hace la interpretación:

*“Hoy se ha cumplido esta Escritura en vuestros oídos”* (v.21).

No es exacto traducir la última parte por “que acabáis de oír” (BJ). Lucas lo habría dicho de otra manera mejor. El inciso “en vuestros oídos” se refiere al verbo de cumplimiento (*peplérotai*). Jesús está diciendo que en su propia proclamación de la buena nueva a los pobres y oprimidos que acaba de hacer —y que Lucas comienza a relatar como hechos concretos— vuelve a darse la situación de un anuncio profético de liberación. En otras palabras, que lo que Isaías 61,1-3 describía como misión “para” (dar la buena nueva, proclamar, etc.), Jesús lo está realizando ya (“hoy se ha cumplido esta Escritura”). Como si Jesús fuera el primero en dar esta buena noticia de liberación. Profunda relectura jesuánica del texto de Isaías 61.

## **2.2. La interpretación social del “ayuno” (Isaías 58,1-12)**

Este pasaje tiene afinidades con 61,1-3 y con la sociología del Jubileo. La primera parte (vv.1-5) es el planteo, y la segunda (vv.6-14) contiene las definiciones, cada vez con la hipótesis sobre la praxis + las bendiciones resultantes.

### **2.2.1. ¿Cuál es el ayuno que Yavé no elige? (58,1-5)**

Hay gente que se hace pasar como que “practica la justicia”, y como que no abandona “el derecho de su Dios”. Los dos vocablos

vuelven a invertirse en 58,2b $\beta$ . ¿Por qué este retorno de los mismos vocablos? En realidad, toda esta representación hecha por Yavé constituye una unidad cerrada, bien estructurada por lo demás, como puede verse en esta disposición del texto:

- a        A mí día a día me buscan,  
b                y el conocimiento de mis caminos desean (v.2a).  
                                Como pueblo que **practica** ( $\alpha$ ) la justicia ( $\beta$ )  
                                X  
                                y que el derecho ( $\beta'$ ) de su Dios **no abandona** ( $\alpha'$ ),  
a'        me preguntan a mí por los juicios justos,  
b'        la cercanía de Dios desean (v.2b).

Es evidente que al Yavé de los profetas no le interesa “responder” a tal búsqueda. Por eso surge la pregunta que sigue (v.3a), sobre la no-advertencia, por parte de él, de los ritos de ayuno practicados. Hay una ironía en el texto: los que quieren conocer de cerca a Yavé, y aproximarse a él, no son vistos por él. ¡Ni siquiera está informado! (v.3a).

Yavé no refuta tal estimación<sup>33</sup>. Es verdad lo que dicen, y no necesita ser afirmado ni ratificado por Yavé. Puesto en boca de los destinatarios del texto, tiene un efecto de autocondenación. Pero si quieren una explicación, la tendrán, esta vez por boca del mismo Yavé, y en forma de acusación:

*“He aquí que en el día de vuestro ayuno encontráis agrado, pero a todos vuestros explotados apremiáis”.*

Esta frase marca la incoherencia de la religiosidad criticada. El rito del ayuno les produce satisfacción. Hay allí otra ironía muy sutil: Yavé es quien debería estar satisfecho con el ayuno aludido. El lexema *jéfes/jafas* es frecuente en el 2-Isaías para significar el agrado divino respecto de una persona<sup>34</sup>. Pero aquí se trata de una autosatisfacción, y se aplica a los humanos<sup>35</sup>. En la misma línea, si no inspirado en este pasaje, se ubica el *küerigma* evangélico sobre la manera de hacer el ayuno (ver más adelante).

<sup>33</sup> Al revés de la objeción de 40,27, respondida ya en los vv.12-26 con 28-31 y en todo el texto del 2- Isaías.

<sup>34</sup> Isaías 42,21; 44,28; 46,10; 48,14; 53,10x2; 55,11; en el 3-Isaías, 56,4; 62,4x2; 65,12; 66,4. En 1-Isaías sólo aparecía en 1,11 (dicho de Yavé) y 13,17, en un contexto secundario.

<sup>35</sup> Es notable el hecho de que en este capítulo aparezca cinco veces este verbo (vv.2x2.3.13x2), en el mismo sentido negativo que tendrá también en 66,3.

Pero la incoherencia de la praxis ritual criticada consiste en no aunarse con la práctica de la justicia; por el contrario, lo hace con la opresión del prójimo. Es curiosa la frase de 3bb: apremiar a los ya oprimidos (como podrían ser los trabajadores) es el colmo de la maldad. Y de nuevo está la ironía: aquéllos se quejan de no ser observados cuando “se humillan” con los ritos penitenciales; pero resulta que ellos, al mismo tiempo, oprimen y humillan financieramente<sup>36</sup> a sus propios dependientes (“vuestros explotados”).

Pero si el ayuno es esto solo, y está acompañado de gestos violentos u opresivos contra el prójimo, no merece el nombre de tal ni, con mayor razón, ser un día de favores divinos (“¿Acaso a esto llamarías ‘ayuno’ y ‘día favorable de Yavé’?”, v.5bβ). Si no es agradable a Dios, o mejor, si no lo hace a Yavé favorable hacia quien ayuna, ¿qué sentido puede tener este rito?

La expresión “día favorable de Yavé” suscita aquel oráculo del 2-Isaías en el cual Yavé asegura al Israel siervo que: “En tiempo de **favor** te he respondido, y en el día de la salvación te he ayudado” (49,8)

Más arriba, respecto de 61,2, habíamos encontrado una fraseología parecida<sup>37</sup>. El término “favor” (*rasôn*), ausente en el 1-Isaías, tiene una importancia grande en el 2-Isaías (42,1; 49,8) y mayor aún en 56-66: había aparecido en 56,7, y reaparecerá dos veces en el capítulo 60 (v.7—relacionado con 56,7— y v.10) y sobre todo en 61,2, un pasaje muy vecino al que estamos analizando. Siempre tiene un sentido positivo y a Yavé por sujeto, explícito o no<sup>38</sup>. El término “día”, que en 58,5 es una referencia a los “días” de ayuno, es sólo un elemento de una expresión polar en 34,8

---

<sup>36</sup> Es exagerado afirmar que el verbo *nagas* significa propiamente recaudar impuestos (Kl. Koenen, *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch* [Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1990] p. 155, nota 570); para un sentido más bien político véase 3,5.12; 9,3; 14,2.4 (1-Isaías), 53,7 (2-Isaías), 58,3; 60,17 (3-Isaías). Para el sentido financiero, cf. Deuteronomio 15,2.3; 2 Reyes 23,35; Daniel 11,20.

<sup>37</sup> Según W. LAU (p. 246) nuestro pasaje dependería literariamente de 49,8 y 61,2, pero esto responde a su hipótesis redaccional que agrupa los textos genéticamente según diferentes “círculos de transmisores” (Tradentenkreise): el de 58,1-14 sería posterior al de 61,1-11. A nivel redaccional, al menos, 58,5 nos trae a la memoria el oráculo de 49,8

<sup>38</sup> Es el matiz que tiene la *eudokia* de Lucas 2,14: “sobre la tierra paz entre los hombres del agrado (de Dios)”; el vocablo hebreo es muy frecuente, en el mismo sentido, en los rollos de Qumrán (para citar un documento, cf. 1QS V:1.9.10; VIII:6.10; IX:5.23-25; común es también en los Himnos o 1QH, cf. I,8.10, etc.). En general, es el equivalente de la “voluntad de Dios”, que siempre es “buena voluntad”.

(“*día de venganza..., año de desquite*”), 49,8 (“*tiempo de favor..., día de salvación...*”) y 61,2 (“*año favorable..., día de desquite...*”).

Se puede constatar, por otra parte, que la crítica del v.5 es diferente a la de 3b4. Allí concernía a la desacralización del día de ayuno, convertido en negocio y exhibición. En el v.5, en cambio, Yavé parece molesto por un cierto exceso de ascetismo ritual. Las dos críticas, empero, se unifican en cuanto las dos prácticas soslayan algo esencial en la visión del profeta, y que comenzará a ser descrito desde el v.6, con la pregunta retórica:

*“¿Acaso no es éste el ayuno que yo elijo?”.*

**2.2.2. El “ayuno” que Yavé sí quiere y acepta (58,6-12)** En oposición a los dos “este” negativos del v.5, el “éste” enfático de Yavé en 6a entra a definir cuál es el ayuno que él quiere. Si la pregunta del v.6a crea una especial expectativa, por todo lo que le antecede, la respuesta no es menos sorpresiva:

“Desatar los lazos de maldad, deshacer las ataduras de cepos, dejar irse libres a los aplastados, y que todo cepo rompáis”.

2.2.2.1. Ahora bien, hay que mirar de cerca “lo que se dice” en el v.6. Los cuatro “actos” que definen el “ayuno” (o, que deben darle sentido) expresan una misma realidad social (la opresión como cadena o atadura) y una misma urgencia de liberación (“desatar / deshacer / dejar ir<sup>39</sup> / romper”). ¿Serán simples metáforas para indicar todo tipo de situación opresiva y no exclusivamente la prisión? Puede ser, y en todo caso es a lo que nos lleva la relectura de un mensaje como éste.

Pero antes de pasar a esta translación del sentido, hay que preguntarse por qué se usan aquellas imágenes de encadenamiento. Y lo primero que viene a la memoria, es la esclavitud en Egipto, de la cual Yavé liberó en el pasado. La expresión “recuerda que esclavo fuiste en el país de Egipto, y que Yavé, tu Dios, te rescató de allí”, está adosada a diversas leyes sociales en el Deuteronomio (cf. 15,15; 24,18.22), pero también a otras, religiosas (13,6.11) o litúrgicas (16,3.12). Como si éstas connotaran siempre una referencia a lo social. Trasladada a nuestro texto, tal asociación hace pensar que el ayuno sólo tiene valor si va acompañado de una praxis social de liberación.

---

<sup>39</sup> “Dejar irse libre” (*\_allª j jof\_î*) es una expresión técnica para la manumisión de esclavos, cf. en especial Deuteronomio 15:12.13.18; Jeremías 34:9.10.11.14.16. 92

Queda, no obstante, la pregunta de por qué la exigencia social se expresa en una sola instancia, la del encadenamiento y su correspondiente desatadura. Es muy factible que el texto esté aludiendo a situaciones de endeudamiento que desembocaban en juicios y en formas de esclavización, si no de prisión. El caso descrito en Nehemías 5,1-19 es sumamente ilustrativo de lo que puede estar en el trasfondo real del oráculo de Isaías 58,6:

“...tenemos que empeñar nuestros *campos*, nuestras *viñas* y nuestras casas para conseguir grano durante el hambre ...; hemos pedido prestado dinero para el impuesto del rey, (a cuenta de) nuestros *campos* y nuestras *viñas* ...; forzamos a nuestros hijos y a nuestras hijas a ser esclavos, y hay entre nuestras hijas quienes fueron forzadas; y no podemos hacer nada, pues nuestros *campos* y nuestras *viñas* pertenecen a otros” (vv.3-5).

¿Quiénes provocan tales situaciones? Esta clase de lenguaje no es globalizador sino que supone diferentes instancias sociales. Quienes pueden desatar las ataduras son aquellos que “ataron” a las personas y que, por lo tanto, tienen poder. El mensaje, por lo mismo, no se dirige a todos los que ayunan, sino a aquellos, entre los que ayunan, que gozan de privilegios de poder y esclavizan a otros, sea por injusticia o por el uso de leyes que los favorecen<sup>40</sup>. Ayunar en nombre de un Dios “liberador”, y al mismo tiempo tener una praxis de esclavización de personas, es una suma incoherencia, que Yavé no acepta. Así es de importante este mensaje frontal del v.6.

2.2.2.2. El v.7 se mueve en la misma isotopía social, pero de signo diferente:

*“¿Acaso no es partir al hambriento tu pan, y que a los pobres errantes lledes a casa?”*

*¿Que cuando veas a un desnudo, lo cubras, y de tu carne no te sustraigas?”*

La construcción del texto es idéntica a la del v.6 en cuanto a la estructura de 3 + 1: tres frases idénticas, y la cuarta diferente (“y todo cepo rompáis”

---

<sup>40</sup> El uso del plural sólo aquí (“que todo cepo rompáis”) se explica por el marco social y público de las acciones implicadas, mientras que el singular del versículo siguiente apunta a acciones más individuales de misericordia. La BJ (“arrancar todo yugo”) pierde este matiz retórico

en 6bβ; “y de tu carne no te sustraigas”, en 7bβ<sup>41</sup>). Ahora bien, todos los ejemplos son de ataduras en el v.6, pero de *carencias* en el 7. En este último caso, ya no es una situación de poder frente a otra de no-poder (esclavitud), sino de un “más” (a quien se habla) ante un “menos” (el hambriento, el que no tiene casa, ni vestido).

Tomados, por otra parte, los vv.6-7 como conjunto, se observa, por encima del doble esquema 3 + 1 (en la instancia literaria), la enumeración de siete actos de solidaridad (cuatro en el v.6, y tres en el 7). La frase “y de tu carne no te sustraigas” no añade un ejemplo más, sino que refuerza al último de la lista (cubrir al desnudo)<sup>42</sup>.

Las dos acciones de misericordia del centro (llevar a casa al errante/cubrir al desnudo) aparecen también en Ezequiel 18,7.16, pero con detalles terminológicos distintos, lo que más bien excluye una dependencia literaria, en cualquiera de las direcciones<sup>43</sup>.

Por otra parte, lo que el texto no dice, también es parte del mensaje. No hay en el v.7 ninguna insinuación de que los carenciados aludidos *pidan ayuda*. Puede ser por dos motivos: para dar énfasis a la otra parte, que debe asumir actitudes de solidaridad (“partir el pan/llevar a la casa/cubrir”). O porque se está hablando de una “situación”, internalizada como “normal” tanto por los que están bien como por los otros. Y eso es lo grave. El mensaje profético actúa entonces como un despertador. Hace tomar conciencia de lo que pasa en la sociedad, de las diferencias sociales que dividen y generan sectores o “cortes” en la comunidad.

Más aún: si el texto nada dice de lo que los carenciados hacen, ni de lo que deberían hacer, la fuerza del oráculo está sobre los que pueden, y se les dice que deben, *solidarizarse* con ellos. Dicho de otra manera, el mensaje profético propone lo que Jesús en la parábola del samaritano (Lucas 10,29-37), a saber, hacerse prójimo: “¿Quién de estos tres te parece que

---

<sup>41</sup> Nótese el verbo en plural en el primer grupo (no así en los LXX y otras versiones), en singular en el segundo. También se invierten las formas verbales: 3 infinitivos absolutos + 1 verbo finito en el v.6, pero 1 infinitivo absoluto + 3 verbos finitos en el v.7. Estos matices suelen estar desfigurados en las traducciones.

<sup>42</sup> No deja de ser interesante la sugerencia de M. DAHOOD, “The Chiastic Breakup in Isaiah 58,7”: *Biblica* 57 (1976) p. 105, quien traduce: “y de tu carne (= comida) no ocultes para ti”; en tal caso, habría en el v.7 una estructura quiástica: “tu pan/el sin casa//el sin vestido/tu carne”.

<sup>43</sup> Defendida por W. LAU, p. 248s (de Isaías 58,7 respecto de Ezequiel 18.7.16).

fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?”... “El que tuvo misericordia de él” (vv.36-37).

“Prójimo”, en efecto, no es el que está cerca (el otro) sino el que se acerca al otro. Uno “se hace prójimo” al aproximarse al otro, al tomar una iniciativa de acercamiento y ayuda. Es lo que claramente propone Isaías 58,7.

Ya que se ha hecho un contacto con la tradición sinóptica de los Evangelios, conviene destacar otros dos paralelos, notables, por cierto. El v.6 representa la tradición liberadora que toma forma de mensaje programático cuando Jesús se estrena como profeta en la sinagoga de Nazaret (Lucas 4,16-22). El pasaje del 3-Isaías citado extensamente es el de 61,1-2, pero Lucas combina esta referencia justamente con 58,6, insertando, al final de 4,18, la frase “enviar (= dejar irse) en libertad a los destrozados” (LXX).

El v.7, por otra parte, ha inspirado de alguna manera al compositor de Mateo 25,31-46: la escena del juicio último. Jesús crea seis situaciones carenciales o de desprotección, que reclaman la solidaridad de sus seguidores: el tener hambre y sed, el ser extranjero, el estar desnudo, enfermo o en la cárcel (vv.35ss). Todas las instancias son sociales y económicas, o generadoras de exclusión y olvido. Las de Isaías 58,7 están aquí incluidas, explícita (dos de ellas) o implícitamente (la de los errantes sin casa). Lo que más llama la atención en la perícopa evangélica, es la no referencia, en el balance del juicio definitivo, a práctica ritual alguna, o a la misma confesión de fe. Las actitudes hacia el otro, el “hacerse prójimo”, es lo que cuenta para Dios. En Isaías 58 el ayuno no es negado como valor, en la medida en que connote la solicitud para con los carenciados y marginados.

Notemos también que en la definición que la carta de Santiago da de la “religiosidad pura e intachable”, se incluye como primer elemento la atención de los desprotegidos (1,27, “visitar a huérfanos y viudas en su tribulación”)<sup>44</sup>.

Es la línea de la ética social profética que desciende hasta el núcleo del kuerigma cristiano.

Una observación más: el “motivo” para la solidaridad, que en Mateo 25,40.45 es una identidad simbólica entre los carenciados y el Hijo-del-hombre, es en Isaías 57,7bb la identidad humana del pobre con el que

---

<sup>44</sup> Sobre la colocación estructural y retórica de este pasaje en el conjunto de la carta, cf. Cristina CONTI, “Propuesta de estructuración de la carta de Santiago”, En: *RIBLA* 31 (1998:3).

debe hacerse “prójimo”. Hermosa es la metáfora que la expresa, la del “no sustraerse (= desentenderse) de la propia carne”; es un recurso para apelar a la solidaridad. Terminado este registro de exigencias para con los reclusos (v.6) y los excluidos (v.7), el oráculo profético enuncia, en términos simbólicos y metafóricos, la bendición que espera al que las cumple. A la luz del v.1b, aquellos reclamos eran una crítica a lo que no se hacía. Ahora, en los vv.8-9a, se supone una situación ideal futura. Para ayudar a generarla, el profeta despliega un mundo de luz y de salud (8a), de presencia salvífica de Yavé (v.9), de acompañamiento de los actos de justicia realizados (8b).

2.2.2.3. Con los vv.9b-10a, se regresa a un nuevo registro de actos sociales que “interpretan” lo que es el ayuno acepto a Yavé. La disposición del texto es la siguiente:

- a** Si apartas de en medio de ti todo *cepo*,
- b** no apuntas con el dedo ni hablas maldad (9b),
- a'** te das a ti mismo al *hambriento*, y a la persona *empobrecida*  
dejas saciada (10a).

En **a** se resume lo ya dicho en el v.6 (palabra clave: “cepo”) y en **a'** lo del v.7 (palabras que conectan: “hambriento/[em]pobre[cido]”). El componente nuevo está en el centro de esta estructura básica, que describe actitudes de mofa y habladurías o difamación, tal vez gestos de denuncia. Son daños al prójimo.

Algunas expresiones necesitan aclaración.

“Apuntar con el dedo” es acusar, si vale el significado que nosotros damos al gesto. En textos mesopotamios la expresión “extender el dedo” está en paralelo con otras que denotan el *mentir*. Y en el Código de Hammurabi significa “señalar a alguien sin pruebas”, “difamar”:

“Si un hombre (libre) contra una sacerdotisa o la esposa de otro extendiese el dedo (*ubânamu\_âtrisma*) pero no lo probase, traerán a este hombre en presencia del juez...” (inciso 127a);

“Si contra la esposa de un hombre (libre), a causa de otro hombre, el dedo fuese extendido en alto (*ubânumeli\_a ittárisma*), sin que ella hubiese sido sorprendida en concubinato con otro hombre...” (132)<sup>45</sup> .

Se trata en ambos casos de infamia infundada o falsa. El respeto por la persona está claramente expresado.

Suele cambiarse, con toda clase de arreglos textuales, el comienzo del v.10, que en hebreo dice: “y (si) te das a ti mismo (= lit. ‘tu ser/persona’) al hambriento...”<sup>46</sup>. Sin embargo, el v.10a está cuidadosamente construido en quiasmo del tipo a bc/cb a, con los verbos en los dos extremos:

“(si) entregas  
al hambriento  
tu persona (naf\_eka),  
a la persona (néfe\_)  
empobrecida  
dejas saciada...”.

Concretadas todas estas actitudes, otra vez se explicitan bendiciones o promesas (vv.10b-11), expresadas primero con imágenes de luminosidad (10b), como en el v.8a, y luego de seguridad y abundancia (v.11).

### 3. Conclusión

En los capítulos 58 y 61 de “Isaías” tenemos una síntesis de las exigencias sociales del proyecto de Yavé según los profetas. El capítulo 58 es más acusatorio, y reclama una praxis social de liberación y de solidaridad; el 61 es más proclamativo de lo que Yavé quiere realizar. Pero los dos textos se encuentran en la dimensión social del mensaje, que en última instancia es de liberación.

<sup>45</sup> Cf. Kl. KOENEN, p. 101, nota 255; C. Hauret, “Note d’exégèse, Isaïe 58,9: si desieris extendere digitum”: *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 35 (1961), pp. 369-377 = “Lo stendereil dito”: *Bibbia e Oriente* 4/5 (1962), pp. 164-168, K. Pauritsch, *Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene und Arme* (Jesaja 56-66) (BIP, Roma 1971) p. 78

<sup>46</sup> BJ 1998: “repartes al hambriento tu pan” (cf. los LXX; K. Pauritsch, p. 78); de esa manera se pierde el matiz de entrega personal que sugiere la expresión original, y se da una repetición del inicio del v.7, lo que sería de mal gusto literario en un redactor como el del 3-Isaías.

3.1. Cuando uno vuelve, después de haber trabajado exegéticamente en los dos oráculos proféticos, a los textos del Pentateuco sobre los años “santos” sabático y jubilar, encuentra que tienen poco de común con el lenguaje profético. Los profetas no condicionan la praxis de solidaridad a determinadas fechas fijas (siete o cincuenta años), sino que la exigen *siempre*.

Por otra parte, los contenidos de las instituciones del año sabático y jubilar son muy diferentes. En el lenguaje, al menos, no se tocan. El sentido fundamental de los años “santos” es el concepto de “devolver” (de un lado), o “recuperar” (del otro), trátase de libertad personal, de tierras o de deudas. El sentido nuclear del mensaje profético es más de fondo, ya que se trata de “no originar” la esclavitud, la deuda del otro o la pérdida de sus posesiones.

Por eso los profetas son radicales. Si se mira bien, en la base de la esclavitud, de la deuda o de la pérdida de una propiedad (casa o tierra) hay alguna forma de injusticia social. Lo que señalan los profetas, por supuesto que indirectamente, es que el año sabático o el Jubilar son males menores.

Da la impresión de que las normas del Jubileo y del año sabático padecen de ingenuidad. En efecto, parten de la realidad, y en ese sentido son buenas, pero no critican las causas de la existencia de pobres, esclavos, endeudados o expropiados. En frente de éstos, siempre hay ricos, libres, acreedores y propietarios enriquecidos. Ahora bien, contra éstos hablan los profetas, y hablan de injusticias, despojos, apropiación de casas y terrenos (ver el lenguaje de Isaías 5,8; Amós 2,6-8 o Habacuc 2,6b), asesinatos, enriquecimiento, violación de la equidad en los tribunales, corrupción, etc.

3.2. Y otra cosa: los profetas no exigen devolución de personas o tierras, o de condonación de deudas. Les parece muy poco. Tal vez porque saben que devolver, manumitir esclavos, deshacerse de tierras o campos expropiados, no afecta demasiado a los que tienen que hacerlo, sobre todo si es cada siete o cincuenta años...

Lo que los profetas anuncian, luego de criticar los abusos y pecados sociales, es el *juicio* y castigo de los actores sociales que causan la pobreza, el despojo, el endeudamiento de los que no tienen poder. El juicio de Yavé les debe caer con toda su fuerza. Por eso el lenguaje frecuente de maldición (Isaías 2,8a; 10,1; Habacuc 2,6b.9a.12a).

Frente al año jubilar, debemos recuperar sin duda los valores sociales y económicos que tiene en Levítico 25. *Pero no olvidemos a los profetas.*

El Levítico propone un año de Jubileo (cada cincuenta años...), pero los profetas proclaman la realización del *mi\_pat* y de la *s<sup>e</sup>daqâ* que evitará la injusticia de la deuda, de la esclavitud y de la pérdida de tierras y casas. Y cuando aquella injusticia ya está instalada en la sociedad, anuncian de parte de Yavé un tiempo de liberación que no tiene fechas ni calendario.

En ese *tiempo*, que no es sólo el 2000, debemos estar siempre, si escuchamos la voz de los profetas.

## **Religión y política en los profetas: servicio al pueblo o servirse de él (Os 4,5-7)**

Jaime Alarcón Vejar<sup>1</sup>

### **Introducción**

El estallido social originado en Chile dejó en evidencia no sólo la desigualdad y segregación social, sino también la desconexión de la élite política de sus bases sociales a las cuales, se supone, decía representar. Los pobres no eran visibles a sus realidades sociales, puesto que ellos vivían en una burbuja llena de privilegios que funciona como un muro que escondía la realidad precaria del rostro del otro/a. En nuestro país ya se prepara el mundo político para sacar a las calles a sus candidatos presidenciales, en medio de un clima de tensiones frente a la irrupción de sectores de ultraderecha, que buscan aliados dentro del terreno religioso evangélico chileno. Y esta clientela religiosa proviene de diversos sectores, siendo la mayoría de los sectores evangélicos pentecostales y neo-pentecostales de tendencia conservadora. Aunque muchas personas afirman que el sector evangélico laico no vota por las predilecciones políticas de sus líderes, no se puede desconocer el cambio de las tendencias políticas en algunas regiones de nuestro país.

Como un botón de muestra de este cambio, debemos hablar de la mayoría de las ciudades sureñas de la VIII Región, comprendidas entre la zona de Arauco, Lota y Coronel, una región que hoy se define como la “ex-zona minera”. Los cambios en la cultura y la espiritualidad de esta región –hoy día- son abismantes, pues, al destruirse la centenaria cultura minera que la forjó, se destruyó la espiritualidad y el alma combativa de esta región. Debemos recordar que la cultura minera fue

---

<sup>1</sup> Magíster en Teología con mención en Sagradas Escrituras por la Escola Superior de Teologia de São Leopoldo, Brasil; Licenciado en Estudios Teológicos, Bíblicos y Diálogo Ecueménico por la PUCV; Licenciado en Teología y Bachiller en Teología por la Comunidad Teológica Evangélica de Chile; profesor de Biblia en la Facultad Evangélica de Teología de la CTE, autor de artículos en revistas especializadas de teología.

la que contribuyó con su lucha, en gran parte, a la reducción de la jornada de trabajo a 8 horas diarias.

Desde 1909 con el nacimiento del movimiento pentecostal, el mundo evangélico tradicional fue cambiando de rostro, dando paso a un evangelio inculturado en la cultura chilena con fuertes características criollas. Aparentemente el pentecostalismo, en su gran mayoría, abandonó el pensamiento progresista, propio del mundo protestante transculturado al país, para poco a poco volverse conservador (Ulloa & Espinosa, 2017). Desde su apertura progresista inicial hacia el mundo civil, el protestantismo lentamente se fue enclaustrando dentro de sus cuatro paredes; y las antaño preocupaciones y acciones por involucrar la religión en el mundo civil, se fueron quedando dentro de los templos. Su énfasis en la experiencia religiosa, como elemento transformador de la persona, lo condujo a caer en un exacerbado individualismo; y en una profunda introspección que lo condujo a una despreocupación por los movimientos de reivindicaciones sociales.

El protestantismo llegó a Chile bajo el rotulo de ‘progresistas’, y como una alternativa para combatir democráticamente a los sectores católicos conservadores. La antigua lucha del protestantismo por instaurar una sociedad que se estructure en base a una separación entre Iglesia y Estado, hoy día, prácticamente se ha revertido y muchos líderes evangélicos buscan una cuota de poder dentro del mundo civil, pero sin perder sus privilegios eclesiales. ¿Qué hay detrás de todo esto? ¿Cuál es el real atractivo de los políticos por el mundo religioso evangélico? ¿Cuál es la real seducción de los líderes evangélicos por el mundo político? Esperamos responder estas interrogantes a través de la exégesis bíblica, de una relectura en clave política de algunos capítulos del libro del profeta Oseas (4,1-5,7), interrogándonos por la relación existente entre política y religión en el siglo 8 a.e.c., en el reino del norte, Israel. Esperamos concluir con algunas ideas lúcidas que nos ayuden a clarificar la actual relación entre Política y Religión.

### **El cambio de espiritualidad e ideología del mundo evangélico chileno**

Aunque los estudios recientes sobre la población evangélica en Chile arrojan una cifra cercana al 20% de la población nacional, estos datos no son oficiales y exhaustivos, ya que el censo del 2012 no incluyó la medición de las diferentes expresiones religiosas existentes en Chile. Por esta razón, nos limitaremos a la información oficial del INE 2002. Estas estadísticas arrojan una acrecentada población evangélica en la zona del carbón sobre un promedio de 54,36%, constituyendo esta población religiosa mayoría abrumadora, mientras que la religión católica queda reducida, en esta zona, a la categoría de religión minoritaria con un promedio de 30,40%.

Población Religiosa	Lota	Coronel	Curanilahue
Católicos	10.361 28,55%	23.451 33,80%	5.241 23,04%
Evangélicos	20.680 56,99%	36.080 52%	13.058 57,40%
Agnósticos	3.595 9,9%	6.716 9,68%	3.330 14,64%
Otra religión	1.660 4,57%	3.140 4,53%	1.119 4,92%
T o t a l población	36.296 100%	69.387 100%	22.748 100%

Cuadro elaborado con datos extraídos de la fuente INE 2002.

Sin embargo, la población evangélica mayoritariamente pentecostal, acusa un perfil altamente conservador y fundamentalista, con un agudo rechazo al compromiso social. Hoy día, en el aspecto político esta población evangélica está orientada hacia la ideología de derecha. Lo curioso es que, históricamente hablando, estas zonas mineras fueron de orientación ideológica de izquierda. “¿A qué se puede deber este fenómeno social, de ser una zona tradicionalmente de izquierda a concentrar hoy el mayor porcentaje de votos de la extrema derecha en Chile?” (Resumen.cl, 22 noviembre 2017).

“El resultado de la primera vuelta de las elecciones presidenciales, tuvo varias sorpresas, una de ellas fue la emergencia del Frente Amplio a nivel nacional, esencialmente en las tres principales ciudades del país. Otro fenómeno que no dejó de pasar desapercibido y que resulta realmente preocupante, es la alta votación alcanzada por el candidato de la extrema derecha José Antonio Kast en la ex zona del carbón y zonas periféricas del Gran Concepción.

La ciudad donde porcentualmente Kast obtuvo mayor votación a nivel nacional fue Lota, donde el candidato neofascista consiguió el 20,3% de los votos, lo preocupante es que la segunda ciudad en Chile con mayor votación de Kast es su vecina Coronel con 19,3%. El efecto se extendió por toda la ex zona del carbón: Arauco 16,3%; Curanilahue 16,2%; Lebu 16,2%; Los Álamos 14,4% e incluso logró irradiar a las comunas periféricas del Gran Concepción, donde vive población originaria de la ex cuenca minera: Talcahuano 12,8%; Hualpén 11,8%; San Pedro 11,7%”.

El artículo citado al hacer visible mayoría abrumadora del mundo evangélico en la VIII Región, también plantea un cuestionamiento

profundo a la forma de hacer política en Chile. Lo que estas cifras revelan en el fondo es una decepción de un sector del mundo evangélico chileno por un sector político de izquierda.

Intentaremos dar una respuesta, desde la perspectiva de la fe y del sentimiento, a este cambio ideológico, fruto de la decepción de este sector evangélico mayoritario, leyendo precisamente este cambio ideológico como el reflejo de un pueblo minero herido y menospreciado. Un pueblo minero que históricamente se identificó con las luchas por los derechos laborales, con una fuerte ideología de izquierda se “decepcionó” de las políticas del otrora PPD, políticas que privilegiaron a los empresarios y a las empresas transnacionales dejando de lado la esperanza de la clase media trabajadora. Recordemos que el cierre de las minas del carbón fue realizado por un gobierno Demócrata Cristiano, apoyado por el PPD, dejando inconcluso el atrayente proceso de reconversión económica prometido a los mineros. La población evangélica movida por el sentimiento de decepción, se siente más respaldada, apoyada y aceptada por los grupos de extrema derecha con una fuerte ideología nacionalista, la que promete proteger los intereses nacionales por sobre los transnacionales. Lo negativo de esto, es que estas promesas se hacen en medio de un mundo globalizado en donde la economía Capitalista Neoliberal privilegia los intereses transnacionales por sobre los nacionalismos. Lamentablemente la población evangélica –al ser instrumentalizada para ganar votos– movida por su sentimiento de decepción, caerá de una decepción en otra.

¿Qué nos pueden enseñar los profetas bíblicos frente al tema candente de la relación entre política y religión? realizaremos una aproximación al tema desde la perspectiva del libro del profeta Oseas, a través de una exégesis contextualizada que nos permita realizar los cruces necesarios para una mejor comprensión del fenómeno en la actualidad nacional. La pregunta de investigación es: ¿cuál es la relación entre política y religión en la denuncia profética de Oseas?

### **El llamado a la adoración exclusiva de Dios alejados del fetichismo**

Hablar de Israel y su relación con la “idolatría” en el siglo VIII a.e.c. resulta un tanto anacrónico, pues el término idolatría nace dentro de un contexto monoteísta el cual sólo existió en tiempos del post-exilio; en el siglo nueve y ocho se desarrolló un “henoteísmo”, o sea la adoración a un solo Dios, pero en medio de la existencia de otros dioses, aspecto muy propio de un ambiente cananeo politeísta. Lo que los profetas denunciaron fue el “fetichismo”, la actitud humana de crear dioses, para luego adorarlos bajo sus propias condiciones, proyecciones y anhelos humanos. Esto constituye una actitud del ser humano que traspasa las épocas históricas,

y como decía San Agustín: el ser humano rechaza al Dios creador, para adorar a las criaturas. Debemos tener presente que nuestra exégesis pretende identificar, a través de las imágenes del lenguaje profético de Oseas, la denuncia del fetichismo. Y más específicamente aún, se pretende descubrir la conexión existente entre el aspecto político y religioso. Se analizará el texto mediante una metodología exegética sociopolítica, acompañando a los Métodos Histórico-Críticos (diacronía) con algunos aspectos provenientes del Método Narrativo (sincronía).

Se analizarán cinco oráculos del profeta Oseas, en donde gradualmente se van revelando, sus imágenes, las causas y los personajes involucrados en esta relación entre política y religión, a saber: 4,1-3; 4,4-10; 4,12-14; 4,15-19; 5,1-7. Estos son diferentes conjuntos de oráculos, pronunciados en diferentes momentos que reflejan la interacción entre política y religión.

### **Las consecuencias sociales y ecológicas de la falta del conocimiento de Dios**

v.1. *Escuchad la palabra de Yahweh, hijos  
De Israel, que tiene pleito Yahweh con  
Los habitantes de esta tierra, pues no hay  
Ya fidelidad, ni amor,  
ni conocimiento de Dios en esta tierra;*

v.2. *Sino perjurio y mentira, asesinato y robo,  
Adulterio y violencia, sangre que  
Sucede a sangre;*

v.3. *Por eso la tierra está en duelo,  
Y se marchita cuanto en ella habita,  
Con las bestias del campo y las aves del cielo;  
Y hasta los peces del mar desaparecen.*

(Os 4,1-3 VBJ)

Estamos frente a un texto que describe las consecuencias de la relación de Israel, el reino del norte, entre política y religión. De esta primera unidad de tres versículos, se puede apreciar que el profeta Oseas describe el estado en que se encuentra la tierra, como consecuencia de las relaciones humanas entre sus habitantes.

En el v.1a se encuentra un pleito (*rib*) de Yahweh con los habitantes de la tierra, el oráculo empieza llamando la atención del pueblo de Israel. Hemos de notar que el profeta no lo describe como pueblo de Dios, sino que los llama de forma despectiva como “hijos de Israel”, que es lo mismo que decir israelitas, cosa curiosa, que rompe con los estilos de oráculos proféticos designados para la casa de Israel.

En el v.1b el profeta introduce la acusación bajo el acusador ‘porque’ (*Ki*), y luego enumera las evidencias que dan origen a este pleito. No existe en la tierra: fidelidad (*e’met*), amor (*jessed*), ni conocimiento de Dios (*da’at ‘Elohim*). Los tres pilares básicos sobre los cuales deben descansar las relaciones humanas mediadas por su pacto o alianza con Dios.

Esta es la causa de la ira de Yahweh contra de los habitantes de la tierra, los hijos de Israel también forman parte de la humanidad condenada que ha roto su relación con Dios. El profeta menciona el ‘conocimiento de Dios’ como una carencia en esta tierra, sin lugar a dudas que actualmente esta fórmula profética tiene múltiples interpretaciones por parte de los eruditos bíblicos. Por citar a uno de ellos, a modo de ejemplo, está José Luís Sicré (1984), quién en su libro “Los Pobres de la Tierra” hace una descripción detallada de las diferentes interpretaciones de los eruditos sobre la fórmula profética “*da’at ‘Elohim*”, la que es citada a continuación:

“Durante siglos predominó la interpretación subjetiva, ‘práctica’, ética de una piedad activa. Wolff da la primacía al aspecto intelectual, teológico; para él se trata del ‘conocimiento de las normas divinas como fuente de la recta vida comunitaria en Israel’, ‘la familiaridad con el derecho divino revelado’. Según Cardellini, el ‘conocimiento de Dios’: a) Se relaciona con el contenido de la Torá, como enseñanza de los principios que deben regir el culto y la ética; b) Se relaciona con el orden intelectual, como convivencia viva del bien que Dios desea para Israel desde tiempos del éxodo; c) Hay que interpretarlo como conocimiento y reconocimiento de los ‘*Magnalia Dei*’. Jorg Jeremías, analizando todos los textos del profeta, afirma que el conocimiento de Dios implica cuatro cosas: 1) saber a quién debe Israel su existencia y los bienes de la tierra (2,10), quién lo salva (11,3); 2) saber que fuera de Yahweh no hay salvador (13,4); 3) en consecuencia, entrega al Dios verdadero y al prójimo, movido por un sentimiento comunitario; 4) la expresión de esa entrega en normas concretas para la vida diaria” (pp. 178-179).

De lo anteriormente expuesto, se puede apreciar claramente que, aunque no hay consenso en los exégetas, pues algunos se enfocan en el conocimiento intelectual versus un conocimiento proveniente de la experiencia (sabiduría), sí resalta la acción que es común en todos ellos, y esta es que el ‘conocimiento de Dios’ produce en la persona piedad o espiritualidad de apertura hacia Dios y hacia su prójimo, conocer a Dios implica aplicar esa sabiduría en la vida comunitaria cotidiana. Conocer a Dios no tiene que ver con tener o “poseer” conocimiento, sino caminar guiado por este conocimiento. Podríamos decir que el

‘conocimiento de Dios’ implica vivir siempre abierto y dependiente de la gracia de Dios, valorar su dimensión relacional que implica vivir una buena relación: con Dios, con los seres humanos sin distinción de razas, sexo ni clases sociales. Una relación afectiva con hombres y mujeres que nos rodean sobre la base de una sana convivencia social y ecológica. El conocimiento de Dios implica una apertura al prójimo, al otro y otra; una relación de persona a persona, de alma a alma. En el ámbito espiritual, mi relación con Dios, como un ser trascendente, me ayuda a reconocermelo y valorarme como un ser terrenal, finito y mortal dependiente de Dios para superar la temporalidad y darle así un sentido trascendente a la vida. En el ámbito social, el otro y otra con quienes me relaciono, son personas, y como personas tienen una dignidad que no se puede reducir, pues teológicamente hablando son “imagen y semejanza de Dios”. El otro/otra con quien me relaciono en el terreno ecológico es otra vida que vive en dependencia conmigo, en donde ambos como sujetos vivientes tenemos una dependencia mutua, un hábitat ecológico común.

El versículo 2, enumera a través de un listado de cinco verbos en infinitivo absoluto, las consecuencias de una humanidad que vive fuera de los preceptos de Dios: perjurar (*álah*), mentir (*kajash*), asesinar (*ratsaj*), robar (*ganáb*), adúlterar (*ratsoaj*), asesinar (*na’af*). La versión Reina Valera sólo enumera estos cinco infinitivos, pero la Septuaginta (LXX) menciona seis, el último infinitivo sería violar, someter u oprimir (*naratsu*). Todos estos verbos provienen de la acción de los seres humanos en su relación con las tres dimensiones descritas anteriormente: Dios, el prójimo y la naturaleza. Tan sólo que aquí se habla de una dimensión relacional negativa, mediada por el pecado de las personas individuales, y el pecado social. Es decir, estas actitudes negativas que destruyen la sociedad provienen de una relación cosificada de la realidad, todas ellas ocurren porque la persona que las comete no ve en el otro/a, a su prójimo, no lo considera persona. Al no verlo, al invisibilizarlo se relaciona con el resto de las personas a través de conceptos que ocultan a la persona física, invisibilizándola; y de esta manera se la puede manipular y oprimir negándole su dignidad humana.

El término mentir (*Kajash*) algunos eruditos lo relacionan con mentir en un juicio, dando un falso testimonio, apoyándose en las advertencias de Ex 20,16 y Dt 5,20, textos que prohíben dar falso testimonio contra nuestro prójimo. Sin embargo, la solución no es tan sencilla, por ejemplo, José Luís Sicré (1984) cita a dos autores con algunas divergencias entre ellos, frente a la interpretación del infinitivo *kajash*:

“Wolff se inclina por cualquier tipo de engaño en los tribunales y en el comercio... Klopfenstein relaciona el texto con Lucas 5,21-22; en

estos casos se trata de la mentira que tiende a apropiarse de bienes robados, recibidos como prenda... Oseas denuncia la apropiación de bienes ajenos mediante fraude y engaño” (p. 179).

De todo esto se deduce que el profeta Oseas está denunciando con el infinitivo absoluto *Kajash* (mentir) una realidad social completamente cosificada, en donde el otro/a es una mercancía más. Los ricos mienten para robar, son prisioneros de su propia codicia, la que los conduce a la explotación y el robo del pobre en el comercio. El profeta Amós (8,5-6) menciona algo similar que ocurre en las ferias de la ciudad de Samaria:

*“diciendo: ¿Cuándo pasará el mes, y venderemos el trigo; y la semana y abriremos los graneros del pan y achicaremos la medida y subiremos el precio y falsearemos con engaño la balanza, para comprar los pobres por dinero y los necesitados por un par de zapatos y venderemos los desechos del trigo?” (VRV1960).*

Es indudable que la situación que describen estos verbos infinitivos, a través de los labios del profeta, reflejan claramente la caótica situación vivida en el reino del Norte a la muerte del rey Jeroboam II (750–722 aprox.). Israel conoció el gobierno de seis reyes en un pequeño lapso de tiempo. Todos ellos fueron salvajemente asesinados por sus oficiales conspiradores. Además de esta convulsionada situación sociopolítica interna del reino norteño, deben enfrentar la invasión de los asirios bajo el mando de Teglath-Falasar III, bajo el reinado de Menahem, debiéndoles pagar un pesado tributo. Según datos de Siegfried Herrmann (1979, p. 36), este rey pagó mil talentos de plata. Además, este reino debió soportar los costos de la guerra emprendida contra Judá (guerra Siro-Efraimita), para terminar el 722 a.e.c. con la deportación de la élite social de Israel a Nínive y con el reino norteño destruido, bajo la conquista de Salmanasar V.

De todas estas dramáticas situaciones, el profeta Oseas es testigo ocular, o mejor dicho protagonista de esta historia, ésta es su experiencia como poblador que moldea su estilo profético, la cual nos deja como herencia en su libro.

El versículo 3, describe el estado en que se encuentra el receptor de todas las malas acciones del hombre: la creación incluida la tierra y los animales. La tierra (*‘adamat*) está de duelo (*je’ebal*), sufre, se lamenta porque ella no está siendo ocupada para el objetivo que Dios la creó, ser el escenario del desarrollo armónico de la vida y la convivencia social. Las malas obras del ser humano sobre la tierra afectan a toda la vida que en ella habita. La sabiduría del profeta lo lleva a relacionar el pecado social de Israel con sus efectos y consecuencias sobre toda la creación. Adelantándose

a lo que hoy día conocemos como ecología. El profeta es enfático en denunciar las consecuencias del pecado personal y social, que implica el no conocer a Dios, cuya consecuencia destruye primeramente la relación del ser humano con Dios, del ser humano frente a su prójimo (relacional), y del ser humano frente a la vida animal. El pecado es destructivo y nada escapa a su paso: los animales del campo (*bejayat hasadeh*), las aves del cielo (*be'of hashamayim*), los peces del mar (*degê hayam*) desaparecen junto con los que con ellos habitan. La conjunción vaf (con), indica en forma indirecta a toda la humanidad. Toda esta imagen de sequía que nos describe el profeta Oseas seguramente es su experiencia frente a un fenómeno similar ocurrido en Israel en aquella época, sólo que ahora está masificado y relacionado como una consecuencia del pecado social de Israel; el profeta hábilmente asocia este fenómeno climático natural con su teología que denuncia el pecado de Israel.

En este pequeño oráculo de tres versículos se puede apreciar nítidamente la radicalidad de las acciones de los habitantes de Israel. Aquí, en esta forma de actuar alejados de Dios, en forma autosuficiente, autónoma. Una forma de vida en donde solamente lo individual es importante y el prójimo no es nada, es tan sólo un objeto reducido a mercancía que se puede utilizar y luego desechar. Para el profeta la pérdida del conocimiento de Dios es el signo del hermetismo del ser humano encerrado en sí mismo, en sus privilegios e inexistente para el otro. Esta es la crítica que hace Enrique Dussel (1975) al fetichismo de la sociedad moderna, en donde expresa:

“Los profetas de Israel denunciaron tres pecados de las naciones: La idolatría, el homicidio, la bestialidad (los dos últimos provienen del primero). Usando para ello las siguientes categorías interpretativas. La primera, es la de carne, lo total cerrado al otro, lo opuesto sería el espíritu o palabra, en palabras modernas diríamos ‘Totalidad – Alteridad’. ‘El amor hacia la carne, hacia la totalidad absolutizada, supone la negación del espíritu, de la alteridad. Quien mata al otro debe ser adorado como Dios, se convierte en ídolo...’” (p. 356).

Aunque Enrique Dussel se está refiriendo a la profecía con características paulinas, de aquí la mención de la idolatría en un contexto religioso monoteísta neotestamentario. Sin embargo, podemos servirnos de su cita para deducir la actitud de la persona en su relación con su prójimo, ya que en Israel se aprecia, de acuerdo con el texto analizado, el profundo problema de las relaciones humanas. Las personas que están empoderadas, ya sea por su responsabilidad política o por el capital que poseen, se relacionan en una dinámica relacional cosificada de persona a cosa, ya que siempre están objetivando y cosificando al otro/otra y no lo ven como una persona; por eso

este sujeto (prójimo) no es respetado en su alteridad, se le niega su dignidad humana y se le oprime. El profeta Amós, un profeta contemporáneo del reino del Norte, es aún más enfático en denunciar esta situación relacional, en donde se establece un sistema socioeconómico con relaciones que conducen a cosificar a la otra persona, al prójimo con el propósito de oprimirlo, de esclavizarlo y de negarle su dignidad humana (cf. Amós 2,6-8).

El ser humano fetichista, hace de sus anhelos y codicia su propia religión, deja de lado la dirección del espíritu de Dios, se cierra a su prójimo, él se considera 'absoluto' o 'total', independiente y autónomo; por eso ve al otro/otra como un objeto. De esta forma, al otro, al prójimo se le puede eliminar, asesinar, esclavizar y explotar. Así los sistemas económicos creados para maximizar las riquezas y perpetuar el poder se convierten en verdaderos ídolos.

¿Qué nos quiere decir el profeta Oseas con sus imágenes de expoliación y muerte? Es posible que el profeta esté deseando denunciar con sus imágenes el fetichismo creado por la clase dirigente de Israel. Así el profeta denuncia la injusticia de la cual es objeto el pobre y el campesino en manos de los poderosos de su época.

## Religión y política una complicidad peligrosa

v.4. *Pero nadie pleitee ni reprecnda a nadie,  
Pues sólo contigo sacerdote es mi pleito.*

v.5. *En pleno día tropezarás tú,  
También el profeta tropezará contigo en la noche,  
yo haré perecer a tu madre.*

v.6. *Perece mi pueblo por falta de conocimiento,  
Ya que tú has rechazado el conocimiento,  
Yo te rechazaré de mi sacerdocio;*

*Ya que tú has olvidado la ley de tu Dios,  
También yo me olvidaré de tus hijos.*

v.7. *Todos, cuántos son, han pecado contra mí,  
han cambiado su gloria por la ignominia.*

v.8. *Del pecado de mi pueblo comen  
Y hacia su culpa llevan avidez.*

v.9. *Más será del sacerdote lo que sea del pueblo;  
Yo le visitaré por su conducta  
Y sus obras le devolveré.*

v.10. *Comerán, pero no se saciarán  
Se prostituirán, pero no proliferarán,  
Porque han abandonado a Yahweh  
Para dedicarse a la prostitución.*

(Oseas 4,4-10)

En este oráculo se aprecia claramente el cambio del destinatario, ahora el pleito ya no es contra “los habitantes de la tierra”, sino que el acusado se identifica claramente como personajes o funcionarios –sacerdotes y profetas– relacionados con el mundo de la religión, pero también indirectamente, de la corte.

Cuando analizamos el concepto de Religión, encontramos dos interpretaciones etimológicas, que obedecen al objeto sobre el cual se enfoca la mirada, ya sea en lo divino o en lo humano. Por esta razón las definiciones de ‘religión’ reflejan este doble aspecto, a saber: una sería comprender la religión del latín *religio*, voz relacionada con *religatio*, que es sustantivación de *religare* (= “religar”, “vincular”, “atar”). En esta línea de interpretación ser religioso sería, algo así como unirse a Dios, manteniéndose la idea de obediencia y dependencia a Él. La segunda posibilidad de comprender lo religioso, viene de un pasaje de Cicerón, *De off.* II, 3-, el término decisivo es *religiosus*, que es lo mismo que *religens* y que significa lo contrario de *negligens* (Prince, 2017). Como podemos observar, nos confrontamos a dos formas diferentes de interpretar la religión; en lenguaje de Thomas Küng, diríamos a dos paradigmas diferentes. En la primera interpretación lo propio de la religión es la subordinación y vinculación a la divinidad; ser religioso es estar religado a Dios. Aquí lo que prima es Dios, el ser humano se concibe como subordinado y sólo actuando en obediencia a la divinidad logra ser completo. Esta idea, vista desde la perspectiva de la revelación, sería considerar como vivir lo trascendente dentro de la perspectiva de la “revelación vertical” más unida a una revelación *heterónoma* (de fuera). Aquí lo importante es lo litúrgico que tiene relación con el cómo dar una correcta adoración a Dios. En la segunda interpretación, ser religioso equivale a ser escrupuloso, esto es, escrupuloso en el cumplimiento de los deberes que se imponen al ciudadano en el culto a los dioses del Estado-Ciudad. Aquí la acción está centrada en el accionar del ser humano, en lo ético-moral, más que en la adoración. Esta segunda interpretación está más relacionada con la concepción de una “revelación horizontal” o revelación *teónoma* (de dentro). Según el sociólogo de la religión, Peter Berger (1969, p. 104), la religión es un producto humano, por tanto, tiene dos alternativas en el sentido materialista marxista, o “aliena” o simplemente “des-aliena”; considero que *religens* tiene esta segunda aseveración, la de des-alienar.

Se supone que, por una cuestión de oficio de las funciones religiosas, tanto el sacerdote (*Kohen*) como el profeta (*Nabi*), son los mediadores o

intermediarios de la interpretación de la Torah ante el pueblo. El rol de estos funcionarios religiosos es conducir a la sociedad israelita por la senda del conocimiento de Dios, dicho esto en términos sociológicos, sería enseñar al pueblo una religión des-alienante. Sin embargo, ambos hacen perecer al pueblo con su mal ejemplo y falta de interés en enseñar y corregir (cf. v.5a), es decir, han hecho un trabajo totalmente contrario a lo esperado, han socializado una religión alienadora. Cabe aquí hacernos la pregunta: ¿qué intereses están en juego con este olvido o negligencia de sus funciones? Se debe tener presente que el pueblo ha perdido la conciencia de sus deberes religiosos y éticos, precisamente porque los sacerdotes y profetas no le instruyen en el conocimiento de Dios, a través de las enseñanzas de los mandamientos contenidos en la Torah. Roland de Vaux (1985), haciendo referencia al tema argumenta:

“Al mismo tiempo que la Torah sacerdotal venía a ser la Torah, la ley, el conjunto de las prescripciones que rigen las relaciones del hombre con Dios, y los sacerdotes eran reconocidos como sus intérpretes... Los sacerdotes vinieron a ser maestros de moral y de religión. Los profetas desempeñaban el mismo papel, aunque de manera diferente: el profeta es el hombre del *dabar*, de la palabra, el portavoz de Dios que le inspira directamente lo que debe decir en tal o cual circunstancia, el instrumento de una revelación actual de Dios, mientras que el sacerdote es el hombre de la Torah, el depositario e intérprete de una ciencia, *da'at*, que viene ciertamente de Dios, pero en una revelación pasada, transmitida por los canales humanos de la tradición y de la práctica.”(p. 460).

Si bien es cierto que la función religiosa del sacerdote, que describe Roland De Vaux, es más aplicable a la época del post-exilio en donde ya la redacción de la Torah era una realidad; no es menos cierto que la función del profeta es dar a conocer ‘la Palabra de Dios’ al pueblo y esta función no cambia con las épocas. De hecho, el mismo profeta Oseas, como profeta y como libro, está involucrado en esta tarea. Por eso es conveniente cuestionar: ¿por qué razón los sacerdotes y profetas optan por abandonar el proyecto de guiar al pueblo bajo las enseñanzas y preceptos de Yahweh? La respuesta a esta pregunta la responde el mismo profeta Oseas en el versículo 8a: “...*del pecado de mi pueblo comen*”. Esto hace evidente que hay una conexión en Israel entre religión y política y esa será la tarea que nos proponemos dilucidar a través de la exégesis de estos textos.

Es evidente que el profeta denuncia la conexión existente entre la religión y la economía, o mejor dicho entre las políticas económicas impulsadas por la corona. Tal parece que se aprecia una mutación de la religión yavista hacia una religión domesticadora y alienadora de la conciencia de las personas.

Se puede deducir de la denuncia del profeta Oseas hacia la relación política y religión en Israel, que la religión se ha convertido en un asunto de la corona, pues aquí existe una religión oficial que tiene como funcionarios a los sacerdotes y profetas, quienes reciben un salario a cambio de sus servicios. Por eso la 'religión oficial' ha perdido su función crítica y desalienante, debido a que los sacerdotes y profetas la han convertido en un negocio lucrativo, tanto para los altares como para el palacio (los reyes). Para ellos la ignorancia religiosa del pueblo respecto de las leyes divinas es un elemento beneficioso para sus intereses. Josef Scharbert (1965) toca el tema en su libro argumentando lo siguiente:

“No solamente toleran las orgías... sino que sacan ganancias de ésta... fuera de los sacerdotes hubiera sido el deber del rey y sus funcionarios garantizar e imponer el orden de la alianza establecida por Yahweh. En lugar de ello fueron precisamente los órganos supremos del estado quienes sedujeron al pueblo a violar la alianza, fomentando con subvención estatal centros culturales... Los vv.1,3-5, parecen insinuar que la corte fomentaba los cultos paganos con sus burdeles, obteniendo ganancias considerables por medio de gravámenes y tasas” (p. 201).

Se cita a este teólogo, porque interpreta muy bien el sentimiento y denuncia del profeta Oseas frente a las acciones articuladas por la vinculación entre religión y política, o la conexión entre los altares y el palacio. El profeta Oseas en el versículo 8 desenmascara las verdaderas intenciones de la corona frente a la religión, el propósito del culto oficial de Israel; éste no es más que una 'manipulación de la religión' del pueblo de Israel. De esta forma se aliena o enajena al pueblo y, así, se le extrae voluntaria y pacíficamente sus riquezas a través de las falsas e incrementadas fiestas religiosas.

Tanto sacerdotes como profetas deben ser mediadores y socializadores del conocimiento de Dios y no meros funcionarios de prácticas rituales. La denuncia del profeta Oseas nos hace visible que este personal cúlrico ha optado solamente por jugar el rol de funcionarios de rituales, pero sin un compromiso y responsabilidad ética por sus acciones.

¿Qué motiva a esos funcionarios religiosos a actuar así? Las ganancias económicas que produce una religión manipulada o alienada y sin ética, ya que las víctimas sacrificiales ofrecidas en los altares, para la expiación de los pecados, le pertenecen por derecho al personal del culto (cf. 1Sam 2,12-15; Lev 6,17-23); y con ellas se genera, en torno a esta manipulación, un sistema comercial que va a dejar grandes ganancias económicas a los altares y a la corona.

El libro de Levítico proporciona algunas pautas para comprender el rol del sacerdote frente a los sacrificios ofrecidos en los altares oficiales a Yahweh, para la expiación de los pecados. Una parte de esta ofrenda pertenece por derecho propio al sacerdote y al hacerlo éste se convierte en cómplice de un sistema alienante, que extravía al pueblo en el pecado como una forma de generar más pecado, y con ello más sacrificios y, así aumentar los sacrificios y la riqueza en los altares. De esta forma los sacerdotes y profetas en vez de denunciar los pecados del pueblo y corregirlos, conduciéndolos al conocimiento de Dios, los extravían para su beneficio económico.

El versículo 5b hace mención del castigo de Yahweh sobre el sacerdote y, ahora se le suma el profeta consejero, este castigo se concretará en la imagen de la muerte de su madre y de sus hijos: *“También el profeta tropezará contigo en la noche, yo haré perecer a tu madre.”* La interpretación de esta frase es un tanto polémica entre los exégetas, existiendo múltiples interpretaciones: Luis Alonso Schökel y José Luis Sicré (1987) la interpretan como una referencia a la comunidad, según una imagen conocida y frecuente: “la madre es la patria (en hebreo *matria*), por lo tanto, se le llamaría madre a la congregación del pueblo y a la multitud de la nación hebrea” (p. 881). Concordando con esta interpretación, se debe deducir que el profeta Oseas estaría condenando a la nación entera por causa del fetichismo.

El versículo 10, describe el futuro de la ruptura de la alianza con Yahweh, fuera de sus preceptos no hay vida. En el v.10b se describe la imagen de infertilidad: *“...se prostituirán, pero no proliferarán...”* Este texto toca con toda su fuerza la denuncia tanto del fetichismo generado en la práctica de los cultos de fertilidad. La llamada ‘Prostitución Sagrada’ es una práctica religiosa del mundo cananeo adoptada en Israel dentro de la religión oficial, como un mecanismo ideológico para controlar la sexualidad de las mujeres, más específicamente aún, según una tesis argumentada por el biblista brasileño Milton Schwantes (1987), es un control del útero de

las mujeres. A través de los cultos a la fertilidad se logra que las mujeres aumenten la diezmada población israelita, fruto de la guerra y la invasión de los asirios. Israel necesitaba aumentar la población para abastecer de soldados al ejército, y de brazos para trabajar los campos.

El profeta Oseas advierte que dichas prácticas y estrategias sobre el control de la sexualidad de las mujeres no tendrán éxito, ya que Yahweh hará caer su ira sobre Israel, pues, los sacerdotes han abandonado el conocimiento de Dios, para dedicarse a la manipulación de la ‘prostitución sagrada’. Con esta denuncia el profeta Oseas no sólo se refiere a una práctica meramente sexual, sino que la prostitución que describe conlleva a conversión a un proyecto de vida diferente. Han abandonado el ‘proyecto de vida de Yahweh’, para dedicarse a cultivar un proyecto religioso sincretista que implica un ‘proyecto de muerte’. Es decir, entregarse al apoyo ideológico del sistema de Capitalismo de Rentas implantado por la monarquía. Como podemos observar la mezcla entre religión y política no es afortunada, pues el poder político pretenderá instrumentalizar a la religión para convertirla en una práctica alienante y servicial a sus intereses.

### **Extraviados por un espíritu de alienación**

Este tercer oráculo del profeta Oseas denuncia las consecuencias religiosas y sociales de la alienación del pueblo.

*v.12. El vino y el mosto arrebatan el seso,  
Mi pueblo consulta a su madero,  
Y su palo le adoctrina.*

*v.13. En las cimas de los montes sacrifican,  
En las colinas queman incienso,  
Bajo la encina, del álamo y teberintos,  
Porque su sombra es buena.*

*Por eso se prostituyen vuestras hijas  
Y vuestras nueras cometen adulterio.*

*v.14. No castigaré yo a vuestras hijas porque se prostituyen,  
Ni a vuestras nueras porque cometen adulterio,  
Porque ellos mismos se van con prostitutas  
Y sacrifican con las consagradas a la prostitución;  
Y el pueblo, insensato, se pierde.*

(Oseas 4,12-14).

Estos cuatro versículos describen con sus imágenes muchos detalles de la práctica que los exégetas denominan como ‘Prostitución Sagrada’, rituales religiosos de los cultos de fertilidad extrapolados de los pueblos cananeos y adaptados a la idiosincrasia religiosa del reino norteño, Israel.

Las investigaciones de J. Renger (1987, pp. 23-24) evidencian que en Israel no existen evidencias textuales que avalen la práctica de la “hierogamia”, práctica que involucraba al rey y la sacerdotisa principal en el rito religioso de la unión sexual para asegurar la fertilidad de la vida humana, animal y vegetal, porque ésta no era practicada en este reino. De esto se puede deducir que lo que Canaán e Israel practicaban no era el ritual de la *hierogamia*, como se conoce en Mesopotamia. Es decir, los diferentes reyes israelitas, tanto del Norte como del Sur, nunca practicaron el ritual de entronización de Año Nuevo, incluida en éste la hierogamia. Lo que sí existió fueron los cultos de fertilidad de la tierra, los que fueron influenciados por la religión cananea, atribuyéndosele ideológicamente en Israel al dios Baal las características de la fertilidad de la tierra y de la vida en general propias de la ‘diosa árbol’. Sin embargo, en el mundo cananeo la verdadera diosa de la fertilidad era la diosa árbol (Ottermann, 2005, p. 41). Tradicionalmente Baal era el dios del trueno y de la lluvia y, este dios en Canaán representaba a la religión de los terratenientes o dueños de tierras. En Israel las mutaciones religiosas son intencionadas, pues se está manipulando la religión bajo una máscara de una ‘religión oficial’.

El sincretismo religioso es evidente, ya no se confía en el poder de Yahweh, concebido como amo y Señor de la historia (cf. v.12a), sino que se acude a los adivinadores esperando que, a través de la práctica de la rdomancia, el futuro y el destino les sea revelado con la esperanza de un mejor porvenir. Es indudable que estas prácticas de supersticiones, por un lado, los enajenen de su realidad ya que no se conciben como sujetos de su historia, privándoseles de la conciencia y el poder transformador de saberse sujetos y arquitectos de su historia personal y colectiva. Por otro lado, es una denuncia del profeta hacia las clases opulentas, ya que el pobre busca desesperadamente, a través de la rdomancia una esperanza de un mañana mejor. Ellos conciben la vida como algo mágico, sujeta a la fatalidad (*fatum*) o capricho de los dioses, y en esa falsa creencia asumen que el hombre/mujer es incapaz de transformar su destino.

Mientras el pobre, alienado, sueña con mejores condiciones de vida, las clases opulentas controlan y manejan la vida de hombres y mujeres a su

entero capricho, al respecto el biblista Jorge Pixley (1986) argumenta lo siguiente:

“En estos versículos la imagen de prostitución que nos describe Oseas es parte de la práctica de vida de algunos sectores sociales de Israel. Confrontando Amós 2,7-8 nos describe que la prostitución religiosa se realiza sobre cobijas tomadas de los pobres como prendas que garanticen sus préstamos” (p. 17).

Los cultos de fertilidad que se describen en el versículo 13b están muy ligados al aspecto económico-político de Israel y, específicamente, relacionados con las clases dominantes de la sociedad israelita. El profeta Oseas menciona a las hijas y a las nueras. Las hijas vírgenes se prostituyen, y las nueras adulteran. No hay sacerdote, ni profeta, ni juez que aplique las leyes divinas para corregir al pueblo, pues, todos participan de la prostitución.

Oseas como campesino encuentran que en la Ciudad-Estado, y en la monarquía, se halla el origen de todos los males de Israel. Aunque él no lo menciona directamente, implícitamente se puede apreciar que la denuncia de la corrupción se genera en la ciudad. Es dentro de ella donde se encuentra el comercio, en donde se realizan los pactos o transacciones económicas, donde se planifica la extorsión del pueblo (cf. Am 2,6-8; 5,7-12; Os 12,7-9). Es en la ciudad en donde se realizan los pactos económicos con otras naciones extranjeras (cf. Os 5,8-14), es aquí donde se construyen los altares para adorar a otros dioses. Además, es en la ciudad en donde el sacerdote cumple sus funciones religiosas. Respecto al lugar en donde se encontraban los altares usados para las prácticas de los cultos de la fertilidad, es poco probable que esto sucediera en el altar de Betel, el que era el santuario oficial del reinado de Jehú, lo más probable es que sea el santuario edificado en Baal-Peor, lugar del que hace referencia el profeta en el capítulo 9,10. (Ottermann, 2005, p. 52).

Lo concreto de todo este análisis es que los ‘cultos de fertilidad’ producen en Israel un cambio radical en la sociedad, pues cambiarse de Dios implica cambiarse de ética. Israel abandonó la religión de Yahweh que generaba una ética solidaria, para adorar a los Baales que producen una ética individualista. Por eso en este sincretismo religioso las clases dirigentes de Israel encontraron su legitimación ideológica para generar riquezas.

Como el profeta Oseas lo anunció, Israel sucumbió ante la tentación de salir de su neutralidad en materia de políticas internacionales y hacer alianzas políticas con las naciones extranjeras. Situación muy peligrosa

para un pequeño reino como lo eran Israel y Judá, ya que equivocarse de aliado era poner su futuro como reino en las manos de una ruleta. Y como la historia nos enseña, perdió Israel.

Israel se dejó seducir por el culto de fertilidad dedicado a Baal y Astarté, sin embargo, las evidencias arqueológicas confirman un elevado sincretismo en la sociedad israelita. La inscripción de “*Khirbet El-Qom*” y “*Kuntillat ‘Ajrud*” en este siglo revelan la concepción de Yahweh junto a una esposa (*Ashera*), de la misma forma que en la religión cananea (Hadley, 1987, p. 50). Por otro lado, el hecho de que en la inscripción de “*El-Qom*” se destaque el nombre de “*Uriyahu*” como un hombre rico agradeciendo a sus dioses por los bienes concedidos, revela que el sincretismo religioso formaba parte de la expresión religiosa de esta clase social privilegiada.

¿Por qué Israel se dejó seducir por el culto a Baal? ¿Qué fue lo que fascinó a las clases privilegiadas de Israel en el culto de Baal y Astarté? La opinión de Abraham Heshel (1973) se hace muy clarificadora para tener en cuenta:

“Los dioses paganos no sólo despiertan la imaginación y reciben la adoración de los poetas y pintores por igual; son más inteligibles que el Dios de Abraham. La concepción de Dios que creó los cielos y la tierra es difícil de imaginar... los dioses paganos, además, son más accesibles y más fáciles de apaciguar. Los hombres y los dioses pertenecemos a una raza; y ambos extraemos nuestro aliento de una misma madre... en cierta medida nos acercamos a los inmortales, ya respecto a la mente, ya en nuestra forma exterior” (p. 94).

Sin dudas que A. Heschel responde a nuestra interrogante planteada anteriormente, descripción que tiene mucha relación con el “fetichismo”, acción que consiste en fabricar un ídolo, para después una vez terminado, adorarlo como a un dios. Cuando el hombre construye dioses los siente más cercanos, pues son manipulables y, al final, terminan haciendo lo que el hombre les ordene. Allí está la seducción. Las clases dominantes de Israel, es decir, el rey y su corte optan por los ídolos, ya que encuentran en ellos mayores posibilidades de trascendencia divina y una justificación ideológica de sus actos. El teólogo Pablo Richard (1983) escribe sobre las raíces idolátricas del pecado social, y al respecto dice lo siguiente:

“La raíz de este pecado contra la esperanza es la idolatría, que aquí no consiste en el culto a otro Dios, o a un Dios falso, sino en la transformación del Dios verdadero. No se trata aquí del pecado contra el monoteísmo, sino de un pecado contra la trascendencia de Yahweh. El pecado contra la trascendencia de Dios es la idolatría que

es la raíz del pecado contra la esperanza y el pecado social contra la liberación de todo el pueblo” (p. 45).

No hay dudas que Israel se hizo igual a las demás naciones (cf. 1Sm 8,5), la monarquía fue el principio de la decadencia del pueblo. Las clases dominantes se ven beneficiadas en sus relaciones comerciales con las naciones extranjeras. Y el pueblo abandonado a su suerte, sin contar con la orientación religiosa y política, se pierde en la ignorancia y alienación de la religión oficial que promueve los cultos de fertilidad.

El culto oficial en el siglo VIII a.e.c. en Israel era el culto de Yahweh en Betel, y quizás también en Gilgal (Os 4,15) y Dan (Am 8,14). No significa ello que los cultos locales y privados hayan desaparecido. En una época muy anterior en Manasés sabemos que Joás, hijo de Abiezer de Ofrá, tenía un santuario dedicado a Baal en su propiedad, a pesar de ser también un adorador de Yahweh. Israel era una nación que se prostituía en múltiples altares edificadas en sus campos (cf. Os 8,11) (Pixley, 1993, p. 18).

El versículo 12a hace mención del fruto de la tierra, “el vino” y el “mosto” (licor), éstos quitan el juicio, si confrontamos este texto con 7,14 nos dice que por el trigo y el mosto mienten los terratenientes. Por lo tanto, este versículo tendría dos significados: uno sería el de perder la conciencia producto de la ebriedad, como muchos comentaristas opinan. Y el otro significado sería el de perder el juicio por la ambición de controlar los bienes de producción de la tierra, creo que esta interpretación del texto sería la más apropiada (Heshel, p. 94).

v.15. *Si tú, Israel, te prostituyes,*

*Que no se haga culpable Judá.*

*No subáis a Bet Aven,*

*No juréis ‘por vida de Yahweh’.*

v.16. *Ya que Israel se ha embravecido cual vaca brava,*

*Los va a apacentar ahora Yahweh,*

*Como a un cordero en ancho prado.*

v.17. *Efraím se ha apegado a sus ídolos,*

*Déjale.*

v.18. *En saliendo de beber*

*Se prostituyen más y más,*

*Prefieren a su prez la ignominia.*

v.19. *El viento los cerrará entre las alas,*

*Y se avergonzarán de sus sacrificios.*

(Os 4,15-19).

Estos versículos son una relectura de la profecía desde Judá, advirtiendo las consecuencias que sufrirá Judá, si no cambia su actitud fetichista. Nótese el tono despectivo con que se menciona a Betel (casa de Dios) por *Bet Aven* (casa de iniquidad) (Nacar - Colunga, s.f., p. 1303).

Los versículos 16 y 17, mencionan a Efraím e Israel, lo que corresponde a la división del reino del Norte, producto de las continuas guerras civiles. Ambos grupos tenían orientaciones políticas opuestas, pero relacionadas con las alianzas internacionales.

El versículo 19, es categórico en no encontrarle futuro al reino del Norte y usa este hecho como una enseñanza moral para el reino del Sur.

- v.1. *Escuchad esto, sacerdotes,  
Estad atentos, casa de Israel,  
Casa real, prestad oído,  
Porque el juicio es cosa vuestra,  
Pero vosotros habéis sido un lazo  
En Mispá.*
- v.2. *Han ahondado la fosa de Sittim,  
Más no seré castigo para todos ellos.*
- v.3. *Yo conozco a Efraím,  
E Israel no se me oculta.  
Si tú te has prostituido, Efraím,  
E Israel se ha contaminado.*
- v.4. *No les permiten sus obras volver a su Dios,  
Pues un espíritu de prostitución hay dentro de ellos,  
Y no conocen a Yahweh.*
- v.5. *El orgullo de Israel testifica contra él,  
Israel y Efraím tropiezan por sus culpas,  
y también Judá tropieza con ellos.*
- v.6. *Con su ganado menor y mayor irán  
En busca de Yahweh,  
Pero no lo encontrarán:  
Se ha retirado de ellos.*
- v.7. *Han sido infieles a Yahweh,  
Han engendrado hijos bastardos,  
Pues ahora los va a devorar el novilunio  
Juntamente con sus campos.*

(Os 5,1-7)

En estos oráculos encontramos que los destinatarios enjuiciados son: los sacerdotes, la casa de Israel con sus levitas, la casa real, con sus príncipes y jueces (cf. v.1a). Son ellos los culpables de la idolatría del pueblo, con sus acciones han provocado la ira de Yahweh. El texto compara sus acciones con los instrumentos de caza, el lazo y la red se instalaban en un determinado lugar, y se esperaba que cayera la presa en la trampa. Oseas usa esta escena, propia de un campesino, para denunciar que lo que Israel atrapó fue sólo la iniquidad (Wolff, 1984, p. 59). El texto menciona dos posibles lugares de sacrificios: *Mispat* y *Tabor*.

El versículo 2 habla de ahondar la fosa de *Sittim*. Según la reconstrucción de este texto hecha por Hoonacker, en base a la versión de la Septuaginta (LXX), el Texto Masorético literalmente parece decir: “Han profundizado la fosa de la aberración”. El profeta denuncia las acciones idolátricas, con estas figuras, todos ellos han tenido éxito en atrapar su presa, la iniquidad, y por esto ahora son juzgados (cf. Sl 9,16).

El versículo 3 y 4, menciona nuevamente las obras pecaminosas tanto de Efraím como de Israel, según el profeta son estas obras la barrera que separa al pueblo de Israel de su Dios Yahweh. Las obras son producto del espíritu de prostitución que mora en el corazón de ellos, y finalmente estas obras dan testimonio que el pueblo no conoce a Dios. El conocimiento de Dios (*da'at 'Elohîm*), es una relación íntima con Yahweh, es mucho más profundo que un simple ‘conocimiento intelectual’. Este conocimiento impregna todo el ser de la persona y sus frutos son los frutos del espíritu de Dios.

Es por esta razón que el profeta afirma en el v.4a, ‘*que sus malas obras no le permiten volver a Dios*’, esto significa que la esencia misma del israelita está contaminada y por esta razón sus obras no pueden ser cambiadas sin antes cambiar el corazón prostituido de la sociedad, es decir, más claramente aún, cambiar su estructura social.

El versículo 5 menciona en el mismo tono de denuncia a Judá, el reino del Sur, también no escapa a la ‘prostitución’. Judá impresionada por la prosperidad económica del reino del Norte, bajo el reinado de Jeroboam II, imita a su hermana mayor en su política y en su comportamiento religioso, por esta razón también sucumbirá bajo la ira de Yahweh. Por tanto, la ira de Yahweh no se apacigua con ganado (cf. v.6). Yahweh no desea el fruto de la ‘prostitución’, riqueza extraída de los pobres. Actuar de esta forma no sirve. Yahweh exige conversión radical de su pueblo.

Las obras de prostitución de su pueblo han engendrado hijos bastardos (cf. v.7), es decir, el profeta denuncia a las nuevas generaciones nacidas en este sistema social corrupto que asumen la corrupción como algo natural, por eso su accionar es opuesto al ‘proyecto de Dios’. Por esta razón, ellos deben desaparecer junto con todo lo que les represente, su forma de pensar o, mejor dicho, su ideología.

## **Conclusiones**

Partimos del cuestionamiento sobre lo que atraía a los políticos hacia la religión, y qué atraía a los líderes religiosos hacia la política.

Frente a los resultados exegéticos de Oseas 4,1-5,7 podemos concluir que esta relación es nefasta para el pueblo.

En el reino del norte, Israel, esta unión entre política y religión sirvió para manipular a la ‘religión oficial’ y con ella alienar al pueblo para extraerle pacíficamente sus riquezas, con las cuales se enriqueció la corona, los terratenientes, los sacerdotes y profetas consejeros.

De la exégesis de estas cinco series de oráculos del profeta Oseas, pronunciados en diferentes momentos en el reino del Norte, bajo un convulsionado ambiente político y luchas de poder, se puede concluir que efectivamente el profeta Oseas denuncia el ‘fetichismo’ existente en la sociedad israelita, pero lo hace con sus imágenes muy propias y características de su libro: ésta es representada por la infidelidad de Israel a su fiel y leal esposo Yahweh. El profeta hace un paralelo entre su vida matrimonial personal y la vida de Israel en su alianza con Yahweh, la ingratitud de Israel en contraste con la fidelidad de Yahweh.

El fetichismo no es una negación del monoteísmo Yahvista, sino que es una negación de la trascendencia de Dios. Ser idólatra, según Oseas, es cerrarse al prójimo y a Dios, es actuar en base a un absolutismo y en forma autosuficiente. El origen de este absolutismo radica en el factor económico o, mejor dicho, en la ambición por el poder que acompaña y proporciona el poder económico, que rompe con el proyecto igualitario de Yahweh.

Los sacerdotes, profetas, príncipes y aristócratas son los que fomentan la idolatría, ya que estas prácticas se traducen en una preservación y alimentación del sistema que genera, vía la manipulación religiosa, una gran riqueza.

Los profetas de Yahweh, o profetas verdaderos, son gente que vive con lo justo y necesario producto de su trabajo, como es el caso del profeta Oseas. Ellos no dependen de un sistema que los conduce a prostituirse para poder comer. Por eso su estilo de vida austero los conduce a identificarse plenamente con el proyecto solidario y de ayuda mutua que proviene de la religión yahvista.

Los altares oficiales de Israel (estatales) difundían los valores e ideología de la religión oficial del reino. Esta religión sincretista no era un yahvismo puro, pues sus principios éticos y morales se oponían a la esencia de la religión Yahvista. En los altares oficiales se difundía una religión sincretista cuyos valores éticos fortalecían el individualismo y la acumulación de tierras y riquezas en manos de un pequeño grupo de dirigentes políticos y religiosos. Esta religión alienaba al pueblo con supersticiones y creencias que debilitaban el accionar del pueblo de asumirse como sujeto de su historia, privándoles de la conciencia y del poder transformador de su realidad, llegando a concebir la vida y la historia (el futuro) como algo mágico y permanente o natural, cuyo cambio sólo dependía de los caprichos de los dioses.

La ciudad era el lugar en donde se centralizaba el poder político y económico, ésta en expresiones del profeta Oseas, es descrita como un lugar de corrupción. El comercio era propiedad de la corona y se establecía en la ciudad, y éste fue el principal instrumento de usura y robo del dinero y producción de los campesinos. Además, el sistema de Capitalismo de Rentas fue el principal instrumento que condujo al endeudamiento de los campesinos y a la expropiación de sus tierras, quienes agobiados por las deudas debían vender todo lo que tenían, incluida la tierra de sus ancestros para pagar sus deudas.

Los cultos de fertilidad, promovidos por los altares oficiales y alternativos de todo el reino del norte, constituyeron una útil herramienta para controlar e impulsar el crecimiento demográfico de los campesinos, con el propósito de aumentar la fuerza laboral y el número de soldados de los diezmados ejércitos. Israel necesitaba la mano-de-obra barata para realizar proyectos de construcción a través del empleo, del trabajo forzado o leva.

Israel estaba condenado a perecer, las nuevas generaciones de israelitas no habían experimentado el proyecto de Yahweh, o mejor dicho no lo conocieron. Por lo tanto, en sus estructuras mentales no se puede concebir

una forma de vida diferente o alternativa, en donde la solidaridad y la ayuda mutua sea el elemento central de la dignidad humana. Por eso Israel será destruido. Yahweh exige una conversión radical a su proyecto. Dios no desea ofrendas ni holocaustos que no tienen ningún significado ni transformación radical del ser, de la persona que los ofrece, Yahweh exige ofrendar sus propias vidas, las vidas que Él ha creado; es decir, Yahweh exige de la persona una rendición total a su voluntad y negarse significa perecer.

Respondiendo a la pregunta inicial que cuestionaba la relación entre política y religión de los próximos candidatos a la presidencia en Chile, la respuesta a la luz del pensamiento profético bíblico es evidente, no es una relación sana. Los candidatos no buscarán fomentar una religión des-alienante, al contrario, lo que buscan en un aval religioso que les proporcione votantes y votos para ser elegidos. Es decir, acudir a la religión para obtener poder, implica el convertir la religión en un instrumento alienante. Pero también esta relación acusa a quienes están detrás del liderazgo religioso, ¿qué han hecho del Evangelio de Jesucristo, un mensaje de vida y salvación, o simplemente lo han transformado en un discurso idolátrico que les ayuda a revestirse de poder y dinero empoderando a otros?

## Bibliografía

- BERGER, Peter (1969). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la Religión*. 2º edic. Buenos Aires: Amurrutu Editores.
- DUSSEL, Enrique (1975). El Ateísmo de Marx y los profetas. En: *Selecciones de Teología*, N° 53/56, junio-agosto, Madrid.
- HADLEY, Judith M. (1987). *The Khirbet El-Qom inscription*. VT 37 (1): 51. Seguimos la traducción proporcionada por la autora.
- HERRMANN, Siegfried (1979). *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme.
- HESCHEL, Abraham (1973). *Los profetas el hombre y su vocación*. Buenos Aires: La Aurora.
- OTTERMANN, Monika (2005). “Vida e prazer em abundancia: a deusa Árvore”. En: Alves de Souza, Léia (Ed.). O Imaginário Feminino da Divinidade. En: *Mandragoras*, XI, 2005, pp. 40-56. São Paulo: UMESP.
- PIXLEY, Jorge (1993). *La historia de Israel vista desde los pobres*. Quito: Edicay.
- PRINCE, Sergio (2016). Curso de Filosofía de la Religión. *Apuntes de clases*. Santiago: C.T.E.
- RENGER, J. Heilige Hochzeit. RLA B.4: 251 al 259, 1972-75. Citado por: Hans M. Barstad (1984). *The religious polemics of Amos. Studies in the preaching of Am 2,7b-8; 4, 1-3; 5,1-27; 6,4-7; 8,14*. Leiden: E. J. Brill. pp. 23-24. (Traducción nuestra).
- RICHARD, Pablo (1983). Raíces idolátricas del pecado social. En: *Pastoral Popular* N° XXXIV, 3, p.45
- SICRÉ, José Luis (1984). *Con los pobres de la tierra*. Madrid: Cristiandad.
- SCHÖKEL, L.A. & Sicré, J.L. (1987). *Profetas*. Comentario. Salamanca: Sígueme.
- SCHWANTES, Milton (1987). Apuntes del Taller Bíblico de Talagante en el mes de octubre. El autor al hablar de la Teología de la Mujer desde la perspectiva del Antiguo Testamento tocó el tema de la manipulación y control de la sexualidad mediante la manipulación de la religión.
- Varios Autores (s.f.). *Biblia Comentada, texto de Nacar-Colunga*. Madrid: Herder, Tomo III, p. 1303

VAUX, Roland de (1985). *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Sígueme.

WOLFF, Hans (1984). *Oseas hoy, las bodas de la ramera*. Salamanca: Herder.

Resumen.cl. (2017). Las comunas con mayor votación a Kast en el país. 22 de Noviembre del 2017. [en línea] <<https://resumen.cl/articulos/voto-evangelico-lota-coronel-las-comunas-mayor-votacion-kast-pais> [consulta 175 de junio del 2019].

**El “Jesús histórico” y el seguimiento de  
Jesús en América Latina  
según Jon Sobrino**  
Cristian Cabrera<sup>1</sup>

## **Introducción**

En este trabajo buscamos mostrar la posición que toma la cristología latinoamericana en el problema del acceso al “Jesús histórico” y la relación que esto tiene con el seguimiento de Jesús según los planteamientos de Jon Sobrino.

La temática del acceso al Jesús histórico es clave para la cristología latinoamericana porque en las posiciones que toma subraya el privilegio de pensar a Cristo desde la realidad. El mismo Sobrino, hablando de su itinerario teológico, señala que lo que a él le ha interesado en la reflexión teológica es principalmente la realidad<sup>2</sup>. La teología ha sido para él su punto de vista para comprender la realidad. El pensamiento de Sobrino parte del contexto latinoamericano, ésta es la realidad con la que su reflexión ha estado comprometida por largos años y a través de la cual ha intentado pensar a Cristo con las preguntas del pueblo latinoamericano.

Nuestra investigación busca mostrar algunos aspectos del laborioso trabajo de Sobrino por entender el mensaje de Jesús para este continente. Los textos que hemos escogido están en directa relación con la pregunta fundamental de este ensayo: ¿de qué modo la cristología latinoamericana se ha hecho cargo del problema del Jesús histórico en función del seguimiento? El seguimiento de Jesús le da, justamente, relevancia y prioridad a la realidad donde se pretende ser un seguidor de Jesús por medio del anuncio de la llegada del reinado de Dios. El primer texto es del año 1976, en esta obra

---

<sup>1</sup> Magister en Filosofía, Magister en Teología, Drs. en Filosofía y Ciencias Humanas, Profesor de Teología Sistemática y Filosofía en la Comunidad Teológica Evangélica de Chile, profesor del Seminario Teológico Bautista, pastor Bautista.

<sup>2</sup> Cf. Jon SOBRINO. “Teología desde la realidad.” En: Luis Carlos Susin (ed) (2001). *El mar se abrió*. Treinta años de teología en América Latina. Santander: Sal Terrae, pp. 140-155

Sobrino traza un esbozo para repensar la tradición teológica sobre Cristo según los problemas de nuestro continente, se titula “Cristología desde América Latina”; el segundo texto, que nos parece de suma significación para nuestra búsqueda, es del año 1982, se nota aún en él un esquema que, no obstante, dará frutos en futuras publicaciones, el nombre de esta obra es “Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología”. Hablando de obras que han alcanzado una sólida madurez y donde Sobrino retoma temas anteriores, como el del problema del Jesús histórico, está también su texto “Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret” cuya primera edición es del año 1991 (nosotros usaremos la edición del año 2000). Por último, hemos también consultado uno de sus últimos ensayos cristológicos, “La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas”, del año 1999.

Es de notar que todas estas obras no pretenden ser sino ensayos que permiten repensar la cristología. El carácter de ensayo de las obras de Sobrino no es un mero gesto de modestia, sino lo que él piensa sobre cómo debe hacerse teología. La reflexión teológica, para que no se quede en puro ejercicio intelectual, debe hacerse al alero de las cambiantes circunstancias para que así el mensaje de Cristo no quede desfasado de la realidad y sepa responder a las nuevas preguntas. Como ocurre con el resto de las cristologías latinoamericanas, en Sobrino se privilegia la praxis.

## **1. El problema del “Jesús histórico” en la cristología Latinoamericana**

En esta primera parte, veremos la posición que según Sobrino toma la Cristología Latinoamérica (CL) en relación con el acceso al Jesús histórico. En la discusión de este problema se ha introducido la distinción entre el “Jesús histórico” y el “Jesús de la historia”<sup>3</sup>. El primero resulta del intento de reconstrucción que las ciencias históricas quieren hacer de la figura de Jesús, un Jesús puramente fáctico sin las mediaciones de la fe ni del dogma; el segundo es más bien el Jesús narrado por los evangelios, tal cual lo cuentan e intentan transmitir estos relatos, sin negar el aspecto histórico, pero también sin dejar de lado la recepción de la figura de Jesús desde la fe. En este trabajo no usaremos estrictamente esta distinción (en sus textos

---

<sup>3</sup> Rogert HAIGHT (2007). *Jesús. Símbolo de Dios*: Madrid: Trotta, p. 45: “...la frase “el Jesús histórico” es un término técnico epistemológico que se refiere a Jesús en cuanto éste ha sido reconstruido por el historiador”.

Sobrino tampoco lo hace), simplemente nos quedamos con la expresión “Jesús histórico” para señalar que sólo a Jesús se puede acceder a partir del testimonio que de él dieron las primeras comunidades cristianas y que no por esto resulta mermada su historicidad.

Es de conocimiento que desde el siglo XIX en adelante, se ha dado una búsqueda incesante por la figura histórica de Jesús, es decir, cómo fue realmente Jesús en tanto un ser humano como lo somos todos<sup>4</sup>. La llamada primera búsqueda concluyó que existe una diferencia muy grande entre las imágenes que nos hemos hecho de Jesús y lo que él fue. Por lo menos esta fue la conclusión a la que llegó A. Schweitzer. Se necesita, por tanto, tomar distancia entre nuestras expectativas y la realidad histórica objetiva de Jesús. La segunda búsqueda, que tuvo como fuente privilegiada los testimonios evangélicos, llegó a la decepcionante conclusión que es imposible responder la pregunta de cómo fue realmente Jesús. Los evangelios no son sino la expresión subjetiva de cómo las comunidades cristianas de los primeros siglos reinterpretaron la imagen de Jesús en nuevos y distintos contextos. Hoy existe una llamada tercera búsqueda del Jesús histórico, que intenta acceder a él respetando el contexto cultural judío en el cual se dibuja la figura de Jesús. En este marco, cuál es la posición que la cristología latinoamericana ha tomado en esta discusión. Esto es lo que a continuación nos interesa indagar siguiendo las reflexiones de un teólogo latinoamericano emblemático como lo es Jon Sobrino.

Nuestro autor deja constancia que la CL ha aceptado la conclusión de la segunda búsqueda del Jesús histórico respecto de los evangelios, estos son relatos que muestran una interpretación sobre quién fue y qué dijo Jesús.

“Esto hace que en los evangelios aparezca un Jesús teologizado a través de un Jesús ya historizado, y no propiamente lo que podríamos llamar el Jesús-histórico-en-sí-mismo; los datos fácticos sobre ese Jesús no son asequibles directa e inmediatamente de las narraciones evangélicas. El problema histórico se presenta entonces como la tarea de descubrir al Jesús histórico a través del Jesús historizado.”<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> José Ignacio GONZÁLEZ Faus (1980). *Acceso a Jesús. Ensayo de teología narrativa*: Salamanca: Sígueme, p. 21. En relación con esto dice: “Así, pues, como ven, a un sistema deductivo de la cristología, típico de la que llamamos “imagen antigua” le está sustituyendo un sistema genético. Y consiguientemente: mientras los “misterios” de la vida de Jesús se convierten en material teológico, las clásicas cuestiones sobre el constitutivo ontológico de Jesús pasan a secundarias”.

<sup>5</sup> Jon SOBRINO (1982). *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la*

Si bien es cierto que la CL recepciona la conclusión de la segunda búsqueda, sin embargo, aprovecha de ella un dato que es fundamental en la comprensión de la figura de Jesús para América Latina (AL). Más aún saca partido metodológicamente a un factor que otros acercamientos, puramente científicos, no aprovechan. La CL asume el problema histórico de Jesús bajo la siguiente clave: “descubrir al Jesús histórico a través del Jesús historizado”. Lo importante es dar cuenta del proceso que llevó a que Jesús fuera confesado del modo que lo fue por las comunidades cristianas. Si Jesús ha de tener sentido para la realidad latinoamericana se hace perentorio dar con el proceso histórico mediante el cual se afirma su persona. Por esto Sobrino señala: “La CL acepta el planteamiento normal que se hace a la historicidad de las narraciones evangélicas. Sabe que las narraciones evangélicas sobre Jesús están ya teologizadas, pues ellas tratan de presentarle como el Cristo; pero observa también –y lo valora grandemente para su reflexión sistemática– que, para teologizar a Jesús, hay que historizar su vida de una determinada manera”<sup>6</sup>.

Sobrino llama la atención sobre la importancia del punto de partida mediante el cual se accede a Jesús, en él está en juego la totalidad de la comprensión de Jesús. Reflexionando sobre esto Sobrino enfatiza el problema hermenéutico y las limitaciones que esconde el comienzo escogido para acceder a Jesús:

“Si la cristología tiene que explicitar el sentido totalizante de la realidad de Cristo no es tarea fácil encontrar a priori un punto de partida que ilumine todos los aspectos de la realidad de Cristo. Sin embargo, hay que ser conscientes del punto de partida elegido, pues éste es un principio hermenéutico que ilumina (y condiciona también) cualquier reflexión sobre Cristo. Explicitar el punto de partida tiene la ventaja de poner en guardia sobre las posibles limitaciones que de él se deduzcan, mientras que al no hacerlo se pretende quizás alcanzar la totalidad de Cristo, cuando de hecho quizás se está recortando su realidad en aspectos fundamentales”<sup>7</sup>.

---

*cristología*: Santander: Sal Terrae, pp. 123 – 124.

<sup>6</sup> Ibid. *Jesús en América Latina*, p. 123

<sup>7</sup> Jon SOBRINO (1977). *Cristología desde América Latina*. México: CRT, pp. 268-269

Si el propósito es dar cuenta de quién es Jesús, es decir, no se trata de un acercamiento donde nos quedamos tan sólo con una parte de su persona, sino más bien con todo lo que él es y significa, el punto de partida será determinante en este acceso a toda su persona.

En relación con lo anterior Sobrino explica: “El problema del punto de partida se convierte en la búsqueda de un enfoque sobre Cristo según el cual puede aparecer mejor en su universalidad concreta, no abstractamente expresada”<sup>8</sup>. Este punto de partida es el “Jesús histórico, es decir, la persona, doctrina, hechos y actitudes de Jesús de Nazaret en cuanto son accesibles, por lo menos de una manera general, a la investigación histórica y exegética”<sup>9</sup>. Además, Sobrino agrega, “...la universalidad de Jesús sólo aparece precisamente en su concreción”<sup>10</sup>. El concepto de “universalidad concreta” que Sobrino utiliza, subraya que el acceso a la universalidad de Jesús tiene que ver justamente con el hecho histórico que envuelve a su persona total. Esta universalidad no es, primariamente, la del ser-en-sí, sino la de un “universal concreto”. Esto quiere decir que, en una persona particular, en un tiempo y contexto particular, sin la necesidad de dejar de ser esa persona concreta, se expresa la totalidad de lo real histórico<sup>11</sup>.

En esta dirección, Sobrino se pregunta, qué entiende la CL por lo “histórico” al hablar del Jesús histórico, dice nuestro autor: “La cristología latinoamericana entiende por Jesús histórico la totalidad de la historia de Jesús, y la finalidad de comenzar con el Jesús histórico es la de que se prosiga su historia en la actualidad”<sup>12</sup>. Destaquemos de las palabras de Sobrino la expresión “historia de Jesús”, es decir, el Jesús de la historia no es sino la narración evangélica de las acciones, palabras, relaciones etc., de Jesús de Nazaret. De entre estos aspectos, Sobrino señala que lo más histórico de Jesús es su práctica. En qué consiste esta práctica, Sobrino la define como “su actividad para operar activamente sobre su realidad circundante y transformarla en una dirección determinada y buscada, en la

---

<sup>8</sup> Ibid. *Cristología desde América Latina*, p. 2

<sup>9</sup> Ibid. *Cristología desde América Latina*, p. 3

<sup>10</sup> Ibid. *Cristología desde América Latina*, p. 7

<sup>11</sup> Qué significa esto en términos teológicos: no que un hombre sea Dios, sino que Dios sea un hombre. José María CASTILLO en su obra *La humanización de Dios. Ensayo de cristología*: Madrid: Trotta, 2009, ha vuelto a este tema como el núcleo y novedad del cristianismo.

<sup>12</sup> Op. cit. *Jesús en América Latina*, p. 110

dirección del reino de Dios”. El aspecto de la práctica es fundamental para nuestro autor en términos del auténtico acceso a Jesús. Este acceso no es sólo intelectual sino vital, el vínculo vital; con la persona total de Jesús, según Sobrino, sólo puede ocurrir cuando rehacemos su vida y su mensaje desde nuestras propias vidas.

Sobrino señala que en AL el acceso a Jesús se ha abierto espontáneamente a partir de su situación sociohistórica: “En América Latina la teología de la liberación se ha orientado espontáneamente hacia el Jesús histórico porque al surgir esa teología de una experiencia y praxis de fe vivida en un proyecto liberador, se ha experimentado que la forma de comprender la universalidad de Cristo en estas circunstancias concretas es la de su concreción histórica”<sup>13</sup>. Nuestro teólogo subraya, con la palabra “espontaneidad”, una suerte de horizonte común entre el contexto de las narraciones evangélicas, que habría sido igualmente el contexto en que Jesús actuó y predicó, y la situación latinoamericana. En AL el acceso a Jesús lo posibilita una realidad compartida de opresión y pobreza.

La situación histórica de AL nos ofrece un acceso, no exclusivo, pero espontáneo al Jesús histórico, al respecto dice Sobrino: “La situación latinoamericana conduce más espontáneamente al Jesús histórico y a comprender lo histórico de Jesús tal como lo hemos presentado”. El parangón lo posibilita una fusión de horizontes entre la situación histórica de Jesús y la situación de AL, lo cual permite una fructífera circularidad hermenéutica, en palabras de nuestro autor: “Lo que ha ocurrido es que la fidelidad a la situación latinoamericana y a sus exigencias remiten más obviamente al Jesús histórico; y la captación del Jesús histórico ha llevado más obviamente a profundizar en el conocimiento de la situación latinoamericana y sus exigencias”<sup>14</sup>.

De aquí que, aún cuando no se ha presentado como un problema prioritario la historicidad de Jesús, se ha captado su realidad histórica con total actualidad para la situación del continente. Según nuestro autor, en este sentido, lo más histórico de Jesús, de acuerdo a la forma en que el mismo NT lo articula, son los relatos no como simple dato cronológico o cultural, sino los relatos que tuvieron por fin permitir proseguir con la práctica de Jesús. Por lo tanto, “Lo histórico del Jesús histórico es para nosotros, en

---

<sup>13</sup> Op. cit. *Cristología desde América Latina*, p. 7

<sup>14</sup> Op. cit. *Jesús en América Latina*, p. 122

primer lugar, una invitación (y una exigencia) a proseguir su práctica; en lenguaje del mismo Jesús, a su seguimiento para una misión”<sup>15</sup>. De esta manera Sobrino subraya que al hablar del Jesús histórico se debe asegurar el proseguimiento de su práctica como acceso a su persona.

De qué se trata esta práctica, apunta meramente a la actividad o a la acción sin más o reviste unos ciertos contenidos específicos. Sobre esto nos dice nuestro teólogo:

“La práctica que debe ser proseguida no es una práctica indiferenciada, sino que tiene unos contenidos determinados, una modalidad y una dirección que de derecho se remonta a la práctica de Jesús. Una práctica cuyo contenido fundamental sea la liberación de los pobres, cuya modalidad consista en la solidaridad efectiva con ellos y en el espíritu de los pobres..., y cuya dirección sea el reino de Dios”<sup>16</sup>.

Sobrino señala que el camino abierto por la práctica de Jesús es el que de mejor manera nos permite el acceso a la totalidad histórica de su persona, y el que permite de un modo más adecuado, jerarquizar los otros elementos de su totalidad. Además, agrega algo de mucha importancia, y es que para Sobrino la práctica de Jesús posee mayor “densidad metafísica”, en consecuencia, organiza más adecuadamente los demás aspectos de su persona y nos da acceso a ella.

El presupuesto de este planteamiento en Sobrino es que “el acceso personal a Jesús sólo es posible (...) desde la continuidad entre Jesús y quienes le conocen; y que esa continuidad deberá ser planteada desde el lugar de mayor densidad metafísica, que es la práctica”<sup>17</sup>. Esto significa que a Jesús no se puede acceder desde la pura neutralidad que nos exige la ciencia histórica, es fundamental, para partir de él y llegar a él, estar relacionados desde una epistemología distinta, la epistemología del seguimiento cuyo axioma dice: a Jesús se le conoce cuando se le sigue. En la segunda parte de nuestro trabajo retomaremos este tema.

Otro aspecto central, destacado por Sobrino de la CL, es el lugar que ocupa la comunidad creyente o eclesial. El seguimiento no consiste en una experiencia exclusiva ni únicamente personal, el encuentro con la

---

<sup>15</sup> Ibid. *Jesús en América Latina*, p. 113

<sup>16</sup> Ibid. *Jesús en América Latina*, p. 114

<sup>17</sup> Ibid. *Jesús en América Latina*, p. 116

persona total de Cristo se nos abre en comunidad, en la experiencia de fe compartida. Dentro de este modo de acceso permitido por el horizonte compartido está el lugar que la comunidad ocupa en la experiencia de fe latinoamericana: “...la cristología latinoamericana reproduce el modo de proceder de las primeras comunidades. Precisamente porque no se trata de reflexionar en directo sobre el Cristo-en-sí, sino en su calidad de buena noticia, la referencia a la comunidad para la cual es buena noticia le es esencial”<sup>18</sup>. De qué se trata este acceso a Jesús mediado por la experiencia comunitaria de la fe, “El mismo hecho de que las primeras comunidades y las actuales en América Latina se sigan remontando a Jesús para escuchar y practicar la buena nueva y dejarse juzgar por él, muestra que Jesús sigue siendo la *norma normans*. Existe más bien una circularidad entre Jesús, que es para las comunidades, y las comunidades que se remontan a Jesús, circularidad que deben reflejar las cristologías”<sup>19</sup>.

## 2. Encarnación y seguimiento

En esta segunda parte de nuestro trabajo mostraremos de qué manera Sobrino aborda el tema de la humanidad y divinidad de Jesús. El objetivo es ver cómo en la CL el camino que parte con su humanidad para llegar a la comprensión de su divinidad nos vincula con el seguimiento. En el título de este apartado hemos usado la expresión “encarnación”, no aludiremos directamente a esta importante noción cristológica, aunque estará presupuesta en nuestros análisis.

Sobrino comenta que en AL la fe en Cristo se ha mantenido sin grandes cambios en relación con los dogmas tradicionales acerca de su persona, dice: “En América Latina la fe en Cristo se ha mantenido durante siglos sin especiales discusiones cristológicas. Se han aceptado las afirmaciones dogmáticas, en las que más se recalcaba la divinidad de Cristo que su verdadera humanidad, y más se acentuaba su significado salvífico individual y transcendente que histórico”<sup>20</sup>. Aun así, en AL podemos encontrar un punto de partida novedoso y fructífero de cómo debe llegarse a comprender esta confesión tradicional. Es en este aspecto que, en base a las circunstancias por la que atraviesa nuestro continente, la persona y

---

<sup>18</sup> Ibid. *Jesús en América Latina*, p. 127

<sup>19</sup> Ibid. *Jesús en América Latina*, p. 128

<sup>20</sup> Ibid. *Jesús en América Latina*, p. 18

mensaje de Jesús no puede quedar en las fórmulas abstractas del dogma, sino que debe traerse lo que allí se dice a la realidad concreta de Cristo, para que tenga sentido en la vida y circunstancias del pueblo latinoamericano.

Sobrino señala que la tensión entre la humanidad y divinidad de Jesús se puede aclarar en el dogma, al igual como ocurre en la exégesis histórico-crítica de los evangelios, sometiéndolo al análisis histórico. El propósito según nuestro autor es que “A través de estos análisis se pretende establecer la distinción, aún cuando nunca sea esto totalmente posible, entre lo que se dice y el modo en que se dice”<sup>21</sup>. Sobrino, por tanto, busca que el dogma adquiera sentido para el hombre concreto, esto se puede lograr cuando el dogma es interpretable y no es asumido en su simple literalidad:

“Lo que propiamente tiene que hacer la interpretación de un dogma no es entonces meramente la traducción literal ni siquiera conceptual de una determinada formulación dogmática, sino que lo que tiene que traducir es la intención original del dogma. Y ese intento de traducción debe tener en cuenta tanto la verdad de lo que se afirma en un dogma, como el sentido de esa verdad”<sup>22</sup>.

La idea detrás de lo que dice Sobrino es que la verdad del dogma llegue a ser para el hombre contemporáneo captable en su propia situación histórica.

Sobrino señala que las realidades límite formuladas y contenidas en el dogma, es decir: “realidades como Dios, creación, gracia, etc., no son comprensibles en sí mismas, ni adecuadamente abarcables por el entendimiento humano, ni siquiera por el entendimiento creyente”<sup>23</sup>; comenta que estas realidades “no pueden ser captadas directamente en sí mismas, sino a partir de otras realidades, cuyo conocimiento hace razonable las formulaciones límites”. Esto presupone que la verdad encarnada por Jesús no es captable al modo de las verdades de la filosofía, la verdad de Jesús es captable a través de experiencias históricas nuevas, en principio, la propia historia de Jesús y luego las otras que escriben sus seguidores.

En el caso de las formulaciones límites de la cristología, Sobrino subrayará la importancia de una determinada hermenéutica que permite hacer comprensible sus afirmaciones. Esta deberá tener en cuenta:

---

<sup>21</sup> Op. cit. *Cristología desde América Latina*, p. 246

<sup>22</sup> Ibid. *Cristología desde América Latina*, p. 246

<sup>23</sup> Ibid. *Cristología desde América Latina*, p. 247

“no sólo resolver el problema de la verdad de las afirmaciones sobre Cristo, sino el modo de hacerlas comprensibles y operativas, es decir, hacer de la tradición sobre Cristo algo que siga siendo vivo y actual. El tipo de hermenéutica que se emplee en la cristología ha de hacer justicia a dos cosas: a la situación actual, para que Cristo sea realmente comprensible y a la misma historia de Jesús, para que sea Cristo quien es comprensible, y no una figura pensada por el hombre actual”<sup>24</sup>.

Nuevamente, como en el tema anterior, Sobrino señala que la CL sigue el esquema del Nuevo Testamento:

“El NT afirma, por lo tanto, la divinidad de Cristo. Lo que nos ha interesado recalcar es que: 1) esa afirmación creyente no consiste en la aplicación directa y no mediada de la divinidad a Cristo, sino en confesar su divinidad siguiendo la lógica de la fe y a través de mediaciones: la historia de Jesús, el carácter salvífico de su misión y su persona, su relación histórica con el Padre, su resurrección; 2) en la confesión de la divinidad de Cristo se está también concomitantemente afirmando la nueva y escandalosa comprensión de la divinidad, la nueva y escandalosa aparición del ser Dios de Dios”<sup>25</sup>.

Específicamente, en los relatos evangélicos podemos ver esta misma forma de proceder: “La CL confiesa la verdadera humanidad de Cristo al modo evangélico, narrando la historia de Jesús. No trata de escribir una biografía sobre Jesús de Nazaret y conoce el hecho de que las narraciones evangélicas son narraciones creyentes”<sup>26</sup>. La novedad de la CL es subrayar la importancia de la humanidad de Jesús para encontrar entonces la singularidad de su divinidad. Cuando aprendemos de qué modo Jesús fue un ser humano, podemos acceder de qué modo, por consiguiente, es Dios para los seres humanos. No podemos pasar rápidamente de su humanidad a la confesión de su divinidad, perdiéndonos justamente lo que permite el entendimiento de esa confesión para quienes la hacen.

De qué modo se confiesa en AL a Cristo y todo lo que él es, veamos que nos dice Sobrino. La CL confiesa la verdadera humanidad de Cristo, qué significa para la CL la verdadera humanidad de Cristo, “Verdadera humanidad de Jesús significa...la historia de Jesús, tanto en cuanto que

---

<sup>24</sup> Ibid. *Cristología desde América Latina*, p. 247

<sup>25</sup> Op. cit. *Jesús en América Latina*, p. 44

<sup>26</sup> Ibid. *Jesús en América Latina*, p. 58

él mismo desencadena una historia, como en cuanto él se va haciendo hombre a través de esa historia”<sup>27</sup>. La mediación de la historia, cómo esta se dio en Jesús, constituye el camino para comprender toda su persona. Los procesos por los que atravesó Cristo, sujeto al tiempo y sus dilemas y al camino que asumió de acuerdo a un proyecto que hizo propio, van cualificando su persona para otros seres humanos que como él necesitan ver que es posible traer novedad a la historia. La CL otorga un rol fundamental a este proceso, sin el cual, difícilmente, podríamos ver qué dice Jesús a seres temporales y en circunstancias de acuciante necesidad.

Sobrino comenta: “Esto significa comprender la naturaleza humana de Cristo, en la formulación dogmática, como la historia de Jesús; traducir su humanidad, verdadera porque en ella se dan los elementos que la constituyen (naturaleza, cuerpo, alma, voluntad) en la verdad de su historia concreta”<sup>28</sup>. El lenguaje con el que el dogma está formulado responde a un contexto histórico, hay en el dogma un cómo y un por qué. Las respuestas a estas preguntas están en la historia de Jesús y en ella se ensamblan y comprenden mejor por qué se llegó a decir de Jesús lo que se dijo. Para llegar a esta comprensión cabal de Jesús, sin sacrificar ningún elemento, quedarnos en la historia de Jesús de Nazaret es fundamental. Sobrino dice que “El que Cristo sea Dios es un dato fundamental de su realidad, pero que no introduce en su misterio si simultáneamente no se confiesa su total y verdadera humanidad”<sup>29</sup>.

Por ejemplo, relacionado con lo anterior, Sobrino nos explica a partir de qué se captó la filiación de Jesús con el Padre:

“Es importante recordar que la reflexión sobre la filiación de Cristo no surgió de una consideración abstracta y esencialista de la divinidad, ni de una aplicación directa de la divinidad a Cristo, sino que surgió en base a la vida, muerte y resurrección de Jesús. Por ese interés histórico la reflexión creyente relacionó la filiación de Jesús, como realidad creída, con algún acontecimiento de su vida y de su destino”<sup>30</sup>.

Nuestro autor apunta una característica muy específica de la manera en que la CL aborda la humanidad de Jesús:

---

<sup>27</sup> Ibid. *Jesús en América Latina*, p. 59

<sup>28</sup> Ibid. *Jesús en América Latina*, p. 59

<sup>29</sup> Ibid. *Jesús en América Latina*, p. 57

<sup>30</sup> Ibid. *Jesús en América Latina*, p. 42

“La característica más específica de la presentación de la humanidad que hace la CL es su parcialidad. Verdadera humanidad significa ya ciertamente concreción; pero parcialidad añade a concreción el que ésta no es pura facticidad, sino concreción determinada en diferenciación y, a veces, oposición a otras posibles concreciones. Por lo que toca a su contenido, parcialidad, significa que Jesús se sitúa en el mundo de la pobreza y de los pobres, defiende su causa y asume su destino. Jesús es verdadero hombre siendo pobre; se hace el hombre universal desde lo pequeño”<sup>31</sup>.

En la CL no se afirma la humanidad de Jesús en abstracto, más bien se destaca el tipo de ser humano que fue Jesús principalmente, en su opción por los pobres y habiéndose hecho él mismo uno de ellos. Esta característica es un factor central de la humanidad de Cristo. La parcialidad de la que nos habla Sobrino es de carácter teológica “El eterno designio de Dios se ha manifestado históricamente desde la concreción de la pobreza y el empobrecimiento”. Esto es, “...Los pobres y la pobreza ha sido elegidos por Dios como lugares privilegiados de su manifestación”<sup>32</sup>.

La singularidad y concreción de la vida y opciones de Jesús no le quitan universalidad a su misma persona. “Esta parcialidad –dice Sobrino– no se opone, sino que posibilita la universalización cristiana de Cristo. Confesar la humanidad de Cristo no significa sólo afirmar su verdadera humanidad, sino afirmar que él es el hombre, que en él ha aparecido definitivamente el verdadero hombre”<sup>33</sup>. Por tanto, la novedad de Jesús no es sólo que un hombre sea Dios, sino que un hombre como Jesús se constituye en modelo de humanidad para todos y, por otro lado, que, en esta afirmación, al mismo tiempo, esté implicada una comprensión definitiva sobre Dios. Respecto de esto Sobrino escribe, “Al afirmar la realidad de Cristo como filiación divina se quiso poner de manifiesto la absoluta e irreplicable relación de Jesús con Dios y, a la inversa, la absoluta e irreplicable manifestación de Dios en Jesús”<sup>34</sup>.

Sobrino destaca que el camino privilegiado de dar cuenta de la humanidad y divinidad de Jesús no ha sido el especulativo sino el práctico, llama a éste

---

<sup>31</sup> Ibid. *Jesús en América Latina*, p. 60

<sup>32</sup> Ibid. *Jesús en América Latina*, p. 60

<sup>33</sup> Ibid. *Jesús en América Latina*, p. 61

<sup>34</sup> Ibid. *Jesús en América Latina*, p. 41

“enfoque práxico”: “Es éste un enfoque práxico de la divinidad de Cristo” que realza el seguimiento.

“En el seguimiento de Jesús se acepta ya a Cristo. Y en el seguimiento de ese Jesús y no de cualquier otro líder o mesías, político o religioso... La confesión de la trascendencia divina de Cristo se hace *praxicamente* en el mismo hecho de mantenerse fiel a su seguimiento y encuentra incluso una verificación histórica en cuanto que ese seguimiento desencadena una historia siempre “mayor” y “mejor”, a lo cual, en virtud del mismo seguimiento de Jesús, nunca se le puede poner límites. El *seguir* a Jesús es la forma práxica de aceptar la trascendencia de Dios; y el seguir *a Jesús* es la forma práxica de aceptar la trascendencia de Jesús”<sup>35</sup>.

Lo señalado por Sobrino nos adentra en el vínculo entre la pregunta quién es Jesús y el seguimiento. En la CL se considera que el criterio de quién sea Jesús lo da la experiencia del seguimiento de su persona. No hay otra fuente para familiarizarse con Cristo sino el camino que él mismo hizo, en este camino se va develando su misterio. Al respecto Sobrino comenta: “La CL ni especulativa ni *praxicamente* desconoce la trascendencia divina de Cristo... Lo que la CL añade...es que la confesión de la divinidad de Cristo sólo se hará cristianamente real y superará un mero saber sobre Cristo, aunque ese saber sobre su divinidad sea importante e irrenunciable, sólo se hará comprensible, aunque siga permaneciendo misterio, sólo se mostrará salvíficamente eficaz, histórica y trascendentalmente, en el humilde e incondicional seguimiento de Jesús, en donde se aprende desde dentro que Dios se ha acercado incondicionalmente en Jesús; que Jesús es verdadero Dios y que en Jesús se ha manifestado el Dios verdadero”<sup>36</sup>.

Hablando del seguimiento como criterio y fuente de conocimiento, Sobrino señala: “Para conocer a Jesucristo se debe recorrer un camino en el que se puede llegar a estar (o no estar) en afinidad con su realidad. Lo que pone juntas estas dos realidades es el seguimiento (camino) de Jesús (afinidad)”<sup>37</sup>. La relación que podamos tener con Jesús no se puede contabilizar por anticipado dándola por hecho, sino que la cercanía con

---

<sup>35</sup> Ibid. *Jesús en América Latina...*, p. 54

<sup>36</sup> Ibid. *Jesús en América Latina*, p. 55

<sup>37</sup> Jon SOBRINO (1999). *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*: Madrid: Trotta, p. 454

Jesús se discierne cuando se le sigue. En esta misma lógica podemos también descubrir lo lejano y poco afín de que somos con él.

¿En qué consiste el seguimiento de Jesús? Sobrino responde: “El seguimiento...consiste en rehacer la vida y praxis de Jesús, y en ese rehacer se puede conseguir el “conocimiento interno”, no sólo el basado en textos acerca de Jesús, que siempre permanece, de alguna manera, extraño a nuestra realidad...El *ser así* de Jesús se conoce en profundidad desde el *ser así* nosotros”<sup>38</sup>. Contra la experiencia intimista de Jesús, Sobrino apunta a una experiencia que actualice en la propia vida del seguidor, en términos de experiencia histórica, la relación con Cristo. De hecho, conocer a Jesús no es sólo una información respecto de su vida y su tiempo histórico, sino el impacto en el seguidor, expresado en su testimonio y compromiso con su tiempo histórico. A Jesús no se le conoce por contar con los datos objetivos de su vida, no se le conoce desde sí mismo, sino desde otras cosas, en este caso, desde la vida del propio discípulo que devela a Jesús en sus propios desafíos y circunstancias. Por eso es clave que quien quiera conocerle se ponga en camino y vaya hacia Jesús, el seguimiento es, por tanto, el comienzo de ese proceso en el cual nos vamos haciendo afines a Jesús y, como dice Sobrino, “Fuera del seguimiento de Jesús...no se sabe a ciencia cierta de qué estamos hablando al confesar a Jesucristo”<sup>39</sup>.

Sobrino cree que se puede ahondar aún más en la idea del seguimiento y propone lo siguiente: “...más que de seguimiento, hay que hablar de pro-seguimiento, y desde ahí la totalidad de la vida cristiana puede ser descrita como “proseguimiento de Jesús con espíritu”. El “seguimiento” remite al cauce de la vida real configurada por la vida de Jesús. El “con espíritu” remite a la fuerza para el caminar real. Y el “pro” remite a la necesidad perenne de actualización y a la apertura a la novedad del futuro”<sup>40</sup>. Nuestro autor suma a lo dicho hasta ahora un aspecto muy importante. El vínculo entre Jesús y el seguidor lo permite el Espíritu. Si la historia de Jesús es lo más importante para comprender la totalidad de lo que su persona nos propone, qué permite esa relación entre una historia tan lejana en el tiempo y nuestra historia. No basta sólo participar de la misma experiencia histórica, ni tampoco compartir la misma humanidad. A Jesús se le recibe en la propia vida con Espíritu. Este fue un dato de su propia manera de

<sup>38</sup> Ibid. *La fe en Jesucristo*, pp. 454-455

<sup>39</sup> Ibid. *La fe en Jesucristo*, p. 455

<sup>40</sup> Ibid. *La fe en Jesucristo*, p. 460

vivir la vida y de enfrentar su misión. Este mismo dato que estuvo en Jesús se requiere para que participemos de su misma experiencia histórica y de lo más hondo de su persona. En este sentido, es con el mismo Espíritu de Cristo que podemos llegar a él y ser configurados en él. Participar del mismo Espíritu de Cristo, siguiéndolo en el camino de su vida en el contexto de nuestra propia historia, nos pone en la vía que nos hace afines con él.

### 3. Jesús y el reino de Dios

En esta última parte destacaremos la relación de Jesús con el reino de Dios, cuál es el lugar que ocupa Cristo, según Sobrino, en la manifestación de este reinado. También, cómo la experiencia que Jesús tiene de Dios está en función de revelar el reinado de Dios en la historia humana y, especialmente, en el contexto latinoamericano.

Lo central del mensaje de Jesús es el anuncio de la cercanía del reino de Dios. En este sentido hablando del modo en que el NT recupera al Jesús histórico, Sobrino destaca que:

“Jesús no es presentado en un primer momento en sí mismo, sino en relación con el reino de Dios y el Dios del reino, lo cual prohíbe comenzar la cristología directamente, como si su objeto inmediato fuese el Cristo-en-sí. Más bien la cristología será posible si el punto de partida es la teología en general, cuyo último correlato es el reino de Dios y el Dios del reino”<sup>41</sup>.

Para Sobrino el tema de los evangelios no es directamente Jesús sino el reino de Dios. Por lo tanto, el cometido de la cristología es comprender a Cristo, pero en su relación con este reino. Esto, según las palabras de nuestro teólogo, le da a la teología una anterioridad en relación con la cristología. Jesús será mucho más claro en su vida y su mensaje si tenemos en cuenta su propia vivencia de Dios, no como Dios en sí, sino como el Dios del reino.

Sobre lo recién dicho, Sobrino señala que en el análisis hay que partir por el reino de Dios, por la relación de Jesús con el reino. Esto porque los evangelios comienzan por ahí y desde aquí se puede acceder de mejor manera a la relación interior que Jesús tenía con Dios, escribe nuestro autor:

<sup>41</sup> Op. cit. *Jesús en América Latina*, p. 120

“La esencial relación de Jesús con el reino de Dios y con el Dios del reino se puede expresar entonces, sistemáticamente, a partir de Dios mismo. Dios se expresa en la historia de Jesús y se promete a la historia de los hombres como salvación irrevocable y victoriosa. En Jesús aparece el triunfo del amor de Dios sobre la libertad de los hombres, no eliminándola, sino venciendo su pecaminosidad desde dentro. En ese sentido Jesús es la respuesta definitiva de Dios a la pregunta eterna de los hombres por la salvación”<sup>42</sup>.

El lugar de Jesús en el reino de Dios es fundamental, en él se afirma la llegada del reino viniendo de Dios para traer salvación a los seres humanos. Esta salvación no es otra cosa sino lo que Jesús expresa como hombre cabal. La historia de Jesús nos revela qué significa vivir plenamente la libertad desgajada del pecado y en una entrega de servicio incondicional a los demás. La historia de Jesús, puesta en función del reino de Dios, vale decir, de la soberanía de Dios en la historia de los hombres, nos indica el modo en que podemos acoger y ser al mismo tiempo signos de ese reino.

En los evangelios, eso que era central en la vida de Jesús, aparece expresado con dos términos: “reino de Dios” y “Padre”...ambos expresan realidades totalizantes, pues con “reino de Dios”, Jesús expresa la totalidad de la realidad y aquello que hay que hacer, y con “Padre”, Jesús expresa la realidad personal que otorga sentido último a su vida, aquello en lo que Jesús descansa y lo que, a su vez, no le deja descansar...” Comentando qué significa que Jesús haya llamado a Dios Padre, nuestro autor señala: “Jesús aparece como verdadero ser humano también en esa dimensión teologal. Él también tuvo que vérselos con Dios buscarlo y dialogar con él, cuestionarlo y descansar en él, abrirse a él y dejarlo ser Dios”<sup>43</sup>. Tomar en serio la humanidad de Jesús conlleva plantearse el problema de cómo Dios fue determinante en la vida de Jesús, de qué modo él se dejó orientar por él. Se hace necesario, por consiguiente, explorar en la vida religiosa que Jesús tuvo<sup>44</sup>. Sobrino subraya la dimensión teologal de la vida de Jesús como

---

<sup>42</sup> Ibid. *Jesús en América Latina*, p. 50

<sup>43</sup> Op. cit. *Jesucristo Liberador*, p. 179

<sup>44</sup> Santiago GUIJARRO Oporto (2006). *Jesús y el comienzo de los evangelios*: Navarra: Verbo Divino. En un capítulo titulado “La experiencia religiosa de Jesús”, este autor señala que una de las cosas ignorada por la crítica histórica ha sido indagar en la experiencia religiosa de Jesús, partiendo por su trasfondo judío. En ésta se pueden encontrar importantes claves de acceso a su persona, cf. pp. 37-52

algo que para él significó una relación a realizar. Si el reino es de Dios y Jesús es quien nos muestra el modo en que podemos comprometernos con él, el reino se nos hace concreto y a nuestro alcance a partir de las circunstancias de su propia vida.

¿Por qué Jesús se convierte en la clave del reino?, Sobrino nos ayuda diciendo lo siguiente: “El mismo Jesús, lo que hace y dice, lo que padece y lo que le sucede, se hace esencial para comprender qué es la cercanía del reino y cómo se realiza esa cercanía. Jesús, anunciando y sirviendo al reino de Dios como mediación de la última voluntad de Dios, aparece él mismo como mediador del Dios del reino”<sup>45</sup>. Según podemos deducir de las palabras de nuestro autor, Jesús es el lugar de distinción de la proximidad o lejanía del reino de Dios. Que él sea el mediador, significa no sólo pronunciar el nombre de Jesús, como si fuera un santo y seña, sino más bien adentrarse en la historia de su vida, cómo actuó, habló y padeció por el reino de Dios. Todos los aspectos de la actuación de Jesús no fueron actos programados o mecánicos, su respuesta a las situaciones reales de su tiempo, el talante de su vida fue coherente con su libertad puesta al servicio de las víctimas de la opresión de su tiempo. Cuando Jesús anuncia el reino de Dios, marcado hondamente por la justicia, no está diciendo algo fuera de foco, él con estas palabras de justicia y con estos actos, responde a injusticias concretas de su tiempo. Es por esto que la vida de Jesús se vuelve actual, las mismas necesidades de justicia de su tiempo, caracterizan el contexto de AL.

En este punto es donde Sobrino reitera lo que hemos destacado en el acápite anterior. La práctica de Jesús posee un status privilegiado en la comprensión de su vivencia del reino de Dios. Esto es un dato claro en los evangelios y según Sobrino, estos narran las prácticas de Jesús y “A través de todo ello van describiendo la relacionalidad de Jesús con el Dios del reino”.

Profundicemos un poco más en la forma en que Jesús vive y expresa en su persona el reinado de Dios. Según nuestro autor, “...Jesús no hizo de sí mismo el centro de su predicación y de su misión. Jesús se sabía, vivía y trabajaba desde algo y para algo distinto de sí mismo... La vida de Jesús fue una vida des-centrada y centrada alrededor de algo distinto de sí mismo. Esta forma de vida, “...la relación de Jesús con su Dios causó honda impresión en la gente y en sus discípulos, y de ello los evangelios

---

<sup>45</sup> Op. cit. *Jesús en América Latina*, p. 50

han dejado señales importantes”<sup>46</sup>. La experiencia que Jesús tenía de Dios, su profunda confianza en él, la fuerza de sus palabras, causaba, en quienes escuchaban o veían a Jesús, una especial atención. Esto no tiene relación con una visión aurática de Jesús o con que él se mostrará más sobrehumanamente, por el contrario, la gente sentía de un modo especial en la vida de Jesús la cercanía y paternidad de Dios. De qué modo la trascendencia de Dios se mostraba en Jesús, Sobrino sobre esto escribe, desde un punto de vista formal “Lo específico de la visión de Jesús es que capta la trascendencia de Dios, lo no pensado y no pensable, esencialmente como gracia. Dios actúa por gracia y como gracia”, respecto del contenido, para Jesús Dios es bueno, es “bondad para los hombres”<sup>47</sup>. El propio Jesús desde su condición de ser humano concreto se vio plenificado por esta manera de vivir a Dios:

“La disponibilidad de Jesús fue -comenta Sobrino- un salirse de sí mismo hacia Dios, y por eso, su realización fue algo plenificante para Jesús como creatura. Pero fue también un vaciarse de sí mismo y un salirse muchas veces contra sí mismo. En ello, Jesús también participó de la condición humana y ésta estuvo muy presente en la relación teologal con el Padre. En otras palabras, Jesús tuvo que dejar a Dios ser Dios, con la dificultad que eso supone”<sup>48</sup>.

El acceso a Jesús mediante la experiencia de Dios que él tuvo, nos permite darle un contenido y un lenguaje ligado a los asuntos de este mundo, evitando la espiritualización y la abstracción de una vivencia de Dios desencarnada. No podríamos decir que Jesús vivió una espiritualidad lejana a la gente, con un lenguaje y unas categorías herméticas, sino más bien fue una vivencia del Padre que es Padre de todos y con un lenguaje tomado de la vida común y corriente de la gente y de su propia tradición religiosa.

¿Cómo vio Jesús a Dios? Sobrino nos dice que como un Dios bueno y de gracia. Respecto de lo primero, nuestro autor asevera:

“Decir que para Jesús Dios es “algo bueno” puede parecer un mínimo, pero es sumamente importante. Significa que lo último que define a Dios no es su poder, como entre los paganos, ni su pensamiento,

---

<sup>46</sup> Op. cit. *Jesucristo Liberador*, p. 179

<sup>47</sup> Ibid. *Jesucristo Liberador*, p. 182

<sup>48</sup> Ibid. *Jesucristo Liberador*, p. 194

como en Aristóteles, ni su juicio, como en Juan Bautista, sino su bondad. Jesús está convencido de que Dios es bueno con él y de que es bueno para con los hombres”<sup>49</sup>.

Esta profunda convicción y experiencia propia de la bondad de Dios que Jesús tenía lo hicieron un hombre comprometido con las necesidades de los despreciados y sufrientes de su tiempo. El Dios de Jesús es Padre amoroso que se relaciona con el ser humano, no de ideas o conceptos, más bien es Padre que da pan cuando sus hijos e hijas le piden, huevos y no serpientes.

La fuerza que desprendía Jesús, en las luchas propias que conllevó su misión, lo mostraban como un hombre de profunda confianza en Dios, Sobrino lo interpreta del siguiente modo:

“Esa confianza hacia Dios muestra que, para Jesús, Dios es no sólo lo bueno, sino alguien en quien se puede confiar y descansar, alguien que da sentido a la existencia de los hombres... Por ello Jesús se acerca a los hombres, a los que tienen más necesidad de bondad, los pobres, los pecadores. Y por ello, Jesús se dirige a todos, una y otra vez, aún siendo realista sobre la condición humana, limitada, tendiente al egoísmo”<sup>50</sup>.

Lo relevante de esta experiencia es que Jesús la direcciona hacia los pobres. Su relación con Dios implicó esta opción, no arbitraria, sino coherente con la experiencia de la bondad de Dios como entrega a los que sufren la injusticia de este mundo. La espiritualidad de Jesús es para nosotros orientadora de qué significa conocer y vivir a Dios; significa, desde esta confianza, tomar posición en la realidad por los que Dios toma posición en Jesús: los pobres. El reino de Dios se sitúa históricamente porque comienza con una opción clara por los pobres, el reino que Jesús anuncia en su vida y por ella es, en este sentido, claramente parcial y por eso es concreto. La noción de Jesús sobre el reino de Dios: es cercano, don y gracia, buena noticia. Se manifiesta históricamente parcial, porque opta por los pobres, los pobres son los destinatarios del reino de Dios<sup>51</sup>.

¿De qué se trata esta experiencia de la bondad de Dios? ¿es una característica psicológica de la personalidad de Jesús? o ¿es una filosofía

---

<sup>49</sup> Ibid. *Jesucristo Liberador*, p. 187

<sup>50</sup> Ibid. *Jesucristo Liberador*, p. 193

<sup>51</sup> Cf. *Jesucristo Liberador*, pp. 105-116

de vida o responde meramente a circunstancias culturales? Veamos que nos dice nuestro autor:

“Esa experiencia de la bondad de Dios permea su actividad de hacer el bien y otorga sentido último a su persona, porque ve que la misma realidad está también permeada de la bondad de Dios. Su confianza no es, pues, sólo característica psicológica, ni producto ideológico. Proviene de la experiencia primaria de que en lo último de la realidad hay algo bueno, que Dios es Padre”<sup>52</sup>.

En la experiencia de la bondad de Dios que tiene Jesús hay un dato que es fundamento de la realidad y es que ésta no tiene base en el mal, sino que su origen y destino es hacia el bien. Jesús es, en este sentido, el fundamento de la realidad como manifestación de la bondad de Dios. La creación completa y la experiencia humana en general, tiene en Jesús la más clara muestra que el mundo es bueno porque ha sido creado por un Dios bueno, la salvación que Jesús nos trae es la confirmación de este fundamento de la realidad.

Si éste es Dios entonces se justifica la obediencia como actitud fundamental para captar y realizar su bondadoso proyecto para toda la creación. Sobre la obediencia de Jesús Sobrino escribe:

“La obediencia de Jesús fue más bien una actitud fundamental y fundante en su vida: una activa disponibilidad hacia Dios, que incluye, ciertamente, la ejecución de su voluntad, pero que, más hondamente, es radical referencia a Dios como hacia alguien que es un radical “otro” para Jesús, a cuya palabra hay que estar abierto activamente para recobrar la propia identidad”.

Es interesante la idea de “disponibilidad” que Sobrino utiliza para caracterizar lo que él llama la “actitud fundamental” de la vida de Jesús. Estos conceptos refuerzan la visión que nuestro autor tiene del reino de Dios, Jesús estuvo al servicio del reino, su vida se dispuso a la realización de él, con palabras y acciones. El modo que Jesús pone toda su vida en referencia a Dios y la disponibilidad que reflejan sus actos y sus palabras, efectivamente, permiten constatar que ese otro ha llegado, está ya en medio de nosotros.

---

<sup>52</sup> Ibid. *Jesucristo Liberador*, p. 194

## Conclusión

La teología latinoamericana ha sabido sacarle partido a un tema que al parecer se ha quedado en suspenso. El Jesús histórico no es sólo el Jesús real que la ciencia histórica quiere reconstruir, el Jesús histórico es también la fe histórica de las comunidades que creyeron en él y vivieron su mensaje en nuevas circunstancias. La historia de Jesús es, por lo tanto, la historia, como diría Gadamer, de sus efectos, lo que las palabras y actos de Jesús han producido en aquellos que han creído en él. No tendríamos a Jesús verdaderamente si dejamos este aspecto de lado. El efecto perdurable de su persona en los creyentes es Jesús también, con toda la crítica que esto también necesita a aquellos que han interpretado mal sus palabras.

La historia de Jesús es especialmente relevante para AL, toda vez que, según lo visto en Sobrino, la realidad de Jesús y Jesús mismo como manifestación de la llegada del reino de Dios a esa realidad, convoca a los excluidos de nuestro continente a responder a la llamada al seguimiento para descubrir en su anuncio y en su persona la llegada del reino de Dios. El seguimiento de Jesús en una realidad concreta, es la vía para captar, tanto desde la reflexión como desde la práctica, quién es realmente Jesús y cómo el reino de Dios se nos hace presente en él.



**Liturgia: caminos y desafíos**  
***Venid, y congregaos a la gran cena de Dios (Ap 19,17)***  
Miguel Ángel Ulloa Moscoso<sup>1</sup>

## Resumen

Hay tres elementos que son claves al hablar de liturgia: teología, historia y contexto. Estos términos servirán como marco conceptual para el presente artículo, buscando hacer una conexión entre liturgia y teología e identificando los elementos comunes. Lo segundo, tiene relación a los moldes o capas que la historia del cristianismo nos entrega como base de lo que se ha denominado la “mutación” de la liturgia cristiana, esto partiendo de los primeros catastros contenidos en el Nuevo Testamento hasta nuestros días. Y tercero, algunas menciones al aporte y desafíos que nos presenta la liturgia en tiempos de pandemia.

Como un marco conceptual, para definir la liturgia cristiana, resulta clave entender las afirmaciones del pastoralista Casiano Floristan:

“La liturgia instruye, pero su marco no es el escolar; tiene múltiples elementos cantados, pero no es concierto; posee movimientos y gestos corporales, sin ser ballet; desarrolla una acción dramática, pero no es teatro; emplea imágenes verbales y formas literarias, mas no es poesía. La liturgia va más allá: abre las puertas de lo sobrenatural. En la liturgia, las imágenes revelan lo invisible, los textos lo desconocido y el lenguaje musical lo inaudito”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Licenciado en Estudios Teológicos, Bíblicos y Diálogo Ecuménico por la PUCV, Licenciado en Teología y Bachiller en Teología por la Comunidad Teológica Evangélica de Chile, docente del Área de Teología Práctica y Pastoral de la Facultad Evangélica de Teología de la CTE, docente del Seminario Metodista de Capacitación y Servicio, pastor metodista.

<sup>2</sup> FLORISTAN, C. (2007). *Breve diccionario de Liturgia*, p. 104

## **Teología: relación doctrina y liturgia**

Nancy Bedford y Guillermo Hansen declaran, al hablar de liturgia, que existe un elemento común entre doctrina y celebraciones litúrgicas, donde:

“es necesario saber que el culto, la liturgia y la adoración, es decir la experiencia misma de la fe de la comunidad cristiana, tuvieron una influencia enorme en la formulación misma de las doctrinas cristianas. [Ya que,] las primeras formulaciones teológicas estuvieron sostenidas en la tradición apostólica expresada en y por la práctica litúrgica y catequética de la iglesia”<sup>3</sup>.

Luiz C. Ramos menciona que “la liturgia es la teología primera y la reflexión dogmática la teología segunda”<sup>4</sup> por el hecho de que ésta es cumbre y fuente de la acción de la iglesia.

Tradicionalmente, la teología se estructura en tres grandes áreas: 1) Biblia, que se ocupa de la investigación de las fuentes de la fe cristiana; 2) Teología Sistemática e Historia, que estudia la manera como la fe es interpretada y re interpretada desde diferentes épocas y lugares, y 3) Teología Pastoral (o teología práctica) que se preocupa de la praxis de la fe, relacionada directamente con las personas y las comunidades eclesíásticas. La liturgia está inserta en el área de la Teología Pastoral y en ésta todas las áreas de la teología están involucradas, ligadas y son dependientes unas de otras.

Antes de presentar una definición de liturgia, o comenzar a hablar sobre ella, es necesario hacer una distinción entre liturgia y culto. Según Nelson Kirst, “Culto es el encuentro celebrativo entre Dios y su pueblo, y la liturgia es donde acontece este encuentro”<sup>5</sup>. El encuentro entre lo Eterno y lo efímero, lo Infinito y lo finito, lo Santo y el pecador redimido. De la misma manera, liturgia es el conjunto de elementos, formas, espacios, lugares, tiempos, objetos, funciones, gestos, fórmulas, historias, instrucciones, miradas, símbolos y significados, por medio de los cuales se realiza el encuentro de Dios con su comunidad.

Etimológicamente la palabra liturgia tiene su origen en el concepto griego *leitourgía*, palabra compuesta por dos expresiones: *laos*: “pueblo” y *ergon*: “obra”. El uso de la palabra estaba relacionado a los asuntos civiles, al

<sup>3</sup> VVAA (2008). *Nuestra fe y sus razones: Una introducción a la teología cristiana*, p. 36

<sup>4</sup> RAMOS, L. (2011). *En espíritu y en verdad*, p. 17

<sup>5</sup> KIRST, N. (2000). *Culto cristiano*, p. 1

culto que se daba a las divinidades, a los servicios religiosos del Antiguo Testamento y al culto celebrado por los primeros cristianos, presentado en el libro de los Hechos de los Apóstoles. (Hch 2,42-47) Según el Nuevo Testamento el término expresa varias realidades: las acciones sagradas del templo (Lucas), la acción sacerdotal de Jesús (Hebreos), la ofrenda de la vida a Dios (Pablo) o el culto de oración de la Iglesia. (Hechos).

### **Historia: “capas” y “moldes” litúrgicos**

Debemos identificar que la liturgia cristiana, que celebran nuestras iglesias en la actualidad, está determinada por diversas “capas”. Esto nace de la idea que la liturgia no nació organizada y completa. Julián López declara: “La liturgia recibe de los hombres su mutación y su diferenciación en la historia y en la geografía, aun cuando permanece fiel no solo a su contenido profundo, sino también a algunas estructuras rituales determinadas por la tradición<sup>6</sup>”.

Una primera capa tiene relación a la tradición del Antiguo Testamento, desde las primeras expresiones de adoración de los patriarcas y matriarcas; posteriormente, el pueblo adora en medio del desierto donde construye el tabernáculo que ofrece símbolos religiosos y representa la fe, aparecen los primeros oficiales de culto, se celebra la pascua, se proclaman las fiestas y se va creando una atmósfera celebrativa; esto se traspassa al templo y posteriormente a las sinagogas en la época de la diáspora y el exilio babilónico.

Una segunda capa tiene relación a la experiencia de los primeros cristianos que van construyendo su adoración a Dios desde sus propias concepciones, pero también, se ha identificado un doble origen: la pascua judía (de ahí la Santa Cena) y la sinagoga (de ahí la palabra leída y reflexionada). Aunque no existen muchos datos de la liturgia de la iglesia primitiva, básicamente estaba compuesta por dos partes: la liturgia de la Palabra y la liturgia de la Mesa (eucarística). Además, hay registros de lecturas bíblicas (Col 4,16), predicación (Hch 20,7), confesión de fe (Hch 8,37), cantos (Col 3,16), ofrendas (1Co 16,1-2), la celebración de la Cena del Señor (1Co 11,23-26) y el saludo de la paz (Rom 16,16). En este momento de la historia de la fe cristiana los lugares de culto fueron las casas, las plazas públicas, las prisiones y las catacumbas. Surgieron además las figuras de los pastores, los diáconos y diaconisas, los presbíteros y los episcopos, todos relacionados al servicio divino.

<sup>6</sup> LÓPEZ, J. (1996). *La liturgia de la iglesia*, p. 43

Una tercera capa tiene relación a la liturgia en la época de la iglesia institucionalizada, en el momento en que Constantino establece el cristianismo como la religión oficial del imperio. Los registros de liturgia más antiguos nos llevan hasta Justino Mártir (Siglo II) donde la estructura básica del culto cristiano contenía: la liturgia de la Palabra (lecturas bíblicas, interpretación y oración de intercesión) y la liturgia de la Mesa (preparación de la mesa, oración eucarística y comunión). Estos antecedentes nos permiten observar cómo era el culto cristiano. En esa época se comienza la construcción de templos, basílicas y grandes lugares para el culto, muchos construidos sobre templos paganos. Los sacerdotes cristianos después de haber sido perseguidos pasaron a ser altos funcionarios del imperio. Según Alfred Kuen en esta época el cristianismo adquiere: “formalismo, uniformidad, tradicionalismo, sacramentalismo y clericalismo<sup>7</sup>”.

Una cuarta capa es la reforma protestante, que tiene como herencia el desarrollo litúrgico de los siglos anteriores que desarrollaron una liturgia marcada por lo sacrificial y sacramental, donde surgieron diversas escuelas litúrgicas y la de Roma se convirtió en el rito predominante en el occidente latino. El movimiento de la reforma atacó las misas privadas, la comunión de una sola especie, las misas de los difuntos, el carácter sacrificial de la misa, entre otros asuntos. La liturgia quedó reducida a la Palabra, la masificación del texto bíblico producto de la invención de la imprenta y la traducción a los lenguajes populares. Se comenzaron a celebrar los ritos y prédicas en lengua vernácula, y comenzó a existir mayor participación del pueblo a través de los cantos. Los reformadores desarrollaron diversas escuelas de “revisión” litúrgica que incluyeron nuevas propuestas para la celebración de los ritos bajo la línea de romper con todo aquello que no estaba relacionado con las Sagradas Escrituras.

Una quinta capa tiene relación con la tradición norteamericana, herencia llegada a Chile con las iglesias misioneras (metodistas, bautistas y aliancistas), de mediados del siglo XIX e inicios del XX. Aquí la predicación evangelizadora fue el centro del culto protestante, y la liturgia pasó a un segundo plano, ya que las estructuras litúrgicas fueron trasplantadas. Como el pentecostalismo, o el mundo evangélico criollo, tienen su origen en la tradición metodista, las características de la liturgia de 1909 también tienen asidero en la forma de culto de los evangélicos chilenos, incluyéndole el elemento de la espontaneidad, propio del mundo pentecostal.

---

<sup>7</sup> VARELA, J. (2002). *El culto cristiano: origen, evolución, actualidad*, pp. 99-100

Después de este breve recorrido histórico, donde observamos que hay “capas” detrás del culto evangélico actual, existen “moldes” que se mantienen desde el cristianismo occidental y las experiencias de las tradiciones evangélico–protestante en el transcurso del tiempo. Esto hace que: “se mantengan estructuras de culto anquilosados en viejos moldes que no se compadecen con nuestra realidad histórica<sup>8</sup>”. Entre algunos elementos podemos mencionar:

Lo romano: Aunque la tradición de la reforma, producto de los ejes doctrinales que proclamó, desistió de algunos énfasis de la liturgia católica romana, el carácter sacrificial del Sacramento de la Cena, la distinción laicos y ministros, la solemnidad de los ritos, etc., son elementos presentes en el culto evangélico en la actualidad. Además, litúrgicamente no se hace el distingo entre elementos propios de la tradición cristiana que se han heredado desde los orígenes y las claves doctrinales que tienen “olor” a iglesia católica romana en medio de círculos protestantes.

El tradicionalismo: La tradición es una cuestión tácita al hablar de liturgia, pero el tradicionalismo no, este último olvida el presente para implantar el pasado y reconstruirlo. La experiencia de los antepasados algo tiene que decir, específicamente en entregarnos pautas de cómo en los primeros momentos de la cristiandad se vivió la experiencia de lo celebrativo.

El ritualismo: esto tiene relación al apego exagerado a los ritos y a las normas formales establecidas. La tradición cristiana sostendrá una serie de ritos con el propósito de guiar el desarrollo litúrgico y mantener apegado éste a la sana doctrina de cada una de las tradiciones litúrgicas, uniendo gestos, símbolos, espacios, personas, etc.

Lo ceremonial: la liturgia cristiana tiene como elemento central la Resurrección de Jesús, desde tal punto ésta es una celebración. Este elemento puede ser el argumento mayor para observar las diversas formas de cultos. Esto define que la liturgia no es realizar una ceremonia, sino más bien, celebrar lo que el Señor ha hecho en el aquí y en el ahora.

### **Contexto: liturgia en tiempos de pandemia**

La liturgia responde a la experiencia religiosa de los creyentes y está directamente conectada con el contexto social, político y religioso donde éstos se desenvuelven. Esto tiene como punto de encuentro el sujeto humano

<sup>8</sup> VVAA (1997). En: *Revista: Teología en Comunidad*, p. 46

como uno de los actores principales en el acto litúrgico. Sin personas, sin experiencia religiosa y sin ritos, la religión cristiana pierde su esencia primera.

En relación al contexto, donde se materializa la liturgia, se hace necesario cuestionarse: ¿qué elementos debe contener la liturgia en tiempos de pandemia? Hervieu- Léger, tomando una expresión de Weber, ha definido que existen en este contexto postmoderno: “comunidades emocionales”, donde los integrantes de estos grupos crean un lazo fuerte emocional entre la comunidad, son fácil de integrarse, y existe un predominio de la experiencia espiritual<sup>9</sup>. En estos elementos se observa un cambio en como concebir la fe y la espiritualidad, una nueva matriz para la religiosidad.

El pensador europeo Slavoj Žižek, haciendo un análisis de los efectos de la pandemia del coronavirus declara: “Quizás se propague y con suerte nos infecte otro virus ideológico mucho más beneficioso: el virus de pensar una sociedad alternativa”<sup>10</sup>. Aplicando aquello a la espiritualidad, y a una expresión tan visible de ella como lo es la liturgia, también se hace necesario repensar un modelo alternativo para ambas cosas, y ver este contexto de crisis como una oportunidad. Esto no es nuevo, ya los/las teólogos/as pastoralistas latinoamericanos/as venían insistiendo en hacer: una hermenéutica del contexto, y se hablaba antes de la pandemia de la “teología de la misión”, que colocaba como énfasis: “Interpretar para saber actuar. Actuar para nuevamente interpretar y proponer cambios”<sup>11</sup>.

La pandemia y el confinamiento nos han forzado a resignificar algunos conceptos que estaban “sacralizados” por nuestro lenguaje y práctica eclesial, donde se nos ha provocado a volver a pensar: ¿qué es la comunidad cristiana? ¿Qué es la iglesia? ¿Qué es la espiritualidad? ¿Qué es la misión? ¿Qué es el culto? Ya no pensándolo desde el espacio físico del templo y el calendario litúrgico; ni tampoco asumido como una cuestión netamente institucional, incluso doctrinal, sino más bien pastoral, centrada en el acompañamiento en medio del dolor; y más allá de las costumbres que teníamos en relación a los ritos, espacios, personas, tiempos que hemos denominado como “sagrados”.

Álvaro Lobo Arranz, en su texto: “Secuelas espirituales del COVID 19”<sup>12</sup>,

<sup>9</sup> MARDONES, J. (1983). *Post modernidad y cristianismo*, p. 124

<sup>10</sup> ZOZEK, S. (2020). *Pandemia*, p. 45

<sup>11</sup> ZWETSCH, R. (2009). *Misión como compasión*, p. 292

<sup>12</sup> Texto disponible en: [https://www.laciviltacattolica.es/2021/06/04/secuelas-espirituales-del-covid-19/?fbclid=IwAR1-JKeSz9WvSsm\\_O8MmGiQmTRa316hB1lsBQE46y-](https://www.laciviltacattolica.es/2021/06/04/secuelas-espirituales-del-covid-19/?fbclid=IwAR1-JKeSz9WvSsm_O8MmGiQmTRa316hB1lsBQE46y-)

menciona que esta catástrofe se puede transformar en una oportunidad para la fe, considerando otros momentos de la historia, donde se han experimentado situaciones similares, se llega a la conclusión que después de una catástrofe, se alteraba el modo de comprender el mundo, de tal manera que en pocos años podía cambiar la percepción de Dios y del ser humano, de la muerte y, por tanto, de la vida. En ocasiones la realidad supera la ficción, y las pandemias se pueden convertir en auténticos puntos de inflexión.

Así como se habla de las secuelas económicas de esta pandemia, también podemos hablar que este punto de “inflexión”, se transforma en una oportunidad para hacer una “hermenéutica de la realidad”, con el propósito de recuperar el sentido de espiritualidad en medio de una crisis.

Mencionando algunos elementos de la propuesta del autor mencionado, podemos identificar las siguientes oportunidades: En relación a la imagen de Dios: dejando de lado la imagen de un “Dios que castiga”, con la muerte, el dolor o el sufrimiento de esta pandemia, a un “Dios que acompaña” a los que perdieron seres queridos, quienes quedaron con las secuelas de esta enfermedad, y quienes viven las consecuencias económicas y sociales que deja esta pandemia. Entorno a la “desacralización de la fe”: donde se nos ha planteado un nuevo modelo de comunidad: “la iglesia virtual”, desde lo doméstico, con características horizontales. En la forma de observar la muerte: donde las emociones de esta experiencia, marcada por el dolor, la culpabilidad y la vulnerabilidad, son el espacio donde podemos acompañar, tomando las palabras del autor: escuchar, reconciliar, celebrar, servir y curar heridas. En las miradas y formas de percibir la soledad: producto de la nueva forma de relacionarnos, donde la distancia social y el aislamiento es algo que llevamos practicando hace más de un año. Algunos definen que ésta es: “la secuela más dura de esta pandemia”, y esta “soledad forzada” ha llevado que muchos se involucren en nuevas formas de relacionarse, especialmente, con quienes viven las consecuencias económicas de esta crisis.

Ante este panorama, y las voces que declaran que: “no habrá ningún regreso a la normalidad, ya que la nueva “normalidad” tendrá que construirse sobre las ruinas de nuestras antiguas vidas<sup>13</sup>”, qué desafiante, en este escenario tan complejo, poder “construir” nuevas formas de vivir la espiritualidad y la liturgia.

---

FSjEcWH1iZhGUX2VRM.

<sup>13</sup> ZIZEK, J. (2020). *Pandemia*, p. 12

## La liturgia y el culto: un grito de resistencia

“Encontrar a Dios desde abajo”<sup>14</sup>, ha sido la clave desde los orígenes del movimiento cristiano, y, por último, la respuesta para superar la crisis que estamos viviendo en temas de liturgia y espiritualidad. Proponer algo alternativo, contrario al status quo, en palabras de Rieger, fue el espíritu que movió a tantos y tantas a lo largo de la historia en contextos y en realidades adversas; un ejemplo, es el caso del cristianismo primitivo en particular, el imperio romano y el judaísmo del siglo I.

Si miramos con atención la historia del cristianismo, una de las primeras “catástrofes” que vivió la cristiandad fue la persecución, de parte del judaísmo y del imperio romano, donde nos encontramos con las menciones que hace el libro del Apocalipsis en ese contexto que al mirar con sutileza, nos presenta: los gritos de resistencia de quienes sufren, los cuales se sienten animados por la fe en Jesucristo; el acompañamiento a quienes viven experiencias al límite, específicamente, con la muerte; el anuncio de la esperanza, al afirmar la llegada pronta “de un cielo nuevo y una nueva tierra”, y la práctica de la misericordia y la justicia, especialmente, con quienes son víctimas de un sistema injusto.

En este tiempo complejo, volver al texto bíblico, y buscar las experiencias de resistencia, tanto del pueblo de Israel como de las primeras comunidades cristianas, nos ayudará a descubrir el rol que jugó la fe y la espiritualidad en medio de las crisis, ejemplo de esto es la experiencia del Éxodo, pasando por el cautiverio, el retorno del exilio, y la posterior persecución de los cristianos, etc., que podrá ayudarnos como marco teórico - teológico para interpretar la situación actual desde la soledad, el dolor, la muerte, la desesperanza, el desconsuelo, que fueron las emociones que esconden aquellos relatos.

Una espiritualidad, una liturgia, un culto cristiano, debe ser capaz de seguir anunciando, como una palabra de esperanza en medio del caos, que: “¡Aquí, entre los seres humanos, está la morada de Dios! Él acampará en medio de ellos, y ellos serán su pueblo; Dios mismo estará con ellos y será su Dios” (Ap 21,4).

---

<sup>14</sup> RIEGUER, J. (2015). *Gracia bajo presión*, p. 118

## **Diálogo Interreligioso como instrumento para el combate a la intolerancia**

Clemildo da Silva<sup>1</sup>

### **Resumen**

En este artículo, el tema del diálogo interreligioso se tratará desde dos perspectivas: la lucha contra la intolerancia religiosa y la amenaza de la participación política religiosa al secularismo. El diálogo interreligioso no sólo existe para debatir la relación y el acercamiento fraterno, amistoso, solidario y saludable entre los diversos grupos, sino que también ocurre con el objetivo de buscar soluciones compartidas con respecto a los conflictos en los que la religión está presente, como la causa o como víctima de acciones intolerantes. Por lo tanto, sostengo que una de las alternativas a los grupos de diálogo interreligioso o ecuménico puede ser la creación de comités vinculados a la sociedad civil o coordinados por la administración pública.

### **Introducción**

Es posible desarrollar esta temática a partir de varios ángulos. En ese sentido, hay autores que optan por discutir a partir de la teología pública (Jacobesen; Sinner; Zwetsch, 2012). Es decir, entienden que “la teología pública nunca milita apenas en pro de la propia iglesia o de sus propios intereses, sino también de los derechos de otras comunidades religiosas, inclusive cuando parece inoportuno.” (Sinner; Cavalcante, 2011, p. 33). Hay quienes analizan esta temática a partir de la cuestión de la pluralidad y diversidad religiosa. De esa forma, perciben el diálogo como una preocupación que forma parte de la esencia de la religión, como afirma Hans Küng, “no habrá paz en el mundo si no hay paz entre las religiones”. El propone “...un nuevo consenso sobre concepciones humanas integradoras [...], visto que no habrá democracia sin consenso básico” (p. 57).

---

<sup>1</sup> Doctor en Ciencias de la Religión, Magíster en Educación, Licenciado en Filosofía y Teología. Profesor en el Centro Universitario Metodista-IPA, de Puerto Alegre, Brasil.

Según ese autor, es necesario pensar una ética mundial. Y las religiones harían una gran contribución, puesto que ya existen algunos principios que son consensos en prácticamente todas las tradiciones religiosas. En ese sentido, diálogo no significa autonegación. Por otra parte, un grupo que use sólo sus propios criterios de verdad anularía la posibilidad del diálogo. Él concluye que la defensa de la dignidad humana o el humanismo podría ser la base para una ética de las religiones, visto que “los representantes de las grandes religiones mundiales afirman el principio de la posibilidad de fundamentar el humanismo a partir de cualquier tradición.” (p. 149).

Hans Küng llama la atención sobre el papel de las religiones en la construcción de un proceso que discuta la posibilidad de un consenso mundial en relación con algunos valores que puedan direccionar la acción humana. En el diálogo interreligioso también buscamos, de cierta forma, justificar algunos puntos o valores que son comunes a todos quienes desean ejercitar el diálogo.

Últimamente existe la tendencia también de ver ese valor consensuado en la preocupación con el medio ambiente. Leonardo Boff tiene una tesis parecida a la de Hans Küng, en lo que se refiere a la búsqueda por un compromiso ético mundial. Él, igualmente, reconoce la dignidad humana como un valor mundial. Enfatiza mucho más la espiritualidad y la mística que la religión. Defiende la responsabilidad planetaria como tarea común, visto que también tenemos un destino común (Boff, 2003).

Comparto, por último, el abordaje de Queiruga (1997). En ese texto, presenta algunas dificultades para el diálogo entre las religiones. La primera, sería la idea de la exclusividad de la revelación. Esa postura, principalmente en la tradición judeo-cristiana, direcciona para otra, la de la elección. Es decir, solamente un pueblo electo por la divinidad tuvo el privilegio de ser escogido para llevar la verdad y la experiencia religiosa a todos los otros.

En la propuesta de diálogo, la salvación y la divinidad no pueden ser vistas como posesión de un grupo. Para el autor, esa forma de entender la revelación conduce al cristocentrismo. Por lo tanto, cuando la tradición cristiana no consigue ver en el otro la posibilidad también de la revelación, el diálogo se dificulta y hasta se ve interrumpido. Así, es necesario reconocer mucho más la experiencia con lo sagrado que la experiencia religiosa específica.

En esa lógica, defiende en este trabajo el argumento de que una de las alternativas a los grupos de diálogo interreligioso o ecuménico puede estar en la creación de comités vinculados a la sociedad civil o a grupos coordinados desde la administración pública. Esto se debe al hecho de que la adhesión a los comités no depende de la adopción o reconocimiento de principios religiosos o de participación celebrativa, sino más bien de su compromiso con la laicidad del Estado, el respeto, la promoción y el reconocimiento de la diversidad, y el combate a la intolerancia religiosa.

### **El Diálogo interreligioso ¿aún es necesario?**

Pienso que la primera observación que necesitamos hacer es cuestionar la propia idea de diálogo, es decir, ¿por qué las religiones, comunidades y líderes religiosos necesitan dialogar? Tal vez una respuesta sea: porque en algún momento ese diálogo fue interrumpido o nunca existió. Otra respuesta sería que, debido a las incomprensiones, resistencias, intolerancias, violencias y exclusiones, se hace necesario que las religiones busquen el diálogo con el objetivo de promover una sociedad más humana y fraterna.

Me parece que, históricamente, las relaciones entre las religiones se dieron de forma tensa. Es claro que siempre habrá quien presente un ejemplo de grupos o personas que establecieron una relación más amigable. Sin embargo, lamentablemente, esos ejemplos tienden a ser una excepción. En todo caso, aun siendo excepción, eso demuestra que siempre hubo personas que pensaron de forma diferente.

Aun así, ¿hubo algún momento en el cual las religiones convivieron de forma pacífica, respetándose entre ellas? Voltaire afirma que sí. Él cita a India, a Turquía, a Persia y a China como ejemplos de convivencia pacífica. “Él concluye que todos los pueblos consideraron sus diferentes religiones como punto de unión entre ellas: se trataba de una asociación del género humano y que, de todos los antiguos pueblos, ninguno impidió la libertad de pensar.” (Silva, 2009, p. 77).

Entretanto, el propio texto sagrado de la tradición judeo-cristiana demuestra que esa relación nunca fue muy pacífica. Los textos sagrados están llenos de ejemplos e historias que demuestran impaciencia, incomprensión, persecución, violencia e intolerancia religiosa. No estoy afirmando que el texto sagrado en su esencia sea solamente eso, estoy afirmando que el texto sagrado revela muchas historias que denotan intolerancia y falta de

diálogo. Es evidente que tenemos que entender, comprender e interpretar esos textos a la luz de la época y del contexto. En todo caso, me refiero a esos textos porque aún continúan siendo usados e interpretados para reforzar exclusividades y exclusiones. (Silva, 2007).

Hablar sobre diálogo interreligioso para personas que están abiertas o predispuestas a esa práctica me parece banal. El diálogo entre personas o grupos que ya mantienen una práctica inclusiva, cooperación y amistad es algo natural. Pero no siempre fue así. Esa práctica fue necesario construirla. Hubo épocas en las cuales las religiones no dialogaban. Cada una se presentaba como el único camino, la única vía, la única posibilidad de acceso a lo trascendente. Cada uno estaba cerrado en sí, en su verdad. No había apertura para considerar al otro grupo religioso como posibilidad legítima. Ese proceso está arraigado en una cuestión histórica. La religión hegemónica tiende a ver a los grupos menores como sectas que amenazan los valores tradicionales.

En los días actuales, tenemos bellos ejemplos de convivencia y diálogo interreligioso involucrando cristianos de varias vertientes teológicas y también entre cristianos y no-cristianos. Sin embargo, como mencionado, aún persiste la resistencia, desconfianza y aún hay cierto grado de rechazo hacia el diálogo. Esto es, ¿por qué la idea de convivencia y diálogo es vista como algo tan normal para algunos grupos y tan repulsivo para otros? Porque algunos grupos, principalmente de tradición judeo-cristiana, y más específicamente un sector del protestantismo, trabaja con una visión teológica fundamentada en la idea de santificación, de purificación. Para esos grupos, la convivencia entre religiones sería una forma de profanación. La divinidad de esos grupos es presentada como exclusivista. Es decir, exige del fiel no ofrecer culto o unirse a otros grupos que no adoren a la misma divinidad o guarden los mismos principios morales de su fe. En ese sentido, esos grupos entienden el diálogo interreligioso como una especie de “sincretismo”, en el cual estarían obligados a realizar algo contrario a su fe. Así, la idea de diálogo interreligioso es vista como una gran herejía.

Entiendo que hay aquí una confusión en la concepción del término. Por eso creo que es importante iniciar cualquier intento de aproximación, con grupos resistentes, explicando lo que entendemos por diálogo interreligioso. Muchos no entienden aún el término ecumenismo y también se confunden con el término “diálogo interreligioso”. Al inicio, el término ecumenismo hacía mención al rescate de la unidad visible de los cristianos

a través de la unidad de las iglesias. (Brakemeier, 2001; Santa Ana, 1987). Esto asustó a los grupos más conservadores y la vertiente pentecostal. Hubo también una aproximación con la Teología de la Liberación. De hecho, el movimiento ecuménico tiene ese objetivo: una mayor integración y convivencia práctica de la comunión entre cristianos, visto que la separación es entendida como incoherencia de la práctica del evangelio.

Si no conseguimos conversar con nosotros mismos, ni entendernos los unos a los otros, ¿cómo podemos querer llevar la unidad, el compartir, la solidaridad y la fraternidad para todo el mundo? Por lo tanto, el movimiento ecuménico es una forma de intentar no solamente la aproximación entre hermanos y hermanas, sino también de amenizar esa incoherencia. Sin embargo, ese caminar se consolidaba a través de la comunión celebrativa en conjunto, así como en la realización de prácticas que promoviesen la vida, combatiendo toda forma de opresión, exclusión, prejuicios y discriminación. En ese sentido se defendía un mensaje evangelístico que tuviese como objetivo la construcción de un mundo más humano, más fraterno, más justo, más solidario y más igualitario.

El movimiento en dirección al diálogo interreligioso trasciende a la experiencia cristiana. El diálogo interreligioso es el reconocimiento de la diversidad y pluralidad religiosa, por ese motivo no puede ser una aglutinación alrededor de una misma fe, misma creencia o confesión religiosa. El desafío, ahora, es encontrar caminos que puedan facilitar el conocimiento y el entendimiento entre las religiones. Por lo tanto, el diálogo se da entre las religiones y no solamente entre los cristianos.

### **Diálogo interreligioso e intolerancia religiosa**

El compromiso con el diálogo interreligioso no permite convivir con la intolerancia religiosa. ¿Cómo formar parte de un grupo de diálogo y al mismo tiempo posicionarse contra grupos intolerantes? Justamente por el hecho que sólo tiene sentido un grupo de diálogo interreligioso si partimos de la premisa del respeto entre los distintos grupos. Esto no significa que la religión no pueda ser objeto de crítica.

La cuestión de la intolerancia y de la libertad de expresión está relacionada a la posibilidad de ver la religión como cualquier otro valor o institución que es objeto de crítica. El problema ocurre porque, a veces, es difícil establecer un límite entre la libertad de expresión y la intolerancia. O mejor, quien emite una opinión entiende que está haciendo uso de su libertad

de expresión. Sin embargo, quien es objeto de la opinión caracteriza eso como intolerancia. Esa cuestión es casi unánime. En los países de mayoría cristiana, islámica u otras creencias, se observa el mismo fenómeno. Es decir, los fieles y los líderes religiosos se sienten ofendidos cada vez que hay una crítica contundente en contra de la religión.

Aquí hay dos cuestiones que se deben considerar. Cuando la religión mayoritaria actúa de manera discriminatoria, prejuiciosa e intolerante contra un grupo minoritario, en general, se acostumbra a justificar esa acción defendiendo la idea de que esa práctica forma parte de la cultura de la mayoría de la población. Es decir, se defiende el argumento de que se hace necesario respetar la opción de la mayoría de la población. Muchas veces, la teología y la práctica de los grupos religiosos mayoritarios contribuyen a la exclusión, el prejuicio, la discriminación, y, en algunos casos, hasta la violencia. Sin embargo, cuando un grupo, que históricamente es excluido, perseguido, violentado, se posiciona o critica al grupo religioso mayoritario, eso también es entendido como discriminación religiosa o intolerancia religiosa. En ese caso, ¿esa acción constituye una reacción o intolerancia religiosa? La religión mayoritaria ha cuestionado algunas expresiones artísticas o protestas en las cuales son utilizados símbolos religiosos. Con todo, al ser utilizado el símbolo religioso, se busca hacer una crítica a algunos aspectos de la teología o ética religiosa que discrimina, oprime o sirve de instrumento de persecución a otros grupos.

Es en ese contexto que surgen las leyes para limitar la libertad de expresión, que pueden ofender las creencias o ideas, las que pueden ser consideradas blasfemias.

La libertad religiosa es medida bajo dos aspectos: 1. Las dificultades impuestas por el Estado para el desarrollo de la religión y, 2. Las hostilidades sociales causadas por la población contra un grupo religioso. Es el encuentro de esos dos factores que demuestran mayor o menor libertad religiosa o intolerancia religiosa presente en una sociedad. (Pew, 2015).

En Brasil, la intolerancia religiosa ha ocurrido principalmente contra las religiones de matriz africana. Ese grupo sufre con la discriminación, prejuicio, agresiones verbales, morales y psicológicas. Esa constatación fue hecha por dos relatos que llegan prácticamente a la misma conclusión. (Carvalho: Adad, 2016; Santos, 2016). Los adeptos y su religiosidad son constantemente demonizados o presentados como expresión del mal. Eso crea una situación en la cual los adeptos son hostilizados cuando ejercen

sus obligaciones culturales en locales públicos o cuando públicamente están vistiendo ropas específicas de su tradición.

La situación se hace más tensa cuando se trata de la Enseñanza Religiosa en las escuelas públicas. Hay rechazo por parte de profesores, alumnos, comunidades y gestores sin lidiar con la temática de las religiones afro-brasileñas. Hay resistencia al asunto y denuncia contra profesores/as que se proponen abordar la temática en sala de clases.

Últimamente, surgió una nueva forma de intolerancia que ocurre específicamente en las favelas de Río de Janeiro. Se trata de la expulsión y persecución a los adeptos de religiones de matriz africana, así como la destrucción de los locales de culto por parte de traficantes. Los ataques y rechazo a ese grupo no parten solamente de evangélicos, fundamentalistas, neo pentecostales y pentecostales. Hay acusaciones que, en las favelas de Río de Janeiro, traficantes que se dicen “evangélicos” o que se unen a algunos líderes religiosos de pequeñas comunidades “evangélicas” expulsan adeptos de las religiones de matriz africana, (Cunha, 2015). Cabe aquí la afirmación de Bobbio (1992, p. 205): “No se puede ser intolerante sin ser fanático”.

Esos traficantes irónicamente son denominados de “traficantes evangélicos” o “traficantes convertidos”, (Jansen, 2019). Irónicamente también se utiliza la palabra convertidos. De acuerdo con la denuncia, la persecución a los terreiros y a las religiones de matriz africana ocurre por parte de traficantes que se convirtieron a grupos evangélicos, generalmente, neo pentecostales o iglesias independientes, (Jansen, 2019). De cualquier forma, no deja de ser una incoherencia, visto que la conversión no debería acarrear ese tipo de actitud. Sin embargo, la conversión, entendida en los moldes tradicionales, no sustenta la posibilidad de ser traficante y denominarse evangélico.

¿Por qué los traficantes son simpáticos con esos evangélicos? Probablemente, porque se sirven de la estructura de esos grupos para cometer crímenes o porque ven en los terreiros<sup>2</sup> una amenaza a su dominio. ¿Por qué esos evangélicos no se preocupan por distanciarse de esa relación? Tal vez porque se benefician con la expulsión y destrucción de los terreiros, visto que el campo religioso en esas comunidades queda menos competitivo. De esa forma, grupos evangélicos, no muy abiertos al diálogo, no tienen oposición, pudiendo avanzar y dominar el área.

---

<sup>2</sup> Se llama así al lugar donde se realizan celebraciones del Candomblé, Umbanda u otros actos religiosos afro-brasileños.

La descalificación de las religiones de matriz africana, como hemos referido, forma parte de un proyecto de dominación cultural. Al rechazar esa expresión religiosa, se rechaza también toda la cultura y los valores que la acompañan. “A pesar de la atracción que esas religiones tienen para los individuos que frecuentan sus templos en búsqueda de solución para los problemas de su vida personal, sentimental y de trabajo, la umbanda y el batuque<sup>3</sup> son religiones socialmente estigmatizadas”, (Frigerio, 2014, p. 32).

### **Diálogo interreligioso y laicidad**

En el caso de América del Sur, es difícil medir exactamente la influencia de la religión en la esfera política, al menos cuando esa interferencia es muy explícita. Es el caso, por ejemplo, de Brasil. En las últimas elecciones presidenciales, los grupos religiosos evangélicos de línea más conservadora se unieron en apoyo a un candidato. Ese apoyo se dio de forma abierta y explícita. Los grupos evangélicos presentaron una pauta que reivindicaba posturas contra el aborto, discriminación de drogas, discusión de género, LGBT y comunismo. Los asuntos giraban en relación con una agenda orientada para las costumbres. Parece que ese movimiento también está presente en otros países de América Latina, donde líderes religiosos, principalmente cristianos, se han posicionado y apoyado candidatos de línea conservadora.

La agenda de las costumbres invierte las prioridades y construye una narrativa en la cual varios aspectos de la cultura, principalmente la cultura afro y el movimiento LGBT, aparecen como los demonios sociales que tienen capacidad de influir en la juventud y destruir la familia, así como el tejido social. Ellos no perciben que la verdadera amenaza a la familia es el desempleo, la pobreza y el hambre. Estamos delante de una disputa en la cual es importante establecer una narrativa hegemónica. Para eso, es necesario demonizar la otra. Hay una preocupación muy grande en proteger a la “familia tradicional”. Es legítima la defensa de la familia. Sin embargo, se hace necesario percibir que la verdadera amenaza es social, no es moral. “En el Atlas de la Violencia 2019, verificamos la continuidad del proceso de profundización de la desigualdad racial en los indicadores de violencia letal en Brasil [...]. En 2017, 75,5% de las víctimas de homicidios fueron individuos negros”, (Atlas, 2019).

---

<sup>3</sup> Batuque es la forma como las tradiciones de matriz africana o los pueblos de terreiros son denominados en el estado de Río Grande do Sul - Brasil.

Tal vez esa sea una de las dificultades para el diálogo interreligioso, principalmente con los grupos pentecostales y neopentecostales. En cuanto ellos se preocupan con la temática referida a las costumbres y a la moral, los grupos más abiertos al diálogo ecuménico o interreligioso se preocupan mucho más en cuestiones sociales que afectan mortalmente a esa población. Se percibe que aún prevalece la vieja discusión relacionada con el respeto del entendimiento sobre la conversión. Mientras tanto algunos ven la conversión como un cambio individual a partir de una experiencia religiosa, otros entienden que la conversión también debe ser ampliada hacia las estructuras sociales que esclavizan y oprimen al ser humano. Esa dicotomía aún no ha sido superada.

El resultado de esas dos posturas se entiende a partir del énfasis que los grupos acostumbran atribuir a sus opiniones. Por un lado, está la preocupación con los valores morales y costumbres, y por otro lado está la preocupación con las relaciones sociales que impiden al ser humano desenvolverse plenamente. En ese contexto, pienso que ese continúa siendo el gran desafío para el diálogo interreligioso. Quien está en contra del diálogo interreligioso o ecuménico acusa a ese movimiento de formar parte de un gran complot para destruir la cultura cristiana occidental, promoviendo una especie de sincretismo religioso. Evidentemente que mucho de ese pensamiento que se declara contrario al diálogo ocurre por no entender lo que eso significa, por tener una visión equivocada del asunto o por defender una visión política opuesta a lo que el diálogo interreligioso propone.

La postura política ocurre normalmente, sea de un lado o de otro. Quien adhiere al diálogo interreligioso, generalmente, adhiere también a una serie de temas que pueden ser entendidos como postura política.

Los protestantismos no esconden su deseo de influir y llegar al poder. Los grupos protestantes, pentecostales y neopentecostales, al menos en Brasil, se dan cuenta que tienen poder sobre una parte muy grande de la población y eso se transforma en instrumento político. Pero la cuestión no se restringe solamente a contribuir como electores fieles. Quieren asumir cargos. Quieren dominar instancias de poder. Hablan abiertamente que necesitan de representantes evangélicos en la presidencia, en los órganos ejecutivos, legislativos, judiciales, en las cortes, etc. No se sienten representados. Necesariamente el candidato a esas instancias necesita ostentar el adjetivo de “evangélico”.

Últimamente, en Brasil, está ocurriendo un fenómeno que se extiende por todas las cámaras, sea a nivel municipal, estatal o federal, el cual busca la realización de cultos evangélicos en los espacios públicos, (Rodrigues, 2019). Eso se debe al hecho de que en las últimas elecciones muchos candidatos evangélicos fueron electos, haciendo con ello que las bancadas evangélicas crecieran en todos los niveles de gestión.

Los evangélicos están asumiendo protagonismo en los gobiernos y buscan mostrar su presencia en esos espacios. Esa actitud tiene una expresión simbólica, pero también revela una relación de promiscuidad entre gestión pública y religión, en lo que se refiere a la cuestión de la laicidad. La religión hegemónica entiende que ahora llegó su oportunidad de influir en los gobiernos en todo lo relacionado con los valores cristianos y específicamente protestantes. Se vive un grado importante de euforia de parte de los evangélicos por formar parte del poder y porque su religión sea reconocida. Creen que están viviendo una nueva era en la cual la religión, específicamente el protestantismo, dará un nuevo rumbo a la nación. Sin embargo, queda de manifiesto que esa relación se da como una relación de intercambio de privilegios. Los líderes religiosos, e inclusive los fieles, entienden que pueden, de alguna manera, ser beneficiados por el poder público.

Los grupos religiosos tienen legitimidad para posicionarse sobre cualquier tema en la sociedad. Como cualquier otro grupo que tiene representatividad social, ellos deben ser escuchados. Me parece que ese no es el problema. El problema ocurre cuando grupos religiosos condicionan el acceso a los derechos y la defensa de un valor religioso, es decir, el derecho a la ciudadanía no puede estar atado a la defensa de un derecho religioso. El Estado no puede exigir de ningún ciudadano que crea o defienda un valor religioso para que tenga acceso a los derechos fundamentales, (Silva, 2017).

### **¿Grupos de diálogos o comités de respeto a la diversidad?**

Pienso que puede ser útil compartir la experiencia del Comité Nacional del Respeto a la Diversidad Religiosa, ocurrida en Brasil. En 2013, la Secretaría Nacional de Derechos Humanos creó el comité. Según El decreto N° 92, del 24 de enero de 2013, los objetivos del Comité se resumen:

I - ayudar en la elaboración de políticas de afirmación del derecho a la libertad religiosa, del respeto a la diversidad religiosa y de la opción de no tener religión, de forma de viabilizar la

implementación de las acciones programáticas previstas en el PNDH-3, entre otras;

II - promover el debate entre grupos de personas de diversas creencias y convicciones, buscando aproximarlos por intermedio del principio del respeto mutuo;

III - articular liderazgos de las diversas creencias y convicciones en defensa del respeto mutuo y de la comprensión recíproca;

IV – articular la creación de una red brasileña de defensa y promoción de la libertad y de la diversidad religiosa;

V - divulgar informaciones sobre la religiosidad en el país, así también sobre las religiones practicadas; y

VI - contribuir al establecimiento de estrategias de afirmación de la diversidad y de la libertad religiosa y del derecho de no tener religión, de la laicidad del Estado y del combate a la intolerancia religiosa.

El primer comité fue formado a partir de la invitación, hecha por la propia Secretaría, a algunas personas representativas de grupos religiosos e investigadores sobre el tema de la intolerancia religiosa. Ese formato se hizo inviable, una vez que el grupo llegó a ser muy grande. Otro motivo de crítica se refiere a los criterios establecidos para escoger a los participantes, entendidos como inadecuados. A partir de esto, el comité siguiente fue conformado a través de un llamado, divulgado en la página de la Secretaría, en el cual cualquier persona se podía inscribir, cumpliendo algunos requisitos, tales como: compromiso con los Derechos Humanos, reconocimiento y promoción de la diversidad religiosa, respeto a las varias tradiciones y el combate a la intolerancia. Las personas también debían comprobar su compromiso con el tema. En ese sentido, el comité se resumió a diez representantes, tomando en consideración la representación religiosa, de género y geográfica. Además de ellos, también participaban en el comité un representante de algunas secretarías que tenían afinidad con el tema.

Entretanto, ese tipo de comité tiene algunas limitaciones. Una de ellas es que no tiene poder para actuar en nombre propio en los casos de intolerancia o incumplimiento de la laicidad. Es decir, el comité actúa como órgano que fiscaliza y hace la denuncia o sugerencias a la Secretaría de Derechos Humanos, pero es el Estado quien toma las providencias o interviene. El Comité Nacional fomentó la creación de varios otros comités a nivel estatal, principalmente en los estados que tenían una Secretaría

de Derechos Humanos. En ese período, el Comité Nacional acompañó y denunció varios casos de intolerancia religiosa y publicó un informe sobre la situación de la intolerancia en Brasil (Carvalho; Adad, 2016).

El aspecto positivo del comité es el hecho que el Estado adhiera y apoye el movimiento, inclusive con aporte financiero. El aspecto negativo es el hecho que al comité le falta libertad o mayor autonomía, teniendo en vista que las relaciones y alianzas políticas muchas veces chocan con las relaciones de algunas tradiciones religiosas que apoyan al gobierno. Tal vez, el aspecto más negativo es el hecho que los comités, tanto a nivel nacional, estatal y municipal, solamente existen si los gobernantes adhieren o apoyan ese proyecto. Lamentablemente se constató que, con el cambio de gestión, muchos comités dejaron de funcionar. Aún hay que tener cuidado para que los comités no se transformen en representación de una única vertiente religiosa. Aquí en Brasil tuvimos la información que un comité, vinculado a una municipalidad, fue formado sólo por representantes de iglesias evangélicas, rechazando la participación de otros grupos. Ese tipo de comportamiento afecta totalmente el objetivo para el cual el comité debe ser constituido, (Silva, 2018).

Así, otra alternativa para ese tipo de comité son las comisiones de combate a la intolerancia. Es el caso de la Comisión de Combate a la Intolerancia Religiosa del Estado de Río de Janeiro, que es integrada por representantes de varias tradiciones religiosas, por representantes de la Justicia de Río, por el Ministerio Público y por la Policía Civil. En algunos estados, los comités, comisiones o foros también tienen representaciones de la Orden de los Abogados e investigadores vinculados a las universidades. Ese tipo de formato no está vinculado a ningún Órgano del Estado. Es resultado de la organización civil. En ese sentido, creo que ese modelo no es el mejor formato.

Los comités o comisiones pueden ser una alternativa a los grupos de diálogo interreligioso. En los grupos de diálogos aún existe la posibilidad de compartir meditaciones, celebraciones etc. Esa práctica muchas veces impide la integración, visto que algunos grupos religiosos o fieles individualmente expresan dificultades para participar de celebraciones ecuménicas. Esto se debe al hecho de no sentirse bien y, por ello, hasta incómodos de ser parte de una celebración que contiene elementos, símbolos o afirmaciones de fe en las cuales ellos no creen.

En ese formato, no existe preocupación con el diálogo interreligioso. Lo que rige, lo que direcciona al grupo que participa de un comité o comisión es la

ley local y la adhesión a los Derechos Humanos. El grupo se constituye con el objetivo de proponer políticas públicas, promover el respeto, combatir la intolerancia y discutir el rol del Estado laico. No es el espacio para meditaciones, reflexiones religiosas o prácticas místicas. Las personas se sienten más a gusto para estar junto a aquellos que normalmente no se acercarían así si participaran de alguna celebración ecuménica.

Eso no significa que esos comités o comisiones no puedan proponer alguna acción en conjunto. Sin embargo, se deben tomar los cuidados para que esas acciones no se transformen en una práctica que caracteriza a un grupo religioso específico.

La comisión por el combate a la intolerancia de Estado do Río de Janeiro tiene como programación la “Marcha contra la Intolerancia Religiosa”, realizada todos los años en el día 21 de enero. En Brasil, esa fecha fue instituida por ley como el “Día del Combate a la Intolerancia Religiosa”. Muchos grupos religiosos participan. No es un acto de celebración religiosa. Es un acto de protesta, de divulgación e información. Sin embargo, en otros estados, la marcha es organizada por grupos vinculados a la tradición de matriz africana. Algunas veces los organizadores acostumbran realizar cantos e invocaciones durante la caminata. Todavía, esa práctica puede alejar la participación de algunos grupos por ver en la Marcha un movimiento religioso específico. Por lo tanto, la marcha no debería tener un carácter celebrativo.

Si así lo hiciéramos, ella no se diferenciaría de lo que ocurre con la “Marcha para Jesús”. Evento realizado en varios países solo por iglesias evangélicas y que no aceptan la participación de otros grupos. Evidentemente que esos dos grupos tienen objetivos diferentes. En la “Marcha contra la Intolerancia Religiosa”, aun cuando alguien no se sienta representado por los cantos e invocaciones, no será impedido de participar o manifestar su opinión. En la “Marcha para Jesús” eso no ocurre.

Es claro que esa experiencia debe adaptarse al contexto de cada país. De cualquier forma, ningún diálogo se llevará a cabo sin la adhesión mínima de un conjunto de tesis o valores que sean comunes al grupo.

## **Conclusión**

El diálogo interreligioso o ecuménico exige reconocer la verdad de la revelación de todos los grupos. Es necesario adherir a esa tesis. Comités formados a partir de la sociedad civil o vinculados a la gestión pública

exigen que el participante se comprometa con el respeto por el derecho que el otro tiene de convivencia en el mismo espacio.

En el caso del diálogo interreligioso o ecuménico, al reconocer la verdad del otro, no hay más espacio para condenación. Por otro lado, no hay cómo imponer algo en lo que la persona no cree. Por ese motivo, es importante buscar lo que hay en común. Pero es posible también que en un grupo de diálogo interreligioso se enfatice mucho más un compromiso con proyectos sociales y menos con cuestiones celebrativas. En ese sentido, la cuestión fundamental es: ¿qué podemos realizar juntos para promover el bienestar, la solidaridad y la dignidad de las personas? Pero, aun así, todavía es necesario reconocer la fe del otro como válida.

Muchos grupos no aceptan participar del diálogo interreligioso porque entienden que las creencias son no solamente incompatibles, sino también irreconciliables y, por lo tanto, naturalmente enemigas unas de las otras. Además, el crecimiento de muchos grupos ocurre exactamente por el hecho de trazar una estrategia de combate a otros grupos religiosos, presentando la conversión como señal de oposición al modo de vida y valores defendidos por otros grupos religiosos. Así, al adherir al diálogo interreligioso o al movimiento ecuménico, ¿cómo va a justificar su práctica? En resumen, no ven ningún interés o no ven ninguna ventaja en ese tipo de relaciones.

Finalmente, hemos buscado dejar claro que los grupos de diálogo interreligioso y ecuménico continúan teniendo importancia fundamental para la aproximación y el entendimiento entre las varias tradiciones religiosas. Sin embargo, también hemos buscado demostrar que los comités o comisiones de combate a la intolerancia pueden tener mayor efectividad en la promoción del respeto a la diversidad, en la promoción de un Estado Laico y en el combate a la intolerancia, visto que no hay exigencia de aceptar la verdad de la revelación del otro, ni compromiso con prácticas celebrativas, y sí la exigencia para que se respete toda y cualquier tradición religiosa.

En ese sentido, todos los grupos deben ser respetados como seres de derechos, garantizándoles los derechos de acceder al mismo espacio. Esto implica aceptar una convivencia que reconoce la diversidad religiosa como un valor positivo y se compromete a combatir la intolerancia religiosa. Así, no hay obligación de estar de acuerdo, pero sí existe la obligación del respeto. No se trata de presentar los comités de carácter civil como más importantes y sí como una alternativa.

## Referencias bibliográficas

ATLAS da Violência 2019. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Brasília: Rio de Janeiro: São Paulo: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2019. Disponível em: <[http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio\\_institucional/190605\\_atlas\\_da\\_violencia\\_2019.pdf](http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/190605_atlas_da_violencia_2019.pdf)> Acesso em: setembro de 2019.

BOBBIO, Norberto (2004). *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier.

BOFF, Leonardo (2003). *Ethos mundial: num consenso mínimo entre os humanos*. Rio de Janeiro: Sextante.

BRAKEMEIR, Gottfried. Ecumenismo: repensando o significado e a abrangência de um termo. En: *Perspectiva Teológica*. 2001. Vol 33. pp. 195-216.

CARVALHO, A. B.; Adad, Clara Jane Costa (2016). *Relatório Intolerância Religiosa no Brasil 2011-2015*. Brasília: Secretaria de Nacional de Direitos Humanos.

CAVALCANTE, Ronaldo; Sinner, Rudolf (org) (2011). *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. V.1

CUNHA, Christina Vital (2015). *Oração de traficante. Uma etnografia*. Rio de Janeiro: Garamond.

FRIGERIO, Alejandro. A umbanda e o batuque no Cone Sul e a estigmatização social de seus praticantes. En: *Cadernos Teologia Pública*. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos. Ano xi – Vol. 11 – Nº 91 – 2014.

JACOBSEN, Eneida; Sinner, Rudolf; Zwetsch, Roberto E. (2012). *Teologia Pública. Desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, V.2.

JANSEN, Roberta. Bonde de Jesus: após conversão de cúpula, facção passou a atacar terreiros...uol. Cotidiano. 18 08 2019. Disponível em: <[https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2019/08/18/a-nova-face-da-intolerancia-religiosa.htm?fbclid=IwAR3PoIV\\_bCKI3lcZkKolemd75o9NbK2VpXYMj1wmvLCo2v8JwPmavZ23O4g](https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2019/08/18/a-nova-face-da-intolerancia-religiosa.htm?fbclid=IwAR3PoIV_bCKI3lcZkKolemd75o9NbK2VpXYMj1wmvLCo2v8JwPmavZ23O4g)>. Acesso em setembro de 2019.

JANSEN, Roberta. Intolerância religiosa se agrava no Rio com ataques de traficantes evangélicos. Estadão. Notícias. Disponível em: <[https://www.msn.com/pt-br/noticias/brasil/intoler%C3%A2ncia-religiosa-se-agrava-no-rio-com-ataques-de-trafficantes-evang%C3%A9licos/ar-AAFXWxj?ocid=spartandhp&fbclid=IwAR2\\_A1rT\\_mkT54qa\\_QLt\\_mi7gRFkeQqypiMG74g9su02lSnCli3hgCPw4E](https://www.msn.com/pt-br/noticias/brasil/intoler%C3%A2ncia-religiosa-se-agrava-no-rio-com-ataques-de-trafficantes-evang%C3%A9licos/ar-AAFXWxj?ocid=spartandhp&fbclid=IwAR2_A1rT_mkT54qa_QLt_mi7gRFkeQqypiMG74g9su02lSnCli3hgCPw4E)> Acesso em: setembro de 2019.

KÜNG, Hans (1993). *Projeto de ética mundial*. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. São Paulo: Paulinas.

Pew Research Center. Religion & Public Life. Disponível em: <[http://www.pewforum.org/2017/04/11/global-restrictions-on-religion-rise-modestly-in-2015-reversing-downward-trend/pf-04-11-2017\\_-restrictions-00-06/](http://www.pewforum.org/2017/04/11/global-restrictions-on-religion-rise-modestly-in-2015-reversing-downward-trend/pf-04-11-2017_-restrictions-00-06/)> Acesso em: setembro de 2019.

Brasil. Secretaria de Direitos Humanos. Portaria n.92, de 24 de janeiro de 2013. institui o Comitê Nacional de Diversidade Religiosa, no âmbito da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. En: *Diário Oficial da União* de 25/01/2013 (nº 18, Seção 1, pág. 2)

QUEIRUGA, Andrés Torres (1997). *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus.

RODRIGUES, Artur. Evangélico, presidente da Câmara de SP transforma sala de reunião em espaço de culto. En: *Folha de São Paulo*. 20 de agosto de 2019. Disponível em: <[https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/08/evangelico-presidente-da-camara-de-sp-transforma-sala-de-reuniao-em-espaco-de-culto.shtml?fbclid=IwAR2P6KG2cq\\_DmC8GMtLOioli9TsCKRiXgD3PtT49aAJ56Wle9ls-Qv9jDB8](https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/08/evangelico-presidente-da-camara-de-sp-transforma-sala-de-reuniao-em-espaco-de-culto.shtml?fbclid=IwAR2P6KG2cq_DmC8GMtLOioli9TsCKRiXgD3PtT49aAJ56Wle9ls-Qv9jDB8)> Acesso em: setembro de 2019.

SANTA ANA, Julio H. (1987). *Ecumenismo e libertação*. Rio de Janeiro: Vozes.

SANTOS, Ivanir et al. (Orgs.) (2016). Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço/Religious intolerance in Brazil: *report account*. Edição bilíngue. Rio de Janeiro: Klíne: ceap.

SILVA, Clemildo Anacleto. A importância dos comitês de combate à intolerância para a promoção de um Estado laico. En: *Ribeiro, Claudio de Oliveira (org.). Espiritualidades contemporâneas e Direitos Humanos*. São Paulo: Edições Terceira Via, 2018.

——— (2009). *Educação, tolerância e Direitos Humanos*. A importância do ensino de valores na escola. Porto Alegre: Sulina/Editora Universitária Metodista.

——— (2007). *Intolerância religiosa e Direitos Humanos*. Porto Alegre: Sulina/Editora Universitária Metodista.

——— (2017). *Religião e sociedade*. Secularização, laicidade e os símbolos religiosos. São Paulo: Terceira Via/Fonte Editorial.

## La estrategia del diálogo contra la intolerancia religiosa

Marco Arroyo<sup>1</sup>

### Introducción

La experiencia que narramos es resultado de una amalgama de fe y política que cobra sentido en el escenario de un país cuya identidad nacional es pluricultural, aunque eso, no resulte necesariamente en relaciones sociales sin conflictos. El caso que estudiaremos muestra que el hecho que una nación sea pluricultural no es garantía de vida en armonía y paz, al contrario, puede ser un elemento de conflictos ocultos y muchas veces negados, pero siempre latentes y motivados por prejuicios y odio.

Presentamos una experiencia en desarrollo en el mayor país de América del Sur donde la identidad nacional es compuesta por una gran diversidad de pueblos y culturas existentes abajo de la línea de Ecuador. Nos referimos a Brasil.

Con la finalidad de evitar extrañeza en determinados momentos de nuestra presentación, debemos decir que el autor de este texto es un evangélico luterano que también es militante de un partido político de izquierda y que actúa como educador junto a los movimientos populares que luchan por vivienda, salud, derechos humanos, derechos de la infancia y de la juventud, así como por los derechos de las personas con discapacidad.

Nuestro enfoque teológico sobre la experiencia aquí analizada está orientado por los principios fundamentales de la *sola fide*, el sacerdocio universal de los/as creyentes, la gratuidad de la gracia de Dios y la ley suprema del Evangelio: “*Amarás a Dios por sobre todas las cosas y a tu prójimo como a ti mismo*”. De la misma manera componen nuestro enfoque los principios partidarios que enseñan a luchar por un mundo con derechos y oportunidades iguales para todas y todos. Podemos aquí anticipar que la esperanza y el amor son fundamentos de convergencia

---

<sup>1</sup> Teólogo y pedagogo, post graduado en Ciencias de la Religión por la Universidad Metodista de Sao Paulo, miembro de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil.

y de unidad entre fe y política y de igual manera operan a favor de la unidad en medio a la inmensa diversidad partidaria y/o religiosa. Solo el amor puede conducirnos a una experiencia de vida donde la esperanza depositada en un mundo de equidad sustenta la vida en unidad de aquellos que son diferentes.

No pretendemos defender, ni menos insinuar, que para formar parte del diálogo de la diversidad religiosa y de esa manera sumarse al movimiento que combate la intolerancia sea necesario convertirse en un creyente/militante afiliado a un partido popular, de izquierda o progresista. No, no es esa nuestra pretensión. Sólo nos asiste la convicción de que cuando la relación entre fe y política conviven de manera armoniosa y se suplementan en la opción de respeto a la diversidad y apoyo a los que defienden la libertad de culto frente a toda forma de intolerancia tiene mayor sentido y desenvuelve raíces culturales más profundas. Creemos que los proyectos de un mundo mejor para todos los seres humanos no dependen apenas de conciliar política, economía y cultura de manera sustentable y ecuánime para fomentar el desarrollo material de un pueblo, sino también es necesario incorporar los valores éticos, morales y espirituales que son intrínsecos a toda religión. Desde una perspectiva complementaria entre fe y política, podemos llegar a entender y vivir, de manera diferente, la misión de ser sal de la tierra y luz en el mundo.

Ciertamente conversar sobre este tema de manera franca, simple y clara puede ayudar a entender el significado y la importancia que tiene sumarse a la lucha contra la intolerancia. Vivimos días donde la intolerancia motivada por odio crece preocupantemente. Por esa razón, es más que oportuno despertar, abrir los ojos a la necesidad de combatir la violencia. Somos convidados a abolir la intolerancia con gestos de amor, de respeto, solidaridad y diálogo fraterno entre los diferentes segmentos religiosos. Gestos fraternos, cariñosos y respetuosos son la mejor forma de promover la cultura de paz. Creemos que son un pésimo ejemplo los actos de vandalismo y violencia que ocupan las páginas policiales en los medios de comunicación. La falta de respeto y la violencia, motivada por odio contra aquellos que juzgamos ser diferentes a nosotros son actos absolutamente contrarios a lo que predicamos. Es más, niegan la esencia de la religión: el amor. Y al constituirse en vergüenza y escándalo, pesa sobre nosotros la acusación de que poco contribuimos con el Estado de derecho y la cultura de paz.

Nuestra expectativa, a partir de esta narrativa, no es quebrar, ni destruir los principios doctrinarios de la fe que nos fuera enseñada por nuestros pastores; apenas pretendemos motivar la reflexión con base a los cuestionamientos y desafíos que el mundo actual nos plantea. Creemos que es muy importante comenzar el diálogo sobre intolerancia religiosa dentro de nuestras comunidades, con nuestros propios hermanos y hermanas presentando razones que la práctica nos enseña para abrir los ojos y sensibilizar aquellos que piensan que fe y política no deben mezclarse. La cuestión central es: cuánto más sentido haga en nuestro corazón y en nuestro entendimiento que el respeto que exijo por mi religión exige el mismo respeto por la religión de los otros, el mundo será más tolerante y menos violento.

Nadie es igual al otro. Dios, el Creador, nos ha hecho diferentes uno de los otros. Él se revela a cada una de sus criaturas de la manera que así lo desea, y no como nosotros lo deseamos. La diversidad es el gran paradigma divino presente en la creación. Y sobre esa diversidad se sobrepone el mandamiento: *“Amaos los unos a los otros”*, sin acepción de personas.

Del punto de vista de las leyes humanas “todos son iguales”. Eso también quiere decir que a pesar de la diversidad (hombres/mujeres; negros/blancos; niños/adultos; homos/heteros...), todos tienen derechos iguales, inclusive, para preservar sus diferencias. Los pueblos indígenas no son iguales, no pueden ser iguales y no quieren ser iguales a los pueblos urbanizados e industrializados. Entretanto, exigen derechos iguales, incluso, para poder preservar sus diferencias. Este es el mismo entendimiento que debería nortear nuestra solidaridad con las mujeres, negros y heteros en la lucha por derechos iguales. Esa es la única garantía confiable para preservar las diferencias, vivir en paz y protegidos por el Estado de Derecho.

En el derecho igual radica el sentido más profundo, civilizatorio y secularizado del respeto a la diversidad establecido por el Creador y si eso no es suficiente para convertirnos en creyentes tolerantes y respetuosos de la fe y de la identidad del otro, tenemos la obligación de traducir y hacer más claro el sentido secularizado de amor que el Creador exige para con el prójimo.

No es posible anunciar el amor de Dios y ser intolerante con la fe del otro. No es posible hablar de amor y al mismo tiempo odiar al otro porque no piensa, no siente y no hace las cosas igual a nosotros. La intolerancia es una manifestación de odio que no se condice con la predicación del amor y

ella se alimenta de diversos motivos, incluso en aquellos motivos que para el sentido común aparentan ser verdaderos y justos.

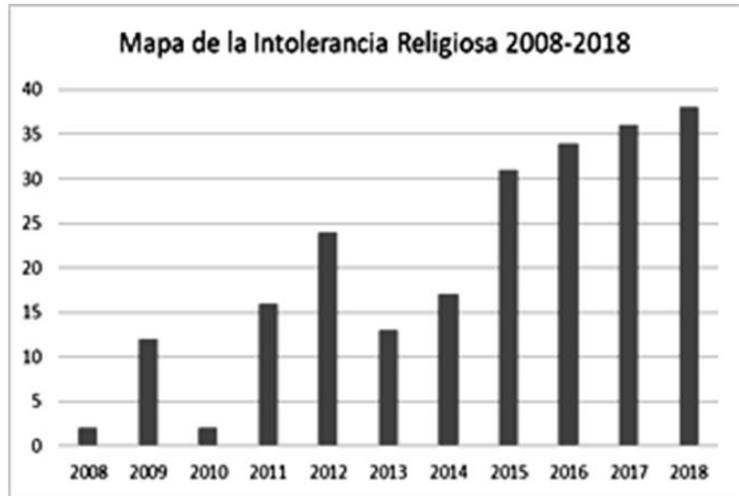
### **La Intolerancia Religiosa –Un fenómeno que crece alarmantemente**

Poco a poco nos vamos acostumbrando con las recurrentes noticias sobre actos de intolerancia religiosa ocurridas en el día a día. Las noticias, a pesar de estar llenas de detalles y con imágenes repugnantes y asustadoras, por ser tantas y tan frecuentes, con el pasar del tiempo, comienzan a hacerse rutina. Lentamente comenzamos a acostumbrarnos con ellas y para mucha gente, incluso, se transforman en una cosa natural e insignificante. Casi tan frecuente y natural como las riñas entre hinchas de equipos de fútbol contrincantes. Tan natural y frecuente como la violencia doméstica que para muchas personas no pasan de divergencias de la pareja en las cuales no hay que meterse. Ese proceso de naturalización de la intolerancia es, en sí mismo, más preocupante que el propio acto de violencia practicado contra el otro. Tal vez ese sea uno de los principales motivos por los cuales debemos enfrentar este debate y ayudar a combatir la cultura de odio que atenta contra quien es diferente. No hacerlo o dejar de hacerlo es como apostar en la barbarie. Así, quien sabe, un día pasaremos de omisos a víctimas. Es necesario entender, como diría el poeta alemán Bertolt Brecht, con otras palabras, que el mal que hoy vemos practicar contra los otros y que no nos conmueve para nada, mañana podrá ser practicado contra nosotros, y cuando eso ocurra, será tarde.

El hecho es que los actos de intolerancia motivados por odio no paran de crecer. Preocupados con esa inaceptable realidad la organización ecuménica KOINONIA fundada en 1994, con sede en la ciudad de Rio de Janeiro, creó una herramienta de monitoreo de los casos de intolerancia practicados contra personas y entidades religiosas que se transformaron en noticia nacional. El resultado de ese proceso de monitoreo muestra que la intolerancia religiosa en Brasil ha crecido en número y en alevosía motivada por odio. Ella se manifiesta en ataques violentos a personas, no sólo con insultos y provocaciones, sino también con agresión física y muerte. Con igual violencia y odio ella se manifiesta contra templos, imágenes y bienes simbólicos que representan lo sagrado del otro. En este caso, los que practican la intolerancia recurren a quebrar, quemar y destruir los símbolos y bienes sagrados.

De un tiempo para acá, KOINONIA viene divulgando el llamado “Mapa de la Intolerancia Religiosa”<sup>2</sup>. El último mapa presentado, con base a noticias ampliamente divulgadas en ámbito nacional, muestra que entre 2008 y final de 2018, hubo un sensible aumento de casos de intolerancia que se transformaron en noticia nacional.

Año	Casos
2018	38
2017	36
2016	34
2015	31
2014	17
2013	13
2012	24
2011	16
2010	2
2009	12
2008	2



En una década han sido divulgados, a través de los grandes medios de comunicación, una relación de 225 casos. Sin embargo, debemos considerar que no todos los casos que ocurren a diario son registrados (muchas veces las víctimas no hacen la denuncia por miedo), así como, muchos de los casos que han sido denunciados a las autoridades policiales no fueron motivo de noticias. Además, varias de esas noticias envolvían más de un caso, de tal forma que no resulta difícil concluir que esos números son un retrato parcial de un problema mayor.

Si observamos con atención el lugar donde ocurrieron esos casos, verificaremos que ellos ocurren a lo largo y ancho del país, pero tienen mayor intensidad en los grandes centros urbanos de los Estados brasileños donde también hay mayor diversidad étnica y gran densidad popular en las periferias de las ciudades como: Bahía (42 casos), Distrito Federal (16), Rio de Janeiro (64) y São Paulo (13). En esos números también es posible

<sup>2</sup> <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/9662-censo-demografico-2010.html?edicao=9749&t=destaques>

observar que el mayor número de incidencia se concentra en los Estados brasileños donde hay mayor presencia de población afrodescendiente, motivo por el cual las religiones de matriz-africana son las principales víctimas de ataques violentos.

Los casos mencionados en la Red Nacional de emisoras de radio y TV son elocuentes, hablan por sí solos, revelando la motivación de odio. Veamos algunos ejemplos de ellos:

**Caso 1:** El día 8 de julio de 2019 fue divulgada la noticia con el título: *“La última casa de oración Kaiowá fue quemada en Aldea de Dorados (MS)”*. Este deplorable acto de intolerancia contra una de las más antiguas tradiciones étnicas-religiosas existentes en América Latina podría haber sido evitada si las autoridades y la propia sociedad llevasen en serio las denuncias hechas, un año antes (25.05.2018), por el pueblo indígena que lo veían venir<sup>3</sup>.

**Caso 2:** El día 14 de junio de 2015, en la ciudad de Rio de Janeiro, una niña de 11 años, en el momento que salía de un templo de Candomblé en compañía de varias personas que vestían sus tradicionales ropas blancas, fue víctima de insultos y agresión física provocada por una piedra lanzada contra ella por uno de los dos hombres que con sus Biblias en la mano los acusaban de pertenecer al diablo<sup>4</sup>.

**Caso 3:** El día 3 de enero de 2018, un hombre, gritando pasajes del Apocalipsis, invadió la Catedral de Londrina, en el Estado de Paraná, y quebró la imagen del Sagrado Corazón de Jesús, santo patrono de la ciudad<sup>5</sup>.

**Caso 4:** El día 26 de enero de 2015, una mujer musulmana que transitaba vistiendo sus ropas tradicionales por la calle en la ciudad de Rio de Janeiro, fue tratada con insultos, escupos y acusaciones de pertenecer a grupos terroristas<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> <http://intoleranciareligiosadossie.blogspot.com/2018/07/sob-cerco-evangelico-guarani-kaiowas.html>

<sup>4</sup> <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/menina-vitima-de-intolerancia-religiosa-diz-que-vai-ser-dificil-esquecer-pedrada.html>

<sup>5</sup> <https://aerp.org.br/redeaerp/04-01-boletim-homem-invade-catedral-de-londrina-e-quebra-estatua-do-padroeiro/>

<sup>6</sup> <https://blogdomariomagalhaes.blogosfera.uol.com.br/2015/02/02/intolerancia-musulmanas-sao-agredidas-e-xingadas-no-rio/>

**Caso 5:** El día 16 de agosto de 2017, el Centro Espiritista “Casa del Mago”, en la ciudad de Rio de Janeiro, fue atacado con fuego durante la madrugada. Esa no era la primera vez que la Casa del Mago había sido atacada<sup>7</sup>.

**Caso 6:** Una de las noticias más sorprendente fue divulgada el día 3 de agosto de 2019, con el título: “Preso traficante acusado de destruir el templo de Candomblé en Duque de Caxias”, en la ciudad de Rio de Janeiro. El ataque había sido realizado el día 11 de julio de 2018 por un grupo de traficantes que se autodenominaban “Traficantes de Jesús”<sup>8</sup>.

Como se puede ver, los casos son muchos y siempre practicados contra los más diversos segmentos religiosos, entre los cuales, raramente aparece una persona o un templo evangélico. De tal manera que, sin pretender generalizar, es posible deducir que los principales autores de actos de intolerancia tienen algún tipo de vínculo con grupos evangélicos fundamentalistas y fanáticos.

De cualquier manera, nos parece fundamental entender mejor dónde están las raíces más profundas de la intolerancia. Sabemos cómo funciona y de qué es capaz, pero aún no hemos conseguido precisar con absoluta certeza en qué se fundamenta y dónde están sus raíces más profundas. Nuestra sospecha inicial es que existen elementos históricos y culturales embutidos en la identidad del pueblo brasileño, que algunas visiones sectarias, fundamentalistas y fanáticas de grupos religiosos catalizan y potencializan al máximo. La intolerancia es un fenómeno frecuente en la sociedad brasileña y que también se manifiesta en el campo de lo religioso. La intolerancia no es un fenómeno exclusivo que se manifiesta en el universo de las religiones. Las manifestaciones de no aceptación, combate y violencia contra el otro por ser diferente, tienen diversas motivaciones: política, clase, raza, género, sexo, edad y nacionalidad, siendo que muchas veces los motivos se mezclan o se suman provocando una gran explosión de odio.

---

<sup>7</sup> <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2017-08/centro-espirtita-no-rio-e-atacado-pela-terceira-vez-em-menos-de-um-mes>

<sup>8</sup> <https://extra.globo.com/noticias/rio/preso-traficante-acusado-de-destruir-terreiro-de-candomble-em-duque-de-caxias-23853056.html>

## **Brasil: un país donde la intolerancia no admite la diversidad**

Sin sombra de dudas, Brasil es el país de mayor diversidad étnica-cultural de América del Sur. Hoy, con más de 200 millones de habitantes abriga gente de todos los rincones del mundo, que acá llegaron provistos de sus costumbres y cultura. La identidad pluricultural brasileña tiene sus raíces en la diversidad de los pueblos que aquí se radicaron. La gran diversidad religiosa en Brasil es resultado de las migraciones. Y de la misma manera que siempre ha habido conflictos por motivos sociales, raciales o de género, la intolerancia religiosa se hace presente. En la historia de Brasil podemos apuntar tres momentos importantes para una mejor comprensión de nuestro tema: el Brasil de los Pueblos Originarios, el Brasil colonial y el Brasil Imperial y Republicano.

### **El Brasil de los pueblos originarios**

Cuando el navegante Pedro Alvares Cabral llegó a Brasil el día 22 de abril de 1500, se estima que vivían aquí cerca de 8 millones de nativos, concentrados, en su gran mayoría (5 millones), en la región Amazónica, próximo a la frontera con Perú y Ecuador. El restante vivía próximo a la costa del Atlántico, distribuyéndose de norte a sur. Entre esa gente que habitaba Brasil se hablaban más de 1.200 dialectos; hoy no existen más de 250.000 habitantes nativos y apenas sobrevivieron no más que 140 dialectos, aproximadamente. Esa gente que habitaba Brasil por milenios en perfecta armonía y sustentabilidad fue diezmada a base de violencia, abuso sexual y contagio de enfermedades para las cuales no tenían inmunidad.

Los pueblos nativos y originarios tenían su propia organización social, con una economía y formas de producción para suplir sus necesidades en base al valor de uso y a los ciclos de la naturaleza. Ellos tenían conocimiento de medicina en base al uso de las plantas y toda la vida en comunidad estaba integrada a una relación con lo sagrado, celebrado en sus rituales y cultura. El valor de uso se sustentaba en una cosmovisión donde la vida proviene de la tierra y el buen vivir implica la relación armoniosa que el ser humano tiene consigo mismo, con el prójimo, la naturaleza y lo sagrado. No había entre ellos una visión mercantil o de cambio con relación a la tierra y los frutos del trabajo. Al contrario del mundo feudal europeo, el valor de uso orientaba el esfuerzo de producir lo necesario para el sustento diario de toda la comunidad, sin necesidad de acumular, ni de apropiarse de manera individual o privada del fruto del trabajo.

La colonización de exploración que se pretendía implantar en beneficio del imperio portugués luego encontró dificultad para incorporar al pueblo nativo en la producción en base al trabajo forzado del sistema esclavista. Los colonizadores portugueses pasaron a estigmatizar a los nativos como paganos y perezosos, no aptos para el trabajo forzado. En un lenguaje popular, los portugueses no consiguieron “ni a palos” hacer que los nativos trabajasen para ellos. De tal modo que no hubo ningún pudor para despojarlos de sus tierras y exterminar sus comunidades.

La violencia contra los pueblos nativos en Brasil fue tan feroz que sumado al genocidio les fue sentenciado, sistemáticamente, el silencio, la ocultación, la negación y la destrucción de prácticamente todo su patrimonio histórico, político, económico, cultural y religioso. La mayoría de los estudiosos de las ciencias sociales, no atribuye mayor valor a los pueblos originarios en el proceso de formación del Estado brasileño. Comenzando por los historiadores, a no ser, cuando dicen que la identidad brasileña es determinada por la mezcla de tres razas: indios, negros y blancos.

Debemos considerar que durante el periodo del “descubrimiento” y de la colonización, los portugueses llegaron acompañados y asistidos, religiosamente, por los padres jesuitas. De tal modo que el estigma de *paganos* atribuido a los nativos era el resultado de una visión inspirada en el catolicismo de aquella época. La Iglesia Católica formaba parte de la expansión colonial. A ella no le interesaban solo las almas a ser evangelizadas, sino también, la parte de los tributos cobrados al imperio portugués. (No podemos olvidar que todo este periodo forma parte, también, del escenario que Martín Lutero encontró en Europa). A pesar de ello, la presencia de los jesuitas durante el periodo de colonización tuvo importancia fundamental para protección de los indígenas que se convertían y que después de bautizados pasaban, “voluntariamente”, a ser parte de la Misión de la Iglesia.

Si los jesuitas por un lado ayudaron a colonizar y promover entre los nativos el abandono de sus costumbres, tradiciones y creencias, por otro lado, fueron ellos que nos propiciaron los pocos registros históricos que hoy apreciamos sobre ese periodo y principalmente, el registro de las principales lenguas nativas como el Tupí y el Guaraní. También es importante resaltar que gracias al contacto y al trabajo catequético de los jesuitas fueron creadas las condiciones para el surgimiento de un sincretismo religioso

muy presente en momentos importantes de la historia, especialmente en el periodo colonial durante la esclavitud del pueblo negro.

El hecho es que la mayoría de los estudiosos de las ciencias sociales dedicados a conocer la formación de la identidad nacional y la construcción del Estado Brasileño no les da gran valor a los pueblos originarios. Los pueblos originarios prácticamente no tienen protagonismo histórico, en su lugar, la génesis de la identidad y del Estado brasileño se funda en la formación del sistema esclavista, con mano de obra forzada de gente negra importada de África.

### **El Brasil colonial**

El proceso de colonización propiamente dicho comienza en 1534, después que Don João III, emperador de Portugal, decide dividir el territorio brasileño en 14 capitanías hereditarias. La gran demanda por la producción de azúcar y la carencia de mano de obra propició la instalación del sistema esclavista. Los primeros esclavos africanos traficados para Brasil fueron llevados para Bahía (el Estado de nordeste que hoy concentra mayor número de habitantes negros fuera de África) en 1538, por Jorge Lopes Bixorda.

La esclavitud era sustentada por la creencia de la supremacía de la gente blanca sobre la gente negra, entre otros motivos, curiosamente, esa creencia se apoyaba en argumentos religiosos: Dios lo había establecido así. La piel negra era una señal de castigo, una marca del pecado de desobediencia cuya indulgencia era el trabajo forzado. Sin duda se trataba de una creencia contraria a las evidencias históricas, antropológicas y genéticas que con base en métodos científicos hoy nos aseguran que la especie humana tiene su origen en el continente africano.

El hecho es que, frente a las dificultades de someter a los pueblos nativos al sistema de producción forzado, los portugueses recurrieron a la importación de mano de obra esclava del continente africano. El tráfico de esclavos era hecho en condiciones absolutamente precarias e inhumanas. Los negros eran capturados por verdaderos cazadores como si fueran animales, seres sin alma. Amarrados y cruelmente castigados, eran engrillados y mantenidos a látigo, pan y agua en el fondo fétido de los barcos negreros. En los navíos, sin condiciones higiénicas, víctimas de

maltratos, con hambre y frío, muchos de ellos se enfermaban gravemente y al morir sus cuerpos eran arrojados al mar sin cualquier solemnidad. Toda esa crueldad, considerada normal entre los colonizadores, es un retrato de la visión de supremacía racial que le niega historia e identidad al otro.

Las mujeres y los hombres negros esclavizados eran criteriosamente seleccionados para ejercer trabajos forzados en la plantación de azúcar y los posteriores ciclos económicos de producción de oro, algodón y café entre otros. Algunas mujeres eran escogidas para trabajar en las tareas domésticas dentro de la casa de los señores, conocidas como *Casa Grande*. Muchas de esas mujeres eran también esclavas sexuales al servicio de los placeres de sus amos y usadas como reproductoras de mano de obra barata que reducía el costo de la importación africana. Esas mujeres negras eran usadas como “madres de pecho” para amamantar los hijos de las señoras blancas.

Los colonizadores portugueses sabían muy bien que no podían permitir condiciones para el surgimiento de resistencia o insurrección, por ese motivo, junto a la Casa Grande crearon las *Senzalas*, verdaderos depósitos de seres humanos, donde la gente negra podía dormir encerrada y vigilada. Además, para evitar cualquier articulación y organización entre esclavos, los señores mezclaban los negros de tribus y regiones diferentes como una forma de impedir la comunicación entre ellos, ya que cada uno hablaba un dialecto diferente.

Como una forma de aliviar la culpa frente a tanto sufrimiento y con la certeza de que no había condiciones de organizar fugas por el hecho de no hablar la misma lengua y no conocer los bosques nativos de Brasil, los señores permitían que los esclavos celebrasen su religión y sus danzas. Y fue exactamente en la celebración de sus ritos y danzas que el pueblo negro encontró su identidad y la razón de ser que les permitió organizar los primeros movimientos de resistencia. A través de sus cantos rememoraban su origen y su historia de sufrimiento. Cantando denunciaban los abusos y maltratos, danzando crearon la *Capoeira*, una poderosa práctica de arte marcial camuflada por la danza, usada más tarde para defensa y resistencia.

En medio del sufrimiento los esclavos comenzaron a gestar el sueño de libertad. Poco a poco fueron surgiendo grupos organizados integrados y protegidos por capoeiras que huían para formar colonias conocidas con el nombre de Quilombos.

El periodo de esclavitud duró casi tres siglos, desde 1534 hasta 1888, cuando fue proclamada la Ley Aurea que supuestamente determinaba el fin de la esclavitud. A decir verdad, la esclavitud, en su sentido más amplio, nunca terminó en Brasil, ella pasó a ser oculta y sutil. La Ley de abolición de la esclavitud fue proclamada en atención a una exigencia europea para consolidar la independencia (1824) y reconocer el surgimiento de la República (1889). La gente negra fue literalmente expulsada de las grandes haciendas y latifundios sin ninguna indemnización o goce de bienes por parte de los señores o del Estado brasileño emergente. Así, hubo gran migración de la población negra y empobrecida para las periferias de las grandes ciudades en busca de trabajo para sobrevivir. Ciudades como Salvador-BA, Rio de Janeiro-RJ y São Paulo-SP vieron en poco tiempo proliferar los campamentos (poblaciones “callampas”) en las quebradas de los cerros, conocidas como “*favelas*”.

En la opinión de muchos estudiosos, durante ese largo periodo histórico habría sido moldeada la identidad política y nacional de un país liderado por una élite blanca que por influencia de las grandes transformaciones sociopolíticas y económicas ocurridas en Europa buscaba abandonar el sistema de esclavitud para incorporarse al mundo moderno.

De ese periodo podemos decir que el pueblo negro esclavo aprendió a definir su nueva identidad afrodescendiente o afrobrasileña, donde la religión y sus costumbres culturales de raíces africanas han sido elementos de permanente resistencia frente a la exclusión, la pobreza y los prejuicios raciales. Por su parte, las élites blancas dieron un paso fundamental para establecer un Estado republicano, sin reconocer jamás la deuda con el pueblo negro, al contrario, se alimentó de manera subliminar el prejuicio que atribuye al negro el estigma de ser feo, hediondo, vagabundo, marginal y bandido.

### **El Brasil imperial y republicano**

La Independencia de Brasil fue proclamada por el Príncipe Regente Don Pedro I, el día 7 de septiembre de 1822. A diferencia de los países colonizados por España en América del Sur, la independencia de Brasil frente al Reino de Portugal fue proclamada por el más legítimo representante y heredero del trono lusitano.

Don Pedro I, insatisfecho con la Carta Magna, a través de la cual, la Asamblea Constituyente limitaba sus poderes imperiales, decidió disolver

la Asamblea (madrugada de 12.11.1823) y nombrar, al día siguiente, un Consejo de Estado a quien asignó la misión de elaborar una Constitución en los moldes por él deseado. De esa manera, el día 25 de marzo de 1824, don Pedro I juró obediencia a la primera Constitución brasileña, conocida como Carta Otorgada. Con ella se iniciaba el Estado Imperial en Brasil.

De aquella Carta Magna nos interesa el artículo donde se trata de la religión y la visión que hay por atrás de ella:

Art. 5. La Religión Católica Apostólica Romana continuará siendo la Religión del Imperio. Todas las otras Religiones serán permitidas con su culto doméstico, o particular en casas para eso destinadas, sin forma alguna exterior de templo<sup>9</sup>.

Con un poco de atención observaremos que, para el Estado brasileño, en la visión de su emperador, no existían otras religiones importantes a no ser la religión católica. La religión oficialmente reconocida por el Estado *continuaría* siendo Católica Apostólica Romana. En el caso de *todas las otras religiones* pasarían a ser permitidas como culto doméstico y particular en lugar propio para ello y sin cualquier elemento externo que pudiese identificarlas como templo, por ejemplo: torres, símbolos o campanarios.

Eso significa que mientras el catolicismo era la religión oficial del Estado y por tanto pública, todas las otras religiones eran de interés privado. Además, podemos también deducir que las religiones con raíces originarias y afrodescendientes como chamanismo y candomblé no tenían el mismo reconocimiento. La religión de matriz africana tuvo que apelar para el sincretismo, designando a sus divinidades nombres de santos católicos con la finalidad de sobrevivir. El principio de tolerancia, en relación con las otras religiones, parece ser atribuido a los migrantes europeos que individual y esporádicamente estuvieron presentes en el periodo colonial. Y especialmente a aquellos que el propio emperador Don Pedro I, invitará para iniciar sus emprendimientos políticos y económicos durante su gestión. En esas condiciones históricas y bajo ese orden jurídico comenzaron a llegar a Brasil los primeros grupos de extranjeros de diferentes orígenes, culturas, lenguas y religiones.

Las condiciones encontradas por los primeros grupos de migrantes protestantes impusieron situaciones en las cuales, por no existir instrumentos

<sup>9</sup> [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm)

civiles y legales de amplio reconocimiento, el bautismo (condición para el matrimonio) y el matrimonio no eran reconocidos por la Iglesia Católica, de tal modo que los protestantes a los ojos del Estado y de la sociedad vivían en concubinato. Entre otras cosas, los primeros protestantes se vieron obligados a crear sus propios cementerios próximos a sus templos porque no podían ser sepultados en el camposanto de los católicos.

En 1824 desembarcaron en Rio de Janeiro los primeros alemanes luteranos en compañía de pastores para instalarse en la ciudad Nova Friburgo. Meses después un nuevo grupo llegó a la ciudad de São Leopoldo, en el Estado de Rio Grande do Sul. La mayoría de esos alemanes fueron destinados a poblar áreas agrícolas en el sur y en la región sudoeste de Brasil (São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais y Espirito Santo).

Con la formación de colonias de migrantes europeos surgieron las primeras escuelas “particulares” que servirían, inclusive, como incentivo y modelo para la iniciativa de implantar la escuela pública donde presbiterianos, metodistas y adventistas han tenido gran contribución.

Con la proclamación de la República de Brasil el día 15 de noviembre de 1889, y la nueva Carta Magna del día 24 de febrero de 1891, poca cosa, de hecho, cambiaría del punto de vista de la libertad religiosa y de cultos. Quizás lo más importante a ser destacado del nuevo Estado republicano es que la Constitución en su espíritu liberal no establece privilegios a la Iglesia católica con relación a otras religiones.

Las referencias más importantes sobre religión en la nueva Carta Magna las encontramos en el Título IV, en la Sección II, artículo 72 que “asegura a brasileños y a extranjeros residentes en el país la inviolabilidad de los derechos concernientes a la libertad, a la seguridad individual y a la propiedad en los siguientes términos”

§ 2º - Todos son iguales ante la ley.

§ 3º - Todos los individuos y confesiones religiosas pueden ejercer pública y libremente su culto, asociándose para ese fin y adquiriendo bienes, observadas las disposiciones del derecho común.

§ 5º - Los cementerios tendrán carácter secular y serán administrados por la autoridad municipal, siendo libre a todos los cultos religiosos la práctica de los respectivos ritos con relación a sus creyentes, desde que no ofendan la moral pública y las leyes.

§ 7º - Ningún culto o iglesia gozarán de subvención oficial, ni tendrán relaciones de dependencia o alianza con el Gobierno de la Unión o de los Estados.

§ 28 - Por motivo de creencia o de función religiosa, ningún ciudadano brasileño podrá ser privado de sus derechos civiles y políticos ni eximirse del cumplimiento de cualquier deber cívico.

§ 29 - Los que alegaren motivo de creencia religiosa con el fin de exentarse de cualquier carga que las leyes de la República impongan a los ciudadanos, y los que aceptaren condecoraciones o títulos nobiliarios extranjeros perderán todos los derechos políticos<sup>10</sup>.

La separación de Estado y Religión, así como, la garantía de derechos iguales para todos permitió durante décadas, una convivencia tolerante entre las diferentes religiones que llegaron a Brasil junto a los diversos grupos migratorios al final del siglo XIX y especialmente en la primera mitad del siglo XX resultado de la 1ª y 2ª Guerra Mundial. No se puede negar las permanentes tensiones entre católicos y protestantes, especialmente provocados por los movimientos de avivamiento entre las iglesias históricas responsables por el surgimiento del pentecostalismo con fuerte tendencia proselitista.

Hasta la década de los años 70 del siglo pasado, Brasil era un país con 70% de su población habitando en las áreas rurales y apenas 30% en los grandes centros urbanos. Ese nuevo perfil socioeconómico estimulado especialmente durante el régimen militar que se extendió de 1964 a 1989, provocó un gigantesco proceso de migración de personas empobrecidas y mano de obra descalificada para las periferias de las ciudades. A las iglesias históricas, más preocupados con atender sus colonias, les faltó visión misionera y capacidad de inserción junto a los ciudadanos empobrecidos que poblaron las periferias de los centros urbanos. El pentecostalismo encontró en esos nuevos territorios un campo fértil para avanzar y crecer con una estrategia de atención pastoral inserta en el medio en que las personas excluidas viven, una lectura popular de la Biblia y una doctrina teológica que enfatiza la prosperidad del individuo que se entrega a Dios por entero, entregando a sus pastores parte de sus economías. Es la conversión de cuerpo, alma y bolsillo.

---

<sup>10</sup> [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao91.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm)

Durante algún tiempo, apenas la Iglesia Católica gozaba del privilegio de estar presente en los territorios populares. Esa presencia fue marcante y fundamental durante el periodo de la dictadura militar. Las Comunidades Eclesiales de Base y CEBs, fueron un movimiento de acogida y asistencia pastoral de la Iglesia junto a los pobres y los perseguidos políticamente por los militares. La Teología de la Liberación surgió junto a la llamada Iglesia del Pueblo en las periferias de las grandes ciudades y junto a campesinos empobrecidos. Algunas iglesias protestantes durante ese periodo sufrieron profundas divisiones entre los que apoyaban a los militares y aquellos que se posicionaron contra la dictadura. Ese periodo causó diversas tensiones entre los segmentos religiosos, pero también fue un periodo donde se puede observar mayor aproximación ecuménica.

En fin, lo más importante a ser destacado es que a partir de la independencia de Brasil, el proceso migratorio creció considerablemente permitiendo que todos los pueblos que aquí llegaron pudiesen disfrutar de la libertad de culto. En el Brasil de hoy, sin miedo a equivocarnos, podemos afirmar que existen todas las religiones del mundo, gracias a los diversos pueblos que aquí llegaron con sus culturas y creencias. Acá encontraremos las tres grandes religiones presentes en Jerusalén: judaísmo, cristianismo e islamismo. También encontraremos las religiones: ortodoxa, budismo, hinduismo, hare-krisna y seico-no-ie, espiritismo, masonería, rosa cruz, mormón, candomblé, umbanda, chamanismo, e incluso, brujería.

El último Censo Demográfico realizado en 2010 por el Instituto Brasileiro de Geografía y Estadística (IBGE), reveló un cuadro sorprendente al apuntar, entre otras cosas, un veloz crecimiento del pueblo evangélico.

Habitantes	190.755.799
Católicos	123.280.172
Evangélicos	42.275.440
Espiritistas	3.848.876
Candomble/Umbanda	588.797
Budistas	243.966
Judíos	107.329
Musulmanes	35.167
Hinduistas	5.675
Sin/religión	15.335.510

Obsérvese que en ese cuadro hay una diferencia de aproximadamente cinco millones entre el número de habitantes y los que declararon tener o no una religión. Ese gran número de personas podría haber sido catalogado como “no respondió” o como “otra religión”. Eso nos lleva a deducir que muchas otras religiones no fueron catalogadas, especialmente las religiones de los pueblos originarios y aquellos que no se encuadraron entre las grandes religiones consideradas universales.

El hecho es que, con base en los números de ese censo, la periodista Cecília Ritto<sup>11</sup>, al compararlos con números anteriores, observó que ellos:

“muestran una reducción acentuada del poder de la Iglesia Católica en el país en la última década: el cambio fue lento entre 1872 y 1970, con pérdida de 7,9% de participación en el total de la población a lo largo de casi un siglo; y se tornó acelerado en los últimos 20 años, cuando la retracción fue de 22%”. Basada en proyecciones, Cecília Ritto concluye que “mantenida esa tendencia, en lo máximo 30 años católicos y evangélicos estarán empatados en tamaño en la población”<sup>12</sup>.

En ese contexto, el segmento religioso de mayor crecimiento es liderado por los grupos llamados “neopentecostales”. Un segmento que crece entre la población más excluida de la sociedad. No es difícil observar en los barrios más pobres de las ciudades que para cada iglesia católica existen por lo menos 10 pequeñas “iglesias” pentecostales (en este caso usamos las comillas para poder destacar que esos locales de reunión no atienden el patrón de una iglesia en su acepción convencional. La mayoría de las veces se trata de un espacio que durante el día funciona como garaje y durante la noche como local de reunión. Además, muchas veces, a pesar de tener un anuncio con nombre de iglesia, no son registradas con personería jurídica.

Los estudios realizados para explicar el crecimiento de ese segmento religioso presentan diversos elementos que, a nuestro entendimiento, todos ellos se complementan. No existe apenas un motivo que explique ese fenómeno. Sin embargo, creemos que es importante destacar como elementos principales su agresivo proselitismo basado en una

---

<sup>11</sup> <http://www.cenbrasil.org.br/o-ibge-e-a-religiao-cristaos-sao-868-do-brasil-catolicos-caem-para-646-evangelicos-ja-sao-222/>

<sup>12</sup> Idem

visión maniqueísta del mundo, la lucha del bien contra el mal, y en un fundamentalismo bíblico extremadamente conservador; el cual, apoyado en argumentos moralistas ofrecen salvación para quien, junto a su familia, vive en un mundo apocalíptico en los bolsones de miseria donde reina la violencia frente a la ausencia del Estado. Para quien vive en el infierno, excluido y miserable, sin sentirse sujeto digno de ser reconocido como ciudadano el discurso pentecostal tiene mucho sentido al transformarse en esperanza y promesa de bendición futura.

La rápida y fuerte inserción en los medios populares ha sido posible gracias al uso de los medios de comunicación de masa. No es raro encontrar trabajadores domésticos ocupados en sus labores diarias escuchando música evangélica y la predicación del pastor a través de una radio a pilas o del celular. Al final de la tarde, después de la pesada jornada, no faltan fuerzas para ir a orar y escuchar al pastor en la iglesia o a través de la televisión cuando no es día de culto. La estrategia para el crecimiento entre los medios populares ha sido el discurso agresivo, fundamentalista y proselitista que promete bendiciones a los fieles que combaten las religiones consideradas camino de engaño y perdición. Con sus discursos agresivos, especialmente contra la Iglesia Católica, sus santos e ídolos, o contra el supuesto paganismo y satanismo que estaría presente en las religiones de matriz africana. Ese tipo de pentecostalismo es una de las mayores causas motivadoras de las prácticas de intolerancia contra la religión de los otros.

El día 12 de octubre de 1995<sup>13</sup>, día nacional de la santa patrona de Brasil, el pastor Sergio Von Helder, durante un programa transmitido por el canal de televisión de la Iglesia Universal del Reino de Dios, decidió protestar contra el feriado católico y los supuestos embustes de la Iglesia para ganar dinero. Con un discurso agresivo y sobre la imagen de Nuestra Señora de Aparecida, dicho pastor lanzó golpes y puntapiés que causarían una conmoción nacional. Lo que por décadas parecía estar amparado legalmente en el derecho de igualdad y en el respeto recíproco entre las religiones, de pronto, salió de las cuatro paredes de los templos, donde siempre ha imperado el adoctrinamiento que combate la religión de los otros, explicitando y haciendo público el odio y el menosprecio sentido por el otro.

A pesar de la Ley N°7.716 de 1989 que determina en el 1° Artículo: “Serán penalizados, en la forma de esta Ley, los crímenes resultantes de

---

<sup>13</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=VpPwWEsk0OY>

discriminación o prejuicio de raza, color, etnia, religión o procedencia nacional”, la intolerancia religiosa no consigue ser inhibida. Después de los puntapiés contra la imagen de la santa, la tensión y los actos de ofensa, discriminación y violencia por motivos religiosos se volvieron más frecuentes y comunes. Obviamente la Ley, por si sola, no es garantía de cambios de comportamientos en la sociedad. De tal modo que, el día 27 de diciembre de 2007, el presidente Luiz Inácio Lula da Silva, sancionó la Ley Nº11.635, aprobada por el Congreso Nacional, que instituye el día 21 de enero como el Día Nacional de Combate a la Intolerancia Religiosa.

Esa Ley, además de reforzar el carácter de crimen, incentiva las más diversas iniciativas para combatir los actos violentos contra la religión del otro y promueve la cultura de paz. La fecha escogida es una alusión a un acto de prejuicio, difamación e intolerancia que causó la muerte de la Madre de Santo, Gildadásia dos Santos, líder del templo religioso Ilê Axé Abassá de Ogum, conocida como Mãe Gilda en la ciudad Salvador, Estado de Bahía.

### **Raíces de la intolerancia**

La sociedad brasileña por siglos vivió ocultando y negando la existencia de los prejuicios y de la intolerancia. Inclusive, el escritor e historiador Sergio Buarque de Holanda, en su ensayo sobre la historia de la cultura brasileña, publicada en 1936 con el título “Raízes do Brasil”, le atribuyó al individuo brasileño la identidad de “hombre cordial”. Un concepto que durante décadas permeó las ciencias sociales y que hoy es considerado como un falso mito.

En la opinión de estudiosos como la antropóloga Lilia Schwarcz<sup>14</sup> y el sociólogo Jessé Souza<sup>15</sup>, el mito del hombre cordial se acabó.

Después del tramposo impeachment (golpe blanco) contra la presidenta Dilma Rousseff, la fraudulenta lawfare contra el ex presidente Lula y la elección del actual presidente de Brasil, las máscaras del hombre cordial se están cayendo y la naturaleza violenta escondida en los armarios de la

---

<sup>14</sup> [https://www.bbc.com/portuguese/brasil-48424619?ocid=socialflow\\_facebook&fbclid=IwAR3AdEsU3tFxpAOsUnlXKfrBrHkCHxVIHzLYn75cn519bAz942Lt88ezqJs](https://www.bbc.com/portuguese/brasil-48424619?ocid=socialflow_facebook&fbclid=IwAR3AdEsU3tFxpAOsUnlXKfrBrHkCHxVIHzLYn75cn519bAz942Lt88ezqJs)

<sup>15</sup> <https://www.geledes.org.br/jesse-souza-o-desafio-de-desconstruir-os-interpretados-brasil/>

sociedad de doble-moral comienza a revelarse sin pudor. El ex capitán del ejército Jair Bolsonaro, con base en una campaña sórdida de “Fake News” contra su principal adversario, fue electo presidente por 1/3 de los electores, entre ellos, la mayoría compuesta de ciudadanos defensores de la dictadura militar, aliados a fuerzas milicianas, grupos fascistas y conservadoras, inclusive, fundamentalistas evangélicos.

La antropóloga Lilia Schwarcz, autora del libro “Sobre el Autoritarismo Brasileño”, en entrevista concedida, afirma que “la elección de Jair Bolsonaro en 2018 marca una nueva cara del autoritarismo brasileño, refrendada por las urnas” (Idem). Para ella, “no es que los brasileños se volvieron autoritarios, ellos siempre fueron autoritarios”.

Por su parte, el sociólogo Jessé Souza, autor del libro “La élite del atraso – De la esclavitud a la Lava Jato”, defiende la necesidad de explicar el Brasil desde el año cero. Contestando el mito del hombre cordial, creado por Sergio Buarque de Holanda<sup>16</sup>, para referirse a la identidad del sujeto brasileño delante del Estado patrimonialista donde el interés privado se confunde con el interés público alimentando el populismo y la corrupción –visión que influenciaría todos los pensadores de las ciencias sociales en Brasil– afirma que la identidad del sujeto brasileño tiene mucho más que ver con el “complejo de quiltro” (vira-lata<sup>17</sup>). Ese complejo lleva a las élites brasileñas a idolatrar el Estado norteamericano como modelo de prosperidad, como si en él nunca hubiera existido la corrupción. Ese mismo complejo alimenta el odio contra la gente negra y los pobres. Para Souza, sería necesario, en primer lugar, revisar la historia de Brasil desde el marco cero para producir una nueva narrativa porque ellas provocan y sustentan nuevos comportamientos sociales. Para él, las preguntas más importantes a ser respondidas son: “qué fue, cómo fue, por qué somos hoy lo que somos y qué implica todo eso para nuestro futuro”<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Sergio BUARQUE de Holanda (1902-1982). Periodista, escritor e historiador brasileño, autor del libro *Raízes do Brasil*, 1936, donde le atribuye al sujeto brasileño la figura de “hombre cordial”.

<sup>17</sup> Figura atribuida al sujeto brasileño por el dramaturgo y escritor Nelson Rodrigues (1912-1980) después que la selección canaria perdió la final de la Copa de Fútbol en 1950, frente a la selección uruguaya en el estadio Maracanã-RJ. Esa figura, más allá del campo de fútbol, es usada para explicar un sentimiento de inferioridad del sujeto brasileño frente al resto del mundo.

<sup>18</sup> <https://revistacult.uol.com.br/home/jesse-souza-a-elite-do-atraso/>

Jessé Souza cree que la verdadera identidad de odio y violencia es una estrategia de narrativa de las élites para sustentar el poder propiciado por la barbarie del mercado donde los pobres son igual a nada. Él dirá: “hubo recientemente esa cosa completamente absurda y bárbara de matanza en las cárceles, y la clase media aplaudió. Son pruebas de que tenemos, como sociedad, odio de pobres. Eso viene de la esclavitud, en que había una distinción muy clara entre quien es gente y quien no es”<sup>19</sup>.

En principio, creemos que Souza está en el camino correcto, cuando se propone revisar la narrativa dominante de la historia, descubrir y darle nombre correcto a la génesis del odio contra el otro, el excluido, el marginado, el empobrecido, el diferente. Entretanto, creemos que el “*marco cero*” de esa revisión no debe, ni puede, ser el sistema de esclavitud. Concorde con esa hipótesis significa incurrir en el error sobre el cual el propio Jessé Souza llama la atención: la ausencia de una visión global, del todo sobre Brasil. En nuestro análisis nos parece fundamental escudriñar abajo del marco cero, de la misma forma que para poder entender la pobreza es necesario escarbar abajo de la línea de la pobreza. Definir el sistema de esclavitud como punto de partida significa continuar silenciando y negando los pueblos originarios, donde nuestra identidad tiene preciosas raíces que nos hacen distinto y muy diferente a los pueblos eurocéntricos con su visión de mundo, religión, cultura, política y modos de producción. Ocultar y negar ese legado precolonial y ancestral es deshonesto y de alguna forma criminal con nuestra historia y nuestra gente. La ideología del odio se alimenta, en primer lugar, de la usurpación de la tierra y la destrucción del otro. Arrancar la tierra del otro es arrancar la vida y la identidad, y de esa manera, es revelarse contra lo sagrado que hay en la historia y en la cultura de los pueblos.

No se puede negar, como dijimos antes, que a lo largo de la historia del pueblo brasileño y a pesar de tratarse de un país pluricultural, siempre se alimentó, por parte de las élites, un odio contra el otro por los más diversos prejuicios. El sujeto violento e intolerante que ha salido del armario en estos últimos años es homofóbico, machista, misógino, xenófobo, racista, clasista, fundamentalista, violento, fascista etc. entre otras tantas actitudes y comportamientos antisociales e intolerantes.

En el caso de la violencia practicada contra la religión del otro, no son pocos los que cuestionan el uso de la palabra intolerancia como su

---

<sup>19</sup> Idem

mejor forma de definición. La palabra “intolerancia” tiene su raíz en el latín *tolerare*, que significa soportar o aceptar. Así, intolerancia es la negación de soportar o aceptar. Hoy en día, esa palabra es muy usada en la medicina para referirse a los síntomas de reacción orgánica contra lactosa y gluten. La reacción “alérgica” contra la religión del otro es mucho más que un malestar, ella es una enfermedad de odio, la cual puede llevar a actos descontrolados e imprevisibles, que causan daño moral, físico, e incluso, muerte.

Con base en el trabajo de la filósofa española Adela Cortina<sup>20</sup>, que acuñó la palabra *aporofobia*, con la finalidad de identificar y nominar el fenómeno de reacción violenta de los europeos contra los migrantes pobres. En su análisis ella se fundamentó en el estudio de neurocientíficos (entre ellos: Hilgemanny Evers) que afirman que nuestro cerebro actúa con base a la necesidad de sobrevivencia. Ella dirá que “los seres humanos, somos animales recíprocos, estamos dispuestos a dar con tal de recibir y por eso, la raíz de nuestra sociedad es el contractualismo”<sup>21</sup>. Así, toda vez que nos encontramos frente a aquellos que no tienen nada para ofrecernos reaccionamos con rechazo. Con relación a cómo funciona la aporofobia. Adela Cortina una base cerebral y por lo tanto es universal, porque frente a quien no puede darnos nada interesante a cambio, y eso creemos, lo que hacemos es ponernos en guardia y rechazarlo y dejarlo dirá: “el rechazo al pobre, que a mi juicio tiene de lado”<sup>22</sup>.

En esa línea de pensamiento la palabra fobia, de origen griega, que significa horror, miedo, amedrentamiento es una reacción neurológica de un sentimiento exagerado e incontrolable de pánico y aversión contra algo o alguien desconocido y temido que nos induce al odio. De tal modo que no nos parece una exageración atribuir a los actos de intolerancia religiosa la acepción “religiofobia”. Especialmente si consideramos que en el universo de las religiones lo sagrado es vestido de un manto místico de poder espiritual. Lo desconocido causa miedo por no estar en nuestro dominio. Cuando no conocemos el misterio inherente en la religión del otro, nos causa miedo, temor y odio. Especialmente cuando en nuestra cabeza, gracias al proceso de adoctrinamiento, nos inculcaron que en la religión del otro está encarnado satanás, el mal, el demonio.

---

<sup>20</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=ZODPxP68zT0&t=456s>

<sup>21</sup> Idem

<sup>22</sup> Idem

La religiofobia es una admisión de fragilidad. Es como una reacción instintiva de un animal irracional que reacciona con fobia delante de lo que vislumbra ser una amenaza. Ella es igual a todas las otras formas de fobia humana contra los diferentes que imaginamos que son una amenaza.

El mejor y más eficiente combate a la religiofobia es el diálogo. Es necesario enseñar no solo a respetar a aquellos que son diferentes a nosotros, sino también enseñar a dialogar con el otro. A través del diálogo podemos conocer al otro, darle un nombre y una identidad, construir lazos de reconocimiento y afecto. Dialogando podemos descubrir cómo y cuánto somos parecidos y diferentes, qué tenemos en común y cómo, a pesar de nuestras diferencias, podemos permanecer unidos en los mismos ideales motivados por el amor y en esperanza de que nuestra fe nos “religa” a lo sagrado.

Si hay algo que podemos temer en el otro es cuando su religión consciente o inconscientemente está al servicio del latifundio y del agronegocio que expulsa a los pueblos indígenas y los pequeños campesinos de sus tierras. Debemos combatir la religión de aquellos que se asocian a traficantes<sup>23</sup>, que usan a los pobres en las favelas como escudo humano, y sus templos para lavar dinero y exterminar a los otros. Si hay algo a temer y combatir es la religión usada por líderes religiosos para acumular riquezas, como si la religión fuese un mero negocio de beneficio particular. Debemos temer y combatir las alianzas que religiosos hacen para ascender a los espacios de poder e imponer a la sociedad sus creencias, usos y costumbres. Nos asusta mucho más el no saber cómo combatir la religión que vive abrazada a milicianos, bandidos, dictadores y tiranos que aprisionan, torturan y matan a los que luchan por derechos y justicia para todos. Nos asusta la religión siendo usada para quebrar el Estado democrático y corromper el derecho, la justicia, la paz, la verdad y la libertad.

### **¿Qué hemos hecho frente al crecimiento de la intolerancia?**

Sin duda, en la indignación frente al odio y la violencia practicada contra el otro, nunca faltarán aquellos que asumen el riesgo de ser juzgados e igualmente perseguidos por extender la mano a quien lo necesita. Los prejuicios aún son muy fuertes dentro de nuestros templos. Para muchos de

<sup>23</sup> [https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=2285298474879067&id=702084939867103&\\_tn\\_=K-R](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=2285298474879067&id=702084939867103&_tn_=K-R)

los que se dicen cristianos y frequentadores fieles de los cultos en la iglesia, la religión del otro es una manifestación del diablo. Pero también existen aquellos que, a ejemplo del buen samaritano, no juzgan la apariencia o naturaleza del otro y extienden la mano para dar socorro al prójimo.

Motivados por el espíritu de solidaridad un grupo de líderes religiosos visitó el templo de Candomblé Pena Branca, en Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, el cual había sido incendiado durante la madrugada del día 8 de julio de 2018 por un grupo de personas religiófobas. En esa visita de solidaridad estuvieron presentes el conocido padre Fabio de Melo; el ex obispo mormón Sr Itamar Paiva; el Obispo licenciado de la Iglesia Mundial Renovada, Marcelo Rosa; y el abogado judío Ricardo Brajterman. Ese simple gesto fraterno y solidario tuvo una gran repercusión en los medios de comunicación<sup>24</sup>, sensibilizando millares de personas a reprochar los actos de religiofobia.

Repercusión similar tuvo el gesto de solidaridad de la pastora luterana Lusmarina Campos Gracia<sup>25</sup>, que hizo campaña entre el pueblo evangélico para reunir dinero que permitiera a la madre Conceição d' Lissá, reconstruir, en 2014, su templo de Candomblé que había sufrido continuos atentados y en la octava tentativa, había sido prácticamente todo incendiado.

Esos simples gestos de solidaridad tienen un gran impacto cuando son divulgados por los medios de comunicación. Mucha gente se manifiesta a favor después de entender que el respeto a la religión del otro no es una amenaza contra la propia fe, al contrario, respetar al otro y ser solidario en la defensa de la libertad de culto, es apostar en el derecho que cada uno tiene de seguir su religión. Sin embargo, por tratarse de un asunto tan delicado, aún existe gente que celebra el acto de religiofobia.

Ocurre que el odio no se alimenta solo de la falta de conocimiento sobre la religión del otro. En el caso de Brasil, y como hemos procurado mostrar aquí, la intolerancia es un fenómeno enraizado en la cultura del pueblo brasileño, que a través de la historia se ha alimentado de diversas fuentes ideológicas y culturales.

---

<sup>24</sup> <https://extra.globo.com/noticias/rio/lideres-de-diferentes-religioes-prestam-solidariedade-terreiro-depredado-22700599.html>

<sup>25</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=c4wpfKuz8yc>

## **El Foro del Diálogo Religioso – Una experiencia de combate a la intolerancia**

Entre 2009 y 2013 el Sr Luiz Marinho, alcalde de la Municipalidad de São Bernardo do Campo, en São Paulo, tuvo la iniciativa de invitar a representantes de todas las religiones que actúan en la ciudad para celebrar, cada 21 de enero, el *Día Nacional de Combate a la Intolerancia Religiosa* instituido por la Ley Federal N°11.635/2007, aprobada por el Congreso Nacional y promulgada por el presidente Luis Ignacio Lula da Silva.

Durante cuatro años consecutivos, varios líderes religiosos en compañía de seguidores laicos se reunieron para manifestar su reconocimiento y apoyo a la libertad de culto y elevar sus oraciones por el respeto a las diferencias y por una ciudad donde las personas puedan vivir en paz. De alguna manera, esa experiencia se transformó en una demanda que todos los años debía ser atendida. Por ese motivo, al final de 2013, se formó una comisión integrada por representantes de siete segmentos religiosos junto a un equipo de asesores de la Secretaría de Gobierno. En esa Comisión se hizo sentir la necesidad de crear un espacio de encuentros permanentes que durante el transcurso del año realizase diversas actividades con la finalidad de promover el respeto a las diferencias religiosas y el combate a la intolerancia.

De allí surgió la propuesta de crear el Foro del Diálogo Religioso de São Bernardo do Campo, una iniciativa conjunta entre Sociedad Civil y Poder Público. Luego del inicio y a pesar de tratarse de una iniciativa conjunta, se optó por un “movimiento independiente” del poder institucional del Estado y de las instituciones religiosas, por ese motivo fue llamado “Foro del Diálogo Religioso” y no “Foro Interreligioso” como sería la nomenclatura más usada posteriormente por otros movimientos similares. Además, se optó por la producción de un manifiesto llamado Carta Compromiso, donde se consagraron los principios, naturaleza y objetivos que orientan el Foro. Cabe también señalar que la estrategia adoptada para toda la experiencia que se iniciaba sería el DIÁLOGO. Lejos de cualquier proselitismo y frente a cualquier divergencia doctrinaria debería prevalecer el diálogo para construir puentes sobre los cuales las religiones tienen más cosas en común. Resultado de todo ese proceso de construcción el día 21 de enero de 2014 fue creado el Foro del Diálogo Religioso de SBC.

## **Carta compromiso**

Dios, El Creador de la naturaleza y de la humanidad, nos hizo hombres y mujeres de diferentes etnias para conocernos y complementarnos unos a otros. Ese es el fundamento que dio origen al Foro del Diálogo Religioso de São Bernardo do Campo. Invitamos a todos los segmentos religiosos que actúan en nuestra comuna, para juntos, celebrar la unidad en la diversidad y asumir el compromiso de trabajar, con palabras y ejemplos, por el respeto a las diferencias religiosas.

Quien camina teniendo a Dios en su vida, el amor a la naturaleza y al prójimo como principio, no tiene nada que temer en este mundo. Nuestro compromiso es promover a través del diálogo, la unidad de todos los seres humanos, independientemente de su color, raza, sexo o credo. Sólo así rescataremos los valores de la humanidad que nos llaman a trabajar por la erradicación de todo tipo de exclusión e intolerancia en pro de una sociedad justa, igualitaria y fraterna.

São Bernardo do Campo

## **Los objetivos del Foro**

- Combatir toda forma de intolerancia.
- Defender la libertad de culto y de expresión.
- Dar apoyo y orientación jurídica a todas las víctimas de intolerancia religiosa.
- Incentivar la lectura y el estudio de las religiones comparadas.
- Dar testimonio de unidad en medio de la diversidad.
- Firmar acuerdos de cooperación con entidades públicas y privadas para promover los valores de la Cultura de Paz.
- Cooperar con el fomento de los valores de “una sociedad solidaria, justa, pacificadora, tolerante, fraterna, que se apoya en la esperanza, la fe y en el amor transformador”.
- Crear y alimentar un canal de comunicación que permita dar visibilidad a nuestra estrategia de combate a la intolerancia.

## **Las principales actividades realizadas por el Foro**

- Reuniones ordinarias bimensuales de planificación y evaluación
- Ciclo de Estudio y Diálogo de encuentros bimensuales
- Apoyo y orientación jurídica a personas y entidades víctimas de intolerancia siempre que lo que soliciten.
- Celebración del día Nacional de Combate a la Intolerancia Religiosa (cada 21 de enero)
- Celebración del día Mundial de la Oración (cada primera semana de marzo)
- Caminata de la Fe – “andar con fe yo voy” (cada 20 de agosto – aniversario de la ciudad)
- Creación y mantención de la Biblioteca Pública del Diálogo Religioso
- Participación de los eventos religiosos realizados por los segmentos del Foro con la misma finalidad
- Participación y articulación con otros Foros, Encuentros y Congresos con la misma finalidad.
- Alimentación permanente de la página creada en el Facebook, el principal canal de comunicación y divulgación de la estrategia de combate a la intolerancia religiosa.
- Realización del 1° Curso Intensivo del Diálogo de las Religiones Comparadas. Un curso con 40 horas, y realizado en dos meses y medio, que contó con la presentación de ocho religiones que integran el Foro por profesores indicados por cada segmento y que siguieron una pauta temática común en respuesta a algunas preguntas consideradas por todos las más importantes: ¿Cuál es mi religión? ¿Dónde y cómo surgió? ¿Cuál es su cosmovisión? ¿Cuáles son sus principales enseñanzas? ¿Cómo es su jerarquía? ¿Cuáles son sus símbolos? ¿Cómo llegó a Brasil? y ¿Cuál es su posición acerca del diálogo religioso?

## **Organización y método de trabajo**

El Foro del Diálogo Religioso de São Bernardo do Campo es un movimiento animado por representantes de nueve segmentos religiosos presentes en la ciudad: Candomblé, católico, espírita, evangélico, judío, mormón, musulmán, seicho-no-ié y umbanda.

Ese movimiento no depende de una estructura formal de organización, en el lugar de mandatos, cargos y jerarquías existe una coordinación permanente que planifica, realiza y evalúa sus actividades.

Las actividades realizadas no están concentradas solo en la palabra o discurso, y sí, en gestos y símbolos que muestran la diversidad y la unidad en las diferencias. Por ejemplo, el día 21 de enero de 2015, la celebración del día nacional de Combate a la Intolerancia, se realizó con la presencia de siete segmentos religiosos. El tema de ese día fue: “Hilvanando la Unidad”. Los representantes de cada segmento religioso recibieron como tarea seleccionar un paño de un tamaño patrón (120cm x 70cm). Todos tenían la libertad de escoger el tipo de tela que desearan, pero ese paño debería tener un color y un símbolo que representase su religión. Durante la ceremonia pública, cada representante presentó su tela a los presentes, explico su significado y lo donó al Foro. Mientras seguían las presentaciones un grupo de costureras y costureros, reunidos en un extremo del auditorio con hilo y agujas hilvaron las telas uno al otro resultando en un gran lienzo, que se transformaría en la bandera del Foro. Ese lienzo hilvanado simboliza una relación aún muy frágil entre las diversas religiones, pero representa una invitación amorosa para que juntos cuidemos y si es posible, reforcemos los lazos de respeto y unidad hasta que un día se transforme en una relación sólida, fuerte y definitiva. Los representantes de cada segmento que presentaron su tejido volvieron al palco y recibieron la gran bandera que sería mostrada a todos. El acto en sí no necesitó de ningún discurso o reflexión adicional, solamente ese gesto fue suficiente para revelar la identidad y finalidad del movimiento que emergía en la ciudad.

## **Resultados deseados y alcanzados**

Después de tres años de actuación del Foro en la ciudad se pudo constatar, a través de algunos medios de comunicación, evaluación de los participantes en los diversos actos y actividades, algunos resultados deseados en los principios y objetivos:

- El Foro creció en participación, saltando de siete para nueve segmentos, sin contar que entre las denominaciones esa representación creció significativamente con la presencia de luteranos, metodistas, pentecostales y adventistas.

- El Foro se transforma en un referente o modelo que inspira otras iniciativas similares en diversas ciudades del Estado de São Paulo, entre ellas, Santo André, Guarulhos y Limeira.

- Las actividades del Foro, especialmente la Caminata de la Fe es presenciada por más de diez mil personas en las calles de la ciudad, recibiendo aplausos, elogios y muchas fotos y videos de los espectadores.

- Reducción significativa de los conflictos y prácticas de intolerancia en la ciudad.

### **¿Qué aprendemos con la experiencia del Foro?**

El Foro ha sido un instrumento de gran aprendizaje para todos sus integrantes. De todo lo aprendido, podemos destacar:

1. Del punto de vista religioso y cultural el Foro del Diálogo Religioso nos enseña que, a pesar de la gran diversidad, existen más elementos comunes entre las religiones que diferencias o divergencias que puedan separarlas. En lo esencial, todas las religiones creen en un Ser Superior, Creador de todo lo que existe y que desea para toda su creación el pleno bienestar. Todas las religiones se reconocen como un camino o medio para reatar (religar) la relación con el Creador. Todas las religiones tienen por fundamento y única misión revelar el AMOR del Creador que nos hace hermanos solidarios unos con otros. El Foro del Diálogo Religioso nos enseña a reconocer y respetar las diferencias. Nuestras diferencias no son impedimentos para la unidad.

2. El poder público, sin necesidad de renunciar o violar su condición laica, puede ser un aliado en la misión de ofrecer oportunidades y plantar semillas de valores inmateriales como la esperanza y el amor solidario. Entre los gestores públicos y los diversos segmentos religiosos presentes en una ciudad también existen más cosas en común que diferencias. Por principio, queremos el bien de la ciudad y de los que en ella habitan. Si el poder público tiene por misión fundamental cuidar del crecimiento

y desarrollo material y social de la ciudad, y si los diversos segmentos religiosos tienen por misión sembrar los símbolos y espirituales con base en la fe, la esperanza y el amor, la ciudad, ciertamente podrá disfrutar de mejores condiciones de vida en un ambiente de justicia y paz. De hecho, creemos que nada puede impedir la cooperación entre poder público y los diversos segmentos religiosos en la misión común de crear condiciones para que la ciudad y los que en ella habitan disfruten de condiciones materiales y espirituales para un mayor crecimiento y desarrollo. Aquí se trata, entre otras cosas, de colocar en práctica la cultura de paz.

A esta altura, alguien podrá preguntarse: ¿Cuál es el impacto que las micro experiencias tienen sobre lo macro? En otras palabras: ¿Qué valor tiene la experiencia de una ciudad con aproximadamente 850 mil habitantes en un país de 200 millones? No podemos dejar de reconocer que para un país de dimensiones continentales el impacto aún es muy pequeño, se trata apenas de una semilla, es como un grano de arena en el desierto, pero tiene todo el potencial de generar cambios culturales. Es posible que la experiencia de nueve segmentos religiosos que en principio no envuelven más que 200 a 500 personas directamente, no tenga gran impacto sobre una ciudad de 850 mil habitantes. Entretanto, debemos considerar que esta experiencia es reciente y no es una experiencia de masas, se trata de una experiencia cualitativa, que sin sombra de dudas está creciendo en Brasil. Y debemos reconocer que lo que aquí llamamos de crecimiento no está relacionado, directa o necesariamente con la experiencia que aquí relatamos. Ocurre que la coyuntura nacional hoy tomada por el creciente fenómeno de intolerancia es un desafío inquietante que ha motivado muchos movimientos similares o parecidos a lo largo y ancho de Brasil, incluso, al interior de algunos partidos políticos progresistas y de izquierda, así como en algunas administraciones públicas a nivel municipal y estadual.

En fin, sabemos que este es un movimiento y como tal, podrá tener su flujo y reflujo. Hoy es tiempo de marejada porque la coyuntura así lo exige. Mañana, cuando la cultura de paz se haya enraizado en los corazones y mentes de todos, será tiempo de bajar, tiempo de descansar para cosechar los frutos de la justicia y de la paz en medio de la unidad de la diversidad. ¡Que así sea!

## **Bibliografía**

FREURI, Reinaldo Matias (org.) (2013). *Diversidade religiosa e direitos humanos – Conhecer, respeitar e conviver*. Edifurb.

FREIRE, Roberto (1986). *Viva eu, viva tu, viva o rabo do Tatu*. Editora Global.

Freyre, Gilberto (1933). *Casa grande e senzala*. Global Editora.

HOLANDA, Sérgio Buarque (1936). *Raízes do Brasil*. Editora José Olympio.

SCHWARCZ, Lilia Moritz (2019). *Sobre o autoritarismo brasileiro*. Companhia das Letras.

SOUZA, Jessé (2017). *A elite do atraso – da escravidão à Lava Jato*. Leya.

