

APRENDER



APRENDER

Religiones: sus conceptos fundamentales

François Houtart (coordinador)

*Willy Bok, Adolfo Abascal Jaen, Adolfo Ham,
Mohamed T. Bensaada, Albert Kasanda,
Eleazar López Hernández, Narong Petprasert*



biblioteca
aprender a aprender

coordinadores de áreas y especialidades

Luis de la Peña
ciencias de la materia

Pablo Rudomin
ciencias de la vida

Pablo González Casanova
ciencias humanas

Rolando García
teoría y metodología

Raymundo Bautista
matemáticas

Hugo Aréchiga
ciencias de la salud

Felipe Lara Rosano
ingenierías y tecnologías

Esta página dejada en blanco al propósito.

RELIGIONES: SUS CONCEPTOS FUNDAMENTALES

por

WILLY J.-L. BOK
ADOLFO ABASCAL JAEN
ADOLFO HAM
MOHAMED T. BENZAADA
ALBERT KASANDA
ELEAZAR LÓPEZ HERNÁNDEZ
NARONG PETPRASERT
FRANÇOIS HOUTART

coordinado por

FRANÇOIS HOUTART



XXI
siglo
veintiuno
editores



siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.

CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MÉXICO, D.F.

siglo xxi editores argentina, s.a.

LAVALLE 1634, 11 A, C1048AAN, BUENOS AIRES, ARGENTINA

edición a cargo de
concepción alida casale núñez
con la colaboración de
josefina jiménez cortés y
clara elizabeth castillo álvarez

portada de maría luisa martínez passarge

primera edición, 2002

© siglo xxi editores, s.a. de c.v.

en coedición con el centro de investigaciones interdisciplinarias
en ciencias y humanidades, unam

isbn 968-23-2360-6

derechos reservados conforme a la ley

impreso y hecho en méxico/printed and made in mexico

BIBLIOTECA APRENDER A APRENDER

Esta colección se propone transmitir a los lectores los conocimientos necesarios para aprender una disciplina, una especialidad interdisciplinaria o un concepto determinado. Se propone asimismo dar a conocer lo último sobre el tema. La colección también tiene el propósito de dar cuenta de las llamadas *nuevas ciencias*, vinculadas al creciente desarrollo del análisis de sistemas complejos y autorregulados, que corresponden a una gran revolución científica, técnica y humanística.

Esta revolución científica y humanística que vivimos se caracteriza por cambios de paradigmas de investigación y reestructuración de categorías y conceptos, de nuevos métodos y técnicas de análisis, interpretación y acción, y abarca las ciencias de la materia, las ciencias de la vida y las ciencias humanas. Su alcance y profundidad replantean los problemas de la cultura general y la especialidad en todos los campos del pensamiento y de la acción, de las ciencias y las humanidades. La colección busca acercar al lector a sus temas y problemas y adiestrarlo en las artes y métodos de aprender a aprender nuevos conocimientos. Está destinada a lectores con educación media y superior, y a los especialistas que quieran actualizar sus conocimientos en las disciplinas que cultivan o en otras de su interés.

Esta página dejada en blanco al propósito.

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| INTRODUCCIÓN, <i>por</i> FRANÇOIS HOUTART | 1 |
| EL SABBAT EN EL MUNDO JUDÍO, <i>por</i> WILLY J.-L. BOK | 3 |
| LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DEL CRISTIANISMO. UN PUNTO DE VISTA CATÓLICO ROMANO, <i>por</i> ADOLFO ABASCAL JAEN | 42 |
| DIOS, JUSTICIA, PAZ Y UTOPIÍA. ALGUNOS CONCEPTOS DEL CRISTIANISMO PARA EL SIGLO XXI. UN PUNTO DE VISTA PROTESTANTE, <i>por</i> ADOLFO HAM | 66 |
| UNA APROXIMACIÓN SOCIOHISTÓRICA A LAS TEOLOGÍAS ISLÁMICAS DE LA LIBERACIÓN, <i>por</i> MOHAMED T. BENZAADA | 90 |
| LAS RELIGIONES AFRICANAS, <i>por</i> ALBERT KASANDA | 134 |
| ESPIRITUALIDAD Y TEOLOGÍA DE LOS PUEBLOS AMERINDIOS, <i>por</i> ELEAZAR LÓPEZ HERNÁNDEZ | 173 |
| LA CRISIS ECONÓMICA DE TAILANDIA EN EL PARADIGMA BUDISTA, <i>por</i> NARONG PETPRASERT | 202 |
| RELIGIONES Y HUMANISMO EN EL SIGLO XXI, <i>por</i> FRANÇOIS HOUTART | 219 |
| POSFACIO: EL APORTE DE LAS RELIGIONES EN LA GLOBALIZACIÓN DE LA CULTURA, <i>por</i> FRANÇOIS HOUTART | 243 |
| ÍNDICE ONOMÁSTICO | 247 |
| ÍNDICE ANALÍTICO | 251 |

Esta página dejada en blanco al propósito.

INTRODUCCIÓN

Esta obra sobre el aporte de las religiones a la humanidad en el siglo XXI es fruto de una de las numerosas iniciativas de Pablo González Casanova, cuando era director del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM. Fiel a sí mismo, don Pablo produce ideas a borbotones y su pensamiento no tiene fronteras. Con él los proyectos abundan pero, lo aún más inusual: los realiza. Él le dio al Centro un impulso internacional. Allí se encontraron especialistas de numerosas disciplinas y de todos los continentes.

Los proyectos del Centro se han caracterizado siempre por un deseo de rigor científico ligado a una preocupación del impacto social. Ningún academicismo, pero la seriedad como premisa, nada de activismo, pero una preocupación por “transformar el mundo”. De ahí sus proyectos teóricos, como el de la Formación de los Conceptos en Ciencias y Humanidades.

A propósito de uno de los numerosos seminarios del Centro, se me propuso organizar un simposio sobre el papel de las religiones en la humanidad del siglo XXI. Recuerdo, en particular, la visita que González Casanova hizo a Managua, luego de la Revolución sandinista, a la parroquia del barrio popular del Rigueiro, donde fuimos a ver los frescos recientemente pintados a iniciativa del padre Uriel Molina, franciscano y cura de la parroquia. Estas pinturas reproducen el camino de la cruz del pueblo nicaragüense; la central representa la resurrección en la figura de un campesino desprendiéndose de la cruz en un gesto de liberación.

Quizás esté de más decir que no les gustaban nada a las autoridades religiosas de la época y, para protegerlas, Ernesto Cardenal, en ese momento ministro de cultura del gobierno sandinista, las había declarado patrimonio nacional.

Por la misma época, varios intelectuales cubanos, miembros del partido comunista, reflexionaban sobre el carácter demasiado dogmático de la visión oficial de cara a la religión. El esquema del opio del pueblo, pensaban, no correspondía al conjunto de la realidad: había que matizar las ideas, observar e investigar. Entonces se me invitó

a impartir un curso de sociología de la religión en La Habana, en 1986.¹

Para González Casanova, había que rebasar el horizonte latinoamericano y reflexionar sobre el conjunto de las religiones en el mundo desde una visión interdisciplinaria: filosófica, sociológica, antropológica, histórica y teológica. Pero la preocupación debía centrarse en lo que las religiones pueden aportar a la humanidad al alba del nuevo milenio, teniendo en cuenta que éste se caracteriza, a la vez, por una explosión científica y por un grado de desigualdad social jamás alcanzado en la historia. ¿Hay en la visión religiosa una posibilidad de humanizar el mundo? Ésta es una pregunta que concierne a todos, creyentes o no.

Es éste un tema amplio, en el cual había que escoger, tanto entre las religiones como entre las disciplinas. Había que decidir entre redactar una enciclopedia o seleccionar un cierto número de colaboraciones que permitieran abrir diferentes perspectivas sobre el tema. Sostuvimos la segunda propuesta: el budismo, el judaísmo, el cristianismo y el islam eran evidentemente inevitables. Se les unieron las religiones tradicionales africanas y aquéllas de las “primeras naciones” de América, para dejar bien señalado que el análisis no puede limitarse a las grandes instituciones. Las colaboraciones incluidas en este volumen provienen de diferentes ángulos disciplinarios; cada autor tuvo libertad para desarrollar su punto de vista.

Añadiré al carácter internacional de esta iniciativa el hecho de que escribí una parte de mis textos en la pequeña ciudad de Tepoztlán, inspirado por la historia social y religiosa de este lugar privilegiado de la antropología. Ojalá que este ensayo pueda aportar algunas luces e inspirar compromisos.

FRANÇOIS HOUTART*

LOVAINA LA NUEVA

1 de agosto de 2000

¹ El contenido de ese curso fue publicado en Cuba y en Nicaragua y más recientemente en México. F. Houtart, *Sociología de la religión*, México, Plaza y Valdés, 1998.

* Director del Centro Tricontinental en Lovaina La Nueva y director de la revista *Social Compass* del Centro de Investigaciones Sociorreligiosas.

INTRODUCCIÓN

El sabbat es una de las instituciones más antiguas y originales de la religión israelita. Ninguna institución comparable se encuentra en las otras religiones del antiguo Oriente (Caquot, 1970:412; Lauterbach, 1973:437-439; Schauss, 1962:3-4). Para los judíos, el sabbat es el *día de descanso semanal* observado desde la tarde del viernes, justamente antes de la puesta del sol (en el crepúsculo), hasta la tarde del sábado cuando las estrellas empiezan a aparecer. Es la transcripción de la palabra hebrea “shabbat”, del verbo “shavat”: cesar, desistir, descansar. Es también un *día de bendición* y un *día de santificación*. A lo largo de muchas generaciones y vicisitudes, ha seguido siendo una institución fundamental de la vida judía. Comprende tres aspectos diferentes, aunque complementarios, del pensamiento, la civilización, y la liturgia judías: creación, revelación y redención (Heinemann, 1972:col. 844). Las ideas que transmite ¿siguen estando presentes en la conciencia y la práctica judías contemporáneas?

Además del sabbat, esta investigación incluirá dos conceptos complementarios: el año sabático y el jubileo, sus fundamentos y sus reglas. Antes de analizar estas tres nociones, intentaremos primeramente definir el judaísmo en sus relaciones con los judíos contemporáneos y el significado de la historia judía de acuerdo con el historiador judío Salo Wittmayer Baron (1895-1989).

La palabra “judaísmo” abarca hoy día al menos tres conceptos.¹ Significa, en primer lugar, una religión, un sistema de creencias, prácticas

* Traducción del inglés realizada por Ana María Palos.

** Instituto de Estudios de Judaísmo, Universidad Libre de Bruselas, Bruselas.

¹ La tipología de tres dimensiones fue sugerida por la introducción de Emmanuel Levinas (1985: *corpus* 10, 668-669) a los artículos sobre la historia de los judíos y el judaísmo en la *Encyclopaedia Universalis*, Levinas no diferencia los movimientos religiosos modernos, así como tampoco habla de la distinción rabínica entre *halaja* y *hagada*.

y organización basadas en una vasta literatura que modela una ética manifestada en el comportamiento de sus adherentes e ilustrada en la misma literatura. Aunque las principales formas de esa religión no han cambiado gran cosa desde hace unos dos mil años, hay diferencias importantes entre, por una parte, el judaísmo ortodoxo, bien sea moderno o “tradicional” (también conocido como “ultra ortodoxo” o *haredim*, literalmente, los que tiemblan, esto es, en el temor de Dios) y, por la otra parte, las denominaciones reformista, conservadora (que no hay que confundir con el Partido Conservador Británico) y reconstruccionista. Incluso el judaísmo ortodoxo tradicional está lejos de ser un movimiento unificado. Permite cierto grado de libertad en el área de las creencias y los dogmas. Tolera, por ejemplo, opiniones divergentes acerca de los milagros ocurridos en el pasado remoto, sobre la resurrección de los cuerpos y sobre la naturaleza del universo. En el campo que se conoce como *hagada* (literalmente “narrativa”), el cuerpo de enseñanza se define de modo menos estricto tanto en método como en contenido que el *halaja* (literalmente “el camino” —la norma de conducta), el corpus de la ley judía transmitido de generación en generación, relativo a cuestiones prácticas como la moral, el ritual o los temas judiciales. Las ideas expresadas en la literatura *agadic* son consideradas en general como opiniones individuales y no poseen la misma autoridad que el *halaja* (Touati, 1990:44; Vajda, 1982:5). Esto no implica que el judaísmo sea sólo una “ortopraxis” o, según el término de Salomon Schechter (1847-1915), una ¡“ortodoxia atea”! (Shechter, 1970:81). Para el principal arquitecto del movimiento conservador, como mejor puede caracterizarse el judaísmo es con las dos palabras: “Fe y Esperanza”, es decir, “una fuerte creencia en Dios y una inmovible confianza en que este Dios, el Dios de Israel, será el Dios de todo el mundo...” (Shechter, 1970:77). Pero Schechter reconocía que muy a menudo los rabinos pueden estar en desacuerdo.

Para muchos otros judíos en Israel y en la diáspora, la palabra “judaísmo” significa esencialmente una cultura, una cultura secular capaz de incluir una conciencia nacional e histórica que conduce a diversas doctrinas sociales y políticas. Finalmente, para miles de judíos en todo el mundo, el judaísmo es sólo un sentimiento formado por ideas y recuerdos, costumbres y emociones, solidaridad con otros judíos dondequiera que sean perseguidos por ser judíos (Levinas, 1985:668).

Aunque, intelectualmente atrayente, esta triple definición de judaísmo no abarca adecuadamente toda la gama de la actual experiencia judía en la que religión, cultura y sentimiento muy frecuentemente se

superponen. El historiador ruso judío Simon Dubnov (1860-1941), quien pensaba que los judíos no debían su supervivencia en la diáspora a la religión sino “al destino histórico común de todas las partes dispersas de la nación judía” (Goodman, 1976:14),² sostenía que en cierto punto religión y cultura no pueden ser divididas:

Un judío no creyente puede ser considerado como adherente al judaísmo en la medida en que no se identifique a sí mismo con ningún otro credo que esté conforme con sus opiniones filosóficas. [...] En la práctica, la conversión a otra fe, bajo las condiciones prevalecientes en la Diáspora, significa también la separación de la nación judía (Dubnov, 1958:93).

En gran medida la posición de Dubnov sigue siendo aceptada actualmente por muchos judíos. Por ejemplo, después de numerosos casos judiciales que conmovieron la atención pública y un agrio debate en el Parlamento de Israel, en 1970 se adoptó una definición revisada acerca de “Quién es Judío”. Con el único propósito de la Ley de Retorno (que es una ley secular), ahora, un judío se define como:

una persona nacida de madre judía o convertida al judaísmo, que no sea miembro de otra religión (Goudman, 1970:31).

Esta definición mezcla los conceptos de religión y cultura. La primera parte de la frase cumple con el *halaja* excepto en que no especifica de acuerdo con qué reglas o mediante cuál autoridad debe ser efectuada la conversión, permitiendo que la conversión (hasta ahora) sea realizada por rabinos no ortodoxos para quienes solicitan la inmigración a Israel bajo la Ley de Retorno. La segunda parte está en contradicción con la misma ley religiosa que afirma, de acuerdo con la opinión rabínica prevaleciente, que un “apóstata es un judío para todos los propósitos con la (posible) excepción de ciertas leyes marginales que no son de importancia real para la cuestión principal de que se trata” (Goudman, 1970:24)³ (basándose en el principio rabínico: “*Yisrael, al al pi she-hata, Yisrael hu*”, “Un judío, aunque haya pecado, sigue siendo judío.”⁴

² S. L. Goodman se refiere a una nota del traductor alemán S. M. Dubnov (1927:29-30, nota 1), del libro *Jewish History. An essay in the philosophy of History*.

³ El autor se refiere aquí a la posición defendida por Justice Silberg, uno de los expertos en leyes judías de la Suprema Corte Israelita.

⁴ “Le Grand Sanhédrin de Napoleon de 1807 et le droit rabbinique” (Touati, 1990:85, nota 63).

La definición adoptada por el Parlamento Israelí ilustra una de las principales ideas expuestas por el historiador judío americano Baron en su *Social and Religious History of the Jews*. Ahí, sostiene que:

el judaísmo no puede existir, por ningún espacio de tiempo, sin judíos, ni los judíos sin el judaísmo. [...] Para el judaísmo la existencia del pueblo judío es esencial e indispensable, no sólo para su realización en la vida, sino para su misma idea; no sólo para su actualidad, sino para su potencialidad (Baron, 1966:3).

Esta conexión específica puede ser consecuencia de una compensación psicológica. Debido a que los judíos carecieron durante tantos siglos de los elementos básicos para la vida de un grupo humano —territorio, estado y lenguaje—, su herencia religiosa cultural era “aún más vital” (Baron, 1966:4) para ellos. Por consiguiente la historia de los judíos, según Baron, es la “interacción” entre la sociedad judía y la religión judía. Una historia judía no puede concebirse en términos puramente seculares, así como tampoco puede haber “una historia del judaísmo sin su pueblo. Pueblo y religión se modelaron recíprocamente” (Gartner, 1991:548).

Baron afirma también que desde su mismo principio, la religión judía se ha ido convirtiendo cada vez más en una religión “*histórica* en contraste permanente con todas las religiones *naturales*” (Baron, 1966:4). Esta tendencia se vio reforzada por los fariseos (Baron, 1966:294), tal y como se verá más adelante. La distinción entre historia y naturaleza fue bien percibida por teólogos judíos y cristianos y fue claramente formulada por el filósofo judío Judah Halevi (antes de 1075-1141) (Baron, 1966:295-296, nota 6). Desde el fin de la segunda guerra mundial, el contraste es más claro que nunca. Así, para Baron, el mono-teísmo histórico ético puede ser considerado como “la contribución esencial de la religión de Israel a la historia de los credos de la humanidad” (Baron, 1966:5). Aunque los antiguos festivales israelitas “fueron tomados” de las anteriores culturas cananita y babilónica, su significado fundamental fue cambiado radicalmente por el antiguo judaísmo. Por ejemplo, las tres fiestas de los peregrinos: pascua, pentecostés y la fiesta de los tabernáculos eran originalmente momentos festivos de la agricultura. En cada uno de estos casos, el judaísmo sustituyó la interpretación natural por una interpretación histórica. Actualmente, cada una de las fiestas conmemora un acontecimiento “histórico”: la pascua, originalmente una fiesta de la primavera que celebraba, entre otras cosas,

la recolección de la cebada, se convirtió en la liberación del cautiverio en Egipto y el nacimiento de la nación; pentecostés, la cosecha del trigo, fue “historiado” como el otorgamiento de la Tora o la fundación de la religión judía; y la fiesta de los tabernáculos, que celebraba la recolección de los frutos, conmemora actualmente la migración a través del desierto, periodo durante el cual adquirieron forma tanto la nacionalidad como la religión judía. Para Baron, la reinterpretación histórica impregna casi todas las instituciones, rituales y doctrinas judías:

incluyendo los conceptos de mesianismo, el pueblo elegido, el pacto con Dios, y la Tora. Dios creó el mundo en cierto momento; más adelante creó al hombre; aún más tarde seleccionó a Israel como su nación de sacerdotes; los condujo a Egipto; les dio su ley; les ordenó observar esa ley para su santificación interna —y todo esto en interés de un objetivo ideal en un futuro mesiánico. En aquel tiempo la “historia” vencerá finalmente a la “naturaleza”, incluso cambiando su propio curso, porque en aquel día “el lobo habitará con el cordero” (Is. 11,6) y, en general, la naturaleza será transformada en una comunidad (Baron, 1966:7).

Pero el ideal judío no consiste en abolir la naturaleza, sino en lograr:

una supremacía sobre ella rehusando reconocer sus poderes superiores [...] El mal no es la naturaleza como tal, sino su poder sobre el hombre [...] La emancipación de la naturaleza, entonces, es el objetivo principal, más que la supresión de la naturaleza: limitado por el momento y bien definido legalmente, se impondrá por completo en la era mesiánica (Baron, 1966:7-8).

SABBAT

Su fundamento bíblico y rabínico

Un análisis profundo de la evolución histórica del sabbat no cabe dentro de los límites de este artículo. Con el fin de captar el significado del sabbat, hemos seleccionado unos cuantos ejemplos históricos de su observancia, bien fuese porque contrastaban con la actual idea del sabbat o, porque han contribuido a la formación de las principales características de la actual institución. La práctica del sabbat y, más aún, los rituales y costumbres de la sinagoga relacionados con su observancia han cambiado en el curso del tiempo bajo la influencia de diferentes

ambientes. Buena parte de la liturgia de la vigilia del sabbat, por ejemplo, es bastante reciente. Se remonta a la actividad del círculo del Safed (Alta Galilea) en el siglo xvi (Nahon, 1975:9-10). Además, puesto que cada comunidad debió tener sus propias costumbres (*minhagim*), se acepta cierto grado de divergencia en la observancia de las prácticas religiosas. La coexistencia durante muchos siglos de dos juderías dentro del judaísmo como los *Ashkenazim* (plural para *Ashkenaz*) y los *Sefardim* (forma plural de *Sefarad*) que difieren en costumbres religiosas, leyes, liturgia y *Weltanschauung*, demuestra que estas divergencias son reconocidas.⁵ Según H. J. Zimmels, los *Ashkenazim*, por ejemplo, eran más estrictos que los *Sefardim* en varias materias, entre otras, en la observancia del sabbat (Zimmels, 1976:194). Esto se debía a dos factores principales: “la marcada inclinación de la judería alemana a la práctica más estricta, y las condiciones histórico económicas” (Zimmels, 1976:189).

Aunque la existencia del sabbat precedió al primer exilio, su estructura formal fue probablemente influida —según Baron— por la astronomía babilónica (el mes lunar con sus cuatro cuartos y, en parte, los siete planetas conocidos antiguamente) (Baron, 1966:6). Otros eminentes académicos niegan esta influencia (Caquot, 1987:412).⁶ Durante el periodo del Segundo Templo (515 a.C.-70 d.C.), el sabbat recibió “una muy nueva y profunda santificación por virtud de su conexión con el comienzo de toda la historia —el día elegido por Dios tras sus labores de creación” (Baron, 1966:6).

⁵ “En la Edad Media, el término *Ashkenaz* se refiere a los judíos de la Alemania francesa. Desde el siglo xvi en adelante, se utiliza también para calificar a los judíos de Polonia y a los emigrantes de esos países y a sus descendientes. El término *Sefarad* se refiere exclusivamente a los judíos de toda la Península Ibérica antes de su expulsión de España y Portugal en 1492 y en 1496, respectivamente. Más adelante, los judíos exiliados de allí y sus descendientes fueron conocidos como *sefardim*” (Zimmels, 1976:9-10).

En los textos sociológicos judíos sobre Israel, así como en la literatura popular, prevalece la confusión entre el término limitado del término *sefardim*, tal como se definió más arriba, y su empleo más amplio abarcando a todos los judíos no ashkenazis.

⁶ El sabbat israelí no tiene nada de común con ciertos días nefastos señalados en los calendarios babilónicos que prohíben entregarse a una actividad cualquiera, ni con la fiesta mesopotámica de la luna llena, llamada *shapattou*. Estas fechas son determinadas por la luna, y no sería posible que una celebración así determinada se haya desligado del ciclo lunar para volverse hebdomadaria. Las otras hipótesis que han sido emitidas para establecer un origen extranjero del sabbat son todavía menos verosímiles (Véase también Caquot, 1970:412; Lauterbach, 1973:437-439; Schauss, 1962:3-4).

Muy poco después de la rebelión de los macabeos (c. 165-160 a.C.), los fariseos (de *parash*: “estar separados”) surgieron como grupo religioso y político diferenciado. Probablemente eran sucesores de los hasidim (o los hasideanos) que habían promovido la observancia del ritual judío y el estudio de la Tora (el Pentateuco o los cinco libros de Moisés, generalmente traducidos como “la Ley”, pero más ajustadamente “enseñanza”, “doctrina” o “instrucción”) y que se unieron a la revuelta de los macabeos (I Macc. II, 42). Los fariseos se consideraban a sí mismos como seguidores de Ezra, el sacerdote y escriba, que restauró la Ley Mosaica al comienzo del siglo IV a.C. o quizá aún antes. Declaraban que la Tora que Dios entregó a Moisés consistía en la Ley Escrita y la Ley Oral. Los divinos mandamientos de la Tora habían sido complementados y explicados por los profetas y la Ley Oral (o lo que entonces era la tradición no escrita). De hecho, esta Ley Oral era un voluminoso conjunto de interpretaciones de los preceptos del Pentateuco, incluyendo enseñanzas y prescripciones independientes (reglas y prohibiciones).⁷ En otras palabras, admitían el principio de un enfoque evolucionario y no literal de la Ley. Sostenían que los mandamientos debían ser interpretados “conforme a la norma y a la interpretación de los rabinos de cada generación...” (Mansoor, 1972:col. 365).⁸ Cuando un precepto se volvía obsoleto, “debía dársele un significado más aceptable, de manera que armonizase con la verdad resultante de la razón dada por Dios. La ley debía entenderse de acuerdo con la interpretación de los maestros que para hacer tal cosa contaban con el don de la razón otorgado por Dios.” (Mansoor, 1972:col. 365) Los fariseos desarrollaron un sistema de interpretación detallado y no tenían grandes dificultades para armonizar las enseñanzas de la Tora con sus avanzadas ideas sobre la resurrección de los muertos, el Día del Juicio, el premio y la retribución después de la muerte, la venida del Mesías, o “encontrando sus ideas implicadas o aludidas en las palabras de la Tora” (Mansoor, 1972:col. 365). La caída del Segundo Templo (70 d.C.) fue acompañada por el cese del sectarismo interno que había sido característico de la Segunda Mancomunidad, el fariseísmo consiguió entonces una influencia completa y proporcionó el conjunto de creencias y prácticas que llegaron a ser conocidas como judaísmo rabínico

⁷ “La littérature rabbinique” (Touati, 1990:23-24).

⁸ “The Pharisees and their Teachings” (1929) (Lauterbach, 1973:119) “Los fariseos también creían que uno debe usar su razón, don de Dios, para interpretar la Tora.”

—históricamente la forma más extendida y más representativa del judaísmo. A excepción de los karaítas (que rechazan el uso de la ley oral en la interpretación de la Biblia), la autoridad del judaísmo rabínico no fue cuestionada hasta finales del siglo xvii.

Según la interpretación rabínica, el primer texto bíblico que se refiere al sabbat no menciona su nombre “técnico” pero el significado del texto es claro: Dios trabajó seis días para crear el mundo, en el séptimo, “desistió” de seguir creando o trabajando: “Y Dios bendijo el día séptimo y lo santificó...” (Génesis ii, 3).⁹ El estatuto especial del séptimo día y su nombre fueron revelados durante el episodio del “maná”. “Y viéndolo los hijos de Israel, se dijeron unos a otros: ¿Qué es esto? (En hebreo: *mân-hou*: ¿qué es esto?) porque no sabían qué era. Entonces Moisés les dijo: Es el pan que Jehová os da para comer.” (Éxodo xvi, 15). “Era como semilla de cilantro, blanca, y su sabor como de hojuelas con miel.” (Éxodo xvi, 31, una planta que crece silvestre en el Tierra de Israel y en Egipto). Durante los vagabundeos israelitas, Dios aprovisionó a su pueblo con el maná necesario para cada día durante cinco días; en el sexto, se proporcionó una porción doble de maná para que durase para el séptimo día, en el que no apareció ningún maná. Así los israelitas aprendieron (Éxodo xvi, 23-27) que el séptimo día era un “Sabbat del Señor” a quien debían honrar desistiendo de su diaria labor de recolección de alimento.

De todas las fiestas especificadas en la Tora, sólo el sabbat es mencionado en los Diez Mandamientos. El cuarto mandamiento dice como sigue:

Acuérdate (Zakor) del día de reposo para santificarlo. Seis días trabajarás, y harás toda tu obra; mas el séptimo día es reposo para Jehová tu Dios; no hagas en él obra alguna, tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu criada, ni tu bestia, ni tu extranjero que está dentro de tus puertas. Porque en seis días

⁹ Todas las citas bíblicas han sido tomadas de Joseph Herman Hertz, editor y comentarista de *The Pentateuch and Haftoras*, texto hebreo con traducción inglesa, editado desde 1929-1936; con una cuarta impresión en 1951 y una quinta en 1959 por Oxford University Press. La traducción inglesa es la de la versión revisada de la King James Bible de 1884, de las Universidades de Oxford y Cambridge. “Siempre que [...] la versión revisada ofrece más de una traducción de un pasaje difícil, se ha elegido la acepción más acorde con la tradición judía.” (p. vi).

El traductor se basó en la antigua versión de Casiodoro Reina (1969) revisada por Cipriano de Valera (1602), otras revisiones: 1862, 1909 y 1960. Sociedades Bíblicas en América Latina. [E.]

hizo Jehová los cielos y la tierra, el mar, y todas las cosas que en ellos hay, y reposó en el séptimo día; por lo tanto, Jehová bendijo el día de reposo y lo santificó (Éxodo xx, 8-11).

La cuarta “palabra” generaliza la lección del maná; prohíbe todo trabajo en el sabbat y lo identifica con la fase final de la creación. Es un día de descanso para Dios y para toda la comunidad israelita, incluyendo a los sirvientes y a los no israelitas (*gerim*) que viven dentro de los límites de una ciudad. El ganado y cualquier otro animal de labor también deben descansar. En el mismo libro del Éxodo, se menciona otra razón más para la observancia del sabbat: el trabajo debe cesar con objeto de dar descanso a los extranjeros, los esclavos y los animales de labor (xxiii, 12) incluso durante las estaciones críticas de “la siembra y la cosecha” (xxxiv, 21). El deber de mostrar respeto al extranjero o más precisamente al “extranjero residente” se subraya muchas veces en las Escrituras y es colocado en el mismo nivel que el deber de atender y proteger a las viudas y huérfanos. En Levítico xix, 34, se exige expresamente con respecto al extranjero (*ger*): “Como a un natural de vosotros tendréis al extranjero que more entre vosotros, y lo amarás como a ti mismo; porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto.” La versión del Deuteronomio del Decálogo expresa este motivo igualitario y añade:

Guardarás (*Shamor*) el día de reposo. Acuérdate que fuiste siervo en tierra de Egipto, y que Jehová tu Dios te sacó de allá con mano fuerte y brazo extendido; por lo cual Jehová tu Dios te ha mandado que guardes el día de reposo (Deuteronomio, v, 12-15).

Aquí el sabbat se asocia a un “acontecimiento histórico”: la milagrosa liberación de los israelitas de la servidumbre egipcia y el nacimiento de su nación. Dios actúa como dueño de la historia, su intervención directa en los asuntos humanos testimonia su amor por la humanidad y, en particular, por su pueblo. A cambio de esto, los israelitas deben reconocerle como a su único Dios, adorarle y obedecer sus mandamientos.

Además de su significado universal, el sabbat es un signo (*'ot*) del Pacto entre Dios y su pueblo (Ezequiel xx, 20; Éxodo xxxi, 13, 17), similar a otros “signos del Pacto” (*'ot berit*) tales como la circuncisión (Génesis xvii, 11). La santificación semanal del sabbat, siendo una proclamación de fe en Dios, como Creador, renueva el Pacto de Dios con los Patriarcas (Kohler, 1931:86-91).

La observancia del sabbat era reforzada por los rabinos que realzaban elocuentemente su valor: “Si Israel guarda el sabbat como debe guardarse, el Mesías vendrá. El sabbat es igual que todos los demás preceptos de la Tora” (Éxodo Rabba 25:12) (Jacobs, 197:col. 562). Los rabinos percibían en las ideas sociales expresadas en los versos bíblicos una estrecha conexión con la idea redentora del sabbat. Así como los israelitas experimentaron la liberación de la opresiva carga del trabajo cuando estaban en Egipto, igualmente el sabbat debía traer a todos los oprimidos en la Tierra de Israel (y en los demás lugares) descanso y alivio de su suerte. Se convirtió también en “una conmemoración de la salida de Egipto”, presentando frente al cuadro de la redención que se esperaba para el futuro la contraparte de la liberación obtenida en el pasado” (Joseph, 1943:296). En sus *Legends of the Jews*, basado en la literatura rabínica, Louis Ginzberg condensa de la manera siguiente una conversación entre Dios e Israel:

Dios dijo entonces a Israel: “Si aceptas mi Tora y observas Mis leyes, te daré para toda la eternidad la cosa más preciosa que tengo entre Mis posesiones”. “¿Y qué es” replicó Israel, “esa cosa tan preciosa que Tú nos darás si obedecemos Tu Tora?” Dios: “El mundo futuro”. Israel: “Pero hasta en este mundo debemos tener una prueba de ese otro”. Dios: “El sabbat os dará esa prueba” (Ginzberg, 1954:99).

La tradición judía explica que la primera palabra en Éxodo xx, 8, *Zakor* (acuérdate), se refiere a los preceptos positivos en conexión con el sabbat, a su santificación mediante el vino, la plegaria y la alegría, mientras que *Shamor* (guardarás) en Deuteronomio v, 12, se refiere a los mandamientos negativos relacionados con el sabbat: abstenerse de cualquier abominación por el trabajo de uno mismo o de los dependientes.

Protección legal y judicial del sabbat

Históricamente, para la sociedad externa, el sabbat era la característica principal de la comunidad judía. Si los judíos eran tolerados, sus observancias y costumbres religiosas eran aceptadas en la medida en que no fueran contra las normas generales del Estado. Generalmente no había ninguna interferencia con su observancia del sabbat o de su derecho a trabajar los otros seis días de la semana. Repitiendo las disposiciones de las leyes romana y canónica, muchos privilegios

generales y locales en Castilla y Portugal, por ejemplo, eximían a los judíos de comparecer ante los tribunales en sábado o en cualquier otra fiesta judía (Baron, 1972:236). En el código de *Las Siete Partidas*, recopilado alrededor de 1263, durante el reinado de Alfonso X (1252-1284) de Castilla, la Ley v (en el capítulo xxiv) declaraba que:

El sábado es el día en que los judíos realizan sus devociones, y permanecen tranquilos en sus habitaciones, y no hacen contratos ni tratan ningún negocio; y por la razón de que están obligados por su religión a guardarlo, nadie debe en ese día convocarlos o llevarlos ante los tribunales a causa de sus deudas; o arrestarlos... (Marcus, 1965:37).

En Aragón, los privilegios locales prohibían detener a los deudores judíos en sábado y demás fiestas judías. Los fueros (privilegios) de Castilla iban más lejos aún al prescribir diversas multas para la violación del sabbat por los judíos (Baron, 1972:55-56, nota 23).

Muchos siglos después, esa misma protección fue considerada necesaria por las principales Potencias Aliadas y Asociadas, cuando fue restaurado el Estado polaco en 1919, en la Conferencia de Paz de Versalles. Según el artículo 11 del tratado con Polonia:

Los judíos no deben ser obligados a realizar ningún acto que constituya una violación de su sabbat, ni deberán ser sometidos a ninguna incapacidad por razón de su negativa a presentarse ante los tribunales de justicia o a realizar ningún trámite legal en su sabbat (Harry, 1920:159).¹⁰

A pesar de las prohibiciones formales, los culpables de actos de violencia durante el sabbat y los festivales judíos eran aprehendidos y considerados responsables, esto es, según una costumbre que se desarrolló en Alemania en la Edad Media, a saber, permitir a los deudores no judíos redimir sus prendas en el sabbat y depositar el dinero que debían, aunque semejante acto estaba prohibido en el sabbat por la ley judía (Zimmels 1976:220).

¹⁰ Véase también la carta de Georges Clemenceau, de fecha 24 de junio de 1919, dirigida a I. J.Paderewski en el mismo volumen (p. 165): "Las cláusulas 10 y 12 tratan específicamente de los ciudadanos judíos de Polonia. La información a disposición de las Potencias Aliadas y Asociadas relativas a las relaciones existentes entre los judíos y los demás ciudadanos polacos los condujo a la conclusión de que, en vista de la evolución histórica de la cuestión judía y de la gran animosidad despertada por ello, se necesita protección especial para los judíos en Polonia."

Los mandamientos del sabbat

Según el Éxodo, “cualquiera que trabaje en el día de reposo, ciertamente morirá.” (xxxI, 15; xxxv, 2; véase también Números xv, 32-36). El mismo rigor se muestra en el *Libro de los Jubileos* (un apócrifo escrito aproximadamente c. 135-104 a.C.) que ordena la pena de muerte para ofensas tales como arar, encender un fuego, viajar en barco, ayunar en sábado (II, 7; L, 6-13) (Jacobs, 1972:col. 562; Caquot, 1987:645-647 y 808-810). El temor a transgredir las reglas del sabbat era aparentemente tan fuerte que durante la rebelión de los macabeos, los insurgentes se dejaron matar antes que ofrecer resistencia en ese día (I Macabeos II, 40-41) (Jacobs, 1972:col. 562) (Véase más adelante: “*Pikku’ah Nefesh*”).

La Biblia no da una lista de los trabajos prohibidos en sábado; pero incidentalmente menciona las labores del campo, comprar y vender, viajar, cocinar, etc., como trabajos prohibidos. Partiendo de la yuxtaposición en Éxodo xxxv de la prohibición del trabajo en sábado y de las instrucciones para construir el Tabernáculo, los rabinos dedujeron que cualquier trabajo que se necesitase para erigir el Tabernáculo —a pesar de su carácter sagrado— debía ser prohibido en sábado (Jacobs, 1972:col. 563; Epstein, 1938:348-349, Shabbath 73a). De esta manera deseaban subrayar no el aspecto espacial del judaísmo sino el de suspensión temporal (o histórica). En consecuencia, fueron prohibidas en el sabbat treinta y nueve categorías principales de trabajos realizados en la construcción del Tabernáculo (Epstein, 1938:224, Shabbat 49b), y muchas otras, ligeramente diferentes, derivadas de estas categorías principales. El primer código legal, el *Mishna* (redactado c. 210) compara las leyes sobre la observación del sabbat con “montañas colgando de un cabello, porque tienen muy poca base en las Escrituras y sin embargo tantas reglas”. (*Mishna* en el Talmud de Babilonia, *Hagiga* 10 a) (Jacobs, 1972:col. 564).¹¹ Además de lo que los rabinos consideraban como “prohibiciones bíblicas”, hay diversas reglas rabínicas introducidas como una “defensa (para proteger) la Tora” contra cualquier transgresión (*Mishna, Pirke Avot* 1:1) (Gugenheim, 1988:1). Los actos que conducían al rompimiento de las leyes sabáticas o que podían tender a convertir el sabbat en un día ordinario también estaban prohibidos (Hertz, 1959:218, Éxodo xx, 8, nota 10).

¹¹ *The Babylonian Talmud*, editado por el rabino doctor Y. Epstein, Seder Moéd. Tractate: “Hagiga”, traducido por el profesor Y. Abrahams, Londres, publicado por primera vez en 1938, The Soncino Press, Hagiga 10a, p. 50.

Algunas de las prohibiciones del sabbat crearon serios problemas morales y materiales. De acuerdo con los preceptos bíblicos, no estaba permitido a los judíos hacer que los gentiles trabajaran para ellos en sábado. Por ejemplo, en el siglo XVII, las comunidades polaca y lituana tuvieron que examinar la cuestión del trabajo de los siervos en el día del sabbat en los estados concesionados a los judíos. En 1602, una asamblea de la comunidad judía de Vladimir Volynski (en Volhynia) y sus alrededores decidió que “si los aldeanos son obligados a trabajar todos los días de la semana [...] entonces [...] él (el judío) debe renunciar a sus derechos y permitirles descansar enteramente en el sabbat y días festivos” (Ben-Sasson, 1976:682). Una ley del Consejo Judío de Lituania del 29 de agosto de 1632, recordaba a todos los patronos judíos que los gentiles no debían trabajar en el día de descanso de los judíos (Marcus, 1965:210). Pero, en ciertos casos, la cooperación de los no judíos era imperativa. Las vacas pertenecientes a los judíos tenían que ser ordeñadas por los gentiles en el sabbat para que los animales no sufrieran. En ese caso, los gentiles podían conservar la leche para ellos, pues los judíos no obtendrían (o no debían obtener) ganancias por los trabajos realizados en sábado (Abrahams, 1969:129). Los judíos estaban obligados también a buscar la asistencia de los no judíos para encender fuegos y atender a las velas y lámparas en el día del sabbat. En la Francia medieval, esa práctica era permitida en el invierno pero preferiblemente la orden era sugerida (debido a la prohibición de trabajar en sabbat); en España, el gran pietista Salomon ben Adret (m. 1310) la habría prohibido (Abrahams, 1969:157-158). El rabino húngaro ortodoxo Schlomo Ganzfried, escribiendo alrededor del año 1864, dice: “Si hace frío, está permitido pedir a un no judío que encienda el horno ¡porque de otra manera todos se enfermarán! Pero si a uno no le importa demasiado el frío, no debería hacerlo”. (Ganzfried, 1966:542, 18). De hecho, según la tradición, la “salvación de la vida humana” (*Pikku'ah Nefesh*: “consideración por la vida humana”) está por encima de las leyes del sabbat. No sólo a una persona enferma se le permite desconocer la ley, sino a cualquier judío que le preste ayuda (Ganzfried, 1966:550, 1). Estos principios están basados en Levítico XVIII, 5: “guardaréis mis estatutos y mis mandamientos, los cuales haciendo el hombre, vivirá en ellos.” Los rabinos interpretaron ese verso en el sentido de que un hombre debía vivir según esos mandamientos ¡y no morir como resultado de observarlos! Por lo tanto todos los mandamientos se suspenden siempre que la vida está en peligro. Actualmente algunos rabinos conceden una gran extensión

al principio de *Pikku'ah Nefesh*: el sabbat puede ser profanado cuando se produce “una remota sospecha de peligro para la vida”. Nadie, sin embargo, puede salvar su vida a costa de cometer homicidio, idolatría pública o una ofensa sexual. (Friedman, 1957:37-50).¹²

¿Por qué un gentil (el *Shabess Goy*: el “Gentil del sabbat”) habría de profanar el sábado en beneficio de los judíos? Esta angustiada pregunta ha sido examinada estrechamente por los rabinos y ha dado origen a una considerable literatura. La respuesta más general es que sólo los judíos tienen que observar los 613 preceptos bíblicos positivos y negativos. Los gentiles están obligados por un convenio entre Dios y Noé, que fue pactado por toda la humanidad. En su calidad de “Hijos de Noé” están comprometidos a cumplir al menos siete prescripciones (llamadas mandamientos *Noachic*), que comprenden: 1) no cometer idolatría, 2) no derramar sangre, 3) no robar, 4) no cometer perjurio, 5) no cometer pecados sexuales, 6) no comer la carne cortada de un animal vivo, 7) establecer tribunales de justicia; pero la obligación de observar el sabbat no está incluida. Por lo tanto puede tolerarse el pedir la ayuda de un gentil en sabbat, sabiendo que ese trabajo no le daña religiosamente. Según Maimónides, todos los gentiles que observan los siete mandamientos son *hasidei ummot ha-olam* (“los píos de las naciones del mundo”, que merecen un lugar en el mundo por venir), estipulándose que estén motivados por la creencia en el origen divino y la autenticidad de la profecía de Moisés y no por simple convicción intelectual. Maimónides equipara también con los sacerdotes y levitas “a todos los seres humanos que buscan ardientemente a Dios [...] que desean adorarle, conocerle, y caminar rectamente por sus caminos...” (Schwarzschild, 1972:col. 1189-1190; Blumental, 1972: col. 1383).¹³

Hay otros problemas materiales relacionados con la observancia del sabbat. Según la interpretación rabínica de Éxodo xvi 29 que dice: “Estese, pues, cada uno en su lugar, y nadie salga de él en el séptimo día”, está prohibido salir fuera de la ciudad más allá de la distancia de dos mil codos (1 042 metros). Dentro de la propia ciudad no se imponen restricciones. En caso necesario, está permitido caminar el doble de aquella distancia cumpliendo la ley del *Erub* (“mezcla”, “amalgama”).

¹² Véase también Ed. “Pikku'ah Nefesh”, en *Enciclopaedia Judaica*, vol. 13, col. 509-510, 37-50.

¹³ (En la Edad Media) “el concepto de *'ummoth ha-olam*, las naciones del mundo, incluía a los cristianos como algo natural” (Katz, 1962:14).

Esto se realiza colocando, antes del sabbat, alimentos suficientes para dos comidas en los límites de los dos mil codos, luego, mediante una ficción legal, este lugar se convierte en la residencia propia durante la duración del sabbat (Jacobs, 1972a:col. 566).¹⁴ En segundo término, en el sabbat, absolutamente ningún objeto puede ser llevado desde el terreno privado al terreno público y viceversa. Por terreno público se entiende uno que no sea residencial, incluyendo una calle, una carretera, etc. Sólo dentro de los límites del dominio privado se pueden acarrear objetos. Esta prohibición amplía el concepto de descanso. Con el fin de resolver este problema se aportan varias soluciones. Por ejemplo, mediante una ficción legal, grupos de casas se combinan y se consideran como un único territorio privado (Ganzfried, 1966:492-498; Abrahams, 1969:110-111). Por lo tanto, la técnica del *Erub* se utiliza para aumentar la extensión de los dominios privados y por consiguiente proporciona considerables alivios a las leyes del sabbat y de los días festivos. Si un pasadizo o calle estrecha acaba en un campo abierto, puede convertirse en espacio cerrado fijando un dintel, bien sea una viga o una cuerda, conocida como la “cuerda del sabbat”, atravesada en la abertura, representando simbólicamente una puerta. De esta manera, una ciudad entera puede ser proclamada territorio cerrado mediante la colocación de un *Erub*, lo que nos permite acarrear objetos en el sabbat. En tiempos antiguos, el derecho a establecer y mantener un *Erub* a menudo debía ser comprado por alto precio a las autoridades (Mowshowitz, 1943:158-159). Hoy en día, los *Eruvim* (plural de *Eruv*) pueden ser encontrados en muchas ciudades por todo el mundo en donde estén establecidas comunidades ortodoxas.

En el *ancien régime*, las comunidades judías a las que el Estado otorgaba amplia autonomía, tenían el poder de imponer, en caso necesario, el respeto a las reglas del sabbat. El 22 de agosto de 1628, por ejemplo, el Consejo Judío Lituano declaraba que:

En todos los lugares en donde hay día de mercado en el sabbat el tribunal judío más próximo debe ocuparse de advertir a los judíos e impedir que violen la prohibición de comprar en el sabbat. Debe enseñarles lo que está permitido y lo que está prohibido, de manera que no profanen el sabbat, y castigará públicamente a quienes en lo sucesivo profanen y violen el sabbat (Marcus, 1965:210).

¹⁴“R’egle de l’Erouvey The’houmne (procedimiento que permite traspasar los límites del recinto sabático) (Ganzfried, 1966:568-575 cap. 95).

Los judíos que eran dueños o inquilinos de granjas y propiedades agrarias tenían que “presentarse ante las autoridades rabínicas del tribunal judío más próximo para recibir instrucciones acerca de cuáles trabajos (en los campos) están prohibidos en el sabbat, con el fin de no pecar.” Ellos tenían que cumplir estas instrucciones “bajo pena de cien ducados que se darían a la caridad, para no hablar de castigos y penas adicionales” (Marcus, 1965:210). En general, los pecadores se arrepentían por su propia cuenta y se sometían a los castigos que se les imponían. Un talmudista italiano del siglo XIII, que estudió en Alemania, informó que a dos hermanos de Ratisbona que habían profanado inadvertidamente el sabbat, a resultas de un accidente, su comunidad les impuso un ayuno de siete semanas, esto es, cincuenta días, excepto en los días del sabbat y de la luna nueva, los que tenían que pagar siendo apaleados. Además, con el fin de expiar su pecado, tenían que hacer una contribución a la caridad y ayunar todos los meses en lunes, jueves y el lunes siguiente durante todo un año. Así pues ¡estos hermanos tuvieron que ayunar otros treinta y seis días durante ese año! (Schwarzfuchs, 1986:101). Todas estas reglas estaban destinadas a subrayar la santidad del sabbat y a modelar de forma distintiva la existencia judía; estaban integradas en el mundo interno del individuo y no impedían a los judíos piadosos disfrutar su sabbat. Para ellos, la Tora era la Palabra Escrita de Dios; se tomaba con seriedad y se aplicaba de acuerdo con el método rabínico de interpretación.

El sabbat como día festivo

El sabbat es un día de alegría. Los sabios establecieron que debe hacerse de él el objeto especial de “honor” (*kavod*) y “deleite” (*oneg*) siguiendo el mandato del profeta; “y llames [al día de reposo] delicia, santo, glorioso de Jehová” (Isaías LVIII, 13). Honrar implica que se estimulan los gastos en que hay que incurrir para celebrar el sabbat adecuada y gozosamente. Se recomienda el cambio de vestimentas. Deben comerse tres comidas desde la noche del viernes hasta el final del sabbat (Talmud de Babilonia, Shabbat, 118a) (Jacobs, 1972:col. 564; Epstein, 1938:582; Shabbat, 118a). Siempre que sea posible, hay que invitar a otros comensales para que participen de las comidas del sabbat. Durante las comidas, se cantan himnos especiales para la ocasión (*Zemirot*). Las sociedades judías de beneficencia proporcionan a los pobres bien sea comida, dinero o velas. Por esta razón, cada semana, los judíos deben

prepararse para recibir el sabbat como a un exaltado y elevado huésped. En el Talmud, se dice que el rabino Hanina decía en la víspera del sabbat “Vayamos afuera para recibir a la Novia, la Reina.” (Epstein, 1938:585, Shabbath, 119a). Al principio del sabbat, se recita una bendición especial llamada *Kiddush* (“santificación”) y, en su ceremonia de clausura, otra bendición llamada *Havdala* (“separación”) se pronuncia para marcar “la distinción entre lo santo y lo profano, entre la luz y la oscuridad, entre Israel y otras naciones, entre el día séptimo y los seis días laborables (Singer, 1908:216-217), ambas bendiciones se pronuncian sobre una copa de vino. El término “delicia” implica encender al menos dos velas (una para recordar, la otra para observar) al aproximarse la puesta del sol en la víspera del sabbat —una prerrogativa que pertenecía primeramente a la madre de familia. Desde el periodo más primitivo y sucesivamente, el sabbat ha sido un día de renovación espiritual. Se dice que a cada hombre se le da un alma especial (*neshama yetera*) en la víspera del sabbat y que le abandona al terminar éste. Sermones y discursos instructivos deben darse en el sabbat. Por ejemplo, el gran Maimónides (1135-1204), que sostenía que las ideas se preservan mejor cuando se materializan en actos (ortopraxis) escribe en su *Guía de los perplejos* (1200, vol. II, cap. xxxi) que el sabbat posee un doble significado: 1) enseña la verdadera opinión de que Dios creó el universo *ex nihilo* (en contra de Platón y otros según quienes Dios creó el mundo a partir de una materia preexistente; y de Aristóteles y sus seguidores que sostenían que el universo existía por toda la eternidad), y 2) recuerda al hombre la benevolencia de Dios que dio descanso a los israelitas “librándolos de las pesadas tareas que les imponían los egipcios” (Éxodo VI, 6) (Jacobs, 1972:col. 565).¹⁵ Por consiguiente es una bendición (un don de Dios) que confirma una opinión especulativa y produce el bienestar del cuerpo. Según el rabino y filósofo Isaac Ben Moses Arama (c. 1420-1494), el sabbat enseña los tres principios fundamentales del judaísmo: la creencia en *creatio ex nihilo*, en la revelación (porque el sabbat es un tiempo en que se estudia la Tora) y en el mundo por venir del cual el sabbat es un anticipo.¹⁶ Muchas costumbres nacieron de la

¹⁵ Moïse Ben Maimoun, llamado Maimónides, escribió *Le Guide des Égarés. Traité de Théologie et de philosophie* [La guía de los perplejos. Tratado de teología y de filosofía] que fue traducido por primera vez del original árabe y acompañado de notas críticas, literarias y explicativas por S. Munk en 1856-1866. vol. II, cap. xxxi, 257-259.

¹⁶ *Akedat Yizhak* (“The Binding of Isaac”), publicado por primera vez en 1522, Bialystok, 1849, 55a. ed., pp. 285-289, en Jacobs, 1972.

observancia del sabbat, como las dos rebanadas de pan que corresponden a la doble porción del maná. La literatura *agadic* está repleta de historias concernientes a su práctica.

El año sabático hasta la época actual y el Jubileo

El sabbat es también la base de un modelo de “estructura temporal”: la primera secuencia comienza el séptimo día, luego viene la “Fiesta de las Semanas”, que ocurre siete semanas después de Pascua, siendo el día número cincuenta Pentecostés. Éste seguido, en el séptimo año, por el *Shemitta* (de *Shamat* “liberar”) o el año sabático. La secuencia acababa con el Jubileo (*Yôbêl* literalmente “cuerno de carnero”) que venía, después de siete años sabáticos, en el año 50, durante el periodo del Primer Templo (consiguientemente con dos años seguidos de barbecho) y, durante el periodo del Segundo Templo, en el año 49, cuando el jubileo era observado sólo “nominalmente” y cuando por lo tanto coincidía con el séptimo año sabático. (Eisenstein, 1905:606; Hertz, 1959:270-271, Leviticus xxv, nota 10). En el Jubileo, todos los esclavos hebreos y sus familias de la Tierra de Israel debían ser emancipados y sus propiedades (excepto las casas dentro de la ciudad amurallada) debían ser devueltas a sus propietarios originales o a sus herederos legítimos. “La tierra es el Señor” (Salmos xxiv, 1) significa que toda la tierra había sido tomada en préstamo al Señor. Los israelitas que vendían sus tierras a sus conciudadanos, no vendían la propiedad de la tierra, sino sólo el préstamo hasta el siguiente Jubileo (Hertz, 1959:269-287, Leviticus xxv, 8-55). Estos principios fueron concebidos como salvaguardia contra la pobreza impidiendo la acumulación, en manos de unos pocos, de casas y tierras (véase Levítico xxv, 8-55). De esta manera, se restablecía la división original equitativa de la tierra. El Jubileo ya no operó durante el periodo de la Segunda Alianza. Será aplicado nuevamente cuando “todos los habitantes estén en ella” (Levítico xxv, 10), esto es, cuando la mayoría de los judíos estén establecidos en Eretz Israel (La Tierra de Israel) y cuando la distribución de la Tierra Santa entre las tribus y sus familias—como lo fue antiguamente en los días de Josué— sea restaurada.

El que las leyes sabáticas deban ser observadas porque siguen siendo bíblicamente relevantes o debido a una promulgación rabínica para “perpetuar la memoria del año sabático” es algo que se discute en el Talmud. Según Judah II (segunda mitad del siglo III d.C.), el patriarca

del Sanedrín de Erstz Israel, el *Shemitta*, era dependiente del Jubileo y había dejado de existir cuando ya no había Jubileo (Rothkoff, 1972:col. 582-586; Einsestein, 1905:606; Heinemann, 1957:130-136). Los rabinos diferían y sostenían que la observancia del *Shemitta* seguía siendo bíblica. Comentaristas y códigos posteriores han permanecido divididos en esta cuestión hasta el día de hoy.

El *Shemitta* incluye dos principios esenciales: primero, la remisión de todas las deudas contraídas por sus conciudadanos (Deuteronomio xv, 1-2), lo que empezó a operar a finales del séptimo año. Este mandamiento es aplicable en Erez Israel y en la Diáspora. Los israelitas eran amonestados al mismo tiempo para que no permitieran que la repetición de la remisión del séptimo año endureciese sus corazones contra los infortunados que solicitan préstamos en su hora de necesidad. Incluida en ese mandamiento estaba la liberación, tras seis años de servicio, de un siervo hebreo (Éxodo xxi, 2-6; Deuteronomio xv, 12-18). Su amo era requerido en la emancipación para que proporcionase al nuevo hombre libre los bienes que le permitieran empezar una nueva vida. La exoneración de dinero tenía el propósito de liberar a los pobres de sus deudas y permitirles que intentaran de nuevo conseguir su estabilidad financiera. Les daba un nuevo comienzo a sus vidas. Sin embargo, ya al final del siglo primero d.C. se comprendió que con condiciones económicas cambiantes, se volvía difícil cumplir con las leyes bíblicas, y que la economía que estaba basada ahora sobre el crédito y los préstamos estaba por consiguiente en peligro; en otras palabras, que las personas se retraían de prestar dinero antes del año sabático a pesar de la amonestación bíblica. Por consiguiente una fórmula legal, llamada el *proshbul* (abreviación del griego *pro Boule Bouleton*, “ante la asamblea de los consejeros”) fue instituida para que un acreedor pudiera aún reclamar sus deudas después del año sabático a pesar de la advertencia bíblica contra tal cosa (Deuteronomio xv, 9). La motivación del *proshbul* se basa en el precepto bíblico de que uno no debe cerrar su puerta a quienes padecen necesidad (basado en Deuteronomio xv, 7-11) (Touati, 1990:47). Además, diversas deudas eran excluidas de la cancelación por el año sabático, tales como salarios, mercancías a crédito, préstamos sobre empeños, un documento garantizado mediante hipoteca, etcétera. (Rothkoff, 1972:583).

El segundo mandamiento del *Shemitta*—limitado a las fronteras de Erez Israel— exige que, al llegar el séptimo año, se deje la tierra sin cultivar durante un año (Éxodo xxiii, 11), el terreno no debe ser sembrado y la viña no debe ser podada ni vendimiada (Levítico xxv, 1-7;

18-22). Los frutos y granos que crecen por sí solos en el año sabático pueden ser recogidos y comidos por cualquiera: el propietario, los sirvientes, los pobres y los extranjeros e incluso por las bestias del campo, pero no deben ser almacenados. Detrás de este mandamiento está la idea de que la tierra no es la posesión absoluta del hombre, debe ser “moralizada” (Hertz, 1959:268-269; Éxodo xxiii, 10-12; Levítico xxv-xxvi, 2, pp. 266-268 y Deuteronomio xv, 1-18, pp. 191-198). Probablemente la liberación del séptimo año no debía ser observada en una fecha fija en toda la tierra, ni tampoco la emancipación de todos los esclavos hebreos. Cada campo tenía su propio ciclo de barbecho, así como cada esclavo tenía su propia fecha de liberación (Lieber, 1972:col. 574-575).

Durante siglos, este segundo principio siguió siendo un problema teórico. Sin embargo, con el comienzo del sionismo moderno y el subsiguiente establecimiento de la Tierra de Israel, volvió a convertirse en un problema práctico para los pobladores. Los líderes del movimiento, temiendo que el *Shemitta* pudiera poner en peligro la existencia agrícola declararon que la ley era ahora obsoleta. Cuando se aproximaba el *Shemitta* del año 1888-1889, la cuestión fue sometida a las principales autoridades rabínicas de Europa y Palestina. Considerando el peligro de dejar estos campos recientemente puestos en cultivo desatendidos durante un año, el rabino Isaac Elhanan Spektor de Kovno (1827-1896), con el apoyo de otros rabinos, publicó una declaración que aconsejaba la venta nominal de las tierras a un no judío y el empleo de trabajadores no judíos durante el *Shemitta*. Esta decisión indulgente fue duramente atacada por los rabinos de Jerusalén que se oponían a cualquier subterfugio (*orma*, literalmente “estratagema”). Con la ayuda de algunos prominentes judíos de Jerusalén, publicaron un llamamiento a la Diáspora solicitando fondos para permitir a los pobladores observar estrictamente el *Shemitta*. Como consecuencia, muchos se abstuvieron de todo trabajo; otros confiaron en la venta preparada rabínicamente, otros desafiaron abiertamente las leyes del *Shemitta*. Con el constante crecimiento de los nuevos asentamientos, muchos más pobladores actuaron de acuerdo con el permiso del rabino Spektor en los sucesivos años del *Shemitta*. Antes del año sabático de 1910, el rabino Abraham Isaac Kook (1865-1935), rabino principal de Jaffa, que antes de la primera guerra mundial fue el primer rabino principal ashkenazi de Erez Israel, dio un apoyo adicional y plena sanción a la práctica establecida de vender la tierra y hacer que la labraran los gentiles a pesar de la oposición de varias autoridades rabínicas (Eisenstein, 1905:607; Torhkoff, 1972:col. 584-585; Hachohen, 1972:col. 891). Precediendo al

año sabático de 1944-1945, algunos rabinos comprendieron que ya no era posible seguir dependiendo del trabajo de los gentiles, por lo que permitieron que ese año el trabajo agrícola fuese realizado por judíos. Las condiciones de ese trabajo estaban claramente especificadas, pero la solución seguía basada en la venta formal de la tierra a gentiles, un método que estaba en contradicción con la idea de la “Redención del suelo” y también con el proyecto sionista. Aunque contando todavía con el permiso rabínico para el pueblo como un todo, los miembros de la Unión de Kibbutzim religiosos (*Hakibbutz Hadati*) —un movimiento minoritario entre las comunidades colectivas agrícolas e industriales— decidieron que cada pueblo debía excluir una parcela de la venta formal de sus tierras. “Ahí las leyes del *Shemitta* debían ser observadas plenamente por lo menos en forma simbólica” (Heinemann, 1957:135). Como forma de observar las prohibiciones del año sabático, un kibbutz del Poalei Agudat Israel (la rama laborista de uno de los partidos ultra-ortodoxos) ha desarrollado, para sus propias necesidades, un método de cultivar vegetales sin tierra en agua enriquecida con químicos (hidroponía). En este kibbutz, aparentemente también contaron con la ayuda de fondos especiales del *Shemitta* recaudados en la Diáspora (como durante el año sabático 1888-1889). Ya se ha señalado que tales prácticas no pueden ser adoptadas actualmente por todo el país, ni tampoco es posible interrumpir la producción en Israel ¡durante un año entero! Ahora bien, parece que para los ortodoxos tradicionales, aunque la aplicación del *Shemitta* a menudo ha sido suspendida o sorteada mediante subterfugios, estas leyes bíblicas deben ser conservadas hasta que el Mesías venga a restablecer su completa observancia. De hecho, según la tradición judía sancionada por la autoridad de Maimónides (1135-1204 d.C.):

El Mesías se levantará y restaurará el reino en su anterior poder. Él reedificará el santuario y reunirá a los dispersos de Israel. Todas las leyes serán restablecidas en sus días tal como eran antiguamente, Se ofrecerán sacrificios y los años sabáticos y de Jubileo serán observados exactamente de acuerdo con los mandamientos de la Tora [...] Los sabios dijeron: “La única diferencia entre este mundo y los Días del Mesías es la sujeción de Israel a las naciones” (*Sanhedrin* 91a) (Scholem, 1971:28).

Ahora que el pueblo judío ha recuperado su soberanía, los judíos ortodoxos modernos argumentan que ya no es posible seguir dependiendo de un subterfugio con el fin de evadir un precepto bíblico esencial. Es imperativo hallar un medio para su real y sincera obser-

vancia. El rabino Yosef Heinemann (nacido en 1915), profesor en la Universidad Hebrea de Jerusalén, propuso la adopción de un “Plan de Siete Años” global en el que toda la vida económica del país ¡sería planificada y organizada de conformidad! Siguiendo la sugerencia del rabino Naftali Tsvi Berlin (1817-1893), uno de los principales rabinos de su generación, sugirió también hallar un sustituto a la actual venta nominal de las tierras por un método que declararía a toda la tierra *hefker* (sin dueño) en el Séptimo Año (Heinemann, 1957:136). Esa solución estaría mucho más cerca de la idea esencial del *Shemitta*, esto es, la expropiación de la propiedad en bienes raíces por un año. Otros influyentes intelectuales han promovido la adaptación del *Shemitta* y las leyes sabáticas a las nuevas exigencias y oportunidades de la soberanía judía en Israel. Según el profesor Yeshayahou Leibowitz (nacido en 1903), ortodoxo estricto, radicalmente contrario a la ocupación de los territorios capturados en 1967, con el fin de cumplir las leyes del año sabático, el país debería estar listo para aceptar un descenso en su nivel de vida. Con esa condición, ahorrando el quince por ciento de los gastos anuales durante seis años, habría suficiente dinero para poner en práctica las diferentes reglas que gobiernan el *Shemitta*. Es una “aberración” hablar de la “Tierra de Israel”, la “Nación”, el “Estado”, “nuestro país”, el “legado de nuestros ancestros”, y seguir vendiendo la tierra a los gentiles para “soslayar el *mitzva* (ordenanza bíblica o rabínica, también aplicada a buenas obras o caridades) del año sabático” (Leibowitz, 1993:134-135).¹⁷ Todos estos proyectos que tienden a

¹⁷ Leibowitz: *Parfois on me questionne au sujet de la réalisation de la Tora et des mitzvot comme si cela relevait de la décision personnelle. Les grandes questions concernent la collectivité. Si la collectivité désire respecter les lois de l'année sabbatique, elle constatera une baisse de son niveau de vie. A cette condition, en épargnant 15% des dépenses annuelles pendant les six années qui séparent les différentes années sabbatiques, on pourra réaliser cette mitzva. Il y aura assez d'argent pour mettre en place les différentes règles qui la régissent. Mais si on déclare que c'est impossible, alors rien ne pourra être fait. C'est très simple. Mais vendre la terre d'Israel aux Gentils afin de contourner cette mitzva de l'année sabbatique, est-ce que vous percevez l'aberration qui en découle?*

Question: C'est le problème général du “contournement”* qui concerne aussi le levain pendant la fête de Pâque.

Leibowitz: *Non. Aucune comparaison. Ici il est question de vendre la terre d'Israel à des Gentils. Rien n'a voir avec le “contournement” que je me permets pour utiliser l'électricité pendant le Shabbat.*

Question: Et en ce qui concerne le levain?

Leibowitz: *Même en ce qui concerne le levain pendant la fête de Pâque, je en vends pas la terre d'Israël aux Gentils. Vous feignez d'ignorer que tous ici en parlent que de “terre d'Israël”,*

implementar o reformar el *halaja* con la intervención del Estado requieren por lo menos el consenso de una mayoría política. Semajante perspectiva no es previsible en un futuro próximo.

El impacto de la modernidad

Para finales del siglo XVIII, la progresiva emancipación de los judíos en Europa occidental, la confrontación del judaísmo con el racionalismo y la crítica histórica condujeron a la desintegración del marco tanto conceptual como concreto de la existencia judía. En la confusión resultante, muchos intelectuales y miembros de la clase alta abandonaron el judaísmo y abrazaron el cristianismo, algunos tal vez superficialmente. Entre tanto, el poder de las comunidades judías para imponer sanciones a sus miembros había disminuido considerablemente (Katz, 1961:249). A comienzos del siglo XIX, la excomuniación (hebreo *herem*) en las comunidades judías de Europa occidental había sido prácticamente abandonada (Touati, 1990:85). Unas seis décadas más tarde, el sabbat se había convertido cada vez más en un día de trabajo entre los judíos. El abandono del sabbat empezó en las ciudades europeas y americanas más grandes y se difundió hacia los lugares más pequeños. La búsqueda del éxito, la presión de la competencia, dominaban todas las demás urgencias. Dio la pauta para la conducta del judaísmo en todos sus aspectos. Los hombres tenían que correr al trabajo, y como consecuencia

“Nation”, “Etat”, “notre pays”, “l’héritage de nos ancêtres”, etc.; et tous ceux qui s’expriment de la sorte vendent “l’héritage de nos ancêtres”, etc.; et tous ceux qui s’expriment de la sorte vendent “l’héritage de nos ancêtres”, aux Gentils! Moi je me moque de toutes ces notions, mais eux, à cause de “l’héritage de nos ancêtres”, ils trouvent des raisons pour vivre et mourir, pour déclarer la guerre, pour tuer et se faire tuer.

*Contournement: *Orma*. Litt. “astuce”. Moyens admis par la *halacha* pour contourner certaines règles, devenues d’application difficile. Ce passage évoque trois cas de *Orma*: année sabbatique, levain à la période pascale, usage de la lampe électrique le jour du Shabbat. Dans le premier cas, pour éviter la *mitzva* de jachère de la septième année. on effectue une vente fictive à des non-juifs, non tenus au respect de cette règle. On fait de même pour les produits contenant du levain pendant la période pascale. Enfin, on utilise des dispositifs d’horlogerie pour pouvoir utiliser l’énergie électrique pendant le Shabbat.

Leibowitz: A veces me preguntan respecto a la realización de la Tora y de los mitzva como si eso tuviera que ver con la decisión personal. Las grandes cuestiones que conciernen a la colectividad. Si la colectividad desea respetar las leyes del año sabático, constatará una merma de su nivel de vida. Bajo esta condición, ahorrando

cesaron las oraciones en el hogar; los hombres tenían que apresurarse en sus tareas, y como consecuencia cesaron las regulaciones alimentarias. “Esta revolución en las costumbres, esta tendencia hacia la eficiencia no mantuvo en todas partes el mismo ritmo rápido; progresaba por etapas, pero su impulso era irresistible” (Elbogen, 1966:98-99). Hubo otro factor externo decisivo que condujo a la relajación de la observancia del sabbat entre los judíos. Debido a la creciente tendencia a establecer regulaciones uniformes, hubo un volumen creciente de legislación desde finales del siglo XIX en adelante, requiriendo a todos los trabajadores y empleados de las industrias comerciales e industriales a abstenerse de trabajar en domingo (con ciertas excepciones) (Lamm, 1943:298). Por supuesto, esto se hacía para protegerlos contra los abusos de la explotación capitalista. Pero causó grandes dificultades a los trabajadores y empleados judíos de estas empresas que se veían obligados a observar —si así lo decidían— tanto su propio día de descanso como otro más (Lamm, 1943:298).

De esta ruptura fue que surgieron las principales tendencias del judaísmo moderno. Reformista, ortodoxa (moderna y tradicional) y la que vino a ser conocida como conservadora. Todas ellas intentaron reaccionar frente a las fuerzas sociales y económicas de la desintegración. El judaísmo reformista nació en Alemania en la segunda década del siglo XIX. Se extendió ampliamente en Estados Unidos en donde asumió sus formas más radicales. Rechazaba el ritual, especialmente las restrictivas observancias y conservaba sólo las ceremonias con obvios significados éticos. En noviembre de 1885, se celebró en Pittsburgh una asamblea rabínica reformista. Los diecinueve participantes adoptaron una serie de principios, que declaraban, entre otras cosas:

el 15% de los gastos anuales durante los seis años que separan los diferentes años sabáticos, se podrá realizar este mitzva. Habrá suficiente dinero para poner en orden las diferentes reglas que la rigen. Pero si se declara como imposible, entonces nada se podrá hacer. Es muy simple. Pero vender la Tierra de Israel a los gentiles con el fin de evitar (*contourner*) este mitzva del año sabático ¿acaso percibe la aberración que acarrea?

Pregunta: ¿Es el problema general de la evasión (del *contournement**) lo que también tiene que ver con la levadura durante las fiestas de Pascua.

Leibowitz: No. No hay comparación alguna. Aquí es cuestión de vender la tierra de Israel a los gentiles. No tiene nada que ver con la evasión que me permito para utilizar la electricidad durante el sabbat.

Pregunta: ¿Y en lo que concierne a la levadura?

Leibowitz: Incluso en lo que respecta a la levadura durante las fiestas de Pascua, yo no vendo la tierra de Israel a los gentiles. Ustedes fingen ignorar que todos aquí

Reconocemos en la legislación mosaica un sistema para educar al pueblo judío para su misión durante su vida nacional en Palestina, y hoy día aceptamos como obligatorias sólo las leyes morales, y mantenemos sólo aquellas ceremonias que elevan y santifican nuestras vidas, pero rechazamos todas las que no se adaptan a las opiniones y hábitos de la civilización moderna (Meyer, 1988:387-388 y ap.).

En Estados Unidos, el Movimiento Reformista introdujo importantes cambios litúrgicos y doctrinales en la vida religiosa judía, tales como oraciones en lengua vernácula; la introducción del órgano con coro mixto, la abolición de la galería para las mujeres y de las fiestas del segundo día. Debido a que un gran número de judíos no querían o no podían abandonar sus trabajos en sábado, las congregaciones reformistas empezaron, ya desde 1869, a celebrar los servicios en las tardes de los viernes (en los meses de invierno, después de la puesta del sol, cuando habría de inaugurarse el sabbat); algunas congregaciones incluso leían la Tora la tarde del viernes (en vez del sábado por la mañana), si sus miembros así lo deseaban. Estos servicios eran reforzados por un sermón o una lectura. La práctica se difundió rápidamente y conquistó las filas del naciente movimiento conservador a principios del siglo xx. Otra solución a la escasa asistencia a los servicios del sabbat fue introducida en 1874 estableciendo un servicio adicional los domingos. Esa innovación creó controversias y fue apasionadamente debatida en numerosas conferencias dentro del movimiento reformista. El movimiento del domingo se extendió en uno u otro momento hasta cerca de tres docenas de congregaciones reformistas incluyendo algunas de las más numerosas en Estados Unidos y siguió atrayendo nuevos partidarios después de la primera guerra mundial. Quizá tres sinagogas —todas juntas—

no hablan más que de “tierra de Israel”, “Nación”, “Estado”, “nuestro país”, “la herencia de nuestros ancestros”, etc.; ¡y todos aquellos que se expresan de tal forma venden “la herencia de nuestros ancestros” a los gentiles! Yo me burlo de todas esas nociones, pero ellos, a causa de “la herencia de nuestros ancestros”, encuentran razones para vivir y morir, para declarar la guerra, para matar y hacerse matar.

* “Contournement” (evitar): *Orma*. Lit. “astucia”. Medios admitidos por la *halaja* para evitar ciertas reglas, que se han vuelto de aplicación difícil. Este pasaje evoca tres casos de *Orma*: año sabático, levadura en el periodo pascual, utilización de la electricidad el día del sabbat. En el primer caso, para evitar la mitzva del barbecho del séptimo año. Se efectúa una venta ficticia a no judíos, no atenedos a esta regla. Se hace lo mismo con los productos que contienen levadura durante el periodo pascual. Finalmente, se utilizan dispositivos de relojería para poder utilizar la energía eléctrica durante el sabbat.

llegaron tan lejos como para abandonar el servicio de la mañana del sábado a favor del domingo. Durante la conferencia rabínica en Pittsburgh de 1885, los participantes declararon que reconocían la importancia de conservar el sabbat histórico “como un lazo con nuestro gran pasado y símbolo de la unidad del judaísmo en todo el mundo” (Meyer, 1988:291) sin embargo, sostuvieron que “no hay nada en el espíritu del judaísmo o sus leyes que impida la introducción de servicios dominicales en localidades en donde aparezca o sea sentida la necesidad de tales servicios” (Meyer, 1988:291).

Este comentario fue repetido, en una versión ligeramente modificada, en una resolución adoptada en la sesión de 1904 de la Conferencia Central de Rabinos Americanos, órgano rabínico del movimiento reformista (Freehof, 1976:21). Incluso las sinagogas que abandonaron el servicio del sábado, no introdujeron en su liturgia del domingo ninguna oración tradicional que hiciera mención específica del sabbat. Los servicios dominicales eran considerados por algunos rabinos reformistas como un expediente y para todos aquellos que los aprobaban eran un servicio necesario de día laborable. A pesar de las presiones en tal sentido, la mayoría de las congregaciones americanas reformistas no siguieron el movimiento dominical (Meyer, 1988:291) sin embargo, la mayor parte de ellas acortaron y modificaron los servicios del sabbat, aunque preservando gran parte de sus características esenciales.

Pocos años después de la conferencia de Pittsburgh, el teólogo liberal Kaufmann Kohler (1843-1926) que había iniciado los servicios del domingo en su congregación Chicago Sinaí con la esperanza de “una eventual observancia del sabbat que uniera religiosamente a toda la humanidad” (Meyer, 1988:291) tuvo que admitir que su optimismo había sido prematuro. En un artículo escrito en 1891, decía: “¡Cuán rudamente hemos sido despertados de nuestro sueño! [...] Hoy día nuestro deber es mantener nuestra identidad judía y preservar nuestras instituciones judías sin falta, sin desmayo. Debemos, con nuestras fuerzas unidas, agruparnos en torno a nuestro sagrado sabbat” (Kohler, 1988:292). Entre 1885 y 1937, tuvieron lugar cambios fundamentales en las actitudes en la ideología del movimiento reformista americano. Fueron resultado de las cambiantes condiciones sociales dentro del movimiento reformista americano, de la creciente oleada de antisemitismo en América y en Europa y de la evolución de las ideas concernientes a la identidad judía. En su convención anual, en 1937, celebrada en Columbus, la Conferencia Central Reformista de Rabinos Americanos (CCRA) adoptó una resolución que demandaba:

la preservación del sabbat, festivales y Días Santos, la conservación y desarrollo de las costumbres, símbolos y ceremonias que poseen valor inspiracional, el cultivo de formas distintivas de arte y música religiosos y el uso del hebreo junto con el vernáculo en nuestra adoración e instrucción (Meyer, 1988:391).

A partir de entonces, el Movimiento Reformista ha seguido resaltando la importancia de las prácticas religiosas. En 1976, esa tendencia fue confirmada en la convención anual del CCRA celebrada en San Francisco. Se adoptó una nueva plataforma que subrayaba las obligaciones religiosas:

El judaísmo subraya la acción más que el credo como expresión primaria de una vida religiosa, mediante lo cual procuramos obtener justicia y paz universales. [...] El siglo pasado nos enseñó que nuestros deberes deben comenzar por nuestras obligaciones éticas pero que se extienden a muchos otros aspectos de la forma de vivir judía, incluyendo: crear un hogar judío centrado en la devoción familiar; el estudio a todo lo largo de la vida; la oración privada y el culto público; la observancia religiosa diaria; guardar el sabbat y los días santos... (Meyer, 1988:393).

La vuelta a formas más tradicionales de expresión religiosa es, paradójicamente, la característica de la modernidad de la reforma. El tema de la “caldera de razas” tan ampliamente extendido en la sociedad americana a comienzos de este siglo ha sido progresivamente remplazado por el de “pluralismo”. La Plataforma de San Francisco declara que los judíos reformistas “recientemente se han vuelto conscientes de las virtudes del pluralismo y de los valores del particularismo.” (Meyer, 1988:393).

Aunque tanto el judaísmo reformista como también el conservador han sufrido cambios en años recientes “en grados variables, hacia adentro y ‘hacia la derecha’ [...] en materias tales como costumbres rituales, las formas y lengua de la plegaria y la educación de los jóvenes” (Wertheimer, 1999:22), las diferencias entre ellos y la ortodoxia siguen siendo sustanciales no sólo en el área de la creencia teológica sino también en sus actitudes con respecto al *halaja*... El judaísmo reformista no acepta su obligatoriedad, aunque está preparado para seguir las decisiones legales del pasado en algunas áreas. El movimiento conservador intenta mantener una “posición centrista”. Afirma que el judaísmo experimentó en el pasado un proceso de evolución y sostiene que en la actualidad hay que seguir un curso semejante. Rechaza de plano los

cambios basados en consideraciones racionalistas. Aunque considera el *halaja* como obligatorio, se siente libre para interpretarlo. Así, la observancia de leyes alimentarias es opcional en el movimiento reformista, pero obligatoria en el judaísmo ortodoxo y en el conservador. El rechazo a usar medios de transporte en sábado es visto como obligatorio por los rabinos ortodoxos, el judaísmo reformista lo permite, mientras que el judaísmo conservador permite dichos viajes si son necesarios para asistir a los servicios de la sinagoga. Ambos movimientos no ortodoxos permiten ahora que las mujeres participen plenamente en las observancias religiosas, esto es, que sean rabinas y cantoras.

La ortodoxia conserva la autoridad del *halaja* tradicional y proclama su fidelidad a todos los detalles de la observancia y los ritos judíos. Pero, en comparación con las prácticas judías premodernas (*vid. supra*), su concepción de la piedad —aunque parece tradicional— ¡es moderna! Sigue siendo deliberadamente antagonista con respecto al examen crítico de las fuentes literarias de la religión. En contraste con la realidad judía premoderna en la que “la tradición era una guía autocomprendida e indiscutida tanto para la observancia religiosa como para el pensamiento religioso” (Wertheimer, 1999:19), en la actualidad es “un movimiento autoconsciente, que se define a sí mismo en relación con las circunstancias modernas y así debe competir por fidelidad con movimientos religiosos e ideológicos alternativos dentro de la comunidad judía” (Wertheimer, 1999:19). El fundador de la ortodoxia moderna, Samson Raphael Hirsch (1808-1888), aunque abogaba por la adquisición y la participación en la cultura secular, intentó asegurar la lealtad de los judíos no por el estudio tradicional de los detalles de la ley sino mediante una comprensión e identificación con los principios de la doctrina y la observancia judías. En su *Horeb. A Philosophy of Jewish Laws and Observances* (1837), explica que la prohibición de trabajar en el sabbat es, de hecho, una lección de humildad. Lo que está prohibido en el sabbat no es el esfuerzo físico sino el acto creativo, es decir:

la producción, creación, transformación de un objeto para propósitos humanos; pero no el esfuerzo físico. Aunque te canses durante todo el día, [...] en tanto que tu actividad no haya sido un ejercicio constructivo de su inteligencia, no has realizado *melacha* (“trabajo”, “ocupación”). Por otra parte, si has engendrado, sin el más mínimo esfuerzo, incluso el cambio más pequeño en un objeto para propósitos humanos, entonces has profanado el sabbat [...] Tu potencia física pertenece a tu naturaleza animal; es con tu habilidad técnica que sirve a tu espíritu con lo que dominas el mundo —y es con esto que, como ser humano, debes someterte a Dios en el sabbat (Hirsch, 1962:63, 144).

Evitando trabajar en sábado, el hombre reconoce que “Dios es el Creador y Dueño del mundo” (Hirsh, 1962:63, 142). Al hombre se le permite gobernar el mundo durante seis días por voluntad de Dios, pero en sábado se le prohíbe producir y modelar ninguna cosa para sus propios propósitos. En ese día, “el hombre devuelve el mundo a Dios, tal como era antes, y así proclama que él disfruta solamente una autoridad delegada” (Hirsh, 1962:63, 141).

Actitudes contemporáneas con respecto al sabbat y al año sabático

El volumen del judaísmo mundial a finales de 1995 se estima en 13 059 000 (Dellapergola, 1997:517). A pesar de las imperfecciones en los cálculos (excepto en países que realizan censos religiosos regulares), el crecimiento del judaísmo mundial parece ser muy bajo “con el crecimiento natural en Israel compensando apenas la declinación demográfica en la Diáspora” (Dellapergola, 1997:517). Aunque los judíos siguen estando todavía ampliamente dispersos por todo el mundo, el 95% está ahora concentrado en once países, y hasta un 78% vive en dos países: Estados Unidos (43.6%) e Israel (34.4%) (Dellapergola, 1997:548, cua. 8).

En Estados Unidos, se realizaron dos censos a gran escala de la población judía en 1971 y 1990, patrocinados por el Consejo de Federaciones Judías. En 1990, los autores del censo calcularon que la “población judía básica” constaba de 5 515 000 personas. En esa población, el 76% informó que su religión actual era la judía; el 3% declaró que eran actualmente judíos pero habían nacido gentiles; el 20% se identificó “como judíos pero respondió “ninguna”, “agnóstico” o “ateo” a la pregunta acerca de su religión actual. En 1971, el Censo Nacional de Población Judía estimó que la “población judía básica” era de 5.4 millones de personas (Kosmin *et al.*, 1991:3, 6, cua. 1). En estos censos, a los entrevistados judíos adultos, de veinte años o más, se les preguntaba, entre otras cuestiones: 1) si se identificaban o no con alguna de las denominaciones judías americanas actuales o con alguna otra; 2) si se habían unido o no se habían unido a una sinagoga. El porcentaje de los que se consideraban a sí mismo ortodoxos (incluyendo a los ultraortodoxos y otras variantes modernas) había decrecido desde el 11% en 1971 a 6% en 1990. El grupo conservador (incluyendo a los reconstruccionistas) permaneció casi estable; en 1971, representaba el 42%, unos veinte años más tarde, el 40%. Las filas de los que preferían el

judaísmo reformista había crecido entre tanto desde 33 hasta 39%. Los que no reconocen ninguna denominación de preferencia (incluyendo los “simplemente judíos” y los “judíos seculares”) aumentó de 14 a 15% durante el mismo periodo (Lazerwitz, 1993:19, cua. 1). Cuando se comparan estos resultados con el porcentaje de los miembros de las sinagogas, la tendencia se invertía. A pesar de ser la denominación judía más pequeña, los ortodoxos han incrementado la membresía de sus sinagogas desde el 66% en 1971 hasta el 72% unos veinte años más tarde. Del lado opuesto, el grupo reformista en expansión tiene proporcionalmente menos miembros de sinagogas: 43% en 1990, en vez de 51%. La membrecía de las sinagogas entre los conservadores se elevó entre tanto desde 57 hasta 59%. No es sorprendente que el grupo de “ninguna preferencia” tenga un pequeño porcentaje de miembros de sinagogas aunque aumentó desde el 11 al 13% (Lazerwitz, 1993:20, cua. 2). El creciente compromiso de los grupos ortodoxos en la vida religiosa judía fue confirmado por varios índices: más de tres cuartas partes (76%) de sus miembros de sinagogas asistió a los cultos públicos por lo menos veinticinco veces por año en 1990 (lo que, por lo demás, es apenas ¡dos veces por mes!); entre los conservadores, sólo el 30% lo hizo, y entre los miembros de las sinagogas reformistas sólo el 18% (Lazerwitz, 1993:21, cua. 3). En beneficio de la encuesta, las prácticas domésticas judías se limitaron a los cuatro criterios siguientes: 1) encender velas en el sabbat; 2) decir *Kidush* (literalmente: “santificación”), una plegaria que se recita ante una copa de vino en el hogar para consagrar el sabbat o festival; 3) encender velas en el *Hanuka* (literalmente: “dedicación”), una celebración de ocho días de duración de la victoria de Judas Macabeo y la subsiguiente dedicación del Templo; 4) mantener una casa *kosher* (literalmente: “decente”, “limpia”), es decir, acorde con las leyes alimentarias judías. Entre los miembros de las sinagogas, el 91% de los ortodoxos dijeron que ellos observaban esas leyes; 57% de los conservadores; 21% de los reformistas (Lazerwitz, 1993:21, cua. 3). En la escala de la llamada observancia *Halakhic*, los “más religiosos y más implicados en la comunidad judía” (Lazerwitz, 1993:14), eran los ortodoxos; iban seguidos en orden decreciente por los miembros conservadores, los conservadores no miembros, los miembros reformistas, los reformistas no miembros y, finalmente, por los que no tenían preferencias por ninguna denominación judía. Podría argumentarse que estos resultados no hacen más que confirmar la *sabiduría popular* relativa a la diferencia entre los diversos movimientos religiosos. Además, los criterios reseñados solamente dan una ligera idea de lo que la ortodoxia,

el conservadurismo o la reforma sostienen. Encender velas, recitar *kidush* o mantener una casa *kosher* son importantes pero no agotan la observancia del sabbat no entendemos lo que implican por ejemplo, casi un tercio de los judíos de Nueva York, en 1981, que se identificaban como ortodoxos ¡manejaban dinero en el sabbat! (Wertheimer, 1989:87). Si se hubieran seleccionado otros rituales, las tasas de observancia hubieran sido diferentes entre los judíos conservadores y los reformistas. Se ha demostrado que desde finales de la década de los setenta, los rituales más ampliamente ejecutados en las comunidades judías estadounidenses que varían en tamaño, situación geográfica y composición social son: 1) la asistencia anual a un *Seder* pascual, una ceremonia generalmente observada en el hogar judío en la primera noche de la Pascua, seguida por 2) el encendido de velas *Hanuka*, 3) la presencia de *mezuzalt*, un rollo de pergamino con versículos de la Tora colocados por lo general en un pequeño estuche y fijados a las puertas y postes de casas ocupadas por judíos y, 4) el ayuno en el *Yom Kippur* o Día de la Expiación (Wertheimer, 1989:86). Según el sociólogo estadounidense Marshall Sklare, cinco criterios ayudan a explicar por qué estos rituales son más ampliamente ejecutados por los judíos estadounidenses mientras que otros son relativamente olvidados:

Hay más probabilidad de que los judíos conserven un ritual si éste es capaz de redefinición en términos modernos; si no exige el aislamiento social y la adopción de un estilo de vida único; si está de acuerdo con la cultura religiosa de la comunidad principal al tiempo que proporciona una alternativa judía cuando ésta parece necesitarse; si se centra en los niños; y si es realizado anualmente o de manera poco frecuente (Wertheimer, 1989:87).¹⁸

Estos criterios también pueden explicar por qué el nivel de observancia del sabbat y de las leyes alimentarias es relativamente bajo. En ambos casos sitúan a los judíos aparte de sus vecinos y exigen atención diaria (Wertheimer, 1989:87).

En Israel en donde el sabbat es el día de descanso oficial para la población judía, el porcentaje de quienes observan el sabbat *en todos los aspectos*, es mayor que en Estados Unidos. Los partidos religiosos israelíes realizan constantes esfuerzos para aplicar el *halaja* a muchas esferas de la vida pública —imponer prohibiciones sabáticas en contra de los transportes públicos y las diversiones, de los partidos de fútbol

¹⁸ Wertheimer se refiere aquí a Marshall Sklare (1971:114).

y de los vuelos de la compañía aérea nacional, del cierre de las calles que atraviesan barriadas predominantemente religiosas, y para hacer cumplir la ley que prohibía a las fábricas y negocios operar en sábado. Es en este contexto que las denominaciones reformistas y conservadoras en Israel están intentando convertirse en movimientos judíos “establecidos” en condiciones iguales a las de la ortodoxa (Tabory, 1982:41).

En 1975-1976 se realizó una encuesta con una muestra representativa de la población judía en Israel (tres mil encuestados casados de menos de 55 años, residentes en zonas urbanas de más de 30 mil habitantes). Para explorar la estructura de la religiosidad, se sometían a los entrevistados seis preguntas básicas: 1) ¿cómo definirías la religiosidad de tu familia? (cuatro grados de importancia: desde “muy religiosa” hasta “nada religiosa”); 2) ¿cuál es la importancia del judaísmo en tu vida cotidiana? (*idem*); 3) *kashrut* (¿mantiene la familia platos separados para la carne y lo diario?); 4) el sabbat (¿evita el entrevistado viajar en sábado?), 5) *mikva* (¿acostumbra la esposa del entrevistado o la propia entrevistada acudir regularmente al baño ritual después de sus menstruaciones?); 6) si la entrevistada misma o el esposo de la entrevistada frecuenta la sinagoga (cuatro grados: una vez por semana, en las fiestas, tres veces por año, o nunca) (Goldscheider y Friedlander, 1982:6-9).

El 47% de la población total de la muestra eran o “religiosos” (13.9%) o “seculares” (32.8%), en las seis categorías. La población restante no estaba distribuida de forma aleatoria. De las 64 combinaciones posibles de religiosidad en las seis clasificaciones, 15 combinaciones cubrían el 95% de todos los casos y daban la siguiente tipología. Los llamados “religiosos” (14%) definían sus hogares como religiosos, consideraban el judaísmo importante en sus vidas cotidianas, observaban la separación de los platos, el sabbat, el *mikva* y frecuentaban la sinagoga regularmente. Los “moderadamente religiosos” (14%) se identifican como religiosos, consideran al judaísmo importante en sus vidas cotidianas, mantienen dos tipos de platos y observan *selectivamente* una o dos de las tres prácticas siguientes: *mikva*, no viajan en sábado, asisten regularmente a la sinagoga. Los “moderadamente seculares” (38%) consideran al judaísmo importante en sus vidas cotidianas o definen sus hogares como religiosos o mantienen dos tipos de platos. Pero este grupo viaja en sábado, no frecuenta regularmente la sinagoga y no observa el *mikva*.

Los “seculares” (35%) se consideran no religiosos y no observantes. (Goldscheider y Friedlander, 1982:7-8). Además, el 24.1% de la mues-

tra total declaró que no viajaba ni conducía en sábado. Una proporción aproximadamente igual (24.2%) dijo que asistía a la sinagoga una vez por semana (Goldscheider y Friedlander, 1982:7, cua. 1).

Otra encuesta realizada en 1991 sobre una muestra menor de la población judía (con excepción de los miembros de *kibutzim*, bases del ejército, inmigrantes que no hablaban hebreo y pobladores en los territorios). Los encuestados (N:1 287) fueron clasificados de acuerdo con las siguientes autodefiniciones: ultraortodoxos: 10%; religiosos: 10%; tradicionales: 29% y, seculares: 51%. Sólo el 23% de los entrevistados evitaban viajar en sábado (Peres, 1992:13, cua. 1).

Dos años más tarde, en esta ocasión de acuerdo con una encuesta del Louis Gutman Institute, el 14% de los encuestados replicaron que observaban plenamente los mandamientos. Iban seguidos por una escala decreciente que los respetaban *en gran medida* (?): 24%; *un poco* (?): 41% y, nunca: 21%. Un porcentaje significativo de los entrevistados (46%) dijo que siempre recitaban el *Kidush* en su hogar el viernes por la noche o en la víspera de un festival. Más de una cuarta parte (26%) dijo que nunca viajaba en sábado; 22% nunca utiliza el teléfono o conecta la electricidad (actualmente se emplean aparatos electrónicos que conectan automáticamente las luces, la calefacción, cocina, etc., para aliviar las prescripciones del sabbat; no son considerados como “subterfugios”); el 37% nunca trabaja ese día en sus casas; 24% asiste a los servicios el viernes por la noche y 23% asiste a los servicios el sábado por la mañana. Según los autores de la encuesta, cerca del 90% de los judíos en Israel observaban *total* o *parcialmente* las reglas concernientes al *kashrut*: 37% de los entrevistados declaraban que observaban todas las reglas, mientras que sólo el 11% dijo que nunca lo hacía (Klein, 1997:74-80).¹⁹ Este sorprendente resultado se relaciona probablemente con la relativa facilidad de la observancia del *kashrut* en Israel y sus implicaciones familiares (entre otras: los antiguos hábitos del estilo gastronómico judío, tales como no guisar la carne con mantequilla).

Las encuestas parecen confirmar la existencia en Israel de dos grupos irreductibles de desigual importancia: de un lado, el “religioso” o “muy religioso” (término equivalente a ortodoxo), cuyo volumen relativo es más o menos equivalente en las tres encuestas (14; 10; 14%). Al otro lado del espectro, un grupo mayor compuesto por entrevista-

¹⁹ El autor se refiere aquí a una encuesta del Louis-Guttman Institute (Levy *et al.*, 1993) que, no obstante nuestros esfuerzos, ¡no logramos consultar!

dos seculares o muy seculares, cuya importancia relativa varía notablemente de una a otra encuesta (35; 51; 21%). Entre estos dos extremos, hay toda una gama de múltiples matices expresados por las medidas de autodefinición religiosa, tales como *en gran medida* y *un poco*. Si tomamos un resultado más confiable: el de quienes evitan viajar en sábado, los porcentajes obtenidos en las tres encuestas son casi equivalentes (24.1; 23; 26%). En otras palabras, aunque los entrevistados puedan declarar que el judaísmo es importante en sus vidas cotidianas (1975-1976: 14 + 14 + 38 = 66%) o que observan los mandamientos total o parcialmente (1993: 14 + 24 + 24 = 38% + 41% (*un poco*) = 79%), una gran mayoría adoptó un comportamiento en sábado que no cumple con el tradicional *halaja*. De hecho, con la general modernización de la sociedad israelí, viajar en sábado se ha convertido, según muchos observadores, en una norma de conducta aceptada, para cerca de tres cuartas partes de la población judía, incluso entre quienes no trabajan ese día (1993: 37% nunca trabajan; 26% nunca viajan).

La vida en Israel ha significado un rápido proceso de secularización que ha afectado a todos los diferentes subgrupos de la población judía. Además de este fenómeno, el "factor étnico" tiene una influencia decisiva en el comportamiento religioso. Por ejemplo, el 70% de quienes respondieron que respetaban los mandamientos, *en gran medida*, eran *Sefardim* (véase nota 5), una proporción igual de *Ashkenasim* fue encontrada entre quienes decían que nunca seguían los mandamientos. Sin embargo, entre quienes habían nacido en Israel, cuyos padres provenían de África o Asia, la observancia se había reducido notablemente, mientras que para los hijos de padres nacidos en Europa y América, no había diferencias entre las dos generaciones (Klein, 1997:79-80). Por lo tanto, las diferencias étnicas en la religiosidad entre los nacidos en Israel se han ido reduciendo y probablemente seguirán haciéndolo, a medida que sus orígenes se van volviendo más y más similares. En total, sigue existiendo un aprecio genuino por ciertas tradiciones y rituales. Pero, en general, la observancia de prácticas religiosas se concibe de una manera *no dogmática* (Klein, 1997:80). Varía de acuerdo con los niveles de educación y de los orígenes sociales y étnicos. En Israel, así como en Estados Unidos y probablemente en los demás países, la mayoría de los judíos tienen ahora un enfoque *selectivo* de la tradición judía, y sólo una minoría sigue en todos sus aspectos la tradicional *halaja*.

¿Podría la línea no ortodoxa seguida por muchos entrevistados israelitas conducir a una heterodoxia consciente? La transformación de las observancias religiosas tradicionales que ya está presentándose

en la vida diaria, tal como se refleja en las encuestas, es sustentada por el lento pero constante crecimiento en Israel de las comunidades reformista y conservadora. Tal vez están surgiendo formas nuevas de expresión religiosa, más acordes con las experiencias nacionales de los judíos en un estado independiente y moderno. En este contexto, ¿pueden ser revaloradas o redescubiertas las ideas y funciones perennes del sabbat?

CONCLUSIÓN

El concepto del sabbat es central porque reúne tres aspectos de Dios en su relación con el hombre: como creador, liberador y legislador. No sólo conmemora la creación, la liberación de la servidumbre, sino que es también una meditación sobre la Ley.

Los preceptos positivos relacionados con el sabbat comunican en primer término la idea de que a través de su celebración, podemos alcanzar un sentimiento de plenitud que es proporcionado por la tradicional expresión “las delicias del sabbat”, por ser un día en el que todos reciben “un alma adicional”. En segundo lugar, refuerza las relaciones humanas y las relaciones del hombre con el mundo. Es la interrupción consciente del trabajo creativo del hombre pero de forma aún más importante para la civilización humana, en general, es una interrupción de las labores humanas, como una tarea degradante y sin gratitud, una interrupción de la explotación, de las relaciones en las que los hombres, los animales y la naturaleza son simples instrumentos. Por consiguiente es un recordatorio y una restauración de la “dignidad y sentido íntimo de cada ser viviente”. El sabbat suspende también el esquema de las posesiones materiales o inmateriales, de los medios para alcanzar el fin de disposiciones laborales razonables y cuidadosas. Es sinónimo de liberación de la servidumbre, liberación de la alienación, de las obligaciones laborales, de los determinismos sociales y económicos, de la obligación imperativa del crecimiento y de la compulsión de la producción. El sabbat es una forma de liberarse del “consumismo”.

Y, finalmente, si Israel guarda el sabbat como debe ser guardado, el Mesías vendrá sin duda. Aunque la mayoría de los judíos en el mundo no son judíos *halakhic*, sin su sabbat ya no seguirían siendo judíos porque no se sabe si los judíos han guardado el sabbat ¡o si el sabbat ha guardado a los judíos!

BIBLIOGRAFÍA

- Abrahams, Israel [1896], 1969, *Jewish Life in the Middle Ages*, t. 1, Nueva York, First Atheneum Printing, The Jewish Publication Society of America (JPSA) (colección: A Temple Book).
- Baron, Salo W. [1942] 1972, *The Jewish Community. Its History and Structure to the American Revolution*, vol. 1, Filadelfia, Greenwood.
- , 1966, *Social and Religions History of the Jews*, vol. Y, Nueva York, Londres, Filadelfia, Columbia University Press y el JPSA.
- Ben-Sasson, H.H. (ed.), 1976, “The Middle Ages”, en *A History of Jewish People*, traducción inglesa, Londres, Weidenfeld and Nicolson.
- Blumental, H., H. Elchanan. 1972. “Hasidei Ummot Ha’Olam”, en *Encyclopaedia Judaica*, vol. 7, Jerusalén, Keter Publishing House.
- Caquot, André (trad.), 1987, “Jubilés”, en Dupont Sommer, André *et al.* (dirs.), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Tours, Gallimard (colección: La Bibliothèque de la Pléiade).
- , 1970, “La religion d’Israël des origines à la captivité de Babylone”, en Henri-Charles Puech, (dir.), *L’Histoire des Religions* 1, Bruges, Gallimard (colección: Encyclopédie de la Pléiade).
- Dellapergola, Sergio, 1997, “World Jewish Population, 1955”, en David Singer, (ed.) y Ruth Seldin, (ed. ejec.), *American Jewish Year Book*, vol. 97, Nueva York, The American Jewish Committee (AJC).
- Dubnov, S.M., 1927, *Jewish History. An Essay in the philosophy of History*, Filadelfia, JPSA.
- Dubnov, Simon, 1958, *Nationalism and History. Essays on Old and New Judaism*, ensayo introductorio de Koppel S. Pinson, Cleveland, Nueva York, Filadelfia, The Meridian Books y el JPSA.
- Eisenstein, Judah David, 1905, “Sabbatical Year and Jubilee”, en Isidore Singer, *The Jewish Encyclopedia*, vol. x, Nueva York, Funk and Wagnalls Company.
- Elbogen, Ismar, 1966, *A Century of Jewish Life*, traducido por Moses Hadas, Filadelfia, JPSA.
- Epstein, rabino Dr. Y. (ed.), 1938, *The Babylonian Talmud, Seder Mo’ed*, Tractate: “Shabbath”, cap. vii, trad. al inglés por el rabino H. Freedman, Londres, The Soncino Press.
- Freehof, Salomon B., 1976, *Reform Jewish Practice and its Rabbinic Background*, (ed. aum.), Nueva York, Ktav Publishing House.
- Friedman, Simha, 1957, “The extension of the scope of Halakha”, en Aryei Fishman, *The Religious Kibbutz Movement. The Revival of the Jewish Religious Community*, Jerusalén, The Zionist Organization (The Religious Section of the Youth and Hehalutz Department).
- Ganzfried, Rabbi Chlomoh, 1966, *Abrégé du Choul’hâne Aroukh*, vol. 1, traducción francesa literal por el rabino G. A.Guttel (cap. 1-71) y por Lionel Cohn (cap. 72-97), París, Librairie Colbo.

- Gartner, Lloyd, 1991, "Salo W. Baron (1895-1989)", en David Singer (ed.), Ruth Seldin (ed. ejec.), *American Jewish Year Book 1991*, Nueva York, Filadelfia, AJC, JPSA.
- Ginzberg, Louis [1911], 1954, *The Legends of the Jews*, vol. III, traducido del manuscrito alemán por Paul Radin, Filadelfia, JPSA.
- Goldscheider, Calvin y Dov Friedlander, 1982, "Religiosity in Israel", en Milton Himmelfarb y David Singer (eds.), *American Jewish Year Book*, vol. 1983, Nueva York, Filadelfia, AJC, JPSA.
- Goodman, Saul L., 1976, "Introducción", en *Faith of Secular Jews*, Nueva York, Ktav Publishing House Inc.
- Goudman, M.D., 1970, *Israel Nationality Law*, Jerusalén, Instituto de Investigación Legislativa y Leyes Comparativas, Facultad de Leyes, Universidad Hebrea de Jerusalén.
- Gugenheim, Claude Annie (trad.), 1988, "Pirke Avot", tratado de *La Michna*, t. 15, cap. I, 1. París, CLKH.
- Guillaumont, Antoine (trad.), 1956, "Le Premier Livre des Maccabées", en Édouard Dhorme (dir.), *La Bible. L'Ancien Testament*, t. I, Bruges, Éditions Gallimard (colección: Encyclopédie de la Pléiade).
- HaCohen, Mordechai, 1972, "Israel, State of (Religious Life)", en *Encyclopaedia Judaica*, vol. 9, Jerusalén, Keter Publishing House.
- Heinemann, Joseph, 1972, "Amidah", en *Encyclopaedia Judaica*, vol. 2, Jerusalén, Keter Publishing House.
- Heinemann, Rabbi Yosef, 1957, "Contemporary Observance of the Sabbatical Year" en Friedman, 1957.
- Hertz, Joseph Herman (ed. y comp.) [1884], 1959, *The Pentateuch and Haftorahs*, 5 vols., trad. del inglés, Londres, Nueva York, Toronto, Oxford University Press.
- Hirsch, Samson R., 1962, *Horeb. A Philosophy of Jewish Laws and Observances*, vol. I, traducido del original alemán con introducción y notas de Dayan I. Grunfeld, Londres, The Soncino Press.
- Jacobs, Louis, 1972, "(Sabbath) in Rabbinic Literature", en *Encyclopaedia Judaica*, vol. 14, Jerusalén, Keter Publishing House.
- , 1972a, "The Laws and Customs of the Sabbath", en *Encyclopaedia Judaica*, vol. 14, Jerusalén, Keter Publishing House.
- , 1972, "(Sabbath) In Apocrypha", en *Encyclopaedia Judaica*, vol. 14, Jerusalén, Keter Publishing House.
- Joseph, Max, 1943, "Sabbath", en Isaac Landman (ed.), *Universal Jewish Encyclopaedia*, vol. 9, Nueva York.
- Katz, Jacob, 1961, *Tradition and Crisis. Jewish Society at the End of the Middle Ages*, Nueva York, The Free Press of Glencoe, Inc.
- , 1962, *Exclusiveness and Tolerance. Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, Nueva York, First Schoken Paperback.
- Klein, Claude, 1997, *La Démocratie d'Israel*, París, Éditions du Seuil (colección: Science politique).

- Kohler, Kaufmann, 1931, "The sabbath and Festivals in Pre-Exilic and Exilic Times", *Studies, Addresses and personal papers*, Nueva York.
- , 1988, "A Living Faith", en Michael A., Meyer, *Response to Moderity. A History of the Reform Movement in Judaism*, Nueva York, Oxford.
- Kosmin, B. et al., 1991, *Highlights of the CJF 1990 National Jewish Population Survey*, Nueva York, Consejo de Federaciones Judías.
- Lamm, Fritz, 1943, "The Jewish Sabbath and Sunday Legislation", en *The Universal Jewish Encyclopedia*, vol. 9, Nueva York.
- Lauterbach, Jacob Z., 1973, "The Sabbath in the Jewish Ritual and Folklore", en *Rabbinic Essays*, Nueva York, Ktav Publishing House Inc.
- Lazerwitz, Bernard, 1993, "Basic Characteristics of American Jewish Denominations", en Ernest Krausz y Gitta Tulea (eds.), *Sociological Papers*, vol. 2, núm. 1, marzo, Ramat-Gan, Bar-Ilan University.
- Leibowitz, Yeshayahou, 1993, *Israël et le judaïsme. Ma part de vérité. Entretiens avec Michaël Shashar*, prefacio, notas y traducción del hebreo de Gérard Haddad (con la colaboración de David Banon e Yvan Haddad), París, Desclée de Brouwer.
- Levinas, Emmanuel, 1985, "Introducción...", en *Encyclopaedia Universalis*, París.
- Levy, Shlomit et al., 1993, *Religious Beliefs, Practices and Social Interaction*, Jerusalén, Louis-Guttman Institute, 25 p.
- Lieber, David L., 1972, "Sabbatical Year and Jubilee", en *Encyclopaedia Judaica*, vol. 14, Jerusalén, Keter Publishing House.
- Maimoun, Moïse Ben, 1970, *Le Guide des Égarés. Traité de Théologie et de Philosophie*, París, GP Maisonneuve.
- Mansoor, Menahem, 1972, "Pharisees", en *Encyclopaedia Judaica*, vol. 13, Jerusalén, Keter Publishing House.
- Marcus, Jacob R. [1938] 1965, *The Jew in the Medieval World. A Source Book: 315-1791*, Nueva York, Harper and Row Publishers, Harper Torchbook. The Temple Library.
- Meyer, Michael A., 1988, *Response to Moderity. A History of the Reform Movement in Judaism*, Nueva York, Oxford.
- Mowshowitz, Simon, 1943, "Erab", en Issac Landman (ed.), *Universal Jewish Encyclopaedia*, vol. 4, Nueva York.
- Nahon, Gérard, 1975, "Le Shabbath avant l'émancipation: quelques exemples historiques", en *Le Shabbath dans la conscience juive. Données et textes*, prefacio de Jean Halpérin, textos introductorios presentados y revisados por Jean Halpérin y Georges Levitte, París, Presses Universitaires de France.
- Peres, Yochanan, 1992, "Religious Adherence and Political Attitudes", en Ernest Krausz y Gitta Tulea (eds.), *Sociological Papers*, vol. 1, núm. 2, octubre, Ramat-Gan, Bar-Ilan University.
- Rothkoff, Aaron, 1972, "Sabbatical Year in Post-Biblical Times", en *Encyclopaedia Judaica*, vol. 14, Jerusalén, Keter Publishing House.

- Schauss, Hayyim [1938], 1962, *Guide to Jewish Holy Days*, trad. por Samuel Jaffe, Nueva York, First Schoken Paperback edition.
- Schechter, Salomon, 1970, *Studies in Judaism, Essays on Persons, Concepts and Movements of Thought in Jewish Tradition*, Nueva York, Atheneum Paperback, a Temple Book, núm. 14.
- Schneiderman, Harry, 1920, "The Peace Conference and Rights of Minorities", *American Jewish Year Book* 5680, 25 de septiembre de 1919 a 12 de septiembre de 1920, Filadelfia, JPSA.
- Scholem, Gershom, 1971, *The Messianic Idea in Judaism and their Essays on Jewish Spirituality*, traducido del hebreo por Michael M. Meyer, Nueva York, Schocken Books.
- Schwarzschild, Steven, 1972, "Noachide Law", en *Encyclopaedia Judaica*, vol. 12, Jerusalén, Keter Publishing House.
- Schwarzfuchs, Simon, 1986, "Kahal. La communauté juive de l'Europe médiévale", en *Chibolé ha-Leket*, núm. 60, París, Maisonneuve et Larose.
- Singer, Rd S. (trad.), 1908, *The Authorized Daily Prayer Book of the United Hebrew Congregations of the British Empire*, 8a. ed., Londres.
- Sklare, Marshall, 1971, *America's Jews*, Nueva York.
- Tabory, Ephraim, 1982, "Reform and Conservatie Judaism in Israel: A Social and Religious Profile", en Milton Himmelfarb y David Singer (eds.), *American Jewish Year Book*, vol. 1983, Nueva York, Filadelfia, AJC, JPSA.
- Torhkoff, Aaron, 1972, "Sabbatical Year in Post-Biblical Times", en *Encyclopaedia Judaica*, vol. 14, Jerusalén, Keter Publishing House.
- Touati, Charles, 1990, *Prophètes, talmudistes, philosophes*, París, les Éditions du Cerf (colección: Patrimoines-Judaïsme).
- Vajda, Georges, 1982, "Essence et manifestations des croyances des Juifs au Moyen Age", *Hamoré*, núm. 98-99, marzo, París.
- Wertheimer, Jack, 1989, "Recent Trends in American Judaism", en David Singer (ed.) y Ruth Seldin (ed. as.), *American Jewish Year Book 1989*, vol. 89, Nueva York, Filadelfia, AJC, JPSA.
- , 1999, "The Orthodox Moment", *Commentary*, vol. 107, núm. 2, febrero, Nueva York, AJC.
- Zimmels, H.J., 1976, *Ashkenazim and Sephardim. Their Relations, Differences and Problemas as reflected in the Rabbinical Responsa*, Londres, Marla Publications.

LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DEL CRISTIANISMO. UN PUNTO DE VISTA CATÓLICO ROMANO

ADOLFO ABASCAL JAEN*

INTRODUCCIÓN

Antes de entrar en materia quisiera dejar bien claro que este trabajo está escrito con *espíritu ecuménico*. Espíritu ecuménico, en primer lugar, en el sentido habitual de la palabra: espíritu de diálogo con miras a una unión con las otras iglesias cristianas.

Sin embargo, el espíritu ecuménico no debe limitarse a las iglesias cristianas: tiene que proyectarse también hacia el *judaísmo*. Ello no sólo por espíritu de apertura o como reparación de la opresión de los judíos por los cristianos en el curso de la historia, ya que lo que está en juego aquí es *la verdadera identidad cristiana*. Ya en el siglo II, la doctrina de Marcion fue calificada de herética —es decir, de corrupción de la verdad cristiana— porque pretendía excluir de la Biblia el Primer Testamento (término que prefiero al de Antiguo Testamento porque éste da la impresión de algo viejo, caído en desuso), la Biblia judía. En el curso de la historia, el olvido, la marginalización o una lectura demasiado “espiritualizante” de la herencia judía del cristianismo ha llevado a los cristianos a desviaciones gnósticas (búsqueda de la salvación por el conocimiento en vez de una praxis liberadora) o a escapismos angelistas. Sintetizaría esta herencia diciendo que el cristianismo es un *mesianismo*.¹ En efecto, la palabra “Cristo” viene del griego *Jristos* (literalmente: ungido), el cual a su vez es la traducción del hebreo *masiah* que designaba en tiempos de Jesús al mesías esperado. Se trata, ciertamente, de un mesías crucificado que ya no está presente entre nosotros y que sólo actúa en la historia humana por su espíritu que inspira la lucha por la

* Licenciado en filosofía y teología por la Universidad Católica de Lovaina, es secretario ejecutivo del Centre Oecumenique de Liaisons Internationales (COELI).

¹ En el artículo “Messianisme chrétien ou volupté apocalyptique” en *Cahiers Marxistes* (Abascal, 1995:101-120,) realizó un texto crítico de la teología católica romana oficial.

vida de los crucificados de la historia. Pero se trata de un verdadero mesianismo, es decir, de una salvación —liberación a realizar *en* la historia, aun cuando no se llegue al término definitivo sino en la resurrección universal, más allá de la historia. Quizás el mayor desacuerdo de los cristianos es haber hecho de “Cristo” un nombre propio.² Si bien es cierto que el antijudaísmo cristiano es menos odioso que el antisemitismo (porque deja al judío al menos una escapatoria), también es cierto que no es menos peligroso ya que hace del cristianismo un cómplice pasivo del orden establecido. Sin embargo, todo lo que precede no basta, el espíritu ecuménico tiene que ir aún más allá, abrazando a las otras religiones y cosmovisiones. En el Primer Testamento, el Segundo Isaías veía en el soberano persa Ciro, el pastor enviado por YHVH, el Dios de Israel, su ungido, su “jristos” (Isaías, 44, 28 y 45, 1-4).³ En el Nuevo Testamento, el Espíritu Santo se expresa más de una vez por boca de paganos (Hechos de los Apóstoles, 10). Como decía el teólogo reformado francés Georges Casalis, la *oikumene* es mucho más que el conjunto de los cristianos, pues se trata de todo el mundo habitado. El espíritu ecuménico debe extenderse a todos los humanos y, en particular, a aquellos que comparten la misma *fe fundamental* (que puede ser religiosa o no): la fe en una liberación de todas las formas de opresión de los humanos *en la historia*.

Como última observación introductoria quisiera afirmar mi convicción de que las ideas que expreso se sitúan dentro del marco de la ortodoxia católica romana. Con ello obedecen también al precepto científico de no deformar el objeto estudiado aunque estén a veces en contradicción con la teología oficial de las actuales instancias romanas, teología cuya ortodoxia no es evidente (Abascal, 1995). Tampoco pretendo expresar una opinión mayoritaria, ya que la posición mayoritaria en la Iglesia Católica Romana (y en otras iglesias también) hoy es, quizá, un progresismo eclesiocéntrico y moralizador, que se centra en la democratización de estructuras eclesíásticas y la liberalización de la moral sexual y se conforma, en lo político, de exigencias de moralidad y transparencia. Es un progresismo “apolítico” que no se atreve a criticar las estructuras sociales, ya que respeta mucho las

² El Nuevo Testamento de la Nueva Biblia Española traduce sistemáticamente Jristos, Mesías.

³ En las citas de la Biblia, la primera cifra designa el capítulo y las que están después de la coma los versículos. Así, por ejemplo, Isaías, 45, 1-4 quiere decir capítulo 45, versículos del 1 al 4.

ciencias (se apoya sobre la ciencia histórica y sobre las ciencias del lenguaje para oponerse a una autoridad fundada sobre la tradición) y este respeto se extiende a una pretendida ciencia económica que nos habla de las leyes del mercado como leyes científicas.

No expreso aquí una interpretación oficial, ni siquiera una interpretación mayoritaria del cristianismo desde un punto de vista católico romano, pero trato de expresar la posición más *coherente* con el mensaje cristiano original, la más *racional* y la más *viable* (en el doble sentido de ser capaz de durar y de ser portadora de *vida* para los humanos-en-la-naturaleza).

RACIONALIDAD

Orígenes

Incluso una lectura superficial de la Biblia detecta en ella una variedad de discursos: el libro del Génesis abre el Primer Testamento con dos relatos distintos de la creación, el Nuevo Testamento comienza con cuatro presentaciones distintas de la *praxis* y de la enseñanza de Jesús. Una lectura más profunda revela una variedad de teo-logías, es decir, de esfuerzos de comprensión, de formación de conjuntos coherentes. El texto fundador impone al cristiano un esfuerzo de racionalidad, con el fin de articular en un gran conjunto no contradictorio estos conjuntos parciales. A ello se añade la exigencia que plantea la vocación universal del cristianismo: expresarse de una manera comprensible, al menos en derecho, por todos los seres humanos. El cristianismo es, pues, intrínsecamente una religión que exige teo-logía, es decir, discurso racional sobre Dios (y por ello es, al mismo tiempo, una religión eclesial, ya que tiene la necesidad de una institucionalidad que asegure el diálogo pacífico entre las diferentes teologías).

“En el principio existía el logos y el logos estaba vuelto hacia Dios y el logos era Dios”, nos dice el primer versículo del Evangelio según Juan en un texto clave y que evoca el primer versículo del Génesis (primer relato de la creación). *Logos* ha sido traducido de diversas maneras: “verbo”, “palabra”, “proyecto”, pero se trata siempre de un *pensamiento*, de una palabra coherente y que da sentido. “Proyecto” es la traducción que más me convence, pues se trata de un pensamiento orientado hacia la acción que deviene así en una *praxis*, es decir, una

práctica inteligente, que tiene un sentido (Mateos y Barreto, 1982:39-41 y 52-54). Este pensamiento volcado hacia la *praxis* está vuelto hacia Dios, lo interpela porque es Dios mismo. La Primera Epístola de Juan (4,8) lo dirá de otra forma: “Dios es amor”, por ello “el logos se hizo carne [...]” (Evangelio de Juan, 1, 14), es decir, asumió la condición humana con todas sus limitaciones. Se trata de un amor, de un don de sí, pero de un *amor inteligente*. Evidentemente que la comunidad que produjo el Cuarto Evangelio cuando hablaba de “logos” no podía tener en mente lo que entendemos hoy por racionalidad. Pero ya estaba presente el elemento básico: la expresión de un sentido en forma coherente. *Fides quaerem intellectum*, la fe que busca comprender, es una divisa fundamental del cristianismo.

Desarrollo histórico

Sin embargo, ha habido —y desde muy temprano— una corriente de pensamiento antirracionalista que a veces ha llegado hasta el irracionalismo. En ocasiones se ha tratado tan sólo de la crítica de ciertas formas de racionalidad, juzgadas demasiado estrechas como para poder expresar la fe. Así, el famoso *credo quia absurdum* (lo creo porque es absurdo) de Tertuliano (hacia el año 155-222) es una expresión polémica contra ciertas filosofías paganas de su tiempo. Pero otros autores han ido más lejos y esta corriente existe aún hoy, como veremos más adelante.

San Agustín de Hipona (354-430) da un paso importante (Copleston, 1962:55-105). En efecto, para el muy famoso “padre de la Iglesia”, la interpretación de los textos bíblicos debe usar todas las ciencias profanas que le sean útiles y, en particular, la filosofía tal como es practicada por los paganos. Sin embargo, para él esta filosofía es ante todo el *neoplatonismo* con su *visión jerárquica* de la realidad que *desvaloriza el mundo material* y que es incapaz de comprender la realidad histórica.

San Anselmo de Canterbury (1033-1109), discípulo ferviente de Agustín, continúa la obra de este último. A Anselmo debemos el célebre “argumento ontológico de la existencia de Dios” y la divisa *fides quaerens intellectum*. Fue un valiente defensor de la libertad de la Iglesia contra las pretensiones del rey de Inglaterra. Sin embargo, ocurre algo curioso en la teología de la redención de Anselmo: el rescate del género humano por Jesús en la cruz se presenta como el pago de una deuda por el Hijo al Padre (deuda infinita por la dignidad del ofendido que no podía ser pagada sino con la sangre del Hombre-Dios, de valor infinito).

Con esto, Anselmo introduce la *ley del valor* no sólo en las relaciones entre Dios (presentado por él como el propietario) y el ser humano, sino también en el *seno mismo de la Trinidad* (Hinkelammert, 1991:69-86). Anselmo es contemporáneo de la “mutación del año mil” en la que la actividad agrícola, por primera vez en la historia, se inscribe en el cuadro de relaciones mercantiles. Evidentemente sería un anacronismo tratar a Anselmo como ideólogo del mercado, pero su caso ilustra adónde puede llegar un pensamiento que no toma en consideración su entorno social (además de ignorar la teología evangélica y paulina de la ley, elemento central del Nuevo Testamento, lo que lleva a concebir un Dios no trascendente, puesto que no es más que una personificación de la ley).

Con santo Tomás de Aquino (1225-1274) la razón humana conquista definitivamente derecho de ciudadanía en la Iglesia (occidental) (Copleston, 1962:20-155). De su repensar creativo sobre Aristóteles merece ser subrayada la teoría de la causalidad: no sólo hay una causa primera (Dios) sino que también hay causas segundas (las criaturas). Estas últimas, aunque deben su existencia a la primera, son también causas y, por lo tanto, pueden ser estudiadas por sí mismas, independientemente de la teología. Y como la ciencia es, en la concepción aristotélica, el conocimiento por las causas, tenemos aquí —en una sociedad en la que la religión ocupaba el lugar central— el factor cultural que abre la puerta al *desarrollo y auge de las ciencias*. Además, la realidad material adquiere más valor que con Agustín: así, por ejemplo, Tomás afirmará la necesidad de un mínimo de bienestar material para poder practicar la virtud.

Sin embargo, la filosofía-teología de Tomás vincula también una *visión jerárquica y ahistórica* de la realidad. Tributaria, como toda la filosofía clásica, de una “lógica de los sólidos”, apta para hacer distinciones sutiles mas no para relacionar, tiene dificultades para expresar el mensaje cristiano. Esto se ve claro en la primera parte de la *Suma teológica* donde Tomás es mucho más feliz en el tratado “De Dios Uno” que en el tratado “De Dios Trino”, donde su aparato conceptual tiene dificultades para abordar la “perijoresis” (inhabitación mutua del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo). Además, la concepción de la filosofía como “sirvienta de la teología”, si bien no impidió a Tomás ser un filósofo riguroso, abrió la puerta a abusos de sus epígonos.

Será sólo con la *filosofía dialéctica*, tal como la desarrolló Georg W. F. Hegel, que tendremos un pensamiento autónomo cuya divisa pudiera ser “en el principio existía la *relación*”, una “lógica de los fluidos” más

apta para *comprender la realidad histórica*.⁴ Pero con el luterano Hegel salimos del ámbito católico romano. Me contento, pues, con señalar aquí que si bien es cierto que en las iglesias nacidas de la Reforma los derechos de la razón humana han sido con frecuencia puestos en entredicho, en la práctica son estas iglesias las que han producido algunos de los pensadores más importantes de los tiempos modernos como Hegel, Kant y Schelling.

La Iglesia Católica Romana, por su parte, ha continuado afirmando los derechos de la razón, formalmente, aun en los periodos de mayor oscurantismo. Durante los papados de Gregorio XVI (1831-1846) y de Pío IX (1846-1878) fueron condenados el fideísmo y el tradicionalismo que exageraban el papel de la revelación y excluían la razón humana. Además, el Concilio Vaticano I, en la constitución dogmática *De Fide Catholica* definió la capacidad de la razón humana de llegar a conocer, con sus solas luces, la existencia de Dios. Es cierto que esta definición ignora la crítica kantiana y que otras intervenciones del magisterio papal pretenden subordinar la razón a su autoridad o hablan de los límites de la razón. Pero este magisterio nunca se ha atrevido a condenar solemnemente a los grandes filósofos, y los límites de la razón de que habla no conciernen sino a una razón funcionando exclusivamente *a priori* y no una razón que interpreta la realidad histórica (de la que forma parte la tradición cristiana). Puede decirse que la tradición católica romana ha afirmado los derechos de la razón (hasta para tratar el contenido de la fe), aun cuando la práctica del magisterio eclesiástico haya contradicho a veces este principio.

Situación actual

La afirmación de los derechos de la razón humana pone en una situación muy delicada a pretendidos defensores de la ortodoxia católica de nuestros días, que caen en un verdadero *irracionalismo* so pretexto de defender la fe. Pienso, muy en particular, en Hans Urs von Balthasar, verdadero cerebro de la restauración del absolutismo en la Iglesia Católica Romana, cuyo irracionalismo lo lleva hasta una concepción absurda de Dios (Boff, 1981a:416-421; Abascal, 1995).

⁴ Sobre la falta de fundamento de las acusaciones de ateísmo o de panteísmo dirigidas contra Hegel, véanse G. van Riet (1965); W. Pannenberg (1970); G. Planty-Bonjour (1982).

Sin embargo, si “Dios es amor” (Primera Epístola de Juan, 4, 8), si la Buena Nueva (el Evangelio) se dirige a los pobres (Evangelio según Lucas, 4,16), si el *único* criterio del “juicio final” es el servicio de los pobres (Evangelio según Mateo, 25, 31-46), no podemos contentarnos con una razón puramente especulativa, por libre que sea (y no veo cómo pueda ser libre sin una comprensión de sus propios condicionamientos sociales). La razón teológica cristiana necesita (con una necesidad que le es intrínseca) el aporte de las *ciencias sociales críticas*, cuyo objetivo es la emancipación de los pobres. Entre el cristianismo y estas ciencias existe una “afinidad electiva”, es decir, un tipo muy particular de relación dialéctica que se establece entre dos configuraciones sociales y culturales y que no se puede reducir a la determinación causal directa o a la influencia en el sentido tradicional. Se trata, a partir de una cierta analogía estructural, de un movimiento de convergencia, de atracción recíproca, de confluencia activa, de combinación que puede llegar hasta la fusión (Löwy, 1988:13).⁵

Cuando un Michel Camdessus trata de recuperar la famosa “opción preferencial por los pobres” diciéndonos que ésta no puede ser sino una opción por el FMI, puesto que la “economía de mercado” es la única posible, el aporte de estas ciencias es absolutamente indispensable para el discernimiento teológico (Hinkelammert, 1995:355-387). Pero hablar de ciencias sociales críticas es hablar de la obra de Marx (sin, por ello, excluir otros aportes) ya que vivimos en un modo de producción capitalista y toda crítica de este modo de producción se basa, en mayor o menor medida, sobre el aporte del autor de *El capital* como lo señalara Oswald von Nell-Breuning SJ, quien fuera redactor de la encíclica *Quadragesimo Anno* (Nell-Breuning, 1951).

Este aporte, imprescindible, de las ciencias sociales críticas plantea, sin embargo, nuevos problemas. No se puede yuxtaponer de manera voluntarista el lenguaje racional de estas ciencias con el lenguaje simbólico de la Biblia, como lo señalara el teólogo mexicano Javier Jiménez Limón (1982:29-31). Esto no produce sino una mezcla inestable que se descompone fácilmente en tiempos de crisis. Es necesaria una *filosofía* que articule los dos términos, es decir, un *pensamiento dialéctico* cuyo contenido es el de la Biblia y cuya forma (dialéctica) es la de las ciencias sociales críticas. De la misma manera que la teología tomista se inscribía en una vasta síntesis que incluía una cosmología, una antropología

⁵ Todo el primer capítulo de esta obra (pp. 13-21) desarrolla el concepto de afinidad electiva.

filosófica, una metafísica, una nueva teología —o filosofía de la religión— debe inscribirse en un sistema dialéctico más amplio que comprenda una filosofía política, una lógica ontológica. De esta manera se contribuiría a la solución de un segundo problema, sobre el que descansa la crisis actual de los movimientos de liberación: no basta con criticar el desorden existente, es menester también *pensar la alternativa*. La obra teórica de Marx es sobre todo una crítica —*pertinente*— de la economía capitalista. Urge complementarla con un pensamiento de la alternativa que comprenda también la cultura y la política, y que tome en cuenta las lecciones de la historia de tentativas de construir el socialismo.

Este pensamiento es aún balbuceante. En América Latina merece ser señalada la obra de Franz Hinkelammert, cuya *Crítica a la razón utópica* (1984)⁶ abre caminos para pensar la alternativa en donde concluye su reflexión sobre la deuda externa de América Latina con una expresión teológica típicamente dialéctica: “La reconciliación del hombre con Dios es a la vez la reconciliación de Dios consigo mismo” (Hinkelammert, 1991:93).⁷ Son dignos de interés también los trabajos del argentino Rubén Dri, quien se ha lanzado en una vasta empresa de reconstrucción de la racionalidad.⁸

Se han cometido abusos con la dialéctica y existen prejuicios tenaces contra ella (que hacen el juego al relativismo escéptico reinante), por lo que quisiera precisar que la dialéctica filosófico-teológica *no es* para mí un discurso único, exhaustivo y definitivo, que tomaría el lugar del discurso simbólico de la Biblia y del discurso analítico de las ciencias sociales críticas. Se trata, por el contrario, de un discurso *relacional*, de un *discurso-puente* que articula discurso simbólico y discurso analítico, permitiendo que se refuercen mutuamente sin confusión y que se apoya en ellos. La filosofía-teología dialéctica tiene sus raíces en la *mística*, pues su núcleo central es la identidad de la identidad y de la no

⁶ He tratado de prolongar su reflexión en particular en dos artículos publicados en *COELI-Liaisons Internationales* (Abascal, 1994:5-15). Existe traducción al inglés en la edición inglesa de la misma revista, y al portugués con el título “Idéias provocadoras sobre o socialismo hoje”, en *Cardenos Fé e Política*, Petrópolis (Brasil), núm. 12, noviembre de 1994, pp. 19-44.

⁷ Este pensamiento teológico auténticamente dialéctico permea toda la obra de Hinkelammert. Para un tratamiento más sistemático de la teología o filosofía de la religión dialéctica véase B. Bourgeois (1992:299-322 y 323-348).

⁸ Véanse sus publicaciones (Dri, 1987; 1993a), además de una hermenéutica de las obras de juventud de Hegel y de su *Fenomenología del espíritu* (Dri, 1991; 1993b; 1994).

identidad de Dios y el ser humano. Y, lejos de destruir esta raíz, la honra mostrando su racionalidad. Por otro lado, desde sus orígenes hegelianos, el cristianismo en términos de libertad ha sido un proyecto de pensar. Además, nunca ha pretendido expresar exhaustivamente la realidad de Dios. Lejos de suplantar la experiencia espiritual, la *protege de manipulaciones*, impide que, so pretexto de respetar la libertad divina, se llegue al concepto de un dios perverso que exige sacrificios humanos (ya Tomás de Aquino impuso “límites” a la libertad divina). Este peligro de un concepto devorador me parece bastante ilusorio puesto que la austeridad del concepto no podrá nunca rivalizar con la riqueza afectiva de la vivencia.

REINO DE DIOS

Orígenes

“Reino de Dios” es la traducción literal de la expresión griega del Nuevo Testamento, pero quizá sería preferible traducir “el reinar de Dios” puesto que se trata *más de un actuar que de un territorio* (aun tomando este último término en sentido figurado).

En el Primer Testamento, YHVH , (pronunciar: Adonai) el Dios de Israel es llamado rey (Wielenga, 1981:149-243). Pero a pesar de que se adopte cierto vocabulario de tradiciones cananeas no israelitas, no se trata de una legitimación de la dominación de un déspota, como en tradiciones del Medio Oriente de la época. En efecto, YHVH es un rey que libera al pueblo, es el Dios del éxodo que revela su nombre al escuchar los gritos de los oprimidos (Éxodo, 3, 7-15). Es por ello por lo que tenemos una *dialéctica de la monarquía* (humana) en el Primer Testamento. En algunos textos el rey aparece como el enviado de YHVH para liberar al pueblo de las amenazas exteriores (1 Samuel, 9, 15-16, por ejemplo) mientras que en otros (1 Samuel, 8, 6-18) el rey es visto como un explotador y por lo tanto un enemigo de YHVH . La monarquía (el Estado) es necesaria para salvaguardar la libertad del pueblo, pero este instrumento de liberación puede convertirse en medio de opresión. Por esta razón el tema de YHVH -rey es *a la vez legitimación e instancia crítica de la monarquía* en el Israel bíblico. Al lado del rey tendremos al profeta ejerciendo la función crítica del ejercicio del poder real (lo que hicieron los profetas de forma implacable).

En el Nuevo Testamento, el reino de Dios es el *concepto dominante de la predicación de Jesús* (Sobrino, 1977:35-36; 1982; 1991). Jesús no se predica a sí mismo, ni siquiera predica a Dios, sino al reino de Dios. “Porque Dios es en cuanto reina, es decir en cuanto libera y crea solidaridad humana [...]” (Sobrino, 1977:52-53). Esto está estrechamente vinculado con un tema central del Primer Testamento: el del Nombre. *YHVH*, el nombre propio del Dios de Israel, quiere decir: “Yo seré el que seré”, o sea, el que ustedes verán liberando a los oprimidos en la historia. Este reinar de Dios es inminente *en la historia* —y no sólo después del fin de ésta— (Evangelio según Marcos, 1, 14-15). Este reino pertenece a los *pobres*, en los dos sentidos que esta palabra tiene en los evangelios. En primer lugar “[...] bienaventurados los pobres porque de ustedes es el reino de Dios” (Evangelio según Lucas, 6, 20), es decir, dichosos los desposeídos porque serán liberados de la explotación. En segundo lugar, “bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino [...]” (Evangelio según Mateo, 5, 3), es decir, bienaventurados los que han escogido la pobreza, en el sentido del compartir, porque de ellos es el reino de Dios.

La pobreza en este segundo sentido es una práctica del don que si bien es cierto que implica una sencillez de vida, no tiene nada que ver con una idealización de la escasez. Prueba de ello son los relatos de las multiplicaciones de los panes en los que se comparte y al final sobran alimentos. Estos relatos son importantes porque en cuatro de los seis que nos presentan los cuatro Evangelios hay una *oposición entre compartir y comprar* (relaciones mercantiles). El Evangelio de Juan (6, 5-6) pone la propuesta de comprar en boca de un Jesús que quería así poner a prueba a un discípulo. Se trata de poner a prueba su fe como lo hizo *YHVH* con su pueblo durante el éxodo de Egipto. Porque lo central aquí no es la generosidad sino *escoger entre el verdadero Dios* que es don en sí mismo (Padre, Hijo y Espíritu) y que se da al ser humano y su rival, *el ídolo que es el dinero* (símbolo de la relación mercantil). Esta identificación del ídolo con el dinero es *el aporte específico* del Nuevo Testamento a la crítica de la idolatría, tema central del Primer Testamento (que opone el *Dios de la vida* a los *ídolos que exigen sacrificios humanos*).

Los primeros cristianos abrazaron el ideal de la comunidad de bienes, concretización práctica del amor a Dios y el amor al prójimo (véase Hechos de los Apóstoles, 2, 44-45 y 4, 32 a 5, 5). El ideal lo constituían comunidades comunistas, fase histórica de un reino que deberá alcanzar su plenitud después del fin de la historia, en la “Nueva Jerusalén” donde opresión, dolor y muerte no existirían (Apocalipsis, 21). Pero

antes de esta victoria final debía venir un reino de “mil años”, etapa final de la historia donde sólo la opresión sería eliminada (Apocalipsis, 20, 1-4). Sin embargo, estas comunidades pequeñas, dispersas por todo el imperio romano, con frecuencia perseguidas y desde temprano enfrascadas en duras disputas teológicas que las dividían, nunca contemplaron una transformación revolucionaria de la sociedad (impensable en su contexto histórico). Además, a medida que se extendía este movimiento cristiano poco estructurado, iba asimilando inconscientemente las concepciones paganas más difundidas y, en particular, el dualismo espíritu-materia, totalmente ajeno al pensamiento bíblico.

Desarrollo histórico

Es así como el imperio romano convulso y decadente pudo domesticar al cristianismo, en el siglo IV (el emperador convocaba los concilios y determinaba los problemas a tratar), llegando a hacerlo religión de Estado. La comunidad de bienes que, con la extensión del cristianismo, había dejado de ser el ideal de todos los cristianos, se refugió en los monasterios que florecieron precisamente a partir del siglo IV.

Agustín de Hipona es un testigo teológico privilegiado de esta época (Copleston, 1962:96-105). Afirmó la superioridad de la Iglesia sobre el Estado, puesto que éste debía dejarse penetrar por los principios celestiales de aquélla. Es por ello por lo que la Iglesia puede exigir la ayuda del Estado para combatir herejías. Contra los teólogos imperiales que asimilaban “reino de mil años” e imperio cristiano, Agustín afirmó que la Iglesia era este reino. Para Agustín, *la historia humana*, excepto los relatos bíblicos, *carece de toda significación teológica*. Su oposición entre Ciudad de Dios y Ciudad de Babilonia obedece a una *visión puramente moralizadora e individual*. Pertenecen a la Ciudad de Dios aquellos que prefieren a Dios sobre sí mismos; pertenecen a la Ciudad de Babilonia aquellos que se prefieren a sí mismos sobre Dios. El retórico romano Agustín, testigo del fin de su mundo, mira la historia con profundo pesimismo.

Con Tomás de Aquino la desvalorización teológica de la historia humana y la *identificación de la Iglesia con el “reino de mil años”* llegó a su cima (Moltmann, 1982:241-260). En nuestra historia, el único paso teológicamente significativo es el de Israel a la Iglesia. En ésta, el ser humano tiene todos los medios necesarios para conseguir su fin: la unión con Dios por la visión beatífica en el más allá. Sólo queda utilizar estos

medios en la espera de la Nueva Jerusalén. Tomás es prisionero de su aparato conceptual, una metafísica finalista. Pero también debe haber sido influido por su entorno: en una sociedad feudal en la que el nivel de desarrollo económico, político y cultural hacían impensable una transformación radical, la Iglesia era para Tomás en primer lugar su comunidad dominica, es decir, una democracia comunista. En efecto, esta comunidad estaba dirigida por superiores elegidos por un tiempo determinado y controlados desde la base y en ella se practicaba la comunidad de bienes.

Posteriormente, las tentativas de construir una sociedad alternativa, liberada de la propiedad privada y del Estado, se manifestarán fuera de la institución eclesiástica católica romana, en los *movimientos milenaristas o quiliásticos* que tuvieron gran impacto en Europa en los siglos XV-XVII aunque comenzaron mucho antes. Pero estos movimientos tuvieron un precursor en la persona del abad calabrés Joaquín de Fiore (siglo XII), muerto “en olor de santidad” (Moltmann, 1982). Joaquín desarrolló una visión de la historia dividida en tres edades: la del Padre que correspondía a la Antigua Alianza, la del Hijo inaugurada por Jesús y la del Espíritu para la cual había que prepararse a partir del año 1200 y que debía comenzar en 1260. Esta última edad era la etapa adulta de la humanidad, la edad de la libertad caracterizada por la inversión de papeles en la sociedad (“los últimos serán los primeros y los primeros serán últimos”). Es por eso por lo que Joaquín, a pesar de su cronología caprichosa, fue saludado por muchos —entre los cuales Friedrich Engels— como un precursor de las luchas de emancipación contemporáneas. Joaquín fue condenado por el Concilio Ecuménico Lateranense IV (1215), pero la condena sólo concernía su crítica a la teología trinitaria de Pedro Lombardo. El Santo Oficio prohibió la enseñanza del milenarismo en la “Respuesta” del 11 de julio de 1941, pero la prohibición sólo concernía la doctrina de una segunda venida corporal de Jesús antes del fin de la historia. La interpretación del “reino de mil años” queda, pues, abierta en la Iglesia Católica Romana.

Tuvieron tal impacto los movimientos milenaristas de fines de la Edad Media y primera mitad de la Edad Moderna, en Europa, que algunos afirman que fueron los verdaderos destructores de la sociedad medieval (Hinkelammert, 1987:233-235; 1978a:242-244). Baste señalar aquí que aun donde estos movimientos —que leían la Biblia de manera literal— fueron victoriosos, se autodestruyeron porque su quiliatismo desembocó en un *anarquismo* puro en la espera de la llegada inminente y milagrosa

de la Nueva Jerusalén. Algunos movimientos brasileños de fines del siglo XIX (Canudos) y principios del XX (Contestado) pueden considerarse herederos del milenarismo (Pereira, 1965).

Situación actual

En lo que concierne a la Iglesia Católica Romana hubo que esperar largos siglos para que, sacudida por los movimientos revolucionarios característicos de la edad contemporánea y capacitada para reaccionar positivamente por un movimiento interno de renovación —Acción Católica, sacerdotes obreros, renovación bíblica y teológica—, llegase a una conciencia de que *el Reino se construye allende sus fronteras*. Esta conciencia se manifestó en el Concilio Vaticano II (1962-1965). Es así que la constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, habla de la inmanencia del Reino en “la actividad humana en el mundo”. En efecto, en su número 39, nos dice que en la Nueva Jerusalén, en la etapa definitiva y poshistórica del Reino, permanecerán “el amor y *sus obras*”. Es decir, que no todo se reduce a la dimensión subjetiva del actuar humano, a la intención moral. Esto es importante si se toma en cuenta que en la Nueva Jerusalén desaparecerá la dimensión institucional —predicación, sacramentos, jerarquía— de la propia Iglesia (Apocalipsis, 21, 22).

Inspirada por la renovación conciliar —fruto a su vez de un proceso iniciado desde el siglo XIX— y por la teología de la esperanza de Jürgen Moltmann, surge en Europa la “nueva teología política”, que propone una Iglesia como instancia crítica de la sociedad, guiada por “las promesas escatológicas* de la tradición bíblica —libertad, paz, justicia y reconciliación— [...]” (Metz, 1970:148-149). Esta teología quiere mantener una “*reserva escatológica*” por la cual aparece la provisionalidad de todo estado de la sociedad alcanzado históricamente. Este concepto, de raíces agustinianas, es importante porque evita la sacralización de regímenes políticos —por liberadores que sean—, lo cual

* “A diferencia de las religiones naturales, que desarrollan bajo una u otra forma ‘el mito del eterno retorno’, el judaísmo, el cristianismo y el islam tienen en común el poseer una doctrina firme acerca del juicio final y del fin del mundo. De formación relativamente reciente (principios del siglo XIX), la palabra escatología (del griego *ta eschata*: las cosas últimas) designa la doctrina de las postrimerías: resurrección, juicio, cielo e infierno...”. (Poupard, 1997:545). [E].

es importante tanto desde el punto de vista teológico como desde el político. Pero si no se le da un contenido preciso resulta ambiguo, ya que puede incluir críticas conservadoras y servir de pretexto al cristiano para no comprometerse. La “nueva teología política” no dio ese paso.

Fue la *teología latinoamericana de la liberación* la que tomó la antorcha. Esta teología —algunos de cuyos productores no son católico romanos— surge como fruto del Vaticano II, de las luchas de liberación latinoamericanas y de la conciencia eclesial suscitada por éstas y que se expresó en la Conferencia de Medellín (1968). En este contexto, ella trata de ser más concreta, de ir más allá del formalismo en el que quedó la “nueva teología política”. Es así como ella adopta la *teoría de la dependencia* y, fundamentalmente, un *análisis de clases*.⁹

Posteriormente, la “*reserva escatológica*” adquirió aun mayor precisión con la *Crítica a la razón utópica* de Franz Hinkelammert (1984), que sacando las lecciones de la historia y haciendo un esfuerzo teórico nos muestra la imposibilidad de suprimir el mercado —ya que esto requeriría una planificación perfecta basada en un conocimiento perfecto— y la imposibilidad de construir una verdadera economía de mercado —puesto que la teoría del equilibrio del mercado es contradictoria en sí misma e inconsistente. Así se llega a una economía planificada —la teoría de la planificación no es ni incoherente ni inconsistente— que deje un espacio al mercado y lo proteja contra su tendencia intrínseca a los desequilibrios. Tenemos aquí una *refutación del neoliberalismo* mucho más convincente que los llamados moralizadores y una *concretización de la “reserva escatológica”* que permite orientar la acción sin sacralizar ningún régimen.

Este acento sobre la inmanencia del reino de Dios en la historia humana no desvaloriza a la *Iglesia* sino que la pone *al servicio del Reino*, y por lo tanto le da su verdadero valor. Así, Leonardo Boff en su obra crítica *Iglesia, carisma y poder* calificará a la Iglesia como “instrumento para la realización plena del Reino [...] su signo de realización, real pero todavía imperfecto” (Boff, 1981b:223). Esto implica, evidente-

⁹ Véase, entre otros, a Gustavo Gutiérrez (1971). En particular el capítulo vi, “El proceso de liberación en América Latina” (pp. 101-123) y la sección B-3 del capítulo xii, “Fraternidad cristiana y lucha de clases” (pp. 340-349). En la 14a. edición (Ediciones Sígueme, Salamanca, 1990), esta última sección ha sido “reelaborada a la luz de nuevos documentos del Magisterio” (eclesiástico), según palabras del autor y lleva por título “Fe y conflicto social”, en la que han sido suprimidas algunas de las partes más contundentes.

mente, una *revisión de las estructuras actuales* de la Iglesia (Boff, 1981b). La Iglesia no puede pretender estar al servicio del progreso del Reino en la historia, es decir, de la liberación de los pobres, mientras mantenga estructuras autoritarias que infantilizan. Esto sería puro paternalismo, aun cuando la Iglesia tomase posiciones críticas radicales ante la sociedad. Es menester que el magisterio eclesiástico asuma el papel de moderador, de promotor del libre debate teológico como ha sucedido a veces en la historia. La Iglesia Católica Romana debe “democratizarse”, puesto que se ha autodefinido como “Pueblo de Dios” en el Concilio Vaticano II. Pero, habida cuenta de la correlación de fuerzas existente hoy, hay que evitar la confusión entre democracia y dictadura de la mayoría. Franz Hinkelammert, por su parte, inscribe a la Iglesia en una dialéctica más amplia, *la dialéctica utopía-institución*: sin institución, el “carisma de Jesús” no hubiera sobrevivido en la historia, pero la institución no puede pretender jamás encarnar plenamente este carisma (Hinkelammert, 1987:231-240).¹⁰

Es bien sabido que el desarrollo de la teología latinoamericana de la liberación no ha sido pacífico. Los ataques no han faltado, tanto de parte del poder político como del eclesiástico. Aquí me ceñiré al poder eclesiástico católico romano.¹¹ Son bien conocidas las dos “instrucciones” de la Congregación para la Doctrina de la Fe (curia romana, sucesora de la Congregación del Santo Oficio, la cual a su vez sucedió a la Santa Romana y Universal Inquisición): “Instrucción sobre algunos aspectos de la ‘teología de la liberación’” (o *Libertatis nuntius* del 6 de agosto de 1984) e “Instrucción sobre libertad cristiana y liberación” (o *Libertatis conscientia* del 22 de marzo de 1986). Tratan de descalificar a la teología de la liberación por su uso del *análisis de clase*, el cual estaría *indisolublemente unido al ateísmo* —sin aportar una demostración de este vínculo— y proponen como alternativa una teología de la liberación “ortodoxa” abstracta y moralizadora, cuyo principal defecto es que no existe.

Menos conocido es el movimiento teológico que está detrás de esta ofensiva, cuyo principal inspirador fue el hoy difunto Hans Urs von Balthasar a quien Juan Pablo II calificó como el “más grande teólogo católico de este siglo” y nombró cardenal. Von Balthasar fue el insti-

¹⁰ Esto vale para todas las instituciones (Hinkelammert, 1987:135).

¹¹ Franz Hinkelammert (1995) en el capítulo “Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión” da un panorama más amplio, debatiendo, además, con corrientes no eclesiales.

gador de la sesión de la Comisión Teológica Internacional (romana) de octubre de 1976 sobre la teología de la liberación. En su contribución a esta sesión, él se negaba a hablar de situaciones de pecado ya que, en su criterio, el pecado no concierne sino a los individuos. Además, declaraba que es *imposible condenar globalmente un sistema económico tan complejo como el capitalismo* (Balthasar, 1977:530-531).¹² En otro artículo, Von Balthasar calificó de “judaica” y “precristiana” toda interpretación mesiánica de la esperanza cristiana, es decir, toda interpretación que hiciera de ésta una fuerza histórica.¹³ Para él, la esperanza cristiana sería sólo “vertical”, orientada hacia Dios y el más allá. Opuestos a esta auténtica esperanza cristiana están tanto Marx y Freud como los teólogos de la “nueva teología política”, herederos todos del “judío de nacimiento” (*sic*) Joaquín de Fiore.¹⁴

A pesar de estas tormentas, que han servido como un proceso de maduración para el catolicismo romano en América Latina, la teología de la liberación prosigue su camino aunque haya sido diezmada. Hoy en día sus más poderosos adversarios, más que los seguidores de Von Balthasar, son quizá los “contestatarios” que se limitan a una democratización de la Iglesia sin osar criticar el totalitarismo del mercado.

RESURRECCIÓN

Orígenes

En el Primer Testamento, algunos textos expresan la fe-esperanza en la resurrección de los muertos (Isaías, 25, 6-8; Daniel 12, 2-3). Esta fe brota de un elemento central de la primera parte de la Biblia: Dios es percibido como el *Dios de la vida* en conflicto permanente con los *ídolos mortíferos*. En efecto, Dios no es sólo el Dios vivo, existente y los ídolos

¹² En mi artículo “Messianisme chrétien ou volupté apocalyptique” (Abascal, 1995) doy un panorama más amplio de esta ofensiva contra toda teología de la liberación y de sus presupuestos teológicos muy discutibles.

¹³ Jürgen Moltmann (1982) resume y refuta esta posición.

¹⁴ En esta cruzada contra Joaquín de Fiore y sus pretendidos herederos participó también Henri de Lubac, otro teólogo muy anciano, elevado al cardenalato por Juan Pablo II (Lubac, 1979). Para este autor, los herederos de Joaquín, enemigos del cristianismo, son Hegel, Marx y toda una serie de teólogos descarriados.

no son sólo obras de manos humanas, inanimados. Dios es el Dios de la vida porque da vida a los humanos y a ser viviente. Y los ídolos no son sólo inanimados sino también mortíferos, ya sea porque exigen sacrificios humanos, ya sea porque legitiman la muerte lenta de los oprimidos. Éste es *el criterio* para discernir entre el verdadero Dios y los ídolos, los *baales*. *Baal* quiere decir propietario; esta divinidad cananea legitimaba el poder absoluto del rey (Wielenga, 1981:127-135). No es pues de extrañar que los profetas de YHVH se hayan opuesto violentamente al culto de esta fuente de muerte.

La resurrección de Jesús es el *núcleo central* de la primera predicación cristiana, tal como nos la presenta el Nuevo Testamento.

En los Evangelios, los relatos de las apariciones del resucitado *insisten en la corporeidad*: Jesús muestra las heridas recibidas cuando fue torturado, puede ser tocado (Evangelio según Juan, 20, 20 y 27; Evangelio según Lucas, 24, 39) y come con sus discípulos (Lucas, 24, 30 y 41-43; Juan, 21, 12-13).¹⁵ Ciertamente, el cuerpo de Jesús ha cambiado pues aparece y desaparece bruscamente. Jesús no es reconocido por los suyos hasta que se hace reconocer, pero se trata verdaderamente de un cuerpo y no de un alma inmortal que subsiste después de la muerte.

Para Pablo de Tarso, la resurrección de Jesús no es un hecho aislado, ya que presupone que todos los humanos resuciten (Primera Epístola a los Corintios, 15, 13). Más aún, la resurrección aparece como un proceso que comprenderá todo el universo material (Epístola a los Romanos, 8, 19-23) y no se trata de acontecimientos reservados al futuro: es posible anticipar la resurrección del ser humano-en-la-naturaleza gracias al Espíritu que permite vivir desde ahora la liberación de los cuerpos.

Pablo distingue *entre cuerpo y carne*. El cuerpo es mortal pero está destinado a “revestir la incorruptibilidad”, si el ser humano vive la fe-amor que afirma la esperanza de la liberación del cuerpo. La carne son los impulsos del cuerpo no mediados por el amor. Estos impulsos no pueden ser controlados por *la ley*, mandamiento exterior y pura negación que no hace sino aumentar el atractivo del *pecado*, según una *mala infinitud*: mientras más se afirma la prohibición, más se refuerza el pecado (Hinkelammert, 1978b:163-185). “El pecado se sirve de la ley, buena en sí para dar muerte. [...] El pecado vive porque le chupa

¹⁵Vale señalar que en Lucas, 24-30, el vocabulario empleado es el de la multiplicación de los panes y no el del relato de la institución de la Eucaristía: es el compartir (opuesto a la relación mercantil) lo que nos da el sentido de la Eucaristía.

la vida a aquel a quien da muerte. El pecado es un *fetiché* que vive por la ley” (Hinkelammert, 1978b:175).¹⁶ La ley, aun aquella dada por Dios en el Sinaí, puede convertirse en instrumento de muerte. Así *toda ley* pierde su legitimidad intrínseca. Pero ello no significa la abrogación de todas las leyes. La ley puede existir pero sólo en tanto que sus normas encarnen el amor del otro —y sólo mientras lo encarnen. Esta reflexión sobre la ley hace que Franz Hinkelammert califique a la Epístola a los Romanos como “*uno de los libros más subversivos de la historia*, tan decisivo para la filosofía y el pensamiento político como lo es para el pensamiento teológico” (Hinkelammert, 1995:385).¹⁷

La polémica paulina contra la carne está orientada con frecuencia contra el *estilo de vida orgiástico*, vinculado a religiones de misterios difundidas entre las clases populares de su época (Hinkelammert, 1978b:179-180) (y que ha llegado hasta nuestros días en la “revolución sexual” después de 1968 y hasta en la “teología de las comunas sexuales” en Europa). Este estilo de vida y estas religiones atraían a las clases oprimidas del Imperio Romano por su sentido profundo del cuerpo. En efecto, las clases oprimidas expresan siempre su liberación en términos de liberación del cuerpo. Por lo tanto, estas religiones parecían muy cercanas al cristianismo primitivo y es por ello por lo que Pablo sintió la necesidad de marcar la distancia. Era fácil para el Imperio recuperar o aplastar estas religiones populares ya que, al dar rienda suelta a los impulsos no mediados por el amor del cuerpo, impiden el surgimiento de un sujeto libre tanto como la sumisión a una ley exterior.

Desarrollo histórico

Como ya hemos visto, el neoplatonismo penetró el cristianismo y encontró su expresión más acabada en la obra de Agustín de Hipona (Hinkelammert, 1998:93-131). Así el *dualismo materia-espíritu* formó la visión del mundo de la Edad Media: la vida verdadera es la del alma, sede de la virtud, mientras que el vicio se vincula al cuerpo (Hinkelammert, 1978a:225-240). Así, se borra la distinción paulina entre “cuerpo” y “carne” y se retorna a la concepción de la antigüedad romana que veía el vicio en los pobres que se rebelaban. Se reprime con dureza la magia y la brujería, así como los movimientos populares

¹⁶ Las cursivas son mías.

¹⁷ Las cursivas son mías.

que expresaban —de manera frecuentemente desacertada, pues recordaba los cultos orgiásticos— una aspiración a la liberación del cuerpo. Este terror llevó a la transformación de “un mundo mágico en un mundo a la disposición de la acción humana” (Hinkelammert, 1978a:232) con un precio elevadísimo, tanto en vidas humanas como en el cambio introducido en el cristianismo.

Ahora el orgulloso es el pobre que se rebela, mientras que en la Primera Epístola a Timoteo (6,17) lo era el rico que confiaba en sus riquezas. El mártir ya no será el perseguido a causa de su anuncio de la vida sino el cruzado que mata según la concepción de San Bernardo de Clairvaux (1090-1135). Mientras que para Pablo la crucifixión de Jesús fue obra del pecado que utilizaba la ley, la Edad Media desarrolló una verdadera mística de la crucifixión de los crucificados. Según esta mística, el crucificado ya no perdona sino que clama venganza. La afirmación de la vida y de la voluntad humanas, percibidas como opuestas a la voluntad divina, son una nueva crucifixión. Por lo tanto hay que crucificar a todos los que piensan de diferente manera: musulmanes, herejes —vinculados frecuentemente a movimientos sociales de protesta— y judíos. Estos últimos son testigos incómodos de la esencial dimensión corporal del mesianismo judeocristiano. Se trata de una verdadera mística de la muerte, hasta el punto de que un cronista árabe describirá a los cruzados como “un *pueblo enamorado de la muerte*” (Hinkelammert, 1978a:232).¹⁸ La utopía cristiana de los cuerpos liberados de la muerte se invirtió, deviniendo su contrario: una anti-utopía mortífera.

Es así como la cruz llegará a ser un fin en sí misma y se desembocará en un culto del sufrimiento del que la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis será un ejemplo privilegiado. Este culto permite disfrazar los sufrimientos en una ocasión de progresar hacia la “verdadera vida” de los oprimidos.

Situación actual

Han hecho falta siglos, que han aportado un progreso científico —tecnológico— notable y, sobre todo, los movimientos contemporáneos de liberación para que, con la ayuda de la renovación bíblica y de las ciencias sociales críticas, la teología redescubra lo esencial de la afirmación de la vida humana para el mensaje cristiano.

¹⁸ Las cursivas son mías.

En un tercer mundo afligido con frecuencia por sangrientas dictaduras y siempre por la muerte lenta de las mayorías empobrecidas, la anticipación de la resurrección final ha tomado la forma de una lucha contra tantas muertes prematuras que la ciencia podría hoy evitar. Así se expresa la fe en el Dios de la vida y se lucha contra los ídolos de la muerte contemporáneos, entre los que descuella el *mercado total*, que exige sacrificios humanos como el pago de la deuda externa de los países del tercer mundo.

Es así como la *teoría del fetichismo* de Marx es asumida teológicamente por Franz Hinkelammert, quien subraya el papel que juega en ella la *mala infinitud*, concepto central de la filosofía dialéctica hegeliana (valga la redundancia) (Hinkelammert, 1978b:13-84). En efecto, los fetiches matan. Profundizando en la historia de la cultura occidental, el mismo autor analizará la *ideología sacrificial* presente en esta historia (Hinkelammert, 1991).

Este redescubrimiento de la corporeidad permite también elaborar una *teología ecológica desde los pobres*. Esta teología puede superar las ambigüedades de ciertas tendencias de la corriente ecológica contemporánea —ilusión de un regreso al pasado, tendencia a una personificación de la naturaleza que hace de ésta un sujeto gracias a un *enfoque dialéctico*. En efecto, lo propio de la dialéctica es mostrar el vínculo de implicación mutua entre los opuestos, la presencia de cada uno en el otro. En nuestro caso, el ser humano es un cuerpo y por lo tanto es parte de la naturaleza. Y ésta, tal como existe realmente hoy, no es más una naturaleza virgen pues lleva en sí la marca de la actividad humana (y no podrá ser preservada sino por esta actividad). Así, cada término está presente en el otro y no existe sino por el otro. La destrucción de la naturaleza no es, pues, sino un *suicidio colectivo*. Pero no se trata de hacer de la naturaleza un sujeto, lo que, en algunos casos, lleva a una especie de panteísmo fusional poco apto a comprometerse en una transformación radical de la sociedad, con lo que ésta implica de ruptura, de negatividad. Así, se conserva el antropocentrismo judeocristiano, tan criticado por algunos ecologistas. No es el colocar al ser humano en el centro de la naturaleza lo que ha provocado tantos estragos en ésta sino la idea de Dios de la teología clásica. En efecto, el ser humano está en el centro en tanto que lugarteniente de Dios. La teología clásica, prisionera de la “lógica de los sólidos” que caracteriza toda filosofía predialéctica, acentuó la alteridad de Dios que lo hace un ser arbitrario, un amo con derecho de vida y muerte. Es, pues, normal que el hombre se comporte de esta manera frente a la naturaleza.

En América Latina merece ser señalada la obra de Leonardo Boff (1997).

En la India, Gabrielle Dietrich reflexiona a partir de los cuerpos oprimidos de las *mujeres pobres* (Dietrich, 1988). Así, ella supera el estrecho feminismo cristiano de teólogas de los países del centro que, aunque dicen algunas verdades, suelen limitarse al ámbito eclesial. (Incluyo aquí a una luterana porque ella trabaja muy ecuménicamente.)

Es interesante constatar que este redescubrimiento de la corporeidad a partir de la fe en la resurrección comenzó en los países del centro y no en los de la periferia. En efecto, fue en aquellos países donde se inició el proceso contra la helenización del cristianismo que llevó a distinguir claramente entre resurrección e inmortalidad del alma. Y se trata de países marcados profundamente por guerras, fruto de la agresividad inherente al capital, que provocaron decenas de millones de muertes. Sin embargo, la teología de los países del centro es prácticamente muda en lo que concierne a la dimensión sociopolítica de esta fe en la resurrección.

CONCLUSIÓN GENERAL

He tratado de presentar, lo más sucintamente posible, tres temas centrales de la fe cristiana, enfocados desde el punto de vista que me parece el más racional, el más coherente, el más viable. Sin embargo, este punto de vista, que es el de la *teología de la liberación* se encuentra hoy en una *situación de viernes santo*. En efecto, la teología de la liberación está en una situación parecida a la de Jesús durante su pasión: frente a una coalición de hecho de saduceos (aristocracia sacerdotal conservadora) y fariseos (los teólogos progresistas de los tiempos de Jesús, salidos de las capas medias de la sociedad). Los unos la atacan, los otros la ignoran (salvo cuando un acto represivo de la autoridad eclesiástica les sirve de argumento contra Roma). Hoy día es casi imposible discutir (digo discutir, no estar de acuerdo) sobre teología de la liberación con un teólogo “progresista” europeo. La *mala conciencia*, el sentimiento de culpabilidad porque la teología legitimó sistemas opresivos en el pasado y/o “manipuló” la Biblia en sus especulaciones metafísicas, son quizás explicaciones de este silencio.

Sería poco consecuente, sin embargo, limitarnos al ámbito eclesial cuando se trata de teología de la liberación. Su difícil situación actual debe ser vista en el contexto más amplio de la *crisis de las fuerzas de*

liberación y progresistas. Cuando tantos progresistas —y hasta revolucionarios— de ayer capitulan ante el neoliberalismo, cuando el “socialismo real” se desmorona y la socialdemocracia no es ni siquiera reformista, cuando tantas luchas de liberación del tercer mundo han fracasado, es muy difícil hablar de liberación.

A esto corresponde un *clima intelectual impregnado por un escepticismo relativista*. A la moda de los “nuevos filósofos” sucedió la del “postmodernismo” filosófico. Esta última, con su afirmación gratuita del “final de los grandes relatos de emancipación” —apoyada en una interpretación caricatural de la historia de la filosofía— está ya de capa caída. Pero el clima queda fundado en las más eruditas “filosofías de la diferencia” —Foucault, Deleuze, Derrida— para las cuales, en última instancia, *pensar es oprimir*. Lejos están los tiempos de Tomás de Aquino, cuando para musulmanes y cristianos (occidentales) Aristóteles era “el filósofo”, cuando todos tenían fe en la razón. Esto es válido, sobre todo para los países del centro, pero no hay que olvidar que la dependencia es también cultural.

Ante esta situación la alternativa me parece rigurosa: o el suicidio o una fe en que la historia humana tiene un sentido y que ese sentido es la liberación de todos los oprimidos.

Yo opto por la vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Abascal Jaen, Adolfo, 1995, “La réception de la théologie latinoaméricaine de la libération: une opportunité pour l’Europe de recréer ses racines”, *COELI-Liaisons Internationales*, núm. 83, junio.
- , 1994, “Quelques idées provocatrices en vue de la consultation mondiale (Socialisme: projet viable ou illusion?)” y “Des essais de réponse pour faire avancer la discussion lors de la consultation mondiale”, *COELI-Liaisons Internationales*, núm. 76.
- , 1995, “Messianisme chrétien ou volupté apocalyptique”, *Cahiers Marxistes*, núm. 197, febrero-marzo, Bruselas, pp. 101-120.
- Balthasar, Urs von, 1977, “Considérations sur l’histoire du salut. À propos de la théologie de la libération”, *Nouvelle Revue Théologique*, t. 99.
- Boff, Leonardo, 1981a, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- , 1981b, *Igreja, carisma e poder. Ensaio de eclesiologia militante*, Petrópolis, Brasil, Vozes.

- _____, 1997, *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, Madrid, Trotta.
- Bourgeois, B., 1992, "Le Christ hégélien y Le Dieu de Hegel: concept et création", *Études hégéliennes. Raison et décision*, París, PUF.
- Copleston, F., 1962, *A History of Philosophy*, Nueva York, Image Books.
- Dietrich, G. 1988. *Women's movement in India. Conceptual and religious reflections*, India, Break-Through Publications.
- Dri, Rubén, 1987, *La utopía de Jesús*, Buenos Aires, Nueva América.
- _____, 1991, *Revolución burguesa y nueva racionalidad*, Buenos Aires, Biblos.
- _____, 1993a, *Intersubjetividad y reino de la verdad*, Buenos Aires, edición del autor.
- _____, 1993b, *Los modos del saber y su periodización*, Buenos Aires, Letra Buena.
- _____, 1994, *Razón y libertad*, Buenos Aires, Biblos.
- Gutiérrez, Gustavo, 1971, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima, GEP.
- Hinkelammert, Franz. 1978a. "El dios mortal: Lucifer y la Bestia", en Elsa Tamez y Saúl Trinidad (dirs.), *Capitalismo, violencia y antividia. La opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses*, Costa Rica, Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI)-EDUCA.
- _____, 1978b, *Las armas ideológicas de la muerte*, Salamanca, España, Sígueme.
- _____, 1984, *Crítica a la razón utópica*, Costa Rica, DEI.
- _____, 1987, *Democracia y totalitarismo*, Costa Rica, DEI.
- _____, 1991, *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, Costa Rica, DEI.
- _____, 1995. "La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado", *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, Costa Rica, DEI.
- _____, 1998, *El grito del sujeto. Del teatro mundo del Evangelio de Juan al perro mundo de la globalización*, Costa Rica, DEI.
- Jiménez Limón, Javier, 1982, "Lectura científica y/o simbólica del Reino", *Christus*, núm. 552, México.
- Löwy, M., 1988, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe Centrale*, París, PUF.
- Lubac, Henri de, 1979, *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, París, Lethielleux.
- Mateos, J. y J. Barreto, 1982, *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- Metz, Johann B., 1970, *Teología del mundo*, Salamanca, España, Sígueme.
- Moltmann, Jürgen, 1982, "Christliche Hoffnung: Messianisch oder Transzendent", *Münchener Theologische Zeitschrift*, núm. 33, 241-260. ["La esperanza cristiana: ¿mesiánica o trascendente?", *Selecciones de Teología*, núm. 90, abril-junio. Barcelona.]
- Nell-Breuning, Oswald von, 1951, *Herders Wörtenbruch der Politik*, Friburgo de Brisgovia, Herder.
- Pannenberg, W., 1970, "La signification du christianisme dans la philosophie de Hegel", *Archives de Philosophie*, t. 33, cuaderno 4, París.

- Planty-Bonjour, G., 1982, “La transposition spéculative du thème classique de la ‘bonté de Dieu’ dans la ‘Philosophie de la religion’ de Hegel”, *Hegel et la religion*, París, PUF.
- Pereira de Queiroz, María I., 1965, *O messianismo no Brasil e no mundo*, São Paulo, Dominus.
- Poupard, Paul [1985] 1997, *Diccionario de las religiones*, Barcelona, España, Herder.
- Sobrino, Jon S J., 1977, “Cristología desde América Latina”, en *Jesús al servicio del reino de Dios*, México, CRT.
- , 1982, *Jesús en América Latina*, Santander, España, Sal Terrae.
- , 1991, *Jesucristo liberador*, Madrid, Trotta.
- Van Riet, G., 1965, “Le problème de Dieu chez Hegel”, *Revue Philosophique de Louvain*, t. 63.
- Wielenga, Bastiaan, 1981, “It’s a long road to freedom. Perspectives of biblical theology”. En *God, the people and the kings. Political theologies in Israel*, India, Tamil Nadu Theological Seminary.

DIOS, JUSTICIA, PAZ Y UTOPIA. ALGUNOS CONCEPTOS DEL CRISTIANISMO PARA EL SIGLO XXI. UN PUNTO DE VISTA PROTESTANTE

ADOLFO HAM*

EL MISTERIO DE DIOS

Problemática actual

La modernidad a partir de la Ilustración ha defendido la autonomía humana a expensas de una fe en Dios, en la dimensión psicológica (Freud), la social (Marx), la moral (Nietzsche) y la existencial (Sartre); todos sostienen que la humanidad es quien crea dioses como proyección ilusoria de una incapacidad real, a pesar de que el deísmo introdujo a Dios como ordenador del universo, a Kant como garantizador del orden moral y a Schleiermacher como objeto del sentimiento religioso. Para muchos, como F. Savater, hay “un relativo descrédito del término Dios” que ya Nietzsche había anticipado con su “muerte de Dios”. Aparte de la problemática posmoderna del ateísmo, hay cada vez, actualmente, un mayor énfasis en un concepto de Dios ampliamente ecuménico, que va más allá de nuestro lenguaje sobre Dios y de las formas actuales en que podemos concebirlo, para tener en cuenta no solamente la problemática teísmo/ateísmo, sino también la realidad interreligiosa, además de la existencia de muchos dioses (“politeísmo”). Pero al responder a estos retos aseveramos que:

A] Dios no puede ser suplantado por la teología o la filosofía

Cualquier reflexión que hagamos acerca de Dios es verdaderamente un “metalenguaje”. Tenemos que ir más allá del enfoque clásico de los tres métodos de elucidación de la cuestión: 1] el fenomenológico; 2] el filosófico y, 3] el teológico. El fenomenológico es el de la historia de las religiones que nos lleva a construir tipologías como la elemental de: ateísmos, politeísmos, deísmos, panteísmos y teísmos, entre ellos el

monoteísmo. El filosófico, en el cual, básicamente, se pueden distinguir con P. Tillich (1959:10 y ss.) dos enfoques diferentes de filosofía de la religión, dos formas de acercarse a Dios: a) el ontológico (Agustín, Buenaventura, Anselmo, etc.): Dios como presupuesto de la cuestión de Dios, por el cual el ser humano se descubre a sí mismo, una realidad que es idéntica pero que le trasciende, de la cual está alienado pero de la cual, finalmente, no se le puede separar y, b) el cosmológico, ilustrado con las “pruebas” cosmológicas y teológicas de la existencia de Dios: podemos reconocer a Dios en el cosmos, por el que se encuentra uno accidentalmente con un *extraño* que puede desaparecer en cualquier momento. Por último, el teológico: el origen de la idea de Dios es Dios mismo, cualquiera que éste sea. Las pruebas teológicas presuponen la fe y la revelación, y a lo más que puede aspirar la teología es a una *fides quaerens intellectum* (Agustín y Anselmo). Puede decirse, como lo hace R. Panikkar que:

En un contexto intercultural, la deidad simboliza la trascendencia de todas las limitaciones de la conciencia humana y el movimiento del espíritu humano hacia la autoidentidad a través de su encuentro con lo último, simboliza el conocimiento que tiene el ser humano de no estar solo, ni ser el dueño último de su destino [...] la deidad trasciende y envuelve al ser humano al mismo tiempo, es inseparable de la conciencia humana de su propia identidad y, sin embargo, siempre es esquiva, oculta, y para algunos al parecer una deidad no existente (Panikkar, 1993:264).

B] El Dios más allá de los “ateísmos” y “politeísmos”

F. Savater en una exposición francamente posmoderna, en el artículo “El pensamiento negativo” del *Diccionario de Quintanilla*, argumenta que hay que combatir la “dictadura totalitaria del monoteísmo” [...] “dado que el monoteísmo no permite más que una salida trascendente, el rechazo de dicha solución conduce al vacío” [...] “¿puede haber una cordura que no sea sumisa aceptación de la razón monoteísta?” Hoy, sabemos que hay también una afirmación teológica terapéutica en todo ateísmo, lo afirma muy bien J. M. Maradones, en “Del desafío de la postmodernidad al cristianismo” (1988a), al analizar el pensamiento posmoderno el cual, al negarse a confundir lo absoluto en lo relativo, al ser con el ente, las imágenes con la realidad, trata sólo de la muerte del “Dios manipulable y funcionalizable”. Su actitud hacia la razón, sienta la posibilidad de abrirse ante el Absoluto sin pretensiones de apropiación u objetivación, facilitando el reconocimiento desinteresado

de Dios y de su gratuidad como la única forma de acercamiento a Él. Esta crítica puede ser una excelente preparación al misterio, al oponerse al reduccionismo tecnoproductivo y funcional, al cultivar una visión “fruitiva-estética”, en una inmersión en el misterio “experimentándolo no logificándolo, contemplándolo antes que manipulándolo”. En otro libro, el mismo Maradones apunta:

Hay una depuración que pudiéramos calificar de ‘mística’ en esta estética posmoderna que se niega a manejar el instrumental de la objetivación y la presencia: un respeto por el Absoluto que lleva a relativizar escépticamente todo intento de nombrar el Innombrable o de retener su sombra [...] El pensamiento posmoderno recoge la sensibilidad prevalente de nuestra sociedad y de nuestra cultura. El ateísmo de hoy ya no es el prometéico (Feuerbach, Marx), sino el nietzscheano: Dios no es el contrincante del hombre sino el imposible absoluto que se nos desvanece en la experiencia radical de la relatividad de todo (Maradones, 1988b:95, 97).

J. Equiza, expresa que mientras en la modernidad la cuestión de Dios giraba en torno a la razón, en la posmodernidad aparecen formas nuevas:

Sí, la dimensión racional y activa del hombre ha cedido la prioridad a la dimensión gratuita. Si se quiere, han decaído el logos discursivo y activo y ha surgido el logos comunicativo, receptivo, fruitivo. Al misterio se le escucha, se le recibe, se le goza, como se escucha, se recibe y se goza de una amistad desinteresada y gratificante. El Dios de los místicos tendría más acogida en el mundo posmoderno que el Dios de los teólogos y filósofos [...] hay un desplazamiento claro desde una fe más intelectualizada (modernidad) a una fe más vivenciada (posmodernidad) [...] la religiosidad posmoderna es sincretista. Abandonada la visión o cosmovisión religiosa totalizante y coherente, se opta por una mezcla de creencias e increencias que el individuo elige teóricamente en libertad [...] Se constata una reviviscencia de lo religioso como celebración y fiesta [...] es palpable también el surgimiento de ‘comunidades emocionales’ (M. Weber) en contraste con grupos más intelectualizados y comprometidos por los años 60 y 70 [...] (Equiza 1992,149-50).

Yo me pregunto si en esta valoración positiva no nos está pasando igual que por la década de los cincuenta, cuando tratábamos de justificar teológicamente la secularización. De todas maneras, para la teología de la liberación, más importante que la condena a cualquier forma de ateísmo es la denuncia y oposición a los ídolos y fetiches del sistema

socio-político-económico dominante, productor y legitimizador de ídolos. Si Dios se revela en la Biblia como Dios liberador, sólo la imagen del ser humano liberador, nos revelará la trascendencia del Dios verdadero. En este sentido, la afirmación de P. Richard es categórica: “si el capitalismo fuera ateo, nuestra fe no tendría quizá esa fuerza subversiva al interior de una práctica política de liberación, pero éste no es ateo sino idólatra, lo que plantea un problema político y teológico a la vez” (Richard, 1980:31). Aquí se aplica la sentencia de E. Bloch: “únicamente un ateo puede ser un buen cristiano, únicamente un cristiano puede ser un buen ateo” (Bloch, 1968). E. Jünger (1984) en su brillante libro *Dios como misterio del mundo*, hace un recuento del pensamiento cristiano acerca de Dios desde Descartes, representa el intento de fundamentar la certeza de Dios sobre la certeza de la autoconciencia del sujeto. El autor hace una contrapropuesta a nivel de la teología fundamental, recomienda un tratamiento “realista” de nuestro conocimiento de Dios mismo que no se logra tanto por la inventiva humana sino por una iniciativa más allá del ser humano, la cual se articula mediante un lenguaje “transformado” por la venida de Dios al mundo.

C] El Dios de todas las religiones

Una de las principales vivencias de la actualidad es el diálogo interreligioso que lleva a cuestionarse el tema del “politeísmo”. Aquí es provocativa la postura de R. Panikkar: “Cualquier pretensión de absolutizar el símbolo Dios cortarían los lazos no sólo con el misterio divino [...] sino también con todos aquellos *hombres* y culturas que no sienten la necesidad de este símbolo” (Panikkar, 1994:14) “la experiencia de Dios no es un monopolio de ningún sistema religioso —con éste u otro nombre—, de ninguna iglesia y, en el fondo, de nada, ni nadie” (Panikkar, 1994:23). Panikkar sostiene que en realidad el politeísmo surge de la imposibilidad de encerrar en la idea de un solo Dios toda la riqueza infinita de la deidad y, por ende, es una expresión de las distintas facetas y expresiones de la divinidad única. Así, afirma, por ejemplo, en *The Vedic Experience*:

Los diferentes dioses descritos y adorados en los Vedas testifican ese fuerte impulso de la humanidad hacia la unidad, esa nostalgia de arribar a una concepción que sea totalmente divina y totalmente humana. Este proceso dinámico de la humanidad no ha cesado todavía y de la evolución fascinante que se discierne en el contexto indio desde los Vedas a través del Bhagavad

Gita y hasta los tiempos modernos se pueden encontrar paralelos por dondequiera. Aún más, la situación nos presenta un nuevo desafío. ¿No es el impulso serio del ateísmo moderno un nuevo paso hacia una unidad teándrica más profunda por la cual Dios como el Otro se destrona y sin embargo el ser humano como individuo no lo puede remplazar? No solamente el concepto del Señor ha sufrido un proceso enriquecedor de unificación interior, hasta el punto de que los Dioses diferentes y los atributos o personas no son ya más considerados de forma politeísta sino que también adquieren un vínculo más potente de unidad con el mundo, como para que la relación del Señor con el mundo no sea más considerada o de forma dualista o monoteísta: porque su trascendencia no excluye su inmanencia, ni su inmanencia su trascendencia, y así, ni el monoteísmo ni el ateísmo aparecen ya más satisfactorios (Panikkar, 1977:136).

D] El “género” de Dios

Éste ha sido un aporismo infeliz de las religiones abrahámicas (judaísmo, cristianismo e islam) el haber subordinado su concepción y revelación de Dios al patriarcalismo de sus sociedades y culturas. (¡En el hebreo no existe la palabra *diosa!*) Le debemos al movimiento feminista y sus teologías el esclarecimiento del tema. Como lo expresa bien el teólogo canadiense D.F. Hall:

La doctrina cristiana de Dios ha tendido a acentuar los aspectos de la trascendencia y el poder como le corresponden a una deidad concebida patriarcalmente al servicio del imperio, pero al hacerlo así ha obstaculizado la esencia del Dios testificado en la Sagrada Escritura y ha arriesgado el confinar la religión a contextos que se avengan con la ‘religión positiva’ (Hall, 1993: vol. 2, 92) [...] Es un hecho indisputable de la religión cristiana que el patriarcado tiene que analizarse y juzgarse por la Palabra de Dios (Hall, 1993:128).

Hall hace un ejercicio de “sociología del conocimiento” presentando la forma como la sociedad norteamericana ha fabricado su Dios “a su imagen y semejanza”. La teología feminista nos suscita otra vez la cuestión de cómo cada cultura toma ciertas modalidades de lo sagrado que se reflejan en la conceptualización de dios/diosa y cómo la teología debe beneficiarse de los estudios de antropología cultural sobre los cultos a las diosas de fertilidad y otras deidades femeninas, así como la todavía muy debatida hipótesis de una era matriarcal anterior al patriarcado. ¿Acaso el interés en las imágenes sagradas femeninas es un signo y una reacción al descontento o el fracaso del progreso y la tecnología machistas? (Un buen resumen del estado de esta cuestión se encuentra en

los artículos “Goddess worship” y “teología feminista” bajo “teología”, en la ER; 1993).

E] Vigencia de la teología apofática y las místicas

E. Underhill dice, en su artículo “Mysticism”, publicado en la *Encyclopaedia Britannica*, que la mística no se prestaba para la mentalidad griega y judía por diferentes razones: “sólo cuando se extinguió la civilización griega y la judía, la mística se convierte en un factor prominente del pensamiento occidental”. Ésta es la misma razón para el desarrollo del pensamiento posmoderno que ya hemos comentado y de movimientos tan difusos como el de la “Nueva Era”. A través de la mística, la mente humana trata de captar la realidad última o la esencia divina y experimentar el gozo profundo de tal comunión, por medio de la emoción de sentirse sobrecogido por ese poder supremo, y a través de quien todas las cosas se unifican. Una de las características importantes de la mística es su común denominador esencial en las diferentes religiones, como ha sido demostrado, entre otros, por investigadores tan diferentes como R. Otto, quien en su obra *Mysticism East and West* (1992), compara a Shankara, Eckhart y D.T. Suzuki, y, en *Mysticism* (1975), los escritos de Eckhart con el budismo. Para el Seudo Dionisio el Areopagita (teólogo sirio (?) del siglo v), quien acuña el término “mística” y creador de la teología apofática, la mística consiste en la conciencia espiritual del absoluto inefable. Para él, Dios no puede ser nombrado adecuadamente, ni aun negativamente, porque Dios es anterior a toda afirmación o negación. Dionisio es el primer teólogo cristiano que trata de explicar las experiencias místicas. También le debemos a él la formulación de las tres famosas “vías” de conocimiento de Dios: la vía *negationis* (que las verdades de Dios son inefables porque Dios es fundamentalmente incognoscible), la vía *causalitatis* (todo efecto presupone una causa) y la vía *eminentiae* (en un proceso de ascenso y por analogía, cualquier afirmación que hagamos de un ser finito sería más perfectamente aplicable a Dios).

F] Dios en las teologías del tercer mundo y la teología de la liberación

En las actuales teologías del tercer mundo, incluyendo la teología de la liberación, la *teopraxis* (vivir a Dios) es más importante que conocer a Dios. Lo ha expresado Mons. P. Casaldáliga muy bien: “Donde tú dices paz, yo digo Dios; donde tú dices libertad, yo digo Dios; donde

tú dices Dios, yo digo libertad, justicia, amor". O para G. Gutiérrez: "Hay que contemplar a Dios y hay que practicar a Dios", o con H. Echeagaray: "Conocer a Dios es practicar la justicia". V. Araya en su tesis doctoral salmantina afirma:

Creemos en Dios Padre, Padre nuestro y de todos los hombres y mujeres. Misterio de amor, original e inefable, santo e inmanipulable, dador de la vida, creador de la historia, espacio para ser hombres y mujeres libres; que continúa manifestándose en el calvario del mundo, donde la vida es crucificada y destruida por la injusticia, la opresión y el pecado. Está del lado de los pobres: de lo pequeño y perdido de este mundo, las clases explotadas, las culturas marginadas, las razas discriminadas, liberando a su pueblo con fuerza victoriosa, que establece la justicia y el derecho, que vence a la muerte, que recrea y humaniza la vida (Araya, 1983:172-173).

Araya describe tres niveles de esta praxis: 1] la del amor, 2] la de la justicia y, 3] la antidolátrica. Ya sabemos que al Dios de la Biblia se le conoce a través de la práctica de la justicia: establecer relaciones justas entre los seres humanos y defender el derecho de los pobres. Para la teología de la liberación hay una unidad fundamental entre fe y justicia.

I. *Patencia de lo sagrado*

X. Pikaza, en *Experiencia religiosa y cristianismo* (1981), hace un recuento de los estudios sobre lo sagrado en autores como R. Otto y M. Eliade. Para él, la experiencia *hierofánica* implica que: a] existe lo sagrado, b] que lo sagrado se revela por medio de elementos de este mundo y, c] que el ser humano es capaz de captar esos signos de lo sagrado. Como han repetido Pedersen y Widengren, dondequiera que está Dios está lo sagrado, y viceversa. Y ese conocimiento de Dios, al decir de Pikaza, también se expresa en tres momentos: 1] el de la concretización: cada idea es reflejo del Ser y cada realidad expresión de Dios; 2] el momento de la apertura trascendental: como nada puede reflejar la plenitud absoluta de Dios, el ser humano se abre a la posibilidad de lo divino (el absoluto no categorizable), el saber recibe su sentido con referencia al Ser y, 3] el momento de la experiencia religiosa: hay la posibilidad de que lo infinito revele su misterio. El ser humano en su caminar (K. Rahner) y fundamento que lo apoya (X. Zubiri), pero en el fondo lo divino será siempre el misterio Totalmente Otro, el misterio trascendente. Siguiendo a R. Panikkar en *La experiencia*

de Dios (1994:34 y ss.) a] la experiencia de Dios no puede monopolizarse por ninguna religión o cultura, o escritura sagrada; b] apofáticamente es una experiencia de nada y de nadie, de lo inefable, de lo inexperimentable, “ese algo más” que hace posible la experiencia; c] es una experiencia de toda la realidad y no de un sector especial (lo religioso únicamente), d] no es una experiencia psicológica,

es una experiencia óptica y ontológica: es la experiencia del ser mismo y no de la experiencia del *homo*, de la inteligencia. Es la experiencia de algo que me sobrepasa. En el fondo es la experiencia mística, la experiencia de la profundidad en que descubro a Dios [...] una de las cosas que la experiencia de Dios confiere casi automáticamente es humildad, humildad por un lado, y libertad por otro (Panikkar,1994:40).

II. *El discurso sobre Dios*

Ya el “primer” Wittgenstein nos ha dicho que las cuestiones que más nos importan son inexpresables, pero el “segundo” Wittgenstein, el de las *Investigaciones filosóficas* publicadas en 1953, argumenta que las diversas significaciones de una palabra se han de aclarar según su uso, y la función que desempeñan en la vida diaria, los diversos “juegos lingüísticos”. Es curiosa aquí la convergencia con Heidegger, para quien el lenguaje es el fenómeno existencial *par excellence* y la misma llave del Ser. Si éste es el caso, podemos aducir que si Dios no existiera, la palabra “Dios” carecería de sentido, así como todo el “juego lingüístico religioso” y, por el contrario, si Dios existiera, hay el desafío humano de tener fe en Él y poder entender el “juego religioso”. Tal como lo expresó en su Diario, en la entrada del 11 de junio de 1916: “Creer en Dios significa ver que no todo se reduce a los hechos del mundo. Creer significa descubrir que la vida tiene un sentido.” J. Macquarrie en *Principles of Christian Theology* aduce que “la justificación del lenguaje teológico se buscará precisamente colocándolo en el contexto de las experiencias que lo originan y que la expresan” (Macquarrie, 1977:125). También G. Ebeling en su *Dogmática de la fe cristiana* argumenta que la cuestión del criterio de la verificación de los enunciados teológicos está íntimamente vinculada a la cuestión hermenéutica, porque éstos tienen que ver con las verdades de experiencia existencial y no tienen nada que ver con enunciados de naturaleza científica (Ebeling, 1982: vol. 1, pp. 59-60). Aquí nos sirve el criterio

“holístico” de W. van Quine: “todo enunciado lingüístico tiene sentido a partir de las relaciones lingüísticas de los hablantes”. Jüngel sentencia:

Teológicamente hay que objetar aquella fundamentación (de la pregunta acerca de Dios en el preguntar humano) que no deja pensar a Dios como-el-que-habla-por-sí-mismo. Dios es traído al lenguaje más bien por el ser humano que pregunta por él. Dios es conjurado como el secreto-misterio encerrado en la cuestionabilidad de todo ser. Frente a esto hay que hacer valer antropológicamente que el ser humano que pregunta acerca de Dios ya es el ser adloquiado por Dios, el ser ya justificado en su mismo preguntar. La pregunta acerca de Dios sería pues la consecuencia de ya-haber-sido-hablador-por-Dios. Se pregunta por Dios porque Dios ha venido ya al lenguaje. En este sentido nosotros oponemos aquella tesis (hoy muy defendida) del origen de la pregunta acerca de Dios en la cuestionabilidad radical de la existencia humana, la afirmación más exacta desde el punto de vista fenomenológico siguiente: podemos preguntar acerca de Dios y de hecho preguntamos acerca de Dios, sólo porque ya existe y se habla de él... habla de Dios es habla desde Dios (Jüngel,1984:322).

III. *Desafíos*

1. Relación entre un Dios personal y un universo infinito.
2. Creencia en Dios y posibilidad de vida en otras constelaciones.
3. La cuestión del sólo Dios en medio de la multiplicidad de religiones y escrituras sagradas.
4. La relación entre el Dios de la filosofía y el de la teología, ¿puede haber una síntesis (un Dios) superior?
5. Dios y la existencia del mal y el sufrimiento.
6. Relación entre la cuestión de Dios y la ciencia.
7. ¿Existe un Dios en proceso?
8. El antropomorfismo, ¿Dios a imagen del ser humano?
9. Dios y la filosofía advaita. El panteísmo, panenteísmo y deísmo.
10. El Dios de las místicas.

LA JUSTICIA

La noción bíblica de justicia es que la soberanía o reino de Dios se afirma cuando se instaura la justicia en la sociedad y esto implica la

restitución de la justicia a los pobres y oprimidos. La justicia es el mensaje central profético del Antiguo Testamento, que se reafirmará también en la prédica y ministerio de Jesucristo. Para él, el reinado de Dios ya se ejerce en tanto haya misericordia y amor solidario entre todos. Su Dios es el Dios de los pobres. Así, la lucha por la justicia se convierte en la principal exigencia de la comunidad cristiana (la Iglesia). La justicia no puede ser solamente equidad (*fairness*) al decir de J. Rawls, sino solidaridad con las víctimas de todas las injusticias.

En el desarrollo histórico de la idea de justicia: 1. En el mundo griego originalmente la primera concepción fue “cósmica”: la justicia es concebida como la restauración del orden original y la medida del cosmos. 2. El equilibrio en el intercambio de bienes. 3. Un gran hito es la concepción de Platón, especialmente plasmada en la *República* donde: la justicia es la condición de la felicidad. 4. Aristóteles recoge la posición básica de Platón y distingue entre: *a*] justicia legal o integral, que incluye todas las virtudes y, *b*] la justicia particular, que busca la igualdad de derechos. También establece la famosa distinción entre: 1] justicia distributiva (el reparto justo de los bienes entre todos los miembros de una comunidad) y, 2] la justicia conmutativa o correctiva (como igualdad entre lo que se da y lo que se recibe, un mero intercambio). 5. En el cristianismo la Iglesia recoge la posición grecorromana de la *lex naturae* y del *jus naturale*, identificando la naturaleza con la creación de Dios, y la ley natural con el orden divino de la creación aunque, bajo el cristianismo, el acento mayor es en la justicia como el amor aplicado al orden o a la institución, y el concepto “pagano” es más panteísta e igualitario, ya que el cristianismo reconoce más las diferencias individuales. San Agustín cree que la caridad está por encima de la justicia. Santo Tomás recoge la concepción aristotélica y a la justicia distributiva y conmutativa añade una tercera: la legal (general): las leyes que hay que obedecer. R. Niebuhr critica la concepción tomista considerándola como una racionalización de la aristocracia feudal dominante. Estima que la doctrina católica fracasa en no presentar adecuadamente la relación entre amor y justicia porque, para ellos, la justicia natural *per se* es suficiente, “nada que le falte amor puede ser justo”. “Ningún esquema de la justicia puede explicar todos los factores variables que introduce la libertad humana en la historia”. En realidad todas estas concepciones de la ley natural medievales se basan en el estoicismo, pero adolecen del defecto —según Niebuhr— de identificar la razón y la libertad, que la razón discipline la libertad, pero el amor es la única

estructura final de la libertad. “Una confianza extrema en la razón humana como fuente de la ley natural, hace de este concepto de ley un vehículo del pecado humano.” 6. Leibniz considera la justicia como respeto al derecho. 7. Para H. Grotius la justicia está fundamentada en la ley natural. Para el utilitarismo y Hume, la justicia debe estar en conformidad con los miembros de la sociedad. 8. J. Rawls considera los principios morales fundamentales como el resultado de un acuerdo unánime hipotético, que denomina “posición original”, entre personas iguales, racionales y libres que se encuentren en esa situación especial de ser capaces de actuar fuera de los intereses egoístas y con la debida información, superando el “velo de ignorancia”, lo que resultará en convicciones básicas, llamadas por él “juicios ponderados en equilibrio reflexivo”, una especie de “sentido común moral” que todos podríamos compartir para garantizar la convivencia, y que nos llevarán a su vez a la revisión de los juicios que hayamos hecho anteriormente. Rawls polemiza con el utilitarismo, reprochándole que: *a*] no defiende la prioridad de la libertad sobre las ventajas generales, *b*] extiende a la sociedad la elección individual de un legislador ideal en quien las personas se encuentran en situación de igualdad y, *c*] no suscita la colaboración voluntaria de todos en la sociedad. También polemiza con el intuicionismo por no aportar criterios éticos reconocibles que respalden los valores. Para escapar al dilema utilitarismo/intuicionismo en que está presa la historia de la ética, Rawls propone la definición de justicia como *fairness* (equidad). Se sitúa dentro de la ética deontológica, con una gran influencia kantiana, pero niega que el yo prexista idealmente a sus fines y que sea independiente a ellos. En *Political Liberalism*, establece cuatro diferencias con el constructivismo kantiano: *a*] que ciertos hechos se reconozcan como éticos depende del procedimiento de construcción a partir de los compromisos adoptados por agentes racionales; *b*] los individuos saben cómo y por qué adoptan los principios de justicia; *c*] las personas actúan por un sentido efectivo de justicia y, *d*] la autonomía es política y no moral, ya que se realiza en la vida pública. Su intención es estructurar una sociedad libre donde las personas puedan desarrollarse igualitaria y libremente, teniendo como punto de partida la libertad que para él es el contenido de la justicia. También en *Political Liberalism* postula dos principios fundamentales de justicia: 1. Hay que asegurar que cada persona tenga derechos iguales en la sociedad y en una libertad compatible con la de los otros (el “principio de las iguales libertades”) y, 2. Se precisa una distribución de bienes sociales y económicos

de tal suerte que toda desigualdad resulte ventajosa para cada individuo. (“El principio de la justa igualdad de oportunidades”, debe tener prioridad sobre la segunda parte del segundo: “el principio de diferencia”) así, los principios se colocan en un “orden léxico”. “Cada persona debe tener un derecho igual al sistema total más extenso de libertades básicas iguales compatible con un sistema similar de libertad para todos” y “las desigualdades económicas y sociales deben estar dispuestas de tal modo que ambas sean: a] para el mayor beneficio de los menos aventajados y, b] accedan a posiciones abiertas a todos en condiciones de igualdad de oportunidades”. Para ello estipula el principio *maximin* (*maximum minimorum*), en situaciones de incertidumbre es racional elegir aquel curso de acción cuya alternativa sea menos mala comparada con las peores articulando los máximos y los mínimos. Partiendo de la distinción entre: a] las éticas de la felicidad que ofrecen lo máximo, la mayor felicidad posible y, b] las éticas de la justicia, de lo mínimo, las exigencias mínimas de los deberes de la justicia, se llega a que los criterios de justicia son universalmente intersubjetivos y de ahí exigibles. Mientras que los ideales de felicidad son modelos que no se pueden exigir sino proponer y es por eso por lo que la moral pertenece más a la dimensión de la justicia que a la de la felicidad. Vencido el “velo de ignorancia” los contratantes pueden comportarse racionalmente y acceder a aquellos “bienes primarios” (recursos económicos y culturales, libertades, etc.) a los que tienen derecho. Para Rawls son éticas teleológicas las que disciernen el bien antes de determinar el deber, para él con la ventaja de fundamentar la acción moral en la naturaleza humana, pero adolecen del defecto del conflicto entre los diferentes bienes que no se concilian fácilmente, mientras al contrario, las deontológicas, las que afirman el deber antes del bien, evitan esas contradicciones anteriores pero separan la moral de la vida correcta.

Por su parte Paul Lehmann dice: “la política bíblica y la revolucionaria marchan juntas en la convicción de que sólo en tanto el orden sea la práctica de la libertad y la ley una función de la justicia, es que se podrá cultivar y asegurar el significado humano de la política” (Lehman, 1975:257).

En el ámbito ecuménico, el tema de la justicia se hizo muy importante en el Consejo Mundial de Iglesias a partir de la Conferencia Mundial de “Iglesia y Sociedad” celebrada en Ginebra, en 1966, y la IV Asamblea de Uppsala (Suecia), las cuales significaron la entrada decisiva de las iglesias del tercer mundo con su punto de vista crítico antimperialista

y revolucionario de la justicia. En la V Asamblea de Nairobi (Kenya), en 1975, se aprobó el tema de estudio de una “Sociedad Justa, Participatoria y Sostenible” (que se conoció por las siglas inglesas JPSS) y, en la VI Asamblea de Vancouver (Canadá), en 1983, se acordó abrir “un proceso conciliar de compromiso mutuo (un pacto) de Justicia, Paz e Integridad de la Creación” (divulgado por las siglas inglesas JPIC) que llevó a la celebración de la “Convocación Mundial sobre Justicia, Paz e Integridad de la Creación”, en Seúl (Corea), en 1990, en donde, como se ve por el título, se vincularon de forma holística los problemas de la justicia y la paz con la protección ecológica.

Concluyo con E. Martínez Navarro: “Por tanto, la reflexión sobre la justicia debería aterrizar en la prueba de fuego de la ética aplicada, de modo que el criterio último para la elección de una teoría frente a otra fuese el de la mayor capacidad para afrontar la cruda realidad de los problemas humanos de un modo crítico y creativo” (Martínez Navarro, 1994: 201).

LA PAZ

La paz es conflictiva. Escatológica, individual/comunitaria, incluye la justicia, necesita testigos y agentes.

En un sentido general se refiere al bienestar y a la realización de los fines de la vida religiosa y social. En Grecia *ειρήνη* se refería principalmente a la ausencia de guerra, y se la consideraba una de las diosas, sin embargo, sin ningún culto de importancia, cuyo significado deviene luego en armonía entre el individuo y la comunidad. En Roma su sentido estaba dominado por la experiencia imperial de la *pax romana*, tiene que ver con la seguridad política y jurídica (*pax* viene de la misma raíz *pactum*). Para los hebreos el término *shalom* incluía contenidos de bienandanzas espirituales y materiales. Su raíz tiene que ver con la idea de “totalidad”. Pedersen dice que designa todo lo que incluye una vida sana armónica, “el pleno desarrollo de las fuerzas de un espíritu sano” (G. Gerleman *s.v.* en el *DTMAT*, 1978). Era el compendio de todas las bendiciones esperadas de Yahvé. E. Biser (en *CFT*, 1966, *s.v.*) señala que el término se mueve en la Biblia en un triple horizonte: *a*] un significado cósmico: colaboración de los seres humanos en el orden universal de paz fundado en la ley de Yahvé y mantenido por su sabiduría; *b*] otro significado como contenido de la alianza entre Yahvé y su pueblo

Israel y, c] la paz como fruto del reino mesiánico. Para el islam, al igual que en el judaísmo, salam se usa para el saludo desde el Corán que lo recomienda, apareciendo siempre luego de nombrarse a los grandes profetas. En la adoración islámica, el otorgamiento de la paz es anterior a la confesión de fe. Para H. H. Schrey en RGG (1957-1965, s.v.) en el cristianismo se desarrolló el concepto en dos direcciones: su politización y su subjetivación. Desde las primeras liturgias cristianas a la petición de paz de lo alto, se añadía siempre la petición por “la paz en todo el mundo”. Luego, en la fe cristiana paz se ha referido no solamente a la apacibilidad del alma sino también al establecimiento de un orden sociopolítico justo. San Agustín es uno de los primeros en sintetizar todo los elementos que componen la paz. San Buenaventura concibe la paz como un anticipo de la bienandanza celestial. Tomás de Aquino define la paz como la tranquilidad del orden deseada por todos y en todo (S. Th. I-II, 29, 2), la cual consiste en la ordenación de la vida social sobre la base de la justicia (S. Th. I-II, 70, 3), la preocupación por la paz debe ser vocación de todo estadista cristiano (S. Th. II-II q. 29, De Reg. Princ. I, 14-15; III, 3, 10). Otro hito importante es el aporte de San Francisco de Asís y el movimiento franciscano por una paz que abarcaría toda la creación. El cardenal Nicolás de Cusa (1401-1464) no sólo se distingue con su *Concordia Catholica* (1533) donde trató de buscar la reconciliación con el movimiento husita, sino que intervino en tareas políticas de pacificación de su tiempo: la paz es la mediación de los contrarios. En las religiones chinas la paz ocupa un lugar central y, en el hinduismo, *shanti*, que se usa también como saludo, significa tranquilidad, calma de espíritu y voluntad de seguir el camino espiritual. Es particularmente impresionante en el Bhagavadgita en medio de un ambiente de guerra, Krishna, el auriga del guerrero Arjuna, lo exhorta a buscar la paz espiritual en medio de la guerra. La idea de *ahimsa* (la no violencia) de los jainistas junto con el budismo, también recogida por el hinduismo, fue central en estas religiones, convertida en razón de estado por el emperador budista Asoka en la India del siglo III a.n.e. Esta idea junto a *satyagraha* (la fuerza de la verdad) se convertiría en la filosofía política de M. Gandhi (1869-1948), quien había ensayado anteriormente en África del Sur después de 1894, y que luego inspiró el movimiento de resistencia no violenta contra los ingleses, logrando la independencia del pueblo indio contra el imperio inglés en 1947. Este ideal gandhiano de paz fue recogido por Tolstoi en Rusia, Martin L. King en Estados Unidos, y Dom

Helder Camara en Brasil. Las discusiones de los neoescolásticos en torno a la doctrina de la *bellum iustum*, la “guerra justa”, como en Francisco de Vitoria, Molina y Suárez, influyeron mucho en las discusiones en torno a la paz. Ha sido importante la contribución de las llamadas iglesias pacifistas como los cuáqueros, los hermanos unidos y los menonitas, quienes han hecho del pacifismo un artículo de fe fundamental. Erasmo, en su *Querela pacis* (1517) y otros escritos, demostró el carácter inhumano y antinatural de las guerras. Por su parte J. L. Vives (1492-1540), en su obra *De concordia et discordia in humano genere* (1533), veía las guerras como producto del pecado. S. Frank, en su *Libelo de la paz* (1539), sostenía que la participación en la paz interna con Dios demandaba el rechazo de las guerras. Un hito importante también es el pensamiento de los anabaptistas con su afirmación de la ley del amor y el rechazo a la fuerza. En el siglo XVII, se distinguen Sully, Crucé, Grotius y Penn. En Inglaterra los cuáqueros se convirtieron en los principales defensores del pacifismo. En su *Essay towards the present and future peace of Europe* (1693), W. Penn abogaría por un parlamento europeo que garantizara la paz. Éste es un mandato de Dios para toda la humanidad porque todos son hijos de Dios. Y años más tarde en Norteamérica, al fundar la ciudad de Filadelfia, trató de crear una ciudad de paz. H. Grotius con su doctrina de un derecho que regulara las relaciones entre los estados independientemente de la autoridad religiosa, sobre la base del derecho natural, en su obra *De jure belli ac pacis* (1625): la paz es necesaria para garantizar la convivencia humana. Durante el siglo XVIII hay que mencionar al Abbé St. Pierre, a Rousseau, a Bentham y a Kant. En el desarrollo de la doctrina de la paz Abbé Saint Pierre (Ch. O. Castel, 1658-1743) fue uno de los primeros en abogar por una comprensión inteligente de las condiciones y obstáculos para la paz en las relaciones entre los pueblos. Luego, L. Kant, en *La paz perpetua* (1795), fue uno de los primeros en proponer el acuerdo entre las naciones para resolver las causas de la guerra. Para él nunca puede haber justificación para la guerra de liberación. Naturalmente que el estallido de la primera guerra mundial hizo arruinarse todos estos proyectos de paz en Europa. También los creadores de las utopías renacentistas T. Moro, F. Bacon y T. Campanella soñaban con sociedades donde ya no existieran las guerras, fueron los antecedentes de las futuras ideas de los socialistas utópicos Fourier, Cabet, Saint Simon, Owen, Proudhon y Weitling. Lo mismo puede decirse del llamado “socialismo cristiano” de los Blumbardts, Ragaz, entre otros. Chr. Blumhardt con su realismo

bíblico preconizaba un reino de Dios en la tierra como una nueva forma social donde reinara la paz. Así, se fundó la “Alianza de los Socialistas Religiosos” (1920). En Estados Unidos los representantes del “evangelio social” durante la primera guerra mundial lucharon contra el militarismo, logrando que el trabajo por la paz se convirtiera en uno de los principales programas del Consejo Federal de Iglesias de Cristo en ese país. Además, el surgimiento del movimiento marxista, les hizo participar contradictoriamente en los problemas suscitados por las guerras de la época. Hay que mencionar a A. Schweitzer (1875-1965), premio nobel de la Paz 1955, con su concepto de “reverencia por la vida”, tomado de las filosofías orientales y a B. Rusell como el fundador, entre otros empeños, del “Tribunal Russell”. La contribución organizada de las mujeres como en la “Women’s International League of Peace and Freedom” que celebró conferencias internacionales durante 1915 y 1920. La Fundación de la Fraternidad de la Reconciliación y la Internacional de los Opositores a la Guerra (1921, en Holanda), los esfuerzos de la Comisión of the Churches for International Affairs (CCIA en 1946, antes de la fundación del Consejo Mundial de Iglesias, en Amsterdam, en 1948, con el que luego se fusionó hasta el día de hoy). A principios del siglo XIX comenzaron a organizarse sociedades nacionales por la paz, la primera en Estados Unidos, en Nueva York, en 1815, y luego en Londres, París, Ginebra, entre otras ciudades. Congresos mundiales por la paz como el de Londres en 1848 y las Conferencias de La Haya (1899, 1907) y la Unión Inter-Parlamentaria (1888), la creación del Permanent Court of International Justice en 1921 y la fundación de la Liga de las Naciones (1920) debido a la primera guerra mundial y de la ONU (1945) a causa de la segunda guerra mundial. La noción de que las guerras podrían controlarse a la luz del criterio de autoridad, causas, intención, medios, proyectó una esperanza falsa de que la violencia de los imperios podría restringirse. Desafortunadamente surge un concepto mínimo de paz como la técnica para reducir el desorden o la intranquilidad, el perjuicio, bajo el control de los regímenes y, aún, si es necesario, el uso de la violencia en algún tipo de “operación policial”. La contribución de la ONU y la UNESCO es naturalmente enorme. El premio nobel de la Paz establecido desde 1901, los esfuerzos del Vaticano (Encuentro de Asís, del papa Juan Pablo II, con representantes de distintas fes, el 27 de octubre de 1986, Pax Christi, (1948) diversas encíclicas importantes, las alocuciones del papa con motivo de la Jornada Mundial por la Paz el 1 de enero de cada año a partir

de Pablo VI el 1 de enero de 1968, y continuado por el actual papa Juan Pablo II, etc.), el Consejo Mundial de Iglesias con sede en Ginebra, la Conferencia Cristiana por la Paz fundada en Praga en 1958. Paradójicamente las creencias religiosas lo mismo han contribuido a la paz que han sido causa de muchas de las peores guerras en la historia de la humanidad. El potencial para la paz de un esfuerzo concertado de las grandes religiones es una de las grandes esperanzas para su triunfo. En este sentido la divisa de H. Küng con que comienza *Projekt Weltethos* (1990) cobra mucha actualidad: “No hay supervivencia sin una ética mundial. No hay paz mundial sin paz religiosa. No hay paz religiosa sin diálogo interreligioso.” El profesor Küng será el principal redactor de la “Declaración de las Religiones para una Ética Mundial”, aprobada en el II Parlamento de las Religiones Mundiales, celebrado en Chicago en 1993. El documento habla de “Cuatro orientaciones irrevocables”: 1. “Compromiso con una cultura de la no violencia, solidaridad y de respeto a toda vida”; 2. “Compromiso con una cultura de la solidaridad y por un orden económico justo”; 3. “Compromiso con una cultura de la tolerancia y una vida vivida en veracidad” y, 4. “Compromiso con una cultura de la igualdad de derechos y por la hermandad entre hombre y mujer.”

En diciembre de 1994, la UNESCO celebró en Barcelona un congreso internacional sobre “La contribución de las religiones a la cultura de la paz” con una declaración final firmada por representantes de diversas religiones e instituciones preocupadas por la paz, con miles de adhesiones posteriores en diferentes países. Como la paz no es un estadio natural, porque hay una agresividad innata en las personas (se ha descubierto que las ratas son los únicos animales de agresividad análoga a la humana), la guerra es algo ligado históricamente a la naturaleza humana. Hoy se distingue entre una definición negativa y otra positiva de la paz. La negativa comprende la ausencia del poder militar y de las guerras, mientras que la positiva entiende la paz como un proceso de integración entre partidos conflictivos en un sistema de un orden supremo internacional y en el marco de un común sistema de valores que honre los criterios de justicia social, garantizando la igualdad, la protección de la libertad y la protección contra el imperio de la fuerza y la penuria. También se diferencia entre la paz estática (la resultante del *statu quo*) y la dinámica (que pueda garantizar una evolución y readaptación de las estructuras sociales, local, nacional e internacionalmente).

Así, ha surgido una nueva ciencia: la *polemología* que, mediante

una teoría general sobre los conflictos, analiza las causas que conducen a las guerras y las condiciones para la paz. Se estudian los diversos elementos favorables a la paz, considerándola desde distintos puntos de vista, el equilibrio de fuerzas, la mediación y el arbitraje, los métodos no violentos, aquellos problemas que tienden a destruir el frágil equilibrio de la paz, los derivados de la pobreza, el control de los armamentos y la influencia de los complejos industriomilitares, así como las condiciones que pueden propiciarla, llegándose a crear modelos matemáticos computarizados de predicción. En relación con ello han surgido instituciones como el Instituto Francés de Polemología de París, el de la Universidad de Groninga, la Asociación Internacional de Asociaciones sobre la Paz, la Universidad de la ONU para la Paz, creada en 1980, el SIPRI (Instituto Internacional de Investigaciones sobre la Paz) de Estocolmo, creado por el gobierno sueco para celebrar sus 150 años sin guerras (que publica, por ejemplo, el *Anuario mundial de armamentos*), el Movimiento Pugwash fundado por Bertrand Russell en 1955, a partir de un manifiesto de Russell, Einstein y otros.

Sin embargo, en este momento, habiéndose resuelto el conflicto Este/Oeste, queda por solucionar el otro gran conflicto Norte/Sur, que puede ser la causa de nuevos enfrentamientos internacionales. También hay repuntes de guerras “religiosas”. Muchos han considerado la Guerra del Golfo, en 1991, guerra de exterminio contra Irak (y no necesariamente personas mahometanas, como por ejemplo, un conflicto contra el islam), y la primera gran guerra contra el tercer mundo. De este modo, hay que consolidar las instituciones internacionales o crear otras que respondan a nuevas reglas de conducta fundamentales en la justicia, la razón y la paz, y en el establecimiento de una cultura universal de la paz.

LA UTOPIA

Ninguna discusión sobre la utopía puede prescindir de la obra de E. Bloch (1885-1977). Por la década de los años diez, ya comienza su análisis de las utopías con su *Geist der Utopie* (1918). En 1921, aparece *Thomas Müntzer* donde expone la utopía anabaptista del precursor de la “teología de la revolución”. Luego, por la década de los cuarenta, trabaja en su *magnum opus* que iba a titular “Sueños de una mejor

vida”, de la cual aparecieron publicados primeramente en la República Democrática Alemana (DDR) en 1949, bajo el título *Das Prinzip Hoffnung*, los dos primeros volúmenes y, luego, en 1959, el tercero. Esta última obra es una enciclopedia del pensamiento utópico. Para Bloch, la utopía: 1] tiene una función revolucionaria: el soñar despiertos, con su proyecto de esperanza, introduce una tensión entre lo que es y no es, que posibilita la anticipación, la reflexión y la actuación planeada a través de proyectos concretos; 2] manifestar que lo real no se agota en lo inmediato; 3] la existencia de lo posible más allá de lo real, más el posibilitar un instrumento de trabajo prospectivo para la explotación sistemática de todas las posibilidades existentes en lo real; 4] introducir la exigencia de la realidad, una dialéctica anticipadora y, 5] que tiene que enfrentar la antiutopía: la muerte.

En 1979, pocos días antes de su muerte, H. Marcuse afirmaba el fin de las utopías porque la humanidad ya tenía la posibilidad de realizar aquellas transformaciones políticas y sociales para eliminar la dominación y la represión, tema que desarrolla en su libro póstumo *Das Ende der Utopie* (1980), básicamente a partir de la posición de Mannheim. Para él los criterios de discernimiento de las utopías son seguir el concepto tradicional del progreso medible por el estado de dominio sobre la naturaleza y la condición de la libertad humana, al igual que el desarrollo del aparato científico-técnico para la manipulación humana. Dos décadas después, la realidad es completamente distinta: continúa la represión y el dominio tecnológico nos ha llevado a la catástrofe ecológica. Y, por otra parte, con la caída del muro de Berlín (9 de noviembre de 1989), simbólicamente todo el mundo del socialismo de Europa oriental se desplomó, constatándose, como ya lo había profetizado Bloch, la “utopía del fin de la utopía”. Sánchez Vázquez, quien es un marxista en la tradición de Bloch, censura el uso acrítico que se ha hecho de Engels en su obra *Del socialismo utópico al socialismo científico*, para negar los elementos utópicos en el pensamiento de Marx y postular que el marxismo es antiutópico *per se*. Concluye su artículo:

Si es imposible reducir la utopía a la ciencia, el futuro al presente y lo posible a lo real, y si por otra parte lo existente no puede dejar de impulsar la insatisfacción, la crítica y el sueño de una vida mejor, es decir, si el fin de la utopía se vuelve imposible, un mundo sin utopías sería una utopía más, aunque sólo en sentido negativo de su irrealizabilidad. Un mundo sin utopías, es decir, sin metas, sin ideales, sería un mundo sin historia, congelado en el presente.

Como también lo sería un mundo cuyos ideales y metas estuvieran previstos o garantizados por leyes de la historia que tocaría a la ciencia fijar, eliminando la incertidumbre propia de la historia y en consecuencia de toda utopía (Sánchez Vázquez, 1996:117).

F. Hinkelammert, en *Crítica a la razón utópica*, habla de una “ingenuidad utópica que cubre como un velo la percepción de la realidad social”, se refiere a las “antiutopías” disfrazadas de utopías de autores como Hayek y Popper, y recoge la división de las utopías en “estáticas” y “dinámicas”. Las utopías dinámicas son las que se basan en “la imaginación trascendental del reino de la libertad”. Hinkelammert las describe así:

esta imaginación trascendental que presenta el polo contrario de los conceptos trascendentales, es la imaginación de una vida plena pensada a partir de la vivencia de plenitud que proporciona el reconocimiento entre sujetos en la vida real, que ocurre en determinadas situaciones, especialmente en el amor al prójimo y en la alegría festiva, en los cuales se vive —o se cree vivir— la identidad de estos sujetos y el mundo sensual dentro del cual ocurre el encuentro (Hinkelammert, 1984:257).

En su siguiente obra *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, observa que:

Las utopías secularizadas no respetan este límite de factibilidad. Luego, una vez tomado el poder en su nombre, se transforman en utopías conservadoras. No obstante, estas utopías conservadoras fueron utopías críticas en el tiempo de su surgimiento. La utopía liberal surge en el siglo XVIII como crítica de la sociedad feudal todavía existente. La utopía marxista, por su parte, surge en el siglo XIX dentro de la sociedad capitalista como crítica de ella. Pero una vez con el poder para definir la sociedad y sus relaciones de producción como centro de ella, se transforman en utopías conservadoras que sacralizan por utopización la sociedad existente. Creo que la razón de esto hay que buscarla en el hecho de que estos pensamientos utópicos desembocan en la consideración de su utopía como una imagen del futuro, que después de la revolución podría ser realizada por medio de la acción humana como consecuencia de un progreso técnico-económico infinito. Una vez realizada la nueva sociedad, el aferramiento a su estabilización parece ser la única garantía de la consecución de las metas utópicas originales. La utopía se transforma en sacralización conservadora justamente porque es considerada factible, aunque sólo sea posible “en principio” (Hinkelammert, 1995:208).

En una interesante nota posterior indica que:

la pregunta es más bien qué lugar puede tener hoy una utopía crítica frente al dominio abrumador de la utopía conservadora. Sin embargo, está la pregunta por las alternativas abiertas en una sociedad en la que el poder absoluto reside en aquellos que niegan la validez y la factibilidad de cualquier alternativa. Porque la utopía conservadora es el instrumento mediante el cual se extermina el pensamiento en alternativas (Hinkelammert, 1995:245).

Después, en *El mapa del emperador* (1996), luego de discutir el pensamiento antiutópico de Nietzsche y su relectura por Heidegger, señala:

De esta manera, hoy retorna la utopía antiutópica. Ella abre horizontes aparentes y lo hace con la apariencia de realismo. Sin embargo, la abolición de la utopía es tan imposible como es su realización. La *conditio humana* impide la realización de la utopía, pero por eso mismo impide su abolición. No hay duda de que utopías pueden transformarse en fuerzas destructoras. No obstante, es probable que la utopía de la utopía abolida sea la más destructiva de las diversas formas de relación con lo utópico (Hinkelammert, 1996:140).

y afirma más adelante:

Si el intento de abolir la utopía crea una situación en la cual la abolición de la utopía tiene que ser transformada de nuevo en una utopía de una sociedad sin utopías, entonces no se puede abolir la utopía [...] si no se puede abolir, se sigue que hay que determinar una relación distinta con ella. Pero si la utopía es parte de nuestra realidad, ella no puede ser solamente una denuncia de esta realidad (Hinkelammert, 1996:185).

Para la fe cristiana el “reino de Dios” es la utopía. El concepto del “reino de Dios” es el centro de la prédica de Jesucristo. Afirma U. Luz en el artículo sobre βασιλεια en el EDNT que “en contraste con el judaísmo, la proclamación del reino de Dios en Jesucristo, aparte del vínculo del mismo con su propia misión, es la interpretación del contenido de este derecho en Israel: los pobres, las mujeres, los pecadores, los samaritanos, etc.” (EDNT, 1990:203). Sus milagros son signos del reino. Quiere decir que el reino se convierte en el horizonte ético de los cristianos, porque como bien lo vio K. Barth en *Comunidad cristiana y comunidad civil*, nuestra tarea es la de hacer en la sociedad una obra análoga al reino de Dios. Este concepto también está íntimamente ligado a la idea de esperanza en la Biblia (Cf. Bloch, 1959) que vincula

la utopía al “principio esperanza”. Afirma Bloch que lo nuevo siempre va precedido por un sueño. La esperanza utópica ayuda a descubrir la gravidez del futuro que está contenido en toda realidad presente. Hay tres niveles en toda utopía: 1] la dimensión crítica, negando las pretensiones finales y cerradas de la realidad y la tendencia a acomodarse a ella; 2] la dimensión dinámica que siempre ve en toda realidad un “todavía no” y, 3] la dimensión creadora: cómo esos sueños se pueden convertir en proyectos viables. Es lo que expresa J. Moltmann en *Conversión al futuro*:

para la esperanza mesiánica, el futuro, el reino o la ciudad de Dios no se acaba en el futuro sencillamente, de tal forma que no cupiera otra solución que buscar dicho futuro y pudiéramos referirnos a él sólo con imágenes [...] la esperanza cristiana anticipa en el espíritu de Cristo el futuro anticipado en la esperanza y en la fe, lo concebimos a él mismo como un futuro que viene. No somos solamente intérpretes del futuro, sino también colaboradores del futuro, cuya fuerza es Dios tanto en la esperanza como en el cumplimiento. Esto quiere decir que la esperanza cristiana es una esperanza creativa y combativa en la historia (Moltmann, 1974:211).

Así, la dimensión escatológica original del cristianismo contiene una utopía de nueva vida construida con la justicia y el amor.

De esta suerte, lo que hace falta ahora es una “utopía movilizadora”, al decir de G. Girardi, se trata de:

un proyecto que responde a las aspiraciones profundas de las mayorías populares y que, a pesar de tener las apariencias de lo imposible, es capaz de motivar una acción y una búsqueda de masas, orientada a hacerlo por lo menos parcialmente actual. Un proyecto entonces, que actúa como hipótesis histórica fecunda, capaz de quebrar el telón de hierro del fatalismo, de estimular la imaginación y de suscitar la creatividad, impulsando la investigación y la acción hacia horizontes inimaginables para los que piensan dentro de las columnas de Hércules del sistema capitalista (Girardi, 1998:6).

BIBLIOGRAFÍA

- Araya, V., 1983, *El Dios de los pobres*, San José, DEL.
Abbagnano, N., 1963, *Diccionario de filosofía*, México, FCE.
Alfaro, J., 1989, *De la cuestión del hombre, a la cuestión de dios*, Salamanca, Sígueme.

- Barth, K., 1946, *Comunidad cristiana y comunidad civil*, Zúrich, EVZ (original en alemán).
- Becker, J. A., 1932, *The Heavenly City of the XVIII Century Philosophers*, New Haven.
- Bloch, E., 1959, *Das Prinzip Hoffnung*, 2 vols., Francfort, Suhrkamp.
- , 1964, *Geist der Utopie*, Francfort, Suhrkamp.
- , 1968, *Atheismus in Christentum*, Francfort, Suhrkamp.
- Brunner, E., 1945, *Justice*, Nueva York, Harper.
- Buber, M., 1955, *Caminos de utopía*, México, FCE.
- CFT., 1966, *Conceptos Fundamentales de la Teología*, 4 vols., Madrid, Cristiandad.
- Concilium*, 1970, vol. 6, Madrid, Cristiandad.
- Daedalus*, 1965, Harvard University, Cambridge, American Academy of Arts and Sciences, primavera.
- Desroches, H., 1965, *Socialismes et sociologie religieuse*, París, Cujas.
- DTMAT, 1978, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, 2 vols., Madrid, Cristiandad.
- Dussel, E., 1985, *Filosofía de la liberación*, Buenos Aires, La Aurora.
- , 1998, *Ética de la liberación*, Madrid, Trotta.
- Ebeling, G., 1982, *Dogmatic des Christlichen Glaubens*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- EDNT, 1990, 1991, 1993, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 3 vols., H. Baltz y G. Schneider (eds.), Grand Rapids, Eerdmann.
- Equiza, J., 1992, *Secularización [modernidad-postmodernidad] y fe cristiana*, Madrid, Nueva Utopía.
- ER, 1993, *Enciclopedia of Religion*, 16 vols., Nueva York, Mcmillan.
- Ferrater-Mora, J., 1982, *Diccionario de filosofía*, 4 vols., 4a. ed., Madrid, Alianza Editorial.
- Fürter, P. (ed.), 1979, *Strategies de l'utopie*, París, Galilée.
- Gilson, E., 1952, *Les metamorphoses de la cité de Dieu*, París, Vrin.
- Girardi, G., 1998, "Liberalismo y liberación en la época de la globalización: la encrucijada ética", *ARA*, núm. 4, Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba.
- Hall, D. F., 1993, *Professing the Faith, Christian Theology in a North American Context*, Minneapolis, Fortress.
- Hinkelammert, F. J., 1984, *Crítica de la razón utópica*, San José, DEI.
- , 1996, *El mapa del emperador*, San José DEI.
- , 1995, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, DEI.
- HWP., 1971, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 12 vols. (2 en proceso de publicación), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Imaz, E., 1956, *Utopías del Renacimiento*, México, FCE.
- Jüngel, E., 1984, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, Sígueme.
- Krings-H., H. y M. Baumgartner-C. Wild (eds.), 1977, *Conceptos fundamentales de filosofía*, 3 vols., Barcelona, Herder.
- Küng, H., 1990, *Projekt Welthetos*, Múnich, Piper.
- Lalande, A., 1960, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 8a. ed., París, PUF.

- Lehmann, Paul, 1975, *The Transfiguration of Politics*, Londres, SCM.
- Macquarrie, J., 1997, *Principles of Christian Theology*, Nueva York, Scribner's.
- Mannheim, K., 1936, *Ideology and Utopia*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Manuel, F. E. (ed.), 1967, *Utopias and Utopian Thought*, Boston, Beacon.
- , (ed.), 1976, *Im Gespräch mit Ernst Bloch*, Múnich, Kaiser.
- , (ed.), 1979, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, HUP.
- Maradones, J. M., 1988a, "Del desafío de la post-modernidad al cristianismo", *Cuadernos de Fe y Secularidad*, Santander, Sal Terrae.
- , 1988b, *Postmodernidad y cristianismo*, Santander, Sal Terrae.
- Marcuse, H., 1968, *El fin de la utopía*, México, Siglo XXI.
- Marías, J., 1979, *La Justicia social y otras justicias*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Martínez Navarro, E., 1994, "Justicia", en *Diez palabras clave en ética*, Navarra, España, Verbo Divino.
- Moltmann, J., 1966, *Theologie der Hoffnung*, Múnich, Kaiser.
- , 1974, *Conversión al futuro*, Madrid, Marova.
- , 1976, *Im Gespräch mit Ernst Bloch*, Múnich, Kaiser.
- Mumford, L., 1959, *The Story of Utopias*, Gloucester, Smith.
- Neusüss, A. (ed.), 1971, *Utopía*, Barcelona, Barral.
- Otto, R., 1992, *Mysticism East and West*, Wheaton, Theosophical Publishing House.
- Panikkar, R., 1977, *The Vedic Experience*, Delhi, Banarsidass.
- , 1993, "Deity", en *Encyclopedia of Religion*, vol. 4, Nueva York, Mcmillan.
- , 1994, *La experiencia de Dios*, Madrid, PPC.
- Pikaza, X., 1981, *Experiencia religiosa y cristianismo*, Salamanca, Sígueme.
- Rawls, J., 1979, *Teoría de la justicia*, México, FCE.
- , 1993, *Political Liberalism*, Columbia, Columbia University Press.
- GGG, 1957-1965, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 7 vols., Tübingen, Mohr.
- Richard, P., 1980, "Nuestra lucha es contra los ídolos", en P. Richard (ed.), *La lucha de los dioses*, San José, DEI.
- Ruyer, R., 1950. *L'utopie et les utopies*, París, PUE.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, 1996, "La utopía del fin de la utopía", *Marx Ahora*, núm. 1, La Habana.
- Servier, J., 1991, *Histoire de l'utopie*, París, Gallimard.
- Tamayo-Acosta, J. J., 1992, *Religión, razón y esperanza*, Navarra, Verbo Divino.
- Tillich, P., 1959, *Theology of Culture*, Nueva York, Oxford University Press.
- Tuveson, E. L., 1949, *Millenium and Utopia*, Berkeley, UCP.
- Vidales R. y L. Rivera, 1983, *La esperanza en el presente de América Latina*, San José, DEI.
- Wiener, P. P. (ed.) *et al.*, 1968, *Dictionary of the History of Ideas*, 4 vols., Nueva York, Scribner's.

UNA APROXIMACIÓN SOCIOHISTÓRICA A LAS TEOLOGÍAS ISLÁMICAS DE LA LIBERACIÓN*

MOHAMED T. BENSAADA**

*Si no estás en el campo de batalla, poco importa
que estés en la mezquita o en el bar*

ALI SHARIATI

El auge de las corrientes sociopolíticas de inspiración religiosa en la mayoría de los países musulmanes ha vuelto inevitable preguntarse por el estatuto que tiene la teología en el islam y por sus vínculos con el movimiento de liberación nacional y social. El carácter aparentemente abstracto de esta problemática no debería ser motivo de equívocos. Se trata de una problemática eminentemente social, en la cual conviene desentrañar lo que está históricamente en juego más allá del discurso moral y teológico de los actores involucrados. Para ello, resulta primordial contextualizar en una perspectiva histórica las expresiones ideológicas o teológicas que se han desarrollado durante las tres últimas décadas en un buen número de países árabes y musulmanes.

Si bien es cierto que la “revolución islámica” iraní (1979) jugó un papel insoslayable como catalizador para los movimientos de inspiración religiosa, sería sin duda exagerado atribuirle a aquélla la paternidad de los mismos. Allende el hecho de que la mayoría de los movimientos fundamentalistas en los países musulmanes surgen en el islam sunnita, por lo que difícilmente podrían inspirarse teológicamente en el islam chiita iraní, cabe señalar que la oleada islamista hunde sus raíces en un pasado más remoto y, muy en particular, en el fracaso del nacionalismo árabe, que perdió uno de los argumentos más poderosos de su

* Traducido del francés por Marcos Cueva Perus, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM (IIS-UNAM).

** Mohamed T. Bensaada es profesor de filosofía en el Departamento Social de la Haute École Libre de Bruxelles Ilya Prigogine y promueve el Groupe d'Études et de Recherches pour un Développement Alternatif.

legitimidad histórica: la capacidad para llevar a buen término la tarea de la liberación nacional.

La derrota árabe de 1967 ha sido considerada, no sin razón, como el verdadero punto de partida para la oleada islamista contemporánea en los países árabes. Bruno Etienne ha escrito al respecto:

Contrariamente a lo que sostienen los medios de comunicación occidentales, la fecha clave que marca el vuelco de los espíritus del nacionalismo progresista al islamista en el imaginario árabe-musulmán no se encuentra en la revolución iraní, sino en la derrota de 1967, de la que el incorregible Occidente no supo captar toda la importancia simbólica (Etienne, 1977:113).

El fracaso del nacionalismo árabe está lejos de limitarse al ámbito político. El fracaso del proyecto desarrollista, tanto en su versión liberal prooccidental como en la burocrática socializante y antimperialista (el Egipto de Nasser, la Argelia del coronel Huari Bumedién...), pone de relieve la imposibilidad histórica para lograr una modernización autoritaria de las sociedades árabes en el marco de una inserción dependiente en el sistema capitalista mundial. Los trabajos de Samir Amin tienen el mérito de ofrecer un excelente marco de análisis sociohistórico de este fenómeno, aunque convenga llevar más lejos aún dicho análisis.

La dependencia de las burguesías liberales y burocráticas *neo-compradores*¹ no compete únicamente al ámbito económico. Desde luego que la dependencia política y militar de estas burguesías remite a su integración orgánica en el sistema capitalista mundial, y el temor que provoca el ascenso de la protesta social sólo puede reforzar dicha integración. Sin embargo, el análisis socioeconómico suele subestimar el papel de la alienación cultural de las élites dirigentes en los países periféricos, algo que conviene llamar una “permeabilidad estructural” en el proceso de recolonización en curso. Desde un punto de vista cultural e ideológico, el fracaso de los regímenes árabes y musulmanes poscoloniales sólo podía aparecer como el fracaso de un intento de occidentalización o de importación de un esquema de desarrollo extranjero, que despreciaba los valores morales y culturales que aseguraban el vínculo social, y que sólo podía favorecer, en estas condiciones, el florecimiento de reacciones de tipo fundamentalista.

Este marco general no permite agotar todas las cuestiones históricas que integran la totalidad de un fenómeno social complejo. Es por lo

¹ *Compradore* significa intermediario entre los intereses económicos extranjeros y los nacionales.

mismo que conviene plantearse preguntas más concretas. Si la religión, en un momento determinado, puede revelarse como la expresión ideológica de la protesta social, cabría entonces plantearse la siguiente pregunta: ¿de qué teología o, más exactamente, de qué expresión teológica se trata, dado que esta última sólo puede ser plural?, ¿de qué protesta social y política se trata, si se sobrentiende que una protesta no tiene de manera automática como propósito alcanzar la libertad?

Plantear el problema de las relaciones entre la teología musulmana y la liberación nacional y social equivale de entrada a plantear el problema del estatuto político de la religión en una sociedad históricamente definida. En el plano estrictamente metodológico, cabe recordar que cualquier respuesta a esta pregunta es por fuerza ideológica, en la medida en que expresa una representación social de los intereses de uno o varios grupos comprometidos en la lucha por el poder político. Ello sigue siendo válido incluso para la respuesta que consiste en negarle a la religión toda dimensión política en nombre del laicismo, que resulta ser la bandera ideológica de una burguesía modernista y *compradore* interesada en restarle legitimidad religiosa a cualquier protesta social amenazante. Ésta es la posición que defiende en particular Muhammad Saïd al-Ashmawy, ideólogo de la burguesía egipcia:

Dios quería que el islam fuese una religión, pero los hombres la convirtieron en una política. La religión es general, universal, totalizante. La política es parcial, tribal, limitada en el espacio y el tiempo. Restringir la religión a la política es confinarla a un lugar estrecho, a una colectividad, una región y un momento determinados. La religión tiende a elevar al hombre hacia lo que puede dar de mejor, y la política a despertar en él los instintos más viles (Saïd al-Ashmawy, 1989:11).

No están en tela de juicio las ideas racionalistas y humanistas que defiende Muhammad Saïd al-Ashmawy. En sí, pueden constituir la expresión perfecta de una lucha social y política de carácter progresista. Sin embargo, resulta conveniente cuestionarlas de modo concreto en el contexto de las sociedades capitalistas periféricas de la región árabe, marcadas por el intento, por parte de la burguesía *compradore*, por contener la protesta social de las clases populares mediante la profundización de la integración al sistema capitalista mundial, incluyendo su dimensión ideológica y cultural. Ahora bien, esta última toma la forma de una modernización/occidentalización. En este contexto singular, las ideas racionalistas y humanistas que han acompañado el movimiento histórico ascendente de la burguesía europea son objeto

de una operación de adulteración que las vacía de cualquier contenido social progresista. El dualismo social que caracteriza por lo general a las formaciones dependientes rebasa la esfera económica, en la medida en que alcanza también la esfera cultural y lingüística.

En un país muy marcado por la historia colonial, como lo es por ejemplo Argelia, este dualismo se encuentra bastante exacerbado. La afirmación oficial y demagógica del árabe como lengua nacional esconde apenas un dualismo sociolingüístico *de facto*, por el cual el francés se ha convertido en el idioma de las élites dominantes, mientras que el árabe aparece cada vez más como idioma del pueblo, junto con el *tamazight* en las regiones bereberófonas. No por casualidad la protesta islamista tomó una forma tan radical y violenta en este país.

Las sociedades periféricas son sociedades de carne y hueso. Tienen una historia. En ésta, los elementos económicos, políticos, sociales, culturales y religiosos se encuentran entrelazados. La resistencia de estas sociedades al proceso de mundialización no parte de la nada, sino de elementos culturales legados por la historia, y que los actores sociales buscan instrumentalizar, cada uno a su modo, en el marco de estrategias políticas más o menos conscientes. A este respecto, el islam no constituye una excepción. Samir Amin sostiene en particular:

El islam, como realidad social (y no como creencia religiosa), es, al igual que el cristianismo o cualquier otra ideología, flexible y susceptible de interpretaciones diversas que corresponden a la evolución de las necesidades sociales y de las estrategias de las fuerzas sociales que se enfrentan al respecto. Han existido, existen y seguirán existiendo interpretaciones conservadoras (en particular aquellas que proponen los poderes establecidos), o reformadoras, como existen interpretaciones que justifican la revolución social e interpretaciones utopistas paseístas (Samir Amin, 1989:175).

Por lo tanto, el examen de las producciones teológicas que marcaron la historia de las sociedades árabes y musulmanas desde finales del siglo XIX jamás debe de perder de vista las condiciones sociales y políticas que constituyen el telón de fondo.

TEOLOGÍA REFORMISTA Y LIBERACIÓN NACIONAL EN EL MUNDO ÁRABE

Ningún análisis serio de las producciones teológicas actuales puede omitir la influencia de la corriente reformista de la *Nahda* (renaci-

miento) de finales del siglo XIX, conocido también bajo el nombre de salafismo, y cuyos promotores fueron el afgano Jamel Eddine al-Afghani (1838-1897) y el egipcio Mohamed Abdú (1849-1905). Como lo ha hecho notar juiciosamente Louis Gardet, la apelación de reformista no debe inducir a error: no puede confundirse con el sentido restrictivo que tiene en el pensamiento político contemporáneo, donde el término reformismo se opone al de revolución. El reformismo (*Islah* en árabe) tiene aquí un sentido profundo de reforma y de renovación a la vez teológica y ética. Esta acepción no sólo no contradice la idea de revolución, sino que puede servirle de fermento ideológico, como ocurriera por lo menos en los límites históricos de una revolución nacional anticolonial (Gardet, 1977).

La obra de Jamel Eddine al-Afghani quedó particularmente marcada por un llamativo carácter social y político. La teología se pone directamente al servicio de la lucha de liberación nacional y social, aunque el horizonte de esta última quede aprisionado en la maduración de las contradicciones sociales y la estrechez de la burguesía nacional de los países árabes y musulmanes bajo dominación colonial o semi-colonial. Desde 1870, Jamel Eddine al-Afghani no dejó de provocar la irritación del Sheik al-Islam de Constantinopla, al insistir en particular en el papel eminentemente social del profeta. En Egipto, se vio involucrado en la revuelta de Arabi Pacha (1882), y en esa ocasión fue expulsado por los ingleses. Exiliado en India, siguió con su actividad anticolonialista, paralela a su obra teológica propiamente dicha. Su refutación ideológica de los “materialistas” atañe esencialmente a la tendencia utilitarista e individualista de las doctrinas liberales occidentales.

Exiliado en París, fundó con Mohamed Abdú una asociación y una revista de nombre *al-Urwa al-Wuthqa* (el vínculo indisoluble). Es significativo que la elección del nombre de la asociación y de la revista, inspirado de un versículo coránico, recuerde de manera directa la oposición entre la fe y el *thaghut* (despotismo).² El hecho de que Jamel Eddine al-Afghani haya consagrado la mayor parte de su vida y su obra al compromiso político anticolonialista no debe hacer olvidar su contribución a la teología islámica de la liberación, de la que fuera un precursor audaz. Al predicar una lectura crítica de los textos coránicos

² El nombre de la asociación y de la revista *al-Urwa al-Wuthqa* está inspirado en un versículo coránico que dice: “el que no crea en el *thaghut* y crea en Dios habrá captado un vínculo indisoluble”.

y una interpretación de los mismos racional y adaptada a un nuevo contexto histórico, como ocurre con la esclavitud, el repudio y la poligamia, Jamel Eddine al-Afghani ilustró de manera concreta las potencialidades revolucionarias del reformismo musulmán.

En el plano teológico, a Mohamed Abdú le corresponde la parte más importante en el desarrollo de la corriente reformista. El encuentro con Jamel Eddine al-Afghani fue decisivo para su mutación personal. Resulta particularmente significativo que el compromiso político anticolonialista en Mohamed Abdú haya ido a la par con un esfuerzo intelectual por liberarse del corsé del antiguo aparato teológico, heredado de siglos de decadencia social y cultural en el mundo musulmán. En esa época, dos vías intelectuales, que correspondían a dos estrategias sociales, se les ofrecían a los intelectuales árabes y musulmanes. La primera, representada por un *Tahtawi*, consistía en darle la espalda al patrimonio cultural local y abrazar pura y simplemente el pensamiento racionalista y liberal europeo. Es el camino de la occidentalización que corresponde a los intereses de la burguesía *compradore*, y se desarrolló en el ámbito de la campaña bonapartista y del intento de modernización exógeno iniciado por Mohamed Alí.

La segunda consistía en intentar una reforma intelectual abierta a las conquistas de la revolución burguesa europea, pero basada en un renacimiento de los elementos racionalistas y humanistas de la cultura clásica árabe-musulmana. Por lo demás, es el camino que siguiera en su tiempo la burguesía europea, desde el final del Medievo y el principio del Renacimiento. En los países árabes bajo dominación colonial, esta vía sólo podía ser seguida por las categorías de la pequeña y la mediana burguesía nacional, afectada por el proceso de modernización capitalista colonial. Es, en particular, una de las razones que explica el carácter contradictorio e inconsecuente del pensamiento teológico y social de los promotores de esta segunda vía, con Mohamed Abdú a la cabeza.

El hecho de que este último comenzara su carrera intelectual comentando una obra mayor del gran humanista musulmán del siglo x, Miskayawah, el Tahdhib al-Akhlaq (1877), y que enseñara en Dar alulum (escuela normal) a un autor como Ibn Jaldún, nos da una idea suficientemente clara sobre la perspectiva histórica en la cual Mohamed Abdú buscaba inscribir su obra de reformador religioso y social. Sus cualidades intelectuales, al igual que la voluntad de reforma mostrada por las autoridades, lo imponen como redactor en jefe del diario oficial fundado por Mohamed Alí. Como los humanistas europeos del Siglo

de las Luces y de la revolución burguesa, Mohamed Abdú predica que la instrucción y la educación son instrumentos de liberación y progreso social. La relación estrecha entre reforma religiosa y compromiso político anticolonialista está claramente afirmada.

Involucrado también en la revuelta de Arabi Pacha (1882), fue exiliado y se sumó a Jamel Eddine al-Afghani en París. La colaboración entre ambos, en el marco de la asociación y de la revista *al-Urwa al-Wuthqa*, habrá de constituir el marco natural para el desarrollo del pensamiento reformista musulmán, que nutrirá luego a varias generaciones. De vuelta a Egipto, además de sus funciones judiciales y legislativas, Mohamed Abdú contribuirá de manera decisiva a la renovación del pensamiento teológico musulmán al dedicarse a la reforma de la administración y los métodos de enseñanza, al igual que de los programas de la célebre Universidad de Ciencias Religiosas de al-Azhar en El Cairo, cuyo radio de acción alcanza a casi todos los países árabes y, de una manera más general, al conjunto del mundo musulmán sunnita. Mohamed Abdú alcanza la cima de su carrera cuando es nombrado muftí de Egipto (1899), cargo que habrá de asumir con un gran espíritu de apertura hasta su muerte (1905).

El aporte teológico de Mohamed Abdú

Mohamed Abdú comienza por rechazar en forma categórica el procedimiento de los doctos tradicionales de la ley, que redujeron la religión a un puro formalismo jurídico-ritual. El distanciamiento con los teólogos tradicionales refleja una demarcación igual de clara con el marco ideológico del antiguo régimen. El aporte teológico de Mohamed Abdú está marcado en lo fundamental por su carácter racionalista y humanista. Como lo afirmara siete siglos antes el filósofo andaluz Ibn Rochd (Averroes), el espíritu humano puede en efecto alcanzar la verdad de la religión mediante la razón. Contra una tradición religiosa marcada por demasiado tiempo por un *asha'rismo*³ degenerado, en el cual el hombre se encontraba encarcelado dentro de una predestinación divina mal entendida, Mohamed Abdú pondrá por

³El *asha'rismo* es una doctrina fundada por Abu Hassan al-Asha'ri, a principios del siglo x en Basra (Iraq). El *asha'rismo* defiende una posición intermedia entre el libre arbitrio de los mu'tazilitas y el tradicionalismo de los doctos de la ley. Para refutar las tesis racionalistas de los mu'tazilitas, el *asha'rismo* no duda en recurrir a la razón.

delante la libertad humana, sin la cual no hay responsabilidad. Su teología está animada aquí por una voluntad de acción humanista que no se embaraza demasiado por sutilidades metafísicas: “Dios está en tela de juicio en la medida en que Dios actúa” (*Risalat al-Tawhid*, 81). La posición de Mohamed Abdú es audaz, a tal punto que se ha podido ver en ella un pragmatismo casi agnóstico.

Junto a la afirmación de la libertad humana, sostiene la idea de la preexistencia de una ley natural. La revelación religiosa no inventa *ex nihilo* los preceptos morales, en la medida en que estos últimos tienen una existencia histórica objetiva. Según Mohamed Abdú, únicamente la debilidad y la ignorancia de los hombres justifican el recurso a la revelación religiosa y a la profecía. Pero la ley religiosa no difiere en su esencia de la ley natural. “La ley ha llegado simplemente para indicar lo que existe, y no es ella la que lo vuelve bueno.” (*Risalat al-Tawhid*, 80).

Las dimensiones psicológica y social de la profecía quedan de relieve. En efecto, la profecía se define como “el conocimiento que encuentra el hombre en sí mismo, con la certeza de que este conocimiento viene de Dios”, y los profetas son presentados como “jalones colocados por Dios a lo largo de la vía que debe recorrer la humanidad para llegar hasta la meta” (*Risalat al-Tawhid*, 108). La afirmación de la libertad humana y de la ley natural se inscriben en un intento por refundar una teología musulmana racionalista por oposición a la teología escolástica tradicional.

El *Kalam* (teología musulmana) comienza por la reapertura del *Ijtihad* (esfuerzo de interpretación personal) que fuera cerrado cuando se constituyeron las escuelas jurídicas del islam sunnita. Antes de colocar los jalones de una nueva teología fundada en la razón, Mohamed Abdú se levantó contra el conservadurismo de la tradición representado en el siglo XIX por Bajuri, el rector de al-Azhar:

Las diversas ciencias racionales fueron fundadas en una sola [...] y el estudio de esta única disciplina prosiguió, tanto en lo que concierne a sus primeros principios como a sus desarrollos, según un método que se acerca mucho más a la simple repetición de los textos que de la investigación crítica. Desde entonces, la ciencia ya no progresó (*Risalat al-Tawhid*, 17).

La teología de Mohamed Abdú se distingue por su actitud hacia las fuentes. Rechaza la autoridad de las escuelas jurídicas que monopolizaron el saber durante muchos siglos. Para él, sólo el Corán y la

Sunna (los decires y los actos del profeta) pueden servir como base al *Ijtihad*, y por ende para la renovación del *Kalam*. Éste debe fundarse en un método científico riguroso cuyas reglas ha recordado su biógrafo, Amin Othman:

Mohamed Abdú tenía confianza en el espíritu científico y en la obra de la ciencia conducida de acuerdo con las reglas de la verdadera lógica. Estas reglas se resumen en tres principales: adquirir el coraje de pensar y ver las cosas como son, realizar la libertad de espíritu ante los prejuicios y de las ideas preconcebidas, y no someterse más que a la verdad. Tales son las reglas de oro predicadas en repetidas ocasiones por el gran muftí (Othman, s.p.i., p. 65).

La exégesis racional del Corán es esencialmente pragmática, es decir, que está conforme con las exigencias sociales de la reforma. Su actitud respecto de la poligamia da cuenta de una innegable libertad de espíritu progresista. La interpretación racional conduce a Mohamed Abdú a concluir que la cláusula que acompaña a la poligamia en el Corán, a saber la equidad, vuelve aquélla prácticamente imposible. El *Kalam* debe romper con la tradición y la interpretación literal para rehabilitar el estatuto de la razón. Para él, el *Kalam* apunta esencialmente a alcanzar un objetivo moral por la vía de la razón, es decir, al “cumplimiento de un deber sobre el cual todo el mundo está de acuerdo: la entera fe en los profetas se apoya en argumentos racionales y no sigue a ciegas la tradición” (*Risalat al-Tawhid*, 23).

La confianza en la razón se reafirma en detrimento de la tradición: “en caso de conflicto entre la razón y la tradición, el derecho a decidir lo tiene la razón”.⁴ El horizonte histórico no está ausente en las preocupaciones teológicas de Mohamed Abdú. En efecto, muestra que los debates teológicos y los cismas que surgieron a lo largo de la historia de las sociedades musulmanas tienen su origen en disensos de carácter político. El afán por preservar la cohesión de la sociedad musulmana contra los disensos internos que pudieran favorecer el dominio extranjero no es ajeno al hecho de que la teología de Mohamed Abdú evite ir demasiado lejos en las discusiones de carácter metafísico. Pero hay que ver también en ello un procedimiento que no está exento de lógica y

⁴ Esta posición audaz de Mohamed Abdú en su respuesta a Honotaux recuerda la del filósofo musulmán andaluz Ibn Rochd (Averroes), quien sostenía, en el siglo XII, que en caso de conflicto entre la razón y la tradición, la primacía le tocaba a la razón en la medida en que el sentido manifiesto del texto podía contradecir la razón, pero no podía ocurrir igual para su sentido escondido de inspiración divina.

de coherencia interna. No se detiene demasiado en los problemas metafísicos que agotaran en el pasado a los teólogos musulmanes. Se contenta con recordar los atributos de Dios que la razón puede descubrir por sí misma. Su comentario sobre la posición del imam Ibn Handal a propósito de la cuestión del Corán increado denota una audacia intelectual que no está exenta de humor: “creemos que el imam Ibn Handal es un espíritu demasiado distinguido para creer que el Corán sea increado, al mismo tiempo que lo lee cada noche con su boca y lo reconstituye así con su voz”.⁵

Al aconsejar que uno debe saber detenerse “en el límite que puede alcanzar nuestra razón”, Mohamed Abdú fija desde cierto punto de vista límites a la razón, pero para que asuma mejor su misión moral al servicio de la humanidad. La afirmación de la trascendencia divina cuando se trata de cuestiones metafísicas, como por ejemplo la de las relaciones entre la esencia y los atributos de Dios, sólo tiene parangón con la preminencia de la razón en las cuestiones relativas al destino del hombre en sociedad. Este tipo de razonamiento, que se encuentra ya en el pensamiento racionalista y humanista musulmán de la era clásica, no deja de recordar el que los filósofos europeos del Siglo de las Luces sostuvieron de una manera ciertamente más radical y más consecuente. La diferencia obedece a la vez a las particularidades sociohistóricas del desarrollo de la civilización musulmana y al carácter inmaduro de una burguesía nacional bloqueada en su potencial de desarrollo por la alianza entre el poder local y el imperialismo occidental.

Ello explica que el reformismo musulmán haya podido presentarse al mismo tiempo como una vuelta a las fuentes de la edad clásica árabe-musulmana, pero sin una inflexión crítica previa comparable a la “revolución copernicana”, y como una representación ideológica conforme con las nuevas exigencias de la burguesía nacional naciente en las sociedades árabes, que intentaban por aquel entonces sacudirse el yugo colonial.

Esta ambivalencia histórica vuelve a encontrarse de manera más marcada en un discípulo sirio de Mohamed Abdú: Rachid Redha (1865-1935). Juntos fundaron en El Cairo la revista *al-Manar*, que se convirtió rápidamente en el órgano de la corriente salafista árabe y de la cual Rachid Redha siguió siendo el redactor en jefe luego de la muerte de

⁵ Este pasaje de la primera edición de *Risalat al-Tawhid* será suprimido, por desgracia, por recomendación del propio Mohamed Abdú.

su maestro. El horizonte del panislamismo, que en esa época parecía todavía insuperable, condujo de manera natural a Rachid Redha a defender el principio de un renacimiento de la institución del califato como la única defensa capaz de ahorrarle a los pueblos musulmanes el dominio colonial de las potencias occidentales, sin comprender que la crisis, y luego la supresión del Califato por Mustafá Kemal Atatürk, respondía a circunstancias sociales e históricas de naturaleza profunda e irreversible. Pero la naturaleza social híbrida de las categorías de la burguesía media de las antiguas provincias del Imperio Otomano, que seguían hundidas en el orden económico tradicional, sólo podía favorecer la actitud política incoherente que un Rachid Redha expresara en el plano teológicopolítico.

Ello no impidió que su teología reformista expresara la oposición de las clases ascendentes de la sociedad del Levante árabe al despotismo otomano. Luego de haberse percatado del carácter chovinista de la empresa de la Asociación para la Unión y el Progreso, creada por turcos que querían reformar y salvar al imperio, Rachid Redha se orientó hacia un arabislamismo que expresaba mejor la tendencia a la emancipación nacional de las provincias árabes respecto de Istanbul. En este marco, se alió con Cherif Hussein cuando éste desencadenó su revolución árabe. Pero la traición de los aliados y el empecinamiento de Cherif Hussein por lograr un compromiso con los ingleses empujó a Rachid Redha a la ruptura con la familia hachemita.

Luego de la supresión del Califato por Mustafá Kemal Atatürk (1924), Rachid Redha desplazó la sede de la revista *al-Manar* a Riad, en una Arabia que acababa de asistir a la victoria de la expresión más rigorista del islam contemporáneo, el wahhabismo,⁶ gracias a la alianza con la tribu guerrera de los al-Saúd. Un análisis comparativo entre las obras de Mohamed Abdú y Rachid Redha debería destacar la profunda divergencia entre el salafismo de esencia racionalista de Mohamed Abdú y el de Rachid Redha, quien conoció, durante la segunda parte de su vida, una inflexión tradicionalista bajo la influencia del wahhabismo. Desde este punto de vista, Rachid Redha puede ser clasificado entre los precursores del neosalafismo islámico contemporáneo al que dio nacimiento la corriente de los “Hermanos

⁶ Wahhabismo: doctrina fundada por Mohammed Abdel Wahhab (1703-1792), que profesa una interpretación literal de la tradición y un rigorismo religioso y moral estricto. Aunque sólo sea seguida de manera oficial en Arabia Saudita, esta doctrina influye en numerosas corrientes islamistas en el mundo árabe y, en particular, en Argelia.

musulmanes”, fundada en Egipto por Hassan al-Banna (1906-1949), y del que se reclaman la mayoría de los grupos del ambiente fundamentalista islámico.

Reformismo religioso y nacionalismo en Ben Badis

La obra de Mohamed Abdú tendrá repercusiones en el conjunto del mundo árabe, incluyendo al Maghreb. En uno de sus discípulos maghrebíes, la teología reformista habrá de convertirse, de manera incuestionable, en un potente factor ideológico del movimiento nacional. Se trata del argelino Abdelhamid Ben Badis (1889-1940), quien fundara, en 1931, la asociación de los Ulemas. Esta última jugó un papel importante en la formación cultural e ideológica del movimiento nacional argelino durante las dos décadas que precedieron a la insurrección de noviembre de 1954, incluso si en el plano estrictamente político, estuvo por debajo del radicalismo del Partido del Pueblo Argelino (PPA), precursor histórico del Frente de Liberación Nacional (FLN).

En efecto, una parte de los cuadros del FLN habían sido formados en la escuela de la Tercera República y habían extraído de los ideales de la Revolución francesa el sustrato ideológico que consolidara su toma de conciencia anticolonial. Pero para los del Ejército de Liberación Nacional (ELN), salidos de la pequeña burguesía rural de lengua árabe, las ideas de Abdelhamid Ben Badis eran más significativas que el modelo republicano francés, al que sólo una minoría restringida había podido acceder. Abdelhamid Ben Badis habría de heredar de Mohamed Abdú a la vez la moderación política y la insistencia en los aspectos educativos y culturales para los procesos de concientización y movilización sociales.

En esta perspectiva, la reforma de los musulmanes debía anteceder y condicionar al proceso de liberación sociopolítica ante una dominación colonial occidental que constituía únicamente la expresión más aparatosa del problema. En estas condiciones, no es de extrañar que el problema de la independencia política respecto de la potencia colonial haya sido ignorado para beneficio de otro problema, que remitiría a la promoción social, educativa y cultural de los colonizados en su especificidad histórica y, por consiguiente, en lo que los diferencia fundamentalmente de la cultura y la ideología de los colonizadores. Al distinguir nacionalidad de ciudadanía, Abdelhamid Ben Badis no sólo puso el acento en la igualdad jurídica entre franceses y argelinos en el marco histórico colonial, lo cual había sido una reivindicación transitoria

y movilizadora del movimiento nacional argelino, sino que también llamó la atención de manera implícita sobre los fundamentos culturales de la reivindicación nacional que los radicales del PPA blandían en el plano político.

Tomada en su contexto histórico, esta dialéctica entre nacionalidad y ciudadanía sólo podía conducir a la separación respecto de la metrópoli colonial, como lo había previsto Abdelhamid Ben Badis:

como los individuos, los pueblos tienen características propias. La personalidad nacional es el conjunto de todas estas características y componentes, que son el idioma mediante el cual un pueblo se expresa y se educa, la doctrina sobre cuya base edifica su vida, los recuerdos de los que vive y a través de los cuales mira su porvenir, y el sentimiento de compartir con otros pueblos estas características. La “ciudadanía”, para un pueblo, consiste en gozar, como cualquier otro pueblo, de derechos cívicos, sociales y políticos y en cumplir los mismos deberes que aquél en circunstancias y en interés de estos dos pueblos, unidos. Es posible que la unión entre dos pueblos diferentes pueda perdurar por su personalidad, si actúan con sinceridad, justicia y equidad uno respecto del otro, para alcanzar una meta política que se vuelva necesaria por las circunstancias y el interés común (*al-Chihab*, febrero, 1937).

Sin condenar el marco colonial, Abdelhamid Ben Badis busca hacer con él una “unión” política en la cual las dos “nacionalidades” gocen de los mismos derechos cívicos, sociales y políticos. En estas condiciones, el colonialismo no sería más el colonialismo. ¿Nutría Abdelhamid Ben Badis una tal ilusión, o se dejaba guiar por un realismo político dictado por circunstancias históricas que no dejaba de recordar? Lo que sigue en el artículo nos informa sobre la profundidad de su análisis político: “si los dos pueblos no están políticamente unidos, tarde o temprano se encontrarán necesariamente ante esta alternativa: o bien el más débil se asimilará al más fuerte despojándose de sus particularidades y componentes y desaparecerá; o bien el pueblo débil se atendrá a su personalidad y llegará necesariamente a la separación”. Así, para Abdelhamid Ben Badis, la perpetuación de la desigualdad inherente al sistema colonial conducirá a la separación al pueblo colonizado que rechaza la asimilación.

Si la independencia nacional no está claramente reivindicada, como en el caso del PPA, no por ello el análisis de Abdelhamid Ben Badis deja de deducir la tendencia a la separación del pueblo colonizado de dos factores históricos: la desigualdad del sistema colonial y la personalidad propia del pueblo colonizado que se rehúsa a asimilarse. En

el caso del pueblo argelino, el sentimiento de Abdelhamid Ben Badis no dejaba lugar a dudas, puesto que escribe en el mismo artículo: “Argelia, por su parte, posee esta personalidad, y la experiencia siempre ha mostrado que nosotros los argelinos estamos muy celosos de ella, que con el tiempo la reforzamos y nos aferramos a ella con firmeza. Es imposible debilitarnos, y con mayor razón asimilarnos a otros o hacernos desaparecer.”

El reformismo de Abdelhamid Ben Badis conduce por una vía sutil a las mismas conclusiones que los fundadores del nacionalismo argelino extrajeron de la experiencia política de los años veinte. El derecho a la separación está contenido a la vez en el rechazo del colonialismo de admitir la igualdad de derechos y en la preservación de una personalidad histórica propia en el pueblo colonizado. La importancia del segundo factor condujo a Abdelhamid Ben Badis a insistir en el trabajo de educación y de concientización, sobre la base de una lectura renovada de la tradición religiosa, más conforme con las exigencias sociales de la época. La teología reformista jugó un papel de fermento ideológico para toda la generación de militantes formados en las escuelas paralelas fundadas y administradas por la asociación de los Ulemas. Como sus maestros Mohamed Abdú y Rachid Redha, Abdelhamid Ben Badis basó su obra teológica en la insistencia sobre la importancia de la libertad de espíritu contra las tendencias dogmáticas que caracterizaban a la mayoría de las escuelas religiosas de la época.

En este sentido, Abdelhamid Ben Badis escribía:

si la reflexión es indispensable en la vida y para la comprensión de las cosas para todo ser humano, es todavía más indispensable para el estudiante. El estudiante debe reflexionar en todo lo que es ininteligible y en todas las pruebas, de una manera justa, independiente de la reflexión de los otros. Si toma conocimiento del pensamiento de otro, es solamente para ayudarse de él. Debe hacer que su espíritu trabaje por sí mismo. Mediante esta reflexión independiente, el estudiante llega a todo lo que conforta el corazón y que es llamado a justo título ciencia [...] ¡La reflexión, la reflexión, o buscadores de la ciencia! Porque la lectura sin reflexión no conduce a nada. Por el contrario, ata a su autor a la roca de la apatía y la imitación. El simple ignorante es entonces preferible al ser que se encuentra atado de esa manera (*al-Chihab*, diciembre, 1935).

Abdelhamid Ben Badis tiene también una clara conciencia del hecho de que la reforma social, moral y religiosa de los musulmanes exigía por igual una independencia orgánica en relación con el poder

establecido. Ello lo condujo a poner en guardia sin rodeos a sus estudiantes contra el peligro del empleo como funcionario:

Todo musulmán debe ser útil a los demás en la medida de lo posible y cualquiera que sea su situación. La función pública que ocupa como tal en ningún modo le impide —si se respeta— ser útil y obrar por el bien. Pero en diversos regímenes y entre numerosas categorías de gente la función pública se ha convertido en una cadena al cuello y una atadura en las muñecas. Sabemos que el reformismo religioso en Egipto y en Túnez no progresó porque todos aquellos que se reclaman de la ciencia eran funcionarios o candidatos a la función pública, o gente que pretendía puestos. Lo que le había permitido a Rachid Redha cumplir con numerosas tareas, era precisamente su alejamiento de la función pública. En cuanto a nosotros, consideramos que es necesario y obligatorio alejarnos de toda función pública si uno se prepara para estar al servicio del islam (*al-Chihab*, diciembre, 1935).

Una cierta lectura de las posiciones políticas de Abdelhamid Ben Badis sólo podía hacer sobresalir su carácter moderado y hasta tímido en comparación con las posiciones independentistas del PPA. En efecto, Abdelhamid Ben Badis jamás reivindicó explícitamente la independencia nacional. Pero, a largo plazo, este trabajo sólo podía favorecer fuertemente la actividad independentista de los nacionalistas argelinos del PPA. El colonialismo no se equivocó cuando persiguió a la asociación de los Ulemas, aunque tuviera un carácter político moderado. Como su maestro Mohamed Abdú, Abdelhamid Ben Badis cita entre las causas esenciales de la decadencia y la dependencia de los musulmanes el despotismo político y el fatalismo en el que se solaza el misticismo popular (marabutismo), que por lo demás el colonialismo no dejara de instrumentalizar para su estrategia de control social, en particular en el campo. Para Abdelhamid Ben Badis, la lucha contra el marabutismo fue la ocasión para retomar la vieja oposición de la ortodoxia musulmana —que data de un Ibn Taymia— contra el misticismo, aunque con cierta rigidez teológica que pasaría de lado ante la complejidad histórica de un fenómeno que no se presta a una lectura única.

Aunque numerosas hermandades marabúticas se comprometieron con el colonialismo, no hay que olvidar que, en el siglo XIX, algunas de ellas se colocaron a la cabeza de la resistencia contra la invasión colonial, como lo atestigua la experiencia de los Uled Sidi Cheik en el sur argelino. Cabe recordar por igual que otras experiencias históricas, que tuvieron lugar en el África subsahariana, permiten plantear de una manera mucho más matizada la relación entre la ortodoxia musulmana

y el misticismo popular. La actividad de Abdelhamid Ben Badis, centrada en sus dimensiones educativas y culturales, permitió una decantación radical respecto de la ideología colonial, y la formación de una generación de militantes que, hechos a la idea de una personalidad histórica del pueblo argelino fundada en el islam, habrían de comprometerse de manera radical en el combate anticolonial tanto más cuanto que la asociación de los Ulemas decidiría autodisolverse en 1955 y llamar a sus militantes a juntarse al FLN.

Paradójicamente, los cuadros francófonos del PPA, que aún siendo políticamente radicales e independentistas no dejaban de estar marcados por las ideas republicanas francesas, tendrían luego dificultades para encarar la liberación nacional como un proceso social total. En efecto, en este proceso, la dimensión cultural no podía ser desatendida ni desnaturalizada sin que quedara comprometido su carácter popular, en la medida en que la exclusión de la aplastante mayoría del pueblo argelino, que definía al sistema colonial, aunque era de naturaleza sociopolítica, revestía un contenido cultural esencial, puesto que la separación social entre dominantes y dominados pasaba por el idioma y la religión. Al respecto, los avatares de un “mal desarrollo” concebido bajo el registro de la occidentalización, y en el cual la política distributiva y la retórica socializante no podían por sí solas contrarrestar el carácter fundamentalmente burocrático rentista y dependiente, explican en parte el fracaso de la experiencia argelina y la deriva sangrienta de la última década.

Desde este punto de vista, la relectura crítica de la obra de Abdelhamid Ben Badis reviste cierto interés en la medida en que puede inspirar a todos aquellos que son sensibles a la dimensión cultural del desarrollo: se trata de un procedimiento intelectual que, aunque se oponga al mimetismo desarrollista de las élites occidentalizadas, no deja de rechazar los reflejos reaccionarios y de excomunicación del extremismo neosalafista, del que ciertas expresiones particularmente violentas afectaron duramente a la sociedad argelina, alimentando de manera particularmente dramática el círculo infernal terrorismo represión.

TEOLOGÍA Y LIBERACIÓN EN EL ISLAM CHIITA IRANÍ

La posición históricamente minoritaria del chiismo en el islam jugó un papel importante en la trayectoria de esta corriente religiosa, la

cual se vio enfrentada desde un principio al problema capital de la difícil conciliación entre una opción doctrinaria minoritaria y una realidad política apremiante. Esta historia creó una tradición de resistencia social e intelectual muy particular, que inspiró a todo lo largo de la historia a generaciones enteras de teólogos chiitas. Entre los contemporáneos, dos habrán de retener nuestra atención. El primero de ellos, Mortadha Motahhari (1920-1979), representa un esfuerzo teológico-político más bien tradicional, por más que haya jugado un papel ideológico importante en la revolución islámica iraní. El segundo, Alí Shariati, representa por su parte una tendencia teológico-política más moderna, que conjunta el islam y el nacionalismo revolucionario antimperialista.

Mortadha Motahhari tiene el perfil de un teólogo clásico. Luego de haber estudiado filosofía y *Fiqh* (derecho musulmán) en las universidades islámicas de Mashad y Qom, consagró toda su vida a la enseñanza islámica en escuelas paralelas, al haber sido expulsado de la universidad oficial. Desde el final de sus estudios en Qom, se comprometió con el movimiento islámico dirigido por el imam R. Jomeini, de quien fue uno de los más cercanos colaboradores, y se convirtió en presidente del “Consejo del Clero” creado en la clandestinidad. Derrocado el régimen imperial del Shá Mohammad Rezâ Pahlevi, Mortadha Motahhari se convirtió en presidente del Consejo de la Revolución, hasta ser asesinado en 1979, a la edad de 59 años. El aporte teológico de Mortadha Motahhari es por ende indisoluble de su vida como militante islamista. Siguiendo el linaje de los representantes del reformismo musulmán de finales del siglo XIX, Mortadha Motahhari comienza por hacer un análisis lúcido sobre la situación de la sociedad iraní, condenada al subdesarrollo y la dependencia por su propia decadencia y su acomodo al despotismo.

Lejos de los discursos demagógicos de quienes prefieren cargarle la culpa a los demás, Mortadha Motahhari lanza a sus compatriotas: “No quiero mistificarlos diciéndoles que es el colonialismo y la explotación que conlleva los que se encuentran en el origen de esta situación. Ya estábamos en este estado, pero ahora nos mantienen en él” (citado por Yavari-D’Hellencourt, 1989:89). Mortadha Motahhari no está lejos del concepto de *colonizabilidad* desarrollado por Malek Bennabi, quien considera que las sociedades musulmanas seguirán siendo víctimas de la dominación imperialista hasta que no cesen de mantener una relación de dependencia cultural con las antiguas potencias coloniales. En esta óptica, el adversario principal sigue siendo esta “decadencia”

interna. Y si el imperialismo debe ser combatido, es en buena medida porque ha llegado a convertirse en un obstáculo para la lucha contra esa decadencia. Dominación imperialista y decadencia interna se sostienen mutuamente. La liberación y el desarrollo no pueden alcanzarse mediante la occidentalización a la que se refieren las corrientes modernistas, sino mediante un renacimiento civilizatorio en la sociedad musulmana. Como el poder aliado al imperialismo se empeña en impedir por todos los medios ese renacimiento, la opción revolucionaria acaba por imponerse como una necesidad política.

La lectura teológica desemboca entonces en una posición revolucionaria. El estatuto teológico-político de guía sólo resulta merecido si conduce en verdad a la movilización para el cambio social. Para Mortadha Motahhari,

un guía es aquel que conoce la dirección del convoy que tiene que dirigir y que sabe hacia dónde lo lleva [...] El mundo es hoy un lugar de competencia científica y técnica, y hay que movilizar a la sociedad. Contentarse con permanecer sentado en su lugar y no hacer más que reproches, críticas o exhortaciones, eso no se llama guiar (Yavari-d'Hellencourt, 1989:92)

Así, el renacimiento del pensamiento religioso apunta de manera directa al cambio social mediante la movilización de las masas. Desde este punto de vista, la ignorancia de las masas, que Mortadha Motahhari identifica con el rechazo a la novedad, resulta ser el celador más seguro del *statu quo* social. Para sacudírselo es necesaria la renovación del pensamiento y la práctica islámicas: “la peor de las características de la masa ignorante es su rechazo a la novedad y su defensa partidaria del *statu quo*”.

Para Mortadha Motahhari, el renacimiento islamista no tiene por qué temer el desarrollo del espíritu científico moderno; por el contrario, lo necesita a tal punto que sólo puede tener éxito ahí donde este espíritu ha alcanzado un cierto grado de difusión. Viniendo de un alto responsable del clero, esta posición no carece de audacia: “no hay que creer que la religión será expulsada por la ciencia. Contrariamente a los prejuicios más difundidos, el islam progresa mejor en un entorno sabio que en uno ignorante. Si tomáramos conciencia de lo que la ignorancia ha hecho de nosotros y del islam, es ella la que nos espantaría, y no la ciencia” (Yavari-d'Hellencourt, 1989:89). En el mismo texto, esta posición conduce a Mortadha Motahhari a adoptar con la misma naturalidad una apertura particularmente llamativa hacia la clase media instruida y moderna, más allá de la influencia del modelo occidental

que pueda vehicular: “por su formación y su familiaridad con la civilización moderna, la clase instruida adopta un modo de pensar específico. Poco importa que sea joven o vieja: se trata de una clase que es portadora de un modo de pensamiento propio y que progresa. Son viejos y jóvenes del porvenir.”

Esta apertura no se detiene en la clase media moderna. Puede ir hasta la fuente misma de la modernidad contemporánea, es decir, la civilización occidental. Al respecto, el mismo autor sostiene que “la ciencia es el tesoro perdido del musulmán, debe tomarlo donde quiera que se encuentre y quienquiera que lo detente”. La exigencia de reforma y de modernización es tal en la sociedad iraní que, si el islam y el clero no le responden, otras corrientes tomarán ventaja en la lucha política:

Hoy, la nación iraní está sedienta de reformas, y mañana lo estará aún más; se siente terriblemente atrasada respecto de otras naciones y está apurada por seguir las. Entre quienes pretenden responder a las aspiraciones de las generaciones ascendentes y operar esta reforma, son muchos los que no tienen amarres religiosos, y tomarán ventaja si el islam y el clero no escuchan las reivindicaciones nuevas de la nación, *pese a los riesgos que corren para su propia existencia* (Yavari-d’Hellencourt, 1989:89).

Sin embargo, el reconocimiento del papel de la ciencia en el renacimiento musulmán debe tomar en cuenta la especificidad del chiismo que, a través de la existencia de un clero desconocido para el islam sunnita, conduce a Mortadha Motahhari a aislar la reforma de la esfera religiosa de la de otras esferas sociales. En efecto, la reforma religiosa sólo puede ser la obra exclusiva del clero integrado por sabios religiosos. Estos últimos están llamados a colaborar con los intelectuales musulmanes laicos en la perspectiva del cambio social, pero sin que éstos puedan contribuir a su vez al renacimiento del pensamiento religioso. Mortadha Motahhari plantea el problema muy real de la especialización de la ciencia religiosa, pero su solución sigue rindiéndole tributo a una vieja concepción que limitaba la interacción entre esta disciplina y las demás disciplinas sociales. Contra lo que sugiere su apariencia, este problema no es sólo de orden técnico. Remite a una lectura teológica que, pese a que tiene un alcance político revolucionario, sigue siendo tradicional en sus fundamentos políticos.

En este punto es reveladora la divergencia con Alí Shariati. Mortadha Motahhari no admite la crítica histórica de la Escritura sólo a condición de que se aplique al contexto histórico de la revelación. En este plano, no rebasa la lectura teológica crítica de los antiguos. Su rigorismo

metodológico no le permite admitir la posibilidad de recurrir a las conquistas de las ciencias sociales modernas, como Alí Shariati tiene la audacia de hacerlo. En descarga del primero, hay que reconocer que tenía la responsabilidad de administrar de la mejor manera posible los difíciles equilibrios en el seno del clero chiíta y de evitar las divisiones y las rupturas que podían ser explotadas por el régimen del Sha. Sus polémicas con Alí Shariati jamás condujeron a la ruptura y siempre estuvieron marcadas por una apertura innegable. Aun cuando no tenía un acceso directo a los idiomas europeos, Mortadha Motahhari había recibido una formación filosófica en persa y en árabe, y había leído traducciones de los principales autores occidentales, en particular las traducciones persas y árabes de G. F. Hegel y Karl Marx, realizadas por marxistas iraníes y egipcios. Su oposición filosófica al materialismo no le impidió dar prueba de una gran apertura de espíritu.

En el Consejo de la Facultad de Teología de la Universidad de Teherán, no dudó en proponer la creación de una cátedra de marxismo, a condición de que fuera enseñada por un marxista convencido, para que el debate tuviera verdadera consistencia. Entre los teólogos chiítas oficiales, Mortadha Motahhari es quizás el que mostró una mayor disposición al diálogo con los pensadores occidentales, aun cuando se trataba de refutar sus posiciones filosóficas.

El recorrido de Alí Shariati (1933-1977) es sensiblemente distinto al de Mortadha Motahhari. No hizo sus estudios en un instituto teológico, sino en la Facultad de Letras de la Universidad de Teherán. Al contrario de Mortadha Motahhari, quien jamás estudió en el extranjero, Alí Shariati hizo estudios de sociología e historia de las religiones en París. Pero de regreso a Irán, corrió la misma suerte que Mortadha Motahhari al ser excluido de la universidad por sus posiciones políticas. Aunque participase desde su juventud en el movimiento nacionalista dirigido por el doctor Mossadegh, formó parte del movimiento de renacimiento islámico *Los adoradores socialistas de Dios*. Así, desde el principio, Alí Shariati se distingue por una especie de síntesis entre islamismo y nacionalismo revolucionario. Durante los años 1960 y 1970, fue el representante del islamismo radical de izquierda en las filas de la juventud iraní.

Su compromiso político le valió la prisión, la tortura y el exilio. Su muerte prematura en Inglaterra, en 1977, a la edad de 44 años, en condiciones sospechosas, nunca fue dilucidada, pero numerosos observadores la atribuyen a la policía secreta del Sha, la Savak. En todo caso, fue una enorme pérdida para el movimiento de renovación islámica

y, de una manera más general, para el movimiento de liberación en Irán, cuando se sabe hasta qué punto sus posiciones habrían podido influir en los debates posteriores que tuvieron lugar en la revolución iraní. Habiendo partido de posiciones nacional-revolucionarias antimperialistas, Ali Shariati encontró en el islam la inspiración que le permitió moldear una concepción independiente respecto de los dos bloques que se enfrentaban durante la Guerra Fría. Desde mucho antes de sus estudios en Francia, se había familiarizado con las grandes corrientes filosóficas que podían inspirar una resistencia anticapitalista y antimperialista, como el marxismo y el existencialismo. Aun cuando ponga de relieve sus contradicciones internas o su discordancia con la concepción islámica del mundo, Ali Shariati no duda tomar prestada su aproximación metodológica, o incluso un análisis circunstancial de ciertos fenómenos políticos y sociales.

Alí Shariati no sólo se interesó por los grandes autores europeos, sino también por autores que estuvieron particularmente marcados por la experiencia de la colonización y la descolonización, como Frantz Fanon, a quien tradujo al persa. Para Alí Shariati, el intelectual auténtico, ya sea religioso o laico, es aquel que se mantiene en el campo de batalla intelectual, social y político, para el cambio revolucionario: “si no estás en el campo de batalla, poco importa que estés en la mezquita o en el bar”. En Alí Shariati, la liberación no depende esencialmente del renacimiento del pensamiento religioso, sino que se trata más bien de una reconstitución de una identidad iranoislámica. El elemento religioso y civilizatorio está íntimamente ligado con los demás elementos constitutivos de la sociedad y la nación iraníes. Este factor lo lleva a considerar que el papel del intelectual musulmán laico es más decisivo que el del intelectual religioso miembro del clero en el proceso de cambio revolucionario, en la medida en que el intelectual musulmán laico está ubicado en el punto de contacto conflictivo entre la sociedad iraní musulmana y el sistema de dominación moderno. Al respecto, el intelectual musulmán laico es quien está mejor situado para expresar las aspiraciones de la sociedad musulmana y combatir con conocimiento de causa los aspectos más opresivos del sistema capitalista moderno.

Al tomar conciencia de que la lucha de liberación no puede ignorar el factor cultural y religioso, Alí Shariati se abre a la dimensión teológica. Es lo que lleva a John Esposito a escribir que “Alí Shariati pregona lo que puede llamarse una teología de la liberación, que concilia una reinterpretación de la creencia islámica con un pensamiento sociopolítico moderno” (citado por Yavari d’Hellencourt, 1989:89). Por

iniciativa de Mortadha Motahhari, se une a la asociación islámica *Husseynia Ershad* y participa en sus trabajos de investigación y enseñanza. Sin embargo, su participación en las actividades de este instituto no le impidieron seguir defendiendo sus posiciones originales, a veces en oposición a Mortadha Motahhari mismo. La principal originalidad teológica de Alí Shariati fue la introducción de ciertas conquistas metodológicas que tomó prestadas de las ciencias sociales en la crítica histórica de las Escrituras. Las divergencias teológicas e ideológicas con Mortadha Motahhari jamás alteraron su amistad y su colaboración en el marco de esa asociación.

La apertura de Alí Shariati no se detiene en las cuestiones de método. Su relación con la modernidad y con Occidente confluye con el procedimiento selectivo de Mortadha Motahhari. El renacimiento musulmán no puede dejar de lado el aporte moderno occidental. Éste es presentado por lo demás como una adquisición universal, que no se limita a los países que la iniciaron: “la civilización contemporánea es la más grandiosa de las civilizaciones humanas [...] Apolo no pertenece propiamente a Estados Unidos, ni a los blancos ni a los negros, sino a la civilización humana entera”. La exigencia de la independencia y del renacimiento nacionales no significa el aislamiento respecto del mundo. Europa u Occidente no pueden ser rechazados en bloque, como si se tratara de una doctrina monolítica: “el hecho de que un intelectual condene la occidentalización de su sociedad sólo es legítimo si posee un conocimiento profundo de la cultura y la civilización europeas, así como de su propia historia, sociedad, cultura y religión.”

Pero si establece una diferencia entre modernización y occidentalización, no por ello Alí Shariati deja de poner en guardia a sus compatriotas contra la tentación de un mimetismo ciego. Para él, la modernización no es un producto técnico. Por consiguiente, no puede limitarse a una operación de importación:

la civilización y la cultura no son productos de importación. No pueden desplazarse como un aparato de televisión, un radio o un refrigerador de un lado a otro y funcionar de nuevo gracias a la electricidad. Exigen la preparación del terreno, el trabajo de la tierra, paciencia, investigación, inteligencia y vigilancia por parte del cultivador. Requieren la transformación del hombre, del pensamiento, del conocimiento del entorno (citado por Yavari-d’Hellencourt, 1989:98).

Alí Shariati retoma la principal crítica que el reformismo musulmán dirige contra la modernidad occidental, a saber, su deslizamiento hacia

una civilización materialista, a fin de cuentas en contradicción con el humanismo proclamado desde el Renacimiento.

En un texto con acentos marxianos, Alí Shariati escribe:

queriendo escapar de la opresión de los poderosos y los dueños de esclavos, el hombre se orienta hacia las grandes religiones y escucha a los profetas, pero sufre los combates y los martirios sólo para convertirse en presa de magos, califas, brahmanes y, peor aún, del caos negro y mortal de la Iglesia medieval [...] Generaciones enteras han luchado y se han sacrificado para suscitar un Renacimiento, para movilizar a la humanidad en la conquista de la ciencia y la libertad, para que sea liberada de todo lo que tuvo que sufrir en nombre de la religión [...] Ganada por el liberalismo, la humanidad escogió la democracia en lugar de la teocracia, como clave de la liberación. Quedó entrampada en un capitalismo puro y duro, en el cual la democracia resultó ser tan decepcionante como la teocracia. El liberalismo es un régimen en el cual la libertad sólo existe para los ‘caballeros’⁷ que compiten en golpes y pillajes (Shariati, 1980).

El proceso de deshumanización del capitalismo contemporáneo, basado en una lógica de explotación, es inseparable del proceso histórico de desculturación. De ahí la importancia atribuida a la marginación de la religión en la vida social:

bajo pretexto de atacar el fanatismo, las potencias coloniales combatieron, sobre todo a principios de su historia, a la religión [...] Lanzaron asaltos contra la tradición, con tal de producir un pueblo sin historia, sin raíces, sin cultura, sin religión y sin ninguna forma de identidad (Shariati, s.p.i.: 31).

Habría por ende en Alí Shariati una relación directa entre la tendencia a la explotación general en el capitalismo, por una parte, y la tendencia a la desculturación-desespiritualización del hombre, por la otra, ya que los pueblos sin historia y sin cultura son más fáciles de explotar. Michael Amaladoss ha resaltado esta correlación en los siguientes términos:

la relación de injusticia y desigualdad entre unos pocos potentados y la masa de los desposeídos sin poder representa una estructura fundamental de la sociedad humana en todas las épocas, aunque los medios y las expresiones

⁷ En francés, la palabra puede traducirse por igual como “caballero” o “desenvuelto”, “insolente”, y el sentido del entrecomillado de Shariati pudiera ser el uno o el otro. [r.]

de esta relación de dominación hayan podido variar con el tiempo [...] Alí Shariati destaca con más detalles las opresiones del imperialismo contemporáneo, con la dominación económica y el esfuerzo por hacer de la gente simples consumidores. Como aguijón de este proceso, existe una campaña de difusión de una cultura materialista y uniforme. Como correlato, existe el esfuerzo para quitarle a la gente sus raíces culturales y religiosas en su propia tradición. Alí Shariati siente hasta qué punto el arrancar a la gente de sus raíces culturales equivale a privarla de su identidad y su humanidad, para convertirla en un objeto cómodo de explotación (Amaladoss, 1988:190).

Su teología de la liberación incorpora por ende el elemento central de la aproximación islámica que considera que el humanismo es imposible sin la dimensión espiritual constitutiva del hombre: “el verdadero humanismo es un conjunto de valores divinos en el corazón del hombre, que constituye su herencia moral, cultural y religiosa”.

Quienes ven una contradicción entre religión y liberación no comprenden la dialéctica del *Tawhid* (la unicidad) en el islam: la adoración de un Dios único significa el rechazo de todo *shirk* (asociacionismo) y, por consiguiente, el rechazo de la idealización de cualquier cosa que no sea Dios: la materia, el dinero, el poder, etc. Por lo demás, la relación de los hombres con el Dios único funda la igualdad radical sobre la cual los teólogos musulmanes de la liberación debieran construir su discurso político igualitarista. Michael Amaladoss comenta con toda justeza esta dialéctica del *Tawhid* en la obra de Alí Shariati:

A la afirmación de un Dios único, corresponde el comienzo de una sociedad unificada en la igualdad y la justicia. Una vez resquebrajada esta unidad social en diferentes clases y grupos, el politeísmo hace su aparición en la esfera religiosa. Ello significa que combatir la desigualdad y la injusticia en el mundo se convierte en un deber religioso, porque es en realidad atacar el politeísmo y la idolatría (Amaladoss, 1988:188).

Sin embargo, el rechazo al politeísmo y sus formas contemporáneas no conduce a Alí Shariati a darle la espalda a la civilización material y a la exigencia de la modernización. El islam permite afrontar el mundo, pero no admite ninguna fuga del mundo, por injusto que sea. Realismo y espiritualismo no se excluyen en el islam. Alí Shariati lo recuerda con fuerza:

el islam es una religión realista: ama la naturaleza, la fuerza, la belleza, la riqueza, la abundancia, el progreso y la satisfacción de las necesidades

humanas [...] Más que preocuparse por la metafísica y la muerte, su producción literaria se interesa por la naturaleza, la vida, el mundo, la sociedad y la historia (Shariati, s.p.i.:43).

TEOLOGÍA Y LIBERACIÓN EN EL ISLAM INDOPAQUISTANÍ

El marco histórico particular en el cual evolucionó el islam indopakistaní determinó en buena medida las características particulares de la teología política en esta área geocultural. En la mayoría de los países musulmanes sometidos a la dominación colonial, la relación entre teología y nacionalismo fue significativa desde el principio. En cambio, en una India poblada en su mayoría por hindúes, la independencia no siempre fue percibida como una mejoría por los musulmanes minoritarios. Esta realidad alimentó una actitud ambigua de los musulmanes hindúes ante la cuestión de la independencia nacional, actitud que la potencia colonial británica no dejaría de utilizar en su célebre política de dividir para reinar.

La teología musulmana de la liberación en India se resintió por partida doble. Por una parte, el hecho de que la oposición política haya cuajado contra el colonialismo, pero también contra el adversario interno hindú, sólo podía desvirtuar la dimensión antimperialista del movimiento de renacimiento islámico y orientar el movimiento irresistible por la independencia hacia la solución reaccionaria de un separatismo musulmán ante la mayoría hindú, lo cual habría de terminar por conducir a la escisión de India y la creación de un Estado musulmán independiente, Paquistán. Por otra parte, el nacimiento de un Estado basado en una identidad religiosa complicó la obra de los teólogos musulmanes, cuyo apoyo al nuevo Estado paquistaní corría el riesgo de pagar el precio de una importante renuncia teológico-política.

La obra del mayor representante de la teología política indopakistaní, Abú Alá Mawdudi (1903-1979), debe ser leída en ese contexto. Su lectura del islam sigue marcada por el sello de la tradición. Para él, la *Umma* (comunidad musulmana) que trasciende las fronteras nacionales y culturales constituye la instancia política fundamental. No es extraño que haya desconfiado del nacionalismo hindú, el cual, como todo nacionalismo, constituye para los islamistas tradicionalistas una ideología occidental. La *Jamaat Islamia* que creara antes de la separación de India era una organización social y cultural que buscaba que

los musulmanes vivieran según los preceptos de su religión. En una India pluriconfesional, esta organización sólo podía tener un marcado carácter comunitario.

Luego del nacimiento de Paquistán, Abú Alá Mawdudi optó, con toda razón, por trabajar en un contexto diferente. A partir de este momento, su obra se aproxima de manera sensible a la de los representantes de la corriente salafista en los demás países arabomusulmanes. En una sociedad musulmana, y frente a un Estado que se define como musulmán, se trata de predicar un islam desembarazado de los aspectos retrógrados heredados de largo periodo de “decadencia”, para fundar una verdadera “sociedad islámica”. La *Jamaat Islamia* se convierte en un partido político.

En el caso particular de Paquistán, donde el Estado encuentra su legitimidad en la identidad religiosa, la obra de Abú Alá Mawdudi se encontró de hecho en competencia —y a veces en conflicto— con el poder establecido. Del principio del *Tawhid*, que está en la base de la doctrina islámica, extrae su concepción de una teodemocracia en la cual la soberanía pertenece sólo a Dios; los gobernantes y los gobernados deben ser iguales en el sentido de que tienen el mismo deber de actuar de acuerdo con los principios divinos que predicán el bien y condenan el mal:

el islam desea por encima de todo que la gente se entregue por entero a la Verdad de Dios, que la sirvan y la honren. Asimismo, desea que la ley de Dios se convierta para cada quien en la ley según la cual ordena su vida. Exige también que la injusticia sea combatida, que los males sean eliminados, porque provocan la cólera de Dios, y que las virtudes y los valores de sociedad sean favorecidos, porque reciben el favor divino (Mawdudi, 1984:79).

Como en la mayoría de los pensadores reformistas musulmanes, en Abú Alá Mawdudi la decadencia es asimilada a una especie de recaída en la *Jahilia*, es decir, en el estado anterior a la revelación divina. Esta *Jahilia* es más un estado del espíritu que una estructura social propiamente dicha. Puede encontrarse en todas las épocas y con diversas máscaras, incluyendo la de un islam formal y aparente. El principal elemento constitutivo de esta *Jahilia*, en contradicción flagrante con el principio del *Tawhid*, es la adoración de la materia. La frecuentación de las órdenes sufíes (místicas) le facilitó sin duda a Abú Alá Mawdudi durante su juventud la toma de conciencia de la relación existente entre materia y decadencia humana, pero ello de ninguna manera

lo conduce a idealizar una renuncia al mundo, cualquiera que sea, a la manera budista. La exigencia moral permanece anclada en este mundo, como lo estipula la tradición islámica.

Es ésta la razón por la cual el encuentro con esta exigencia no es cosa fácil y exige un *jihad* (esfuerzo) sobre sí mismo. El *jihad* suele traducirse con frecuencia por la expresión impropia de “guerra santa”. En efecto, la tradición islámica distingue el gran *jihad*, que es el esfuerzo sobre sí mismo para alcanzar la moral islámica, y el pequeño *jihad*, que es la guerra por la defensa y el triunfo del islam. Es, por ende, conforme a la tradición islámica que este autor concibe el *jihad* como una lucha permanente contra la intrusión del espíritu de la *Jahilia*:

el *jihad* no es más que otro nombre para la voluntad de hacer reinar el orden de Dios; es por ello que el Corán ve en él la piedra de toque de la fe. En otros términos, las personas que tienen la fe arrimada al corazón no cederán jamás a la dominación de un mal sistema; no dudarán en sacrificar su vida en la lucha por establecer el islam (Mawdudi, 1984:79).

Pero ahí donde Abú Alá Mawdudi entiende mejor que el *jihad* es antes que nada un esfuerzo sobre sí mismo, es al concluir, a partir de una evaluación de las revoluciones modernas y contemporáneas (francesa, rusa, turca), que el cambio a nivel de las estructuras políticas, económicas y sociales no ha desembarazado a estas sociedades de sus males sociales. Para él, el fracaso de estas revoluciones remite a la negligencia del factor educativo, que es el único que puede transformar las mentalidades y las conductas sociales. Esta relectura de la noción capital de *jihad* realza la posición de Abú Alá Mawdudi en el movimiento contemporáneo de renacimiento islámico. El teólogo jesuita hindú, Michael Amaladoss, ha podido dar cuenta con gran honestidad intelectual de la importancia teológico-política de esta relectura:

la *jihad* no se orienta primero hacia los no musulmanes, a menos que estos últimos se opongan a los musulmanes en su esfuerzo por establecer un orden social islámico. Abú Alá Mawdudi insiste para que los fines, al igual que los medios, sean honestos: el fin no justifica los medios. Precisa también que el uso de la fuerza debe restringirse al mínimo indispensable y moralmente justificable. Unas perspectivas materialistas y afanes político-expansionistas no podrían legitimar la *jihad* (Amaladoss, 1988:180).

Michael Amaladoss recuerda que el primer encarcelamiento de Abú Alá Mawdudi por el gobierno paquistaní se debe a una declaración

pública que deslegitima religiosamente la invasión de Cachemira por el ejército de Paquistán, lo que da cuenta de la concordancia perfecta entre en sus actos y sus palabras. En el contexto de un antagonismo histórico indopaquistaní propicio para todas las derivas nacionalistas chovinistas, la posición de Abú Alá Mawdudi se distinguió por un sentido moral y un coraje elevados que obligan al respeto.

LIBERACIÓN Y DESARROLLO EN LA PERSPECTIVA CIVILIZATORIA DEL ISLAM

El aporte de Malek Bennabi

Los problemas del desarrollo constituyen la preocupación esencial de Malek Bennabi (1905-1973), pues vivió la experiencia poscolonial. El acceso a la independencia nacional y la construcción de un Estado moderno no bastaron para sustraer a las sociedades musulmanas del subdesarrollo económico, social y cultural. Como ingeniero eléctrico de la Escuela Politécnica de París, y habiendo abrevado al mismo tiempo en las fuentes de la *Nahda* musulmana, Malek Bennabi puso esta doble formación al servicio de una obra dedicada a esclarecer la siguiente tesis: el desarrollo será cultural o no será. La principal característica de esta relectura teológica del islam consiste en superar la dimensión ideológica entendida en un sentido limitante para abordarla en su dimensión civilizatoria global. La generalización teórica a la cual podía acceder un espíritu tan profundo no debe esconder el hecho de que Malek Bennabi tuviera en mente dos tesis aparentemente contradictorias, pero que a fin de cuentas confluían en una esterilidad histórica común.

La primera tesis era defendida por la corriente “tradicionalista”, la cual creía de manera errónea que el renacimiento islámico podía realizarse gracias a una revitalización de las prácticas religiosas y morales, que se yuxtapondrían a un desarrollo técnico que les sería exterior. La segunda tesis era defendida por la corriente “modernista”, la cual concebía el desarrollo como una operación de importación de un modelo “llave en mano” cuya generalización bastaría para transformar las estructuras sociales. La obra de Malek Bennabi debe leerse teniendo en mente este combate en dos frentes.

Malek Bennabi no se contenta con invalidar la pretensión de quienes, entre los orientalistas, creyeron ver en el islam un factor que obstaculizaría la difusión de la ciencia en las sociedades musulmanas.

Refuta también la posición de los defensores del islam que pierden un tiempo precioso en demostrar que el Corán previó tal o cual conquista científica contemporánea. Para Malek Bennabi, se trata de un falso problema.

El problema de saber si el islam pudo o no prever los desarrollos científicos contemporáneos carece de sentido. Lo que conviene saber es si el islam contradice o no el espíritu científico, cuya adquisición representa una condición indispensable para el éxito de la empresa del desarrollo: “no se trata de buscar en los versículos coránicos lo que tendría que ver con la conquista espacial o con el átomo, sino de plantearse si hay en su espíritu algo que podría impedir o, por el contrario, favorecer y dinamizar el movimiento de la ciencia” (Bennabi, 1970:34).

Para Malek Bennabi, es importante hacer notar que el Corán “trajo el clima racional nuevo que le permite a la ciencia desarrollarse”, y que “el desarrollo de la ciencia no se mide únicamente por los datos científicos, sino también por el conjunto de circunstancias psicológicas y sociales que constituyen un clima determinado” (Bennabi, 1970:37). Partiendo de esta consideración, Malek Bennabi propone un método analítico en el estudio del fenómeno coránico, para alcanzar un doble objetivo: 1] permitir a la juventud musulmana tener una meditación religiosa racional; 2] proponer una reforma del antiguo método de interpretación del Corán (Bennabi, s.p.i.[.a]). En esencia, la relectura teológica de Malek Bennabi busca volver a darle al islam una dinámica social que sea capaz de contribuir a desprender las sociedades musulmanas del subdesarrollo y la dependencia. Es desde este ángulo que puede ser definida como una teología de la liberación. El énfasis en los problemas de civilización y de método conduce a Malek Bennabi a relativizar la explicación exógena del subdesarrollo y la dependencia. Para él, la colonización es sólo un factor entre otros en el proceso de subdesarrollo. Prueba de ello es que incluso aquellos países que no conocieron la colonización directa no lograron escapar del subdesarrollo.

No cabe duda de que el método cultural de Malek Bennabi subestima la interacción profunda entre la formación de la economía-mundo, a través de la expansión europea, y la formación del subdesarrollo en la periferia, que no esperó la era de la colonización para convertirse en una realidad. Pero su análisis tiene el mérito de llamar la atención sobre el fenómeno social endógeno de la decadencia que facilitó la obra de la colonización. Ahora bien, este fenómeno interno que remite a la evolución de las estructuras sociales no puede ser compren-

dido sin remitirse también a la acción consciente de los actores sociales, en partir aquéllos involucrados en la producción de saberes que pueden jugar un papel activo en las revoluciones económicas y sociales. Luego entonces, los factores de la decadencia y la colonización habrán de alimentarse mutuamente en el marco de un mismo sistema de subdesarrollo y dependencia.

El concepto de *colonizabilidad*, al que recurriera Malek Bennabi, da cuenta de esta dialéctica, que explica que la independencia política no habría bastado para superar de manera radical la relación colonial. El concepto bennabiano de *colonizabilidad* recuerda el de complejo de dependencia de Frantz Fanon. Sin embargo, la diferencia entre ambos conceptos es importante: para Frantz Fanon, el complejo de dependencia remite a una relación psicológica (complejo de inferioridad) que el colonizado o el ex colonizado siguen manteniendo con el colonizador. Para Malek Bennabi, en cambio, el concepto de *colonizabilidad* da cuenta de una realidad social compleja, que hace que la antigua sociedad colonizada siga construyendo su presente y su porvenir sobre la base de un esquema heredado de la colonización, que la condena al “mal-desarrollo”. Por ende, el concepto de *colonizabilidad* se encuentra marcado en esencia por una fuerte connotación cultural.

La importancia del factor cultural queda demostrada *a contrario* por la empresa de desculturación y despersonalización que el colonialismo trató de organizar en gran escala en las colonias. Una vez que los países colonizados han alcanzado la independencia política, la obra de desculturación llevada a cabo por el poder colonial habrá de aparecer con todas sus nefastas consecuencias: el complejo social de *colonizabilidad*, cuya expresión más espectacular es el complejo de inferioridad de las élites dirigentes, explica en gran medida el fracaso de una empresa de modernización que no logra desprenderse de la lógica perversa de la dependencia, que nutre a su vez nuevas formas de subdesarrollo. Al respecto, Malek Bennabi compara el universo de los “subdesarrollados” con el de los niños: la relación con el mundo es concebida como una relación con objetos por adquirir. Pero lo peor es que esta propensión a acumular cosas, tanto más ajenas cuanto que no han sido producidas, alcanza el ámbito de los conceptos y las ideas.

El comportamiento consumista de los “subdesarrollados” degenera en importación de modelos que no tienen nada que ver con la realidad social de los países subdesarrollados. No solamente esta importación no basta para alcanzar la modernización social buscada, sino que contribuye a aniquilar los esfuerzos llevados a cabo por sectores enteros

de la sociedad para salir del círculo vicioso del subdesarrollo y la dependencia. Dicho círculo no se reduce a un proceso económico-técnico aislado de la conciencia social de quienes lo llevan a la práctica. El factor cultural no viene a sumarse a los demás factores históricos. Atraviesa y alimenta el conjunto del proceso de reproducción de la formación social. Desde este punto de vista, el aporte de Malek Bennabi a la teoría del desarrollo da cuenta de la fecundidad del diálogo interdisciplinario. Partiendo de una preocupación teológica y cultural, enriquece de manera incontrovertida la sociología del desarrollo, cualesquiera que sean las reservas que puedan formularse respecto de su teoría general.

Ahora bien, para Malek Bennabi, si el recurso a un concepto como el de “revolución cultural”, en ciertos países descolonizados, da cuenta de una toma de conciencia de la dimensión cultural del desarrollo, no basta empero para encontrar la justa solución al problema planteado. Comienza por mostrar los límites de la definición de la cultura en el capitalismo y el marxismo. En el primer caso, se trata de una definición idealista que pone el acento en el conocimiento heredado en particular de la civilización greco-romana. En el segundo caso, la cultura es reducida a sus condiciones de producción social, sin que por ello se logre dar cuenta de su singularidad compleja. Malek Bennabi insiste en el carácter complejo de la cultura, que es a la vez una moral, una estética y una lógica práctica.

La cultura se define así como una relación orgánica entre el comportamiento del individuo y el modo de vida social. Supera la dimensión intelectual propiamente dicha y concierne al comportamiento de los individuos en una sociedad determinada. Malek Bennabi ilustra su posición oponiendo dos ejemplos: por una parte, el de individuos que asumen dos funciones sociales diferentes en el marco de una misma sociedad, por ejemplo, un médico y un carpintero que viven y trabajan ambos en Inglaterra. Por otra parte, dos individuos que asumen la misma función en dos sociedades diferentes: un médico en Inglaterra y otro en Argelia. La identidad de comportamiento de los dos primeros y la diferencia de actitud de los segundos no pueden explicarse por los factores de educación y de clase.

Para explicar este fenómeno, Malek Bennabi recurre a la socialización cultural, entendida como un síntesis compleja de datos éticos, estéticos y lógico-prácticos que sólo define la cultura (Bennabi, s.p.i.[b]). Este análisis, cuya evidencia no salta a la vista, le permite, sin embargo, superar las concepciones desarrollistas que apuestan ya sea por una estra-

tegia educativa individualista y elitista (liberalismo), ya sea por una estrategia industrialista y colectivista (estatismo). En ambos casos, se corre el riesgo de tener un desarrollo superficial y limitado. Pero el verdadero desarrollo, que supone un cambio social radical, no se ha alcanzado.

El aporte de Munir Chafiq

El palestino Munir Chafiq intenta, por su parte, replantear el problema de la liberación nacional y social en los países árabes y musulmanes como problema de civilización.

Para ello, parte de una problematización reformista de la decadencia/dependencia/renacimiento, pero extrayendo las enseñanzas del movimiento de liberación árabe a través de sus diversas expresiones nacionalistas y socializantes. La familiaridad de Munir Chafiq con los temas del nacionalismo árabe y el marxismo vuelve sin duda más enriquecedora su problematización. Ciertamente, la obra no es fundamentalmente teológica. La cultura militante del autor, con un fondo de nacionalismo revolucionario y marxismo, conserva la preminencia en el análisis y el estilo. Pero al inscribir el proceso de liberación nacional y social en un marco ideológico islámico, Munir Chafiq actualiza y desarrolla los argumentos políticos fundamentales de los teólogos reformistas de la *Nahda*. La conciencia aguda de la correlación de fuerzas favorable al imperialismo y sus relevos sociales lleva a Munir Chafiq a otorgarle un lugar central a la fe en el dispositivo ideológico de movilización social y política de las masas.

La fuerza del capitalismo y el imperialismo es sobre todo de orden material (económico y militar). Los pueblos dominados sólo pueden ofrecer resistencia con eficacia si redescubren y movilizan su fuerza espiritual, que podría servir entonces como base para una indispensable unidad de acción. La crítica al capitalismo no se basa únicamente en sus consecuencias económicas, sociales y políticas nefastas, a diferencia de lo que ocurre en el análisis de las corrientes denominadas modernistas, en sus versiones nacionalistas o marxistas vulgares, que se contentan con reclamar una readaptación, cuando no una generalización de la civilización burguesa para los países en vías de desarrollo. La crítica de Munir Chafiq apunta en esencia a la dimensión "materialista" del sistema capitalista, que al poner en el centro de su reproducción general un factor material (el capital) sólo puede empobrecer al hombre y la

naturaleza. Aquí confluye el análisis político con la teología reformista. En el plano metodológico, comienza por retomar el combate llevado a cabo previamente por los maestros del *Islah* contra las corrientes denominadas modernistas, que oponen en abstracto la razón y la fe. El procedimiento eurocentrista de estas corrientes las induce a transponer de manera mecánica la experiencia europea de secularización al contexto históricamente diferente del área arabe-musulmana (Chafiq, 1991:136).

Munir Chafiq no niega la objetividad de la razón, pero considera que no es racional buscar importar un modelo histórico a cualquier costo, sobre todo cuando terminó por mostrar sus límites, incluso ahí donde nació, en Europa. El racionalismo bien entendido debería comenzar más bien por una investigación original que tome en cuenta las realidades propias de cada sociedad. A este respecto, concluye que la batalla no se libra entre los partidarios de la razón y los de la “sinrazón”, sino entre los adeptos de dos racionalidades diferentes. La razón fundada en la fe musulmana no sería menos razonable que la razón fundada en la filosofía de las luces. En vez de oponer de entrada la religión a otras concepciones sociales, sería más justo considerar las respuestas sociales, sean o no religiosas, por sus contenidos respectivos, partiendo de un procedimiento racional y social. Ya en el engranaje de la polémica, Munir Chafiq no duda en defender una concepción de la fe que sacrifica un racionalismo exagerado. Para él, los que parten de la revelación la consideran como uno de los grados más altos de la razón: “la fe sólo se produce en y para la razón, y el creyente sólo alcanza la fe si su razón la ha aceptado” (Chafiq, 1991:138).

Esta racionalización a ultranza lo conduce de manera lógica a deslegitimar el recurso a otras doctrinas extrañas al islam, por más que se limite al plano metodológico. Para él, no se puede adoptar el método materialista dialéctico de Karl Marx sin hacer lo propio con todo el sistema marxista (Chafiq, 1991:159). Sin embargo, un examen atento de su análisis de las relaciones de dependencia en las que se encuentran las sociedades árabes respecto del capitalismo mundial muestra que él mismo se encuentra lejos de poder respetar esta consigna. Como escribiera Karl Marx, no hay que juzgar a un hombre por la conciencia que tiene de sí mismo, sino por lo que realmente es en las relaciones sociales.

En efecto, el aporte de Munir Chafiq a la teología reformista le debe mucho a la dimensión histórica heredada sin duda de su pasado marxista. Frente a los problemas actuales que interpelan al islam, no tiene

una respuesta teológica en sentido estricto, pero tiene el mérito de recordar, cada vez que la ocasión lo amerita, la importancia que reviste la contextualización histórica de las normas que representan un problema en el islam tal y como lo viven las sociedades musulmanas actuales. Sin ceder a la solución cómoda que consiste en fragmentar la doctrina musulmana con una especie de selección arbitraria, en particular en la esfera jurídica, Munir Chafiq enfrenta al dogmatismo mediante el recurso a la historia, buscando salvaguardar la legitimidad y la coherencia del sistema de referencia islámico. Es quizás uno de los puntos más discutibles de su obra, pero tuvo al menos el coraje de enfrentarlo y de proponer una lectura renovada de la Tradición.

Políticamente hablando, Munir Chafiq se ubica en una perspectiva a la vez islámica y revolucionaria. A este respecto, considera que el islam fue desde su nacimiento una revolución y que, por este mismo hecho, todavía puede servir como marco ideológico-político para una revolución anticapitalista y antimperialista (Chafiq, 1991:75). La pertenencia de las sociedades musulmanas al área geográfica de los países dependientes lo conduce a conjuntar la lectura islamista y la lectura tercermundista de los hechos contemporáneos. En este intento de síntesis, está llamado a retomar la crítica del eurocentrismo, que explica por lo general al capitalismo únicamente por referencia al desarrollo endógeno que habría llevado a las sociedades europeas del feudalismo al capitalismo, y omite la importancia que cobraron la conquista y el pillaje externos en el nacimiento del sistema capitalista. Este análisis no sólo tiene una importancia histórica, puesto que de la respuesta a la interrogante pueden desprenderse respuestas radicalmente diferentes sobre la naturaleza y las fuerzas de la revolución anticapitalista (Chafiq, 1991:44). En la definición de las tareas revolucionarias, Munir Chafiq refuta la concepción evolucionista predominante en los medios progresistas árabes.

Antes que oponer en lo absoluto progreso y atraso, es necesario determinar el criterio que permite afirmar que se trata sin duda de un progreso. Entre las fuerzas llamadas progresistas en los países del Sur, muchos se contentan con partir de una definición del progreso tomada del sistema de valores dominante, que se basa en la idealización del progreso económico y técnico, sin tomar en cuenta la dimensión social, psicológica y espiritual (Chafiq, 1991:134). El hecho de colocarse en una perspectiva antisistémica global, que Munir Chafiq define como *una guerra total contra una guerra total* (Chafiq, 1991:147), no le impide tomar en consideración las necesarias mediaciones políticas y sociales.

A este respecto, recuerda que, aún afirmando la superioridad de la comunidad islámica transnacional, el islam reconoce el hecho nacional y no busca disolverlo ni superarlo de manera forzosa. A diferencia del nacionalismo, el islam no idealiza a la nación, a la que considera como una forma de organización social e histórica, como lo fue y lo sigue siendo la tribu en ciertas regiones.

A este respecto, Munir Chafiq pone el acento en el hecho de que el universalismo islámico sólo puede ser un universalismo concreto, que integre lo particular sin convertirlo en un absoluto: la familia, la tribu, la región, la nación, la clase, etc. Esta posición tiene una implicación social directa: no se alcanza una mejor organización de la solidaridad social por la desagregación de las estructuras tradicionales (familia, clan, barrio), en la medida en que la reducción de la relación social al binomio individuo-Estado o individuo-sindicato corre el riesgo de debilitar la capacidad de resistencia y de protección de los grupos en situación precaria contra el sistema capitalista (Chafiq, 1991:100). Aun cuando plantea de entrada el problema político en una perspectiva de cambio radical, Munir Chafiq no olvida la cuestión de la democracia, pero la vincula con su problemática de civilización de base. Para él, en las sociedades dependientes, la occidentalización de las élites dirigentes sólo puede engendrar el autoritarismo, o incluso el despotismo, en la medida en que la falta de enraizamiento sociocultural del poder lo coloca en una relación de exterioridad y de conflicto con la mayoría de la población. Por otro lado, las fuerzas políticas que plantean la reivindicación democrática, pero que ignoran al mismo tiempo su dimensión cultural, tendrán dificultades para establecer una sana comunicación con las masas, lo que explica notablemente su débil audiencia social (Chafiq, 1991:116).

¿EL FUNDAMENTALISMO Y LA TEOLOGÍA ISLÁMICA DE LA LIBERACIÓN?

Una aproximación sociohistórica a las teologías islámicas de la liberación nos lleva a plantear la problemática de los desafíos que estas teologías deben enfrentar en la actualidad. Uno de ellos es insoslayable: se trata de la oleada neosalafista que viven la mayoría de las sociedades árabe-musulmanas, y que algunos denominan fundamentalismo o integrismo. La denominación de los investigadores o de los medios de comunicación masiva no es neutra, y remite a lecturas ideológicas que

deben ser desmitificadas.⁸ Pero más allá de este problema de semántica, que es importante, el verdadero problema no puede esconderse. El neosalafismo plantea un desafío a la vez teológico y político. Se imponen varias observaciones.

1. Ya sea en su aspecto moderado o radical, el neosalafismo contemporáneo no debe vincularse de manera arbitraria con la corriente salafista-reformista de la *Nahda*, contra lo que tanto sus partidarios como sus detractores han adelantado en sus análisis. En este ámbito, sigue siendo pertinente la lectura de Mohammed Amara, quien distingue entre un salafismo de las luces, representado por Mohammed Abdú, y un neosalafismo dogmático, que inaugurara Rachid Redha bajo la influencia del wahhabismo, y que otros continuaron a través de la corriente de los “Hermanos Musulmanes” (Amara, 1983).

Samir Amin ha criticado con toda razón la tendencia que consiste en reducir el movimiento de la *Nahda* a su sola dimensión religiosa, y que omite recordar el carácter modernista-progresista de sus diversos aspectos sociales, lingüísticos y culturales:

se ha reducido con frecuencia este movimiento a su dimensión religiosa, al ponerse el acento en los sucesivos reformadores musulmanes: Jemal Eddine al-Afghani, Mohammed Abdú y Rachid Redha. Se trata de una simplificación inaceptable de la realidad, ya que la *Nahda* es también un movimiento de modernización en los ámbitos de la lengua y la cultura, de la sociedad y de la política. En el ámbito de la lengua, se asiste en Egipto y en Siria a una verdadera revolución, que crea el instrumento eficaz de la unidad árabe en reconstrucción. No menos importante es la crítica de las costumbres —pueden releerse las páginas que consagra Kassem Amin a la liberación de la mujer y a los sistemas jurídicos y administrativos (las codificaciones). Todo ello desemboca con toda naturalidad en una visión modernista de la política (Amin, 1989:170).

Sin embargo, aunque critica con toda razón a quienes reducen el movimiento de la *Nahda* a su dimensión religiosa, Samir Amin no deja de introducir una separación arbitraria entre la esfera teológico-religiosa y la esfera social, cuando atribuye un carácter de modernidad

⁸ Partiendo de una definición del fundamentalismo como “regreso absoluto a la Escritura como único fundamento de toda crítica y toda renovación”, y del integrismo como “rechazo de las adaptaciones de la acción de la Iglesia y de los creyentes en materia litúrgica, pastoral, social y política”, Bruno Etienne concluye que “los islamistas no son ni fundamentalistas ni integristas” (Etienne, 1977:176).

progresista a la una y la deniega a la otra: “el examen del capítulo religioso ilustra los límites históricos y las insuficiencias de la *Nahda*. Ésta no supera el dualismo por el que había optado Mohammed Alí: la yuxtaposición de las ideas modernistas en el ámbito civil y una interpretación conservadora del islam” (Amin, 1989:171). El peligro que representa esta interpretación del movimiento de la *Nahda* radica en que puede dar crédito a la falsa idea —por cierto que contradictoria con toda la obra del propio Samir Amin— según la cual el proceso de modernización en la esfera civil (social y política) fue obstaculizado por un arcaísmo religioso, erigido al rango de factor determinante.

Si el movimiento de la *Nahda* reproduce el dualismo que había en las sociedades árabes, éste no se ubica en oposición alguna entre lo civil y lo religioso, sino en el conjunto de las relaciones sociales, y no es difícil localizarlo en cada una de las esferas de la actividad social. La evolución histórica de estas últimas sigue con toda naturalidad ritmos diferentes, y no existe siempre una correspondencia mecánica entre los niveles de la actividad social. Pero no puede pensarse seriamente que la burguesía árabe fuese progresista en el plano económico y social y reaccionaria en el plano jurídico y político. *A fortiori*, no podía ser modernista en los ámbitos de la lengua y la cultura y mostrarse retrógrada en el de la religión. Se trata de poner en cuestión el proceso de modernización árabe en su conjunto y desde una perspectiva histórica, para comprender los límites de los esfuerzos teológicos del movimiento de la *Nahda*, pero también de los otros aspectos infra y supraestructurales, incluyendo aquellos que atañen al ámbito de la occidentalización.

Si bien es evidente que los límites históricos del movimiento de la *Nahda* tuvieron consecuencias sobre la evolución social e intelectual posterior, la cual produjo en particular las diferentes versiones ideológicas del fundamentalismo islámico, quizá sea arbitrario atribuir un fenómeno histórico tan complejo a un solo factor (el inmovilismo religioso), como lo deja entrever lo que sigue en el análisis de Samir Amin: “estos límites históricos explican la deriva progresiva desde una interpretación reformista hacia el paseísmo del fundamentalismo actual” (Amin, 1989:171). Son los límites históricos del conjunto del movimiento de modernización árabe, incluyendo la *Nahda*, los que explicarían la crisis sociocultural de las sociedades árabes, y el fundamentalismo paseísta no es más que una de sus expresiones. A este respecto, la pregunta que merece plantearse es la siguiente: ¿en qué son más futuristas que el fundamentalismo paseísta el modernismo y el

laicismo de pacotilla de una *lumpen*burguesía y una *lumpenintelligentsia* incapaces de concebir la modernidad como no sea en el registro del consumo y de la alienación?

2. Es legítimo plantear el problema de la relación entre el reformismo religioso de la *Nahda* y el fundamentalismo islamista, no porque exista un vínculo intrínseco entre estas dos realidades, sino porque la una y la otra extraen sus características y sus límites de una misma lógica social e histórica. Desde este punto de vista, es completamente comprensible que existan interferencias ideológicas entre el uno y el otro. El primer desafío intelectual de una teología islámica de la liberación consiste en tomar conciencia de ello. Pero ello no justifica de ninguna manera que se establezca, como lo hace Bruno Etienne, un hilo de continuidad entre el movimiento de la *Nahda* y el fundamentalismo islámico inaugurado por la asociación de los “Hermanos Musulmanes”. No es “porque admiten la *Sunna*, los *Hadiths*, etc., y la casi totalidad de las innovaciones no condenables, en materia de culto”, que los islamistas no son ni “integristas” ni “fundamentalistas”, sino simple y sencillamente “reformistas en la línea de la *Nahda*”, como lo escribe Bruno Etienne (Etienne, 1977:176).

El problema no remite a la delimitación del campo de las Escrituras, a saber, si se detiene en el Corán o abarca también la tradición profética (la *Sunna*, los *Hadiths*) y la obra jurisprudencial de los primeros doctos de la ley (sunnismo) o el patrimonio teológico de los primeros imams (chiismo). El problema remite al tipo de lectura que se hace de las Escrituras y al estatuto que reviste esta lectura en un procedimiento teológico-político que apunta a la liberación de los hombres en el marco del paradigma del *Tawhid*. Bruno Etienne deja sentado su acuerdo con la definición del integrismo que propone Maxime Rodinson: es la “aspiración a resolver por medio de la religión todos los problemas sociales y políticos, y a restaurar simultáneamente la integralidad de los dogmas” (Etienne, 1977:177). Ahora bien, esta definición del integrismo difícilmente corresponde a la fisonomía intelectual del reformismo musulmán de la *Nahda* tal y como hemos intentado describirla. La lectura que consiste en reducir las expresiones fundamentalistas del islam contemporáneo a una nueva forma de reformismo, o incluso a una forma de descolonización cultural, refleja sin duda el anhelo legítimo por contrarrestar las lecturas esquemáticas y maniqueas vehiculadas por los medios de comunicación occidentales y locales al servicio del sistema capitalista y de los poderes autoritarios establecidos.

El angelicalismo en el que desemboca esta lectura no necesariamente es de más ayuda que el maniqueísmo de los autores laicistas —criticados con toda razón— para comprender y superar los límites históricos de un movimiento que constituye sin duda el barómetro de una crisis sociocultural profunda y que, por lo demás, sigue siendo incapaz de proponer una solución viable y, lo que es más, liberadora. Una cosa es poner al desnudo la mala fe de los partidarios del cliché ideológico cuyo antintegrismo visceral disimula a duras penas un modernismo superficial y un arribismo sociopolítico autoritario. Otra cosa es examinar las expresiones ideológicas y políticas dominantes de la corriente que pretende “islamizar la modernidad”. Todo rechazo de la modernidad tal y como se presenta hoy en las sociedades dependientes —y el islamismo radical es uno de ellos— no equivale por fuerza a un adelanto liberador.

3. No es una sociedad musulmana abstracta sino una sociedad musulmana concreta, subdesarrollada y dependiente, la que produce las diferentes expresiones del islamismo. La configuración de las relaciones sociales en su dimensión interna, así como en su dimensión externa, determina hasta cierto punto la naturaleza de la producción ideológica y política de las corrientes en competencia, incluyendo a las que reivindican el islam. El mismo procedimiento debe seguirse en el análisis de las producciones ideológicas de las corrientes llamadas modernistas, ya sean nacionalistas, liberales o socializantes. La ideología dominante en las corrientes islamistas suele reducirse con frecuencia a un llamado incantatorio a rencontrar la “ciudad ideal” del islam original. Esta tendencia expresa en particular el hecho de que el aplastamiento de la sociedad llega hasta tal punto que la liberación sólo podría ser alcanzada en una especie de huida del mundo. La postura social “irracional” parece tanto más indicada cuanto que la resistencia “racional” resultaría imposible. En una de sus expresiones más extremas, el fundamentalismo rechaza incluso el *Kalam* (la teología musulmana clásica), al que acusa de compromiso filosófico con una Razón contraria a la Tradición. Al respecto, la especulación teológica constituye en sí misma una ruptura radical con el procedimiento fundamentalista, cuyo carácter práctico normativo, fundado en una lectura de las Escrituras, evita el necesario debate sobre los envites y las determinaciones históricas de la lectura en cuestión.

4. El problema esencial del fundamentalismo islámico no es de mezclar religión y política, como se lo reprochan los críticos laicistas. Por lo demás, ¿de cuándo acá puede decirse que la política está bajo

influencia extranjera, ya sea de orden religioso, filosófico, científico, ético, etc.? Dado el *stock* de recursos disponibles en una sociedad, la resistencia política a un sistema puede tomar prestada tal o cual matriz ideológica. La ideología laicista defendida por ciertas corrientes políticas expresa por ende una oposición política de ciertos grupos sociales dominantes frente a las masas populares que no tienen otra cosa para movilizar como recurso simbólico que la religión. Incluso un autor que pasa por un adversario encarnizado del islamismo político reconoce que:

es un hecho que todo Estado debe descansar necesariamente en los principios y los valores religiosos de la mayoría de su pueblo. En este sentido, se puede interpretar la fórmula “el islam es religión y Estado” como algo que significa simplemente que el Estado y la sociedad deben comulgar con los mismos valores religiosos y humanos (Said Al-Ashmawy, 1989:18).

Así, los estados árabes pueden utilizar la religión como instrumento de legitimación política, pero cuando una oposición hace lo mismo, esos estados y sus ideólogos se apresuran a denunciar al integrismo que quiere subordinar la política a los valores religiosos que los estados pretenden defender. Esta contradicción es tan chocante que corrientes laicistas minoritarias piensan que, para oponerse al populismo religioso, es necesario que los propios estados dejen de recurrir a la religión como fuente de legitimidad: en otros términos, para quitarle al pueblo toda ilusión de poder influir un día en la política nacional, más vale hacerle comprender que la política es un asunto serio, y que su legitimación científica y racional bastaría para excluir a las masas, que no disponen del saber tecnocrático. La posición defendida por Hichem Djäit tampoco escapa a esta contradicción. Por un lado, sostiene que:

el islam debe seguir siendo [...] religión de Estado, en el sentido de que el Estado le ofrece reconocimiento histórico, protección y garantía [...] No tiene por ende por qué ser un Estado laico que se desinterese de la suerte corrida por la religión, al considerarla como un asunto privado;

por otro lado, basa “la permanencia de la relación Estado-religión” en la perspectiva de:

una fidelidad histórica y con la conciencia suprema de un depósito sagrado por salvaguardar, pero sin someterse. En su accionar normal, el Estado debe evolucionar al interior de una esfera autónoma, según las puras leyes de

la política y del bien social, lejos de cualquier nostalgia integrista, como por lo demás casi siempre lo ha hecho.

El problema de esta posición estriba en que no sería capaz de dar cuenta de la diversidad de situaciones históricas en las cuales el Estado árabe-musulmán ha basado casi siempre su acción en las puras leyes de la política. Si el Estado ha actuado así casi siempre, es preciso reconocer que este modo de hacer jamás le ha impedido al poder hundirse en el despotismo. Esto significa que el problema político fundamental —¿cómo salir de la opresión?— no puede ser solucionado mediante el simple recurso a las puras leyes de la política. ¡La política aparece aquí tan poco milagrosa como la religión de la que se burlan los laicistas! ¿No sería más conveniente salir de esta falsa oposición entre religión y política y plantear el problema en su verdadera dimensión sociohistórica, es decir, volviendo al contenido que reviste en cada situación concreta?

5. Si el fundamentalismo islámico representa un problema, no por su inspiración religiosa, sino por la lectura particular que hace de la religión, se plantea entonces el problema siguiente: ¿cómo podría ser superado intelectual y socialmente el fundamentalismo en las actuales condiciones de las sociedades árabe-musulmanas, enfrentadas a desafíos internos y externos de consideración? Una de las respuestas a esta interrogante recurre a una comparación abusiva con la Reforma protestante. Si bien es cierto, como lo indica Bruno Etienne, que “una problemática protestante permite comprender mejor el aspecto mundano del islam” (Etienne, 1977:13), hay que precaverse de cualquier simplificación histórica que corra el riesgo de conducir a analogías superficiales y perjudiciales para la comprensión de los problemas planteados en las sociedades musulmanas actuales.

Ciertamente, el rechazo al magisterio de la Iglesia en el marco de la Reforma luterana llevó a que se profesara una teología individualista, basada en el acceso directo de los creyentes a las Escrituras, lo que no deja de recordar la actitud musulmana. Sin embargo, el rechazo al magisterio de la Iglesia sirvió históricamente y en esencia al Estado civil moderno, que la doctrina luterana de los dos reinos sólo podía legitimar. Los príncipes que abrazaron el protestantismo no perdieron de vista este aspecto “mundano” de las cosas, para imponer mejor un proceso de secularización que habría de beneficiar al Estado. Ahora bien, una tal dualidad no existe en el islam. Las analogías semánticas no deben inducir a error. La reforma musulmana sigue en la orden del día desde

la *Nahda*. Empero, el *islam* no tiene verdadera necesidad de un Martín Lutero que vendría a justificar la omnipotencia terrestre de un poder cuyo carácter arbitrario no tiene necesidad alguna de legitimación suplementaria, así sea teológica. Los teólogos musulmanes ya tienen mucho que hacer con retomar y profundizar el esfuerzo de un Mohammed Abdú. Para ello, deben retomar el hilo de la *Nahda* interrumpido por un neosalafismo al que el sometimiento a la Ley (*Sha'ria*) lo ha llevado a olvidar los resortes teológicos del *Ijtihad* (esfuerzo de búsqueda personal).

La apertura filosófica será más necesaria que nunca al interior de la esfera de los estudios teológicos mismos, pero también en el diálogo interdisciplinario con las demás ciencias y prácticas sociales. La reconciliación de tipo medieval entre la fe y la razón no puede responder a las exigencias modernas de la liberación y la civilización. El matrimonio artificial entre un positivismo de inspiración occidental y un fideísmo dogmático tampoco bastaría para rebasar el horizonte de una modernización por entero superficial, que sigue superpuesta a una sociedad profundamente arcaica que alimenta una esquizofrenia social paralizante.

Si una teología de la liberación se encuentra más que nunca en la orden del día en las sociedades en las cuales las masas sienten instintivamente que su religión puede constituir una muralla contra una mundialización desestructurante y alienante, el problema que se plantea a los teólogos es cómo hacer para que el islam no sea solamente un refugio emocional contra las agresiones de la sociedad mercantil y el poder arbitrario. Sadek Sellam escribe a propósito del movimiento de renovación islámica:

la religión, principal fuerza de resistencia al cambio anárquico y a la modernización secularizadora, vector de la protesta contra el desarrollo que genera desigualdad y contra la cerrazón de la sociedad política opaca y bloqueada cuando es vista del exterior, se ha convertido en el soporte de un discurso sobre el poder justo en una sociedad ideal, cuyos contornos se precisan a la luz de las enseñanzas heredadas del primer islam.

Ahora bien, hoy en día es preciso constatar que por desgracia sigue a la orden del día la elaboración islámica de un “discurso sobre el poder justo”. El otro problema que se plantea a los teólogos musulmanes es el de cómo evitar que la reducción del islam a una “religión positiva” no conduzca a petrificarlo y convertirlo en un dispositivo

jurídico-ético de control social, lo cual es todo lo contrario de la ambición liberadora que le asignan quienes buscan inspirarse en él para una estrategia de cambio social. Si una teología negativa no es fácil en el marco del universo islámico, ¿podría una simple reapertura del *Kalam* constituir un contrapeso suficiente a la tendencia positivista que acecha al movimiento de renovación islámica?

Sin perder de vista su utopía movilizadora, ¿podría la apertura a otros horizontes y otras fuerzas y otras legalidades permitirle al islam rencontrar una dimensión auténtica y subjetiva que lo vuelva por fin impermeable a los intentos de objetivación jurídico-positivista de los que abusan con la mayor frecuencia los poderes establecidos o que buscan establecerse? En efecto, la liberación social sigue siendo un fenómeno complejo, que requiere del concurso de todos los “intelectuales orgánicos”, ya sean religiosos o laicos. Al abrirse a otros métodos y otras disciplinas, la teología de la liberación integrará esquemas teóricos y prácticos de distintas procedencias. Esta apertura podría prolongarse políticamente en la construcción de un amplio frente democrático contra el sistema mundial y sus agentes locales. Desde este punto de vista, las teologías islámicas de la liberación podrían favorecer una evolución democrática de ciertas expresiones ideológico-políticas del movimiento social que hasta ahora no consiguen salir de la falsa disyuntiva que consistiría en escoger entre el *impasse* del fundamentalismo y la religión emasculada.

BIBLIOGRAFÍA

- Amaladoss, Michael, 1988, *Vivre en liberté*, Bruselas, Lumen Vitae.
- Amara, M., 1983, *Les courants de la pensée islamique*, El Cairo, Dar al-Mestakbal al-arabi.
- Amin, Samir, 1989, *La faillite du développement en Afrique et dans le Tiers Monde*, París, l'Harmattan.
- Bennabi, Malek, 1970, *La production des orientalistes*, Alger, Librairie Amar.
- , *Le phénomène coranique*, Beirut, Dar al-Fikr, s.p.i.(a)
- , *Le problème de la culture*, Beirut, Dar al-Fikr, s.p.i.(b)
- Chafiq Munir, 1991, *L'islam dans la bataille de la civilisation*, Túnez, Dar al-Baraq.
- Etienne, Bruno, 1977, *L'islamisme radical*, París, Hachette.
- Gardet, Louis, 1977, *Les hommes de l'islam*, París, Hachette.
- Mawdudi, Abú Alá, 1984, *The islamic movement*, Leicester, Islamic Foundation.
- Othman, Amin, *Muhammad Abdu*, s.p.i.

- Saïd al-Ashmawy, Muhammad S., 1989, *L'islamisme contre l'islam*, París, La Découverte.
- Shariati, A., 1980, *Marxism and other modern fallacies*, Berkeley, Mizan Press.
- , *What is to be done?*, s.p.i.
- Yavari-d'Hellencourt, Nadine, 1989, *Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran*, París, l'Harmattan.

EL CONCEPTO DE RELIGIONES AFRICANAS

Por lo general, el discurso sobre las religiones africanas no incluye entre éstas a las egipcias, semíticas, griegas y romanas que florecieron en todo el norte africano durante la Antigüedad. Dicho discurso omite también al cristianismo, que llegó a prosperar no sólo en el norte de África, sino también en Nubia y Etiopía. Preciado lo anterior, cabe señalar que el discurso en cuestión se concentra en las religiones del África subsahariana. Las razones aducidas para mantener esta división son de dos tipos: primero, que el África del norte se emparenta más con el mundo mediterráneo (entendamos al europeo) que con el medio ambiente negroafricano; y, segundo, la idea según la cual el desierto del Sahara sería una barrera natural entre el Norte y el Sur del continente africano. Estas razones son ciertamente discutibles, pero en esta reflexión habremos de hacer a un lado la polémica y limitarnos al marco trazado. Nuestra argumentación se encargará muy en particular de las religiones del África subsahariana.

*Traducción del francés: Marcos Cueva Perus, IIS-UNAM. Revisión técnica de la traducción: Concepción Alida Casale Núñez, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM (CEIICH-UNAM).

**Originario de la República Democrática del Congo (antes Zaire), egresado de la Universidad Católica de Lovaina, donde realizó sus estudios de doctorado en filosofía y los de maestría en sociología. Es investigador del Centro de Estudios Tricontinental de Lovaina La Nueva. En el marco del Programa de Conferencias y Cátedras Especiales es becario del Instituto Mexicano de Cooperación Internacional de la Secretaría de Relaciones Exteriores. Actualmente, es profesor visitante en la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, en el Departamento de Filosofía. Entre sus actividades docentes y de investigación ha abordado temas como la democracia, el desarrollo, la inmigración, la globalización, la filosofía y las religiones africanas. Ha publicado varios artículos en revistas de filosofía, de teología y de sociología de África y de Europa.

Antes que nada, cabe recordar que el África subsahariana es una región de una gran riqueza. En contraste con el desierto vecino, su flora es exuberante y su fauna encierra variedades infinitas de especies animales. La riqueza de su subsuelo hace de ella el objeto de todas las codicias por parte de las grandes potencias mundiales. Una infinidad de pueblos (bantúes, pigmeos, sudaneses, etc.), con culturas muy diversas, vive en esta parte del continente. Unos se dedican a la agricultura, otros a la caza y otros más viven del empleo en el sentido moderno del término. El encuentro con la cultura occidental, el surgimiento de ciudades y el éxodo rural acabaron por sacudir las tradiciones y las creencias religiosas de África. Lo anterior permite afirmar que la idea de un África mítica, estática y fuera del mundo, producto de la imaginación de los etnólogos del siglo pasado, ya no tiene consistencia. Tenemos que vérnosla con un continente que interactúa con otros, con un pueblo de seres vivientes y, por ende, en constante mutación.

El cambio constante constituye uno de los escollos con que nos topamos: ¿cómo dar cuenta de un concepto tan móvil como el de religiones africanas? Esta expresión, en efecto, se utiliza tanto para las religiones llamadas auténticas, tradicionales y nativas, como para aquellas que serían el producto de importación y el fruto de una dominación (el islam, el cristianismo) (Coulon, 1991:88). Para nuestro propósito evitemos encerrarnos en esta tipología dualista y antagonica que ocupara a muchos investigadores. Teniendo en mente lo difícil que resulta encontrar una definición de la religión que sea satisfactoria en todos sus aspectos, nos proponemos tomar como hipótesis de nuestra reflexión la idea (que habremos de modificar) de Émile Durkheim según la cual “la religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas [...] creencias y prácticas que unen en una misma comunidad [...] a todos aquellos que las profesan” (Durkheim, 1965:65).

A partir de este principio, sugerimos distinguir, de acuerdo con la amplitud que se atribuye al calificativo de africano, dos categorías de religiones africanas: una en el sentido fuerte de la expresión y otra en el débil. La primera abarcaría a las llamadas religiones tradicionales, mientras que la segunda se referiría a aquéllas designadas como “producto de importación”, bajo las cuales entendemos al cristianismo, al islam y sus avatares. Estas religiones, presentes en tierras africanas desde hace varios siglos, forman parte del patrimonio espiritual del hombre africano. Sacudieron sus tradiciones y siguen fecundando su historia. Merecen un examen detenido, aunque no quepa emprender tal análisis en el marco de esta reflexión, que habrá de limitarse al primer aspecto.

ALGUNOS INTENTOS DE APROXIMACIÓN A LAS RELIGIONES AFRICANAS

El fetichismo como esencia de las religiones africanas

Durante mucho tiempo, las religiones de África sólo fueron percibidas mediante la mirada occidental. La Europa mercantil entra en contacto con el continente africano desde 1491. Confiados en su capacidad imaginativa y amparados en su etnocentrismo, los primeros viajeros y exploradores trataban con desprecio las creencias religiosas africanas, en las cuales sólo veían un amasijo confuso de supersticiones ridículas y sin fundamento, una idolatría de un absurdo increíble, la peor especie de paganismo, el culto a los demonios y otras prácticas abominables (Verger, 1965:97-98). A Charles de Brosses se le debe una primera conceptualización del hecho religioso africano. En un estudio publicado en 1760 e intitulado *Du culte des dieux-fétiches ou parallèles de l'ancienne religion de L'Égypte avec la religion actuelle de nigrítie* [Del culto de los dioses-fetichis o contrastación de la antigua religión de Egipto con la religión actual de la negritud], adelantó la idea del fetichismo para denominar las creencias religiosas africanas. Es inútil recordar hasta qué punto este término habría de florecer tanto entre los etnólogos como entre los misioneros y los administradores coloniales.

En efecto, desde el punto de vista etimológico, el término fetichismo proviene del portugués *feitico*, que significa: “falsificado, falso, artificial”. Este término está emparentado con el latín *facticius* que quiere decir por su parte: “hecho, fabricado”. Por decirlo de alguna manera, remite a los objetos a los cuales se atribuye una potencia sobrenatural. Es en este sentido que fuera empleado por los colonizadores portugueses en el siglo xv para designar las estatuillas y los amuletos que utilizaban los africanos como expresión de sus creencias religiosas.

Para rehabilitar al patrimonio espiritual africano ante el desprecio secular de Occidente, J. Jahn rechaza la existencia de fetichismo alguno en las tradiciones religiosas africanas. Para dicho autor, los supuestos fetiches no son más que objetos piadosos que, en cuanto tales, carecen de estatuto divino. En apoyo a su tesis, invoca la autoridad de L. Frobenius, para quien el término fetiche (fetichismo), utilizado en pleno periodo esclavista, es un producto de la ideología de la explotación, la humillación y el aniquilamiento del hombre negro. Los intelectuales africanos comparten ampliamente esta tesis. En su gran mayoría, rechazan la idea de ver en las religiones africanas tradicionales la encarnación del fetichismo. Afirman en cambio, que los africanos no

rinden un culto idólatra a los amuletos, las estatuillas y otros objetos de connotación religiosa que integran su patrimonio. Así como los cristianos católicos atribuyen un valor religioso a las medallas milagrosas, a los escapularios, a los rosarios, a san Cristóbal, etc., o así como los judíos veneran los filacteres, los africanos atribuyen un poder benéfico a los amuletos y estatuillas (Hebga, 1976:96).

Más allá de estas explicaciones, existe un hecho que conviene reconocer: aunque los fetiches —las estatuillas, los amuletos— no agotan la realidad del patrimonio religioso local, ocupan, sin embargo, un lugar importante en la vida cotidiana de los africanos. Hasta hoy, no es raro encontrar en las aldeas de África a un niño que tenga en la cintura una “protección”, o a un hombre con un talismán en el cuello, etc. Como lo hace notar Berta Issakovna Sharevskaya:

los tambores son más que simples instrumentos de música para acompañar los cantos y las danzas. Son como criaturas que tienen un pasado y una personalidad. Sirven como medio de comunicación con los espíritus y deben ser regularmente purificados y reinvestidos de fuerzas nuevas. Más aún, no toca esos “objetos sagrados” que desea, ni bajo cualquier circunstancia. Cada tambor tiene su músico, quien pasa a su vez por una iniciación apropiada. (Sharevskaya, 1979:18-19)

Por último, cabe hacer notar que, entendido como producto, como fabricación humana, el fetichismo no es algo exclusivo de África ni de sus religiones: se encuentran rastros de su existencia tanto en Europa como en Sudamérica o en Asia, tanto en las tradiciones africanas como en la herencia espiritual de los indígenas amazónicos. Tal concepto no resulta entonces adecuado ni específico para designar el conjunto de creencias y prácticas religiosas africanas. Es a la vez muy general e impreciso.

El animismo, otro nombre que se le da a las religiones de África

Además del fetichismo, otra palabra ha sido utilizada con éxito para designar las religiones de África: el animismo. Hasta una fecha relativamente reciente, los colonizadores, los etnólogos y los clérigos veían en esta expresión un criterio para distinguir entre las religiones del Libro, reveladas, y los cultos tradicionales. Recordemos de paso que el término animismo viene del etnólogo inglés Edward Burnett Taylor

(1832-1917). Designa la doctrina de las almas y otros seres espirituales. En otros términos, esta expresión remite a la creencia según la cual todos los objetos naturales y el propio universo poseen un alma. Como evolucionista, Taylor sufre el acoso del fantasma del comienzo, del mito de las formas originales (primitivas) de la religión. En esta perspectiva, el animismo no sólo constituye una definición minimalista de la religión, sino también su forma más rudimentaria y primitiva. Tal estado caracteriza las religiones de África que, según él, representa una etapa primitiva en la evolución de la humanidad.

Un buen número de investigadores occidentales adoptaron esta tesis cual dogma. Para Maurice Delafosse (1872-1926), todo tiene un alma entre los negros: la montaña, la fuente de agua, el bosque circundante, la lluvia, el viento, etc., todo está habitado por un espíritu (invisible) muy irascible y capaz de infligir graves sanciones a la gente (Sharevskaya, 1979:22-23). Por su parte, Jean-Claude Froelich sostiene que, pese a sus apariencias comunes, el animismo es la esencia de la religión en África y se presenta bajo múltiples formas. En otros términos, este autor sostiene la tesis de la existencia del pluralismo en lo que concierne al animismo en África (Sharevskaya, 1979:23).

Para algunos, la noción de animismo resulta hechizante: por ejemplo, en el Coloquio de Abidjan, una de las primeras reuniones celebradas en el continente que tuvo como tema “el estudio de las religiones africanas tradicionales” (Paulme, 1965:13-19), muy pocos investigadores, ya fueran africanos u occidentales, se atrevieron a cuestionar dicha noción. Sólo Melville Herkovitz dio la señal de alarma ante el peligro que encierra la mezcla ligada a la utilización de esta noción. Escribe Herkovitz: “es necesario examinar el concepto de animismo, tan empleado como popurrí para designar el sistema africano de creencias” (citado por Hebga, 1976:145). Después de muchos tanteos, el profesor Louis Vincent Thomas terminó por rendirse ante las evidencias: el animismo no es una religión, y no puede abarcar la variedad del hecho religioso africano. “Hemos señalado en varias ocasiones que el animismo era más una actitud filosófica que un proceder religioso. [Éste] Puede definirse como una de las propiedades metafísicas de las religiones negroafricanas: convertirlo en la esencia misma de lo religioso es fenomenológicamente un sinsentido y lógicamente un absurdo” (Hebga, 1976).

Meinrad Hebga se inscribe también en esta perspectiva crítica. Luego de haber descrito las diferentes formas de animismo (el poético, el fenomenológico y el religioso) llega a la conclusión de que no

es la quintaesencia de las religiones africanas. Como los griegos y los romanos, los africanos “no confieren un alma a criaturas inanimadas. Las reconocen simplemente como moradas o receptáculos divinizados” (Hebga, 1976:144).

¿Qué conclusión puede sacarse de esta discusión? Es cierto que la noción de animismo no es unívoca. Podemos decir, a partir de la idea según la cual el animismo consiste en una doctrina de las almas y de otros seres espirituales, que no se trata de una creencia exclusivamente africana. Otros pueblos también la comparten. Desde luego que existen en África manifestaciones animistas: abundan los testimonios en este sentido (Fote, 1961:31-58; Thomas, 1961:59-70). Pero, tal y como lo recuerda Hebga, el animismo no constituye el sumo de la religión en África. Al respecto, algunos pensadores africanistas han presentado algunos esbozos más bien descriptivos. E. P. Elungu capta lo esencial de las religiones africanas en su búsqueda incesante de vida, de una existencia donde el individuo y la comunidad, el mundo visible y el invisible se interpelan mutuamente (Elungu, 1977:92). Por su parte, Thomas destaca el impacto del verbo (palabra) y el afán de armonía (Thomas, 1978); mientras que, Vincent Mulago, director del Centro de Estudios de Religiones Africanas en Kinshasa,¹ retoma el tema de la unidad de la vida (material y espiritual), la participación y la interacción de fuerzas (Mulago, 1978).

Cuando la religión es asimilada a la brujería y a la magia

Al igual que el animismo y el fetichismo, la noción de brujería también fue utilizada para designar las religiones africanas. Este término hace referencia a las prácticas del brujo (del latín *sotianus*, el que dice la suerte). Éste es una persona que practica la magia de carácter primitivo, secreto y rudimentario. El uso de esta terminología en la etnología, así como su aplicación a la realidad africana, no es un hecho. Como lo hace notar Hebga:

en Europa, durante la Edad Media, brujos y brujas eran ejecutados sin piedad al presumirse que comerciaban con los diablos íncubos y súcubos, sabbats libertinos que, en un furor de autoacusación verdaderamente masoquista, se adjudicaban los envenenamientos y otras desdichas que se les atribuían.

¹ Ex Zaire, actual República Democrática del Congo. [T.].

Eran por lo general gente obtusa, verdaderos sociópatas, si es que no psicóticos declarados. En África, los brujos no presentan por fuerza síntomas patológicos; pueden ser personas ricas e influyentes, inteligentes y llenas de iniciativa. (Hebga, 1976:100)

Por haber desdeñado este fondo cultural, muchos investigadores se vieron envueltos en disputas interminables que tenían como base malos entendidos inextricables.

En general, pese a su connotación peyorativa, el término brujería (brujo) era común entre los teólogos, los sacerdotes y los fieles de las religiones llamadas universales. Mediante su uso, buscaban caracterizar los cultos nativos y distanciarse de ellos. Algunos etnólogos prefieren hablar de magia (del griego *mageia*, del latín *magio*). Se refieren también a los conocimientos y las prácticas de los sacerdotes iraníes y los adivinos antiguos. Pero sea de esto lo que fuere, para la mayoría ambas expresiones se emplean por igual, al menos para designar las realidades espirituales africanas. En este contexto, magia y religión se oponen radicalmente. Así, encontramos esta tesis en Wilhem Kopper, para quien la magia es una mala hierba que, cual parásito, crece a la sombra de la religión. Alexis Kagame es todavía más radical. Para este autor africano, la magia no es parte integrante de la religión, sino, más bien, constituye su antítesis (Sharevskaya, 1979:28). Ahora bien, aunque mantengan el principio de diferenciación entre magia y religión, ninguno de estos pensadores precisa en qué consiste la esencia de la religión, ni la de la magia. No vemos en qué el uso del agua bendita por el sacerdote católico difiere de las aspersiones que el supuesto brujo africano lleva a cabo entre sus adeptos y pacientes.

Por su parte, el etnólogo inglés James George Frazer intenta retomar el desafío de la distinción entre ambas realidades. Para dicho autor, el rasgo distintivo entre la religión y la magia consiste en que la primera apela a agentes conscientes, seres superiores al hombre, para solicitar su ayuda y darles gusto, mientras que la segunda pone más en perspectiva la acción humana, el saber y la ciencia del hombre. Para Frazer, desde el punto de vista de la historia del pensamiento, la magia es un precursor de la ciencia; es su balbuceo primitivo. Cabe hacer notar que nos hallamos en un ambiente evolucionista, como lo señalamos a propósito del animismo: los cultos africanos representan el estado primitivo de la humanidad.

Para Claude Lévi-Strauss, la magia es un sistema de la filosofía natural. Lejos de oponer la religión a la magia, considera que existe un

vínculo inextricable entre ambos fenómenos: no hay magia sin religión ni religión sin magia. (Lévi-Strauss, 1962:293). H. Ringgren y A. Strom también comparten la misma idea. Para estos autores, llega a suceder incluso que se atribuya a los dioses el hecho de recurrir a fuerzas mágicas. El vínculo entre religión y magia es tan estrecho que ambas realidades suelen ser difíciles de disociar (Sharevskaya, 1979:30).

¿Cómo ubicar esta discusión en el contexto de las religiones africanas? En efecto, al igual que para el animismo y el fetichismo, los cultos tradicionales africanos contienen las dos características aquí mencionadas. Por un lado, existe un aspecto mágico que acompaña a las ceremonias. Por el otro, existen también datos que revelan el vínculo con la trascendencia. La línea de separación entre conceptos no siempre resulta evidente. La magia abarca algo del patrimonio religioso africano, pero no agota su contenido. Resulta por ende reduccionista definir las religiones de África mediante este concepto. Más aún, es también erróneo considerar los cultos tradicionales africanos como prelógicos o primitivos. Los progresos de la etnología, el desarrollo de la sociología y de otras ciencias humanas han demostrado la inconsistencia de las premisas etnocéntricas en las cuales descansa tal prejuicio (Evans-Pritchard, 1965; Muzungu, 1977:215-216). Por nuestra parte, estamos convencidos de que las religiones de África son, como todas las demás religiones del mundo, un rasgo antropológico del hombre: una forma de expresión entre otras —para seguir a Durkheim—, de lo que la humanidad tiene de “esencial y permanente” (Durkheim, 1965:2): la relación con lo “sagrado” y la búsqueda de relaciones sociales nuevas, de una nueva vida.

PARA UNA PERSPECTIVA

La noción de religiones africanas

Ha llegado el momento de ampliar la visión y de precisar los matices que encontramos en el concepto de religiones africanas. De entrada, como ya lo hemos expresado, tomamos como base de nuestra aproximación la noción durkheimiana de religión, aunque modificándola. Es decir, vemos, en conjunto, las religiones africanas como “un sistema solidario de creencias y de prácticas sobre *cosas sagradas* [...], creencias y prácticas que unen en una *misma comunidad* [...] a todos aquellos

que las profesan” (Durkheim, 1965:65. Las cursivas son mías). Ciertamente, esta definición es demasiado abierta como para ser específica de las religiones africanas. De esto mismo se desprende su ventaja y se justifica nuestra selección: colocar las religiones de África en pie de igualdad con todas las demás. Esta definición arroja luz sobre la esencia de lo religioso común a toda la humanidad, al mismo tiempo que permite captar sus modalidades particulares. Aquí, sobre África, podemos retener algunos rasgos significativos: el sentido de la vida, la noción de lo sagrado, la relación con la naturaleza, el sentido comunitario y la relación con los ancestros, el impacto de la palabra (alianza, bendición, maldición), la idea de Dios, etc. Examinemos esta última en la perspectiva del aporte para las generaciones futuras.

El panteón africano

Es cierto, así como lo hace notar Durkheim, la noción de Dios no es indispensable para definir una religión (Durkheim, 1965:49). En el marco de las creencias africanas, ésta tiene un papel *sui generis*. La idea que se hace de la divinidad deriva una serie de actitudes y comportamientos. Al respecto se han enfrentado diferentes escuelas antropológicas y teológicas. Podemos conservar dos tendencias: la representación monoteísta de la divinidad (un Ser Supremo) y la politeísta (una pluralidad de dioses). La primera tendencia, representada en su mayoría por los clérigos y los teólogos, desarrolla la idea de una religión africana hipotética, centrada alrededor de la noción de adoración de un dios único. Se trata de la tesis del monoteísmo inicial, según la cual todas las religiones africanas, sin excepción, fueron inspiradas por un dios único, descrito con frecuencia en términos muy cercanos a los del monoteísmo bíblico. El Ser Supremo tiene entre otros atributos los de “creador, Dios todopoderoso, causa primera de todas las cosas, etc.”. Una divinidad de este tipo viviría fuera del mundo (*deus remotus*) y no tendría sino pocas relaciones directas con los humanos. Según Louis Vincent Thomas y René Luneau, algunos están convencidos de que “Dios está demasiado lejos de los hombres”, “que [les] dio sus fetiches, genios para ayudar[los] y para servir[se] de ellos, eso les es suficiente” (Thomas y Luneau, 1969:8). Pero entre la divinidad así entendida y los hombres existe un sinnúmero de intermediarios: los ancestros, los genios, etc. Rencontramos esta tesis en Alexis Kagame, Placide Tempels, Marcel Griaule, Kweshi Binwenyi y John Mbiti, entre

otros. La tarea de los intermediarios consiste en lograr entre los hombres lo que Dios, por su "ausencia", no puede realizar.

Por su parte, la segunda tendencia insiste en la dimensión politeísta de las religiones de África. Frazer es uno de los grandes defensores de esta tesis. Según él, el politeísmo es la segunda etapa de la evolución humana después del animismo. La experiencia cotidiana de las diferentes tribus confirma la idea del politeísmo, de la existencia de seres y de espíritus sobrenaturales (Sharevskaya, 1979:50). De hecho, ciertas prácticas religiosas africanas pueden prestarse a tal aproximación. En efecto, en ciertas circunstancias dramáticas, como lo hacen notar Thomas y Luneau,

incluso las divinidades a las cuales no se acostumbra sacrificar o que sólo tienen derecho a un culto parcial o indirecto pueden ser evocadas directamente; en todo caso, estos dioses aparecen necesariamente en las fórmulas sacrificiales, ya que [el hombre africano] sabe muy bien que toda eficacia viene de ellos solos y admite con gusto su omnipresencia (Thomas y Luneau, 1969:8-9).

Dicho esto, Thomas y Luneau tratan de conciliar las dos tesis presentes desarrollando la idea de un teísmo sincrético propio de las religiones africanas, cuyas características serían "el politeísmo litúrgico y el monoteísmo ontológico" (Thomas y Luneau, 1969:10). Por nuestra parte, rechazamos la tentación de recuperación monoteísta influida especialmente por las religiones del Libro (el islam, el cristianismo) presentes en África desde hace varios siglos. Por este camino, denunciamos el riesgo del integrismo religioso (ignorancia de las diferencias e intolerancia teológica) inherente a tal visión. La creencia en un Ser Supremo no es contraria a la existencia de intermediarios (los espíritus, los genios, los ancestros). Para el negroafricano, lo más importante es la idea de fuerza, de vida que anima, vincula y de vivir todo lo que es. El Ser Supremo sólo tiene razón de ser en la medida en que es una fuente de fuerza, de vida. Esta última se transmite a los vivos a través de una cadena jerárquica en la cual todo el mundo colabora para un mismo fin, cada quien según sus capacidades.

Ante el siglo que comienza, el acercamiento a las religiones africanas puede ser de utilidad, entre otras cosas en lo que concierne a las nociones de tolerancia y pluralismo. De hecho, como acabamos de esbozarlo, ninguna divinidad es adorada de manera exclusiva; ningún culto es solitario. Si se presenta como jerarquía de dioses, el panteón africano resulta ser en realidad un espacio donde coexiste una infinidad de

dioses, donde las relaciones entre la gente no están condicionadas por su profesión religiosa, donde, de cierta manera, se vive el ecumenismo sin que sea llamado como tal. Una aproximación de este tipo puede ser benéfica en un mundo en el cual, en nombre de la religión, suele justificarse una violencia ciega y gratuita. Puede ser saludable en un contexto en el cual, sobre la base de pertenencias religiosas, se distribuyen los empleos y los dividendos sociales, lo anterior incluso con un menosprecio por la vida .

EL CULTO A LA NATURALEZA EN LAS RELIGIONES AFRICANAS

La palabra naturaleza proviene del griego *physis* y del latín *natura*. En ambas lenguas tiene varios significados: puede designar el principio que se encuentra en la base del ser o remitir a la idea de esencia, es decir, al conjunto de propiedades que permiten definir una idea, una problemática o una ciencia; alude también a lo innato, aquello que una especie —eventualmente el ser humano— tiene de instintivo. Para el creyente, la naturaleza designa al conjunto de todo lo creado por Dios, y para el no creyente el conjunto de todo lo existente. En adelante, las dos últimas acepciones nos resultarán particularmente útiles.

Nuestro análisis se articula alrededor de dos puntos. En primer lugar, se examina el significado del concepto naturaleza para las religiones negroafricanas, puesto que resulta clave en la visión que tienen del mundo, percibido, este último, como una realidad dinámica y globalizante en la cual el criterio fundamental es la vida, la fuerza vital. En segundo, el cuestionamiento de la dicotomía moderna entre espíritu y materia, sujeto y mundo, y las consecuencias que dicha dicotomía conlleva, deja entrever la posibilidad, en la percepción negroafricana de la naturaleza, de reivindicar la totalidad del mundo, y resaltar la referencia a la vida como fundamento ético y una forma de certificar lo que es la verdadera religión.

La naturaleza en las religiones negroafricanas

La mirada del hombre hacia el entorno donde vive nunca es neutra. El poeta descubre en dicho entorno una fuente de inspiración, el *homo economicus* una fuente de beneficio, en tanto que el *homo religiosus*

percibe un espacio de revelación de lo divino y lo sagrado. Sobre este último punto, Mircea Eliade señala que:

para el hombre religioso, la Naturaleza no es nunca algo puramente natural. Siempre está impregnada de valor religioso, lo cual resulta explicable; ya que —a los ojos del creyente—, el Cosmos es una creación divina, el mundo permanece impregnado de sacralidad. Este mundo se presenta de tal forma que el hombre religioso, al contemplarlo, descubre las múltiples modalidades de lo sagrado y por ende del Ser (Eliade, 1997:101).

Esto es a grandes rasgos lo que ocurre con la representación de las relaciones que el hombre negroafricano tradicional mantiene con la naturaleza. Con frecuencia concebida esta última en términos de ontofanía y hierofanía, es decir, como lugar en donde se revela lo divino y se manifiesta lo sagrado.

El cosmomorfismo

A primera vista, esta categorización de relaciones que el hombre negroafricano tradicional mantiene con la naturaleza resulta un tanto apresurada y hasta simplista. Silencia las ambigüedades ligadas a la naturaleza misma de estas relaciones y las controversias que suscitan. En efecto, un buen número de etnólogos ha llegado a atribuir prácticas idólatras a los africanos, por el culto que ciertas tribus rinden al sol, a la luna, a las estrellas, al rayo o a cualquier otro elemento de la naturaleza. Se trataría de un naturismo en el sentido en el que estos elementos naturales son concebidos como seres dotados de voluntad y, en el límite, personificados y, por lo tanto, merecedores de un culto propio.

Para Thomas y Luneau, “pensar de esta manera es apresurado” (Thomas y Luneau, 1969:12). Estos autores consideran que, para comprender a cabalidad la percepción africana de la naturaleza, conviene examinar antes que nada, en qué sentido entiende el negroafricano la pertenencia de su ser al mundo y, en seguida, resulta igualmente oportuno distinguir los diferentes matices inherentes al término naturismo. A falta de lo anterior, se corre el riesgo de caer en la arbitrariedad y lo ilusorio al abordar la realidad espiritual africana. Por lo demás, Thomas y Luneau consideran que el naturismo, tal y como suele aplicarse a los pueblos de África, descansa en una premisa equivocada: la separación, la ruptura entre el yo y el yo, entre el individuo y el medio

ambiente, entre el hombre y la naturaleza. Esta visión, fruto del cartesianismo o, mejor aún, del racionalismo del Siglo de las Luces no concuerda con la concepción africana de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, el mundo circundante. Para el hombre negroafricano, la relación con el marco geográfico y biológico no es antagónica u opuesta, sino más bien globalizante y unificadora. “El hombre está en el mundo y es uno con él” (Thomas y Luneau, 1969:13). El mundo es una unidad, una totalidad de la cual el hombre no puede sustraerse. Pertenece a aquél para siempre. Tiene como tarea decodificar los signos y crear las formas verbales de comunicación. En este sentido, para Thomas y Luneau resulta más pertinente hablar aquí de cosmomorfismo que de idolatría de la naturaleza.

En esta misma perspectiva, ambos autores evocan la idea según la cual, para los negroafricanos, “los fenómenos naturales no pueden asimilarse al *tremendum* ni al *fascinans*” (Thomas y Luneau, 1969:12). Las fuerzas cósmicas no parecen provocar la impresión de aplastamiento que los defensores de la idolatría de la naturaleza utilizan como argumento. “En rigor —escriben—, podría entenderse por qué se rinde culto al sol o a la luna; pero ¿cómo legitimar la clase de respeto que profesa el Dogon² por la semilla del pepino?” (Thomas y Luneau, 1969:13). Más aún, los ciclos de la naturaleza (la luna, el sol, las estaciones) no constituyen necesariamente fuentes de misterio y de angustia, para el hombre negroafricano, ya que éste posee cierto conocimiento de dichos ciclos y suele encararlos con confianza y serenidad. “No sólo (la tormenta) no tiene nada de terrorífico, sino que es anunciadora incluso de la lluvia bienhechora” (Thomas y Luneau, 1969:12).

En suma, pese a la visión globalizante de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, esta última no es objeto de culto particular alguno entre los negroafricanos. Sólo se invocan ciertos elementos, a través de los cuales se revelan la potencia de lo divino y la fuerza de lo sagrado, y no por sus virtudes intrínsecas, sino por la potencia o por la fuerza simbólica que encarnan. Es en este sentido que puede comprenderse el culto al sol, al viento, al agua, a los árboles y a ciertos vegetales, entre otros (Thomas y Luneau, 1969:14).

Por su parte, Mulago comparte esta visión de un universo global y unificador. Destaca, mediante la noción de vida, la búsqueda de la armonía como criterio ontológico por excelencia. Para dicho autor, el mundo se divide en dos partes: una visible y otra invisible. Lo que es

² Dogon es un pueblo de Mali.

más, se rige por un orden jerárquico en cuya cumbre se encuentra un “Ser Supremo” al que se subordina un ejército de seres intermediarios (los espíritus, los genios, los ancestros fundadores) y los hombres. En este contexto, la naturaleza es considerada como prolongación y reserva de medios de vida para el hombre. Sin embargo, no por ello escapa a la doble función reveladora de lo divino y de lo sagrado. Inspirándose en Thomas y Luneau, escribe:

[las] fuerzas telúricas son lugares determinados, minerales, fenómenos cósmicos que pueden ser objeto de culto. De hecho, la naturaleza o el fenómeno natural se definen sea como lugar donde reside un genio, sea como centro de comunicación de fuerzas vitales o como realidad viviente con la que hay que congraciarse, sea como símbolo de la trascendencia divina (Mulago, 1978:47).

Nos parece pertinente la iniciativa de Thomas y Luneau de buscar esclarecer la lógica que estructura al naturismo y sus avatares. Por un lado permite mostrar las imperfecciones y, por otro, poner de relieve el dinamismo interno de las religiones negroafricanas. Este procedimiento puede entenderse mejor en la medida en que se inscribe en una perspectiva de rehabilitación de las coordenadas espirituales africanas ante los “errores de óptica” de ciertos etnólogos (Thomas y Luneau, 1969:13). Sin embargo, el radicalismo con el cual contrasta la idolatría de la naturaleza y el cosmomorfismo nos hace temer verlo caer en el revés que denuncia en otros: la miopía intelectual. Se trata de ignorar el carácter plural de la realidad, de hacer caso omiso de la presencia —por endeble que ésta sea— de la idolatría de la naturaleza en el corazón de los cultos africanos. La realidad humana jamás se presenta totalmente como blanca y negra: la línea de demarcación entre el cosmomorfismo de la idolatría de la naturaleza no es tan nítida como pudiera imaginarse.

Señalemos de paso que un buen número de africanistas y de teólogos africanos, entre quienes cabe mencionar a Mbiti, Kagame, Bimwenyi, Anyanwu y otros, comparten la visión del mundo como una “totalidad”, defendida por Thomas, Luneau y Mulago. Este acercamiento descansa en una ontología vitalista en la cual el Ser significa fuerza vital —Placide Tempels habría de inaugurar esta ontología hace ya cerca de 50 años.

Se trata de una concepción holista cuya preocupación de base es la armonía y la circulación de la energía vital. Esta ontología plantea, en el principio de todo, la idea de un Ser Supremo al cual se subordina

todo y en quien todo encuentra una explicación. De este modo, nos encontramos inmersos en un universo esencialista, donde las realidades particulares (individuales) pierden toda consistencia en aras de una entidad abstracta y totalizadora. En nombre de esta premisa ontológica, los autores citados aquí no dudan en pasar de las realidades particulares a una categoría general: África. Para ellos, lo que es válido para los bashi parecería serlo por igual para los dogon, los masaï o los peul, entre otros. Aún más, en nombre del orden o de la armonía, las tensiones y los conflictos sociales parecen inexistentes, mientras que la dimensión profética, reinvidicativa, de la religión queda silenciada.

La naturaleza, soporte de la vida

La crítica al naturismo (la idolatría de la naturaleza) permite aprehender desde otro ángulo la visión negroafricana de la naturaleza. Ésta, vivida como lugar para la manifestación divina, es percibida también como un don de Dios (el Ser Supremo) a los hombres. Así, está al servicio de la vida. Se encuentra atravesada por la energía, esa fuerza vital que, al proceder del Ser Supremo, anima y da vida a todo lo existente: al hombre, al animal, a los pájaros, los vegetales, los ríos y los peces, etc. Es, para los negroafricanos, el lugar donde nace la vida y en el que está destinada a crecer. En este sentido, algunos consideran la tierra como su casa, como la gran diosa madre, objeto de un culto preciso y relacionado con los ritos agrarios y los símbolos de la fecundidad. Es, por decirlo de alguna manera, el soporte indispensable para la continuación de la vida y, por consiguiente, de la especie humana (Magesa, 1998: 62).

A la luz de esta creencia es que se interpreta la acción humana sobre el medio ambiente. El hombre no puede proyectar impunemente sus fantasmas sobre la naturaleza. Cualquier iniciativa de su parte produce efectos más o menos positivos según se busque afianzar la vida (la fuerza vital recibida de los ancestros) o se perturbe la armonía (el orden establecido). En este sentido, el hombre negroafricano aborda al otro, al mundo exterior, con una actitud impregnada de respeto y temor. Respeto porque supone que es portador de fuerza vital y, temor de perturbar, así sea de manera involuntaria, el orden en vigor. Si lo extraño es recibido con esta ambigüedad de sentimiento, la enfermedad y la muerte son, por su parte, vividas como una profunda perturbación de la armonía vital. También se recurrirá, en casos parecidos, a los sacrificios y conjuros con tal de recuperar el equilibrio perdido.

La naturaleza, soporte de la vida, es también el lugar por excelencia de participación de los individuos en la fuerza vital. Entendemos por participación el intento por coordinar y unificar las diferentes fuerzas que obran en el mundo. Supone la proximidad en el espacio (un enlace intermediario para alcanzar a Dios, a los ancestros, etc.) y en el tiempo (la continuidad entre las generaciones asegura la cohesión del clan). Existen diferentes modos de participación: el vertical y el horizontal. El primero supone que el vínculo con el Ser Supremo se establezca a través de la jerarquía de los genios, los ancestros, los vivos y los muertos; mientras que el segundo traduce la relación del hombre con sus semejantes y la naturaleza circundante. Cada una de estas formas de participación adquiere precisión en función del tipo de afinidad de base y de la importancia de la acción humana encarada. Con todo, el ser humano y, a través de él, la naturaleza, permanecen como centro de articulación de la pirámide de fuerzas.

La naturaleza, depositaria de símbolos

El simbolismo es una de las características más importantes de las religiones africanas. Es vivido como “el medio principal, con frecuencia único, al alcance de los miembros de la comunidad, para entrar en contacto unos con otros y reforzar la unión” (Mulago, 1978:55-56). El hecho de otorgar tal importancia al símbolo se explica en el sentido de que, teniendo conciencia de su fragilidad y finitud, el hombre negroafricano busca elementos que puedan reforzar en él la fuerza vital y servirle de mediación tanto con sus semejantes como con el más allá. Desde esta consideración, la naturaleza es una reserva valiosísima. La idea que el hombre negroafricano se hace del mundo como totalidad y sede de la fuerza vital lo reconforta. Como lo hace notar Clémentine Faïk-Nzují,

la repetición de los ritos y el mantenimiento de los cultos donde intervienen los símbolos expresan la profunda convicción de que la realidad entera es fuerza, acción de la fuerza, interacción de fuerzas y experiencia de fuerza, que el universo nació de una Fuerza primera que desparramó un poco de ella misma sobre todo lo que ha generado, en el espacio y en el tiempo que cada criatura que se despliega en este tiempo y en este espacio, habiendo recibido parte de esta fuerza, habiendo devenido ella misma una fuerza, puede servirle de intermediario (Faïk-Nzují, 1993:89).

A partir de esta convicción, el hombre negroafricano descubre una multitud de símbolos en la naturaleza. Podemos clasificarlos en dos

grandes categorías: el simbolismo celeste y el terrestre. Las dos categorías se ubican en una perspectiva opuesta (lo alto y lo bajo), pero no antagónica. La primera atañe al mundo celeste, astral: el cielo es el reino de los seres o de los espíritus superiores, de los cuales los astros son de uno u otro modo emanaciones y mensajeros. De paso, conviene hacer notar el papel que se le otorga al sol: es el símbolo más representativo del Dios creador. Thomas lo recuerda al señalar que “para muchos pueblos, el sol es, por excelencia el símbolo de Dios, porque da luz, calor y vida; el sol manifiesta a Dios, lo da a conocer, es el ojo de Dios, dicen los masai y los waka-ny-ama. Así, uno se orienta al Este para recitar la plegaria de la mañana y al Oeste para la de la noche” (Thomas, 1978:72-73). Por otra parte, Faïk-Nzuji hace notar que “para los bakongo, el curso del sol simboliza la transición entre la vida y la muerte y representa las cuatro etapas de la vida del hombre; dos en la Tierra: amanecer/nacimiento, atardecer/muerte, y dos en el mundo de los muertos: llegada al mundo de los muertos y regreso a la vida” (Faïk-Nzuji, 1993:90). Las diferentes posiciones del sol pueden tener igualmente un significado simbólico importante en África, por ejemplo, en lo que se refiere a la eficacia de ciertos ritos de restablecimiento del orden (la curación, la reconciliación, etc.), para la siembra, entre otros.

Junto al sol suelen evocarse también la luna y las estrellas. Para muchos pueblos de África, la luna es la faceta nocturna de Dios. Para unos, es el rostro femenino de Dios y, para otros, Dios mismo (Thomas, 1978:77). Tiene muchos hijos: las estrellas. Encarna el símbolo de la fecundidad, de la continuidad de la vida. Es la señal de fidelidad y la medida de la duración, de la edad. Faïk-Nzuji resume bastante bien la percepción que se tiene de la luna en África:

es la imagen móvil de las dualidades *bien/mal, orden/desorden, fertilidad/esterilidad*. Al desaparecer durante algunas noches cada mes, es ese Dios que da vida y luego se retira, dejando a sus criaturas solas, en el deambular y el abandono, presas de los brujos y de toda clase de fuerzas malhechoras. Su reaparición se celebra como el regreso de la salvación, el triunfo del bien sobre el mal, la victoria de la inteligencia sobre la confusión. La aparición de la nueva luna se recibe con alegría en toda el África negra, ya que la joven luna es considerada como mensajera enviado por Dios para llevarles a los hombres protección y una parte de su luz. Ésta se acrecienta con el plenilunio, periodo de comunión y celebración, propicio para la lucha contra los maleficios. Se organizan regocijantes, bailes y veladas. Las ofrendas se depositan en los alrededores para regalarlas a los espíritus y lograr sus favores. Se le dirigen deseos y anhelos (Faïk-Nzuji, 1993:91).

Respecto del simbolismo terrestre, podemos aceptar tres aspectos: el espacio, los animales y las plantas. A estos tres tipos pueden agregarse también los “artefactos”, es decir, las obras creadas por las manos del hombre negroafricano y que muestran su dinamismo espiritual. Particularmente, pensamos en lo que se llama el arte religioso africano, pero hagamos a un lado este último punto para concentrarnos en los tres primeros tipos de simbolismo. Por lo que respecta al espacio, África es un continente de múltiples rostros. Su paisaje está hecho de bosques, sabanas, montañas, caídas de agua, etc. Cada uno de estos elementos, no sólo es revelador de lo divino, sino un espacio simbólico de comunicación con lo divino, un canal de interacción de las fuerzas vitales. Entre los espacios más familiares para el hombre negroafricano cabe destacar el simbolismo del campo. A pesar de las apariencias, el campo es el lugar sagrado por excelencia para muchos pueblos de África. Es un espacio donde el hombre repite periódicamente el gesto generador de la vida: sembrar la tierra para alimentar a la humanidad. El simbolismo del campo guarda una estrecha relación con el de la fecundidad, el de la luna, el de la tierra, el de la lluvia, el de la comida y el de la vida. Para algunos es un refugio de fuerzas ocultas cuya quietud no debe ser perturbada sin razones suficientes, so pena de represalias. Se explica así que ciertos ritos o cultos sancionen el desbrozo de un terreno nuevo, la siembra o la cosecha.

Tal y como lo hemos señalado, África es dueña de una de las faunas más ricas del orbe. Un gran número de animales son considerados como mediadores entre los humanos y la fuerza vital. De igual forma, son percibidos como partícipes de la “gran liturgia vital”. Cada animal tiene su lugar en el imaginario religioso negroafricano, desde los felinos que viven en los bosques hasta los reptiles que reptan en los desiertos, pasando por los pájaros y los animales marinos. Cada uno encarna un simbolismo particular y representa un carácter propio en la cadena de transmisión, de refuerzo de la fuerza vital. El águila, por ejemplo, símbolo celeste de los poderes espirituales e intelectuales, participa de los atributos de Dios. En ciertas regiones de África, la serpiente, en particular la pitón, es considerada como beneficiaria de la energía activa original. Es el símbolo de la alianza entre las fuerzas del cielo y las de la tierra, el símbolo de paz y de unión cósmica. Ahora bien, la gallina es, entre todos los animales, el que tiene el valor simbólico más compartido y variado en toda África. Se encuentra en todos los acontecimientos: nacimiento, duelo, iniciación, curación, etc. Es un símbolo de acogida y reconocimiento, consolida los vínculos afectivos, sociales

y espirituales entre los convidados, entre quien ofrece y quien recibe. Faïk-Nzuji apunta: “la gallina restablece el equilibrio, vincula, recupera. Es el precio a pagar por redimir las prohibiciones y las transgresiones: su sangre simboliza la sangre del hombre, a quien refuerza y vuelve a dinamizar” (Faïk-Nzuji, 1993:110).

¿Y qué decir del reino vegetal? En conjunto, los vegetales son también mediadores de lo sagrado, vías de transmisión y consolidación de la fuerza vital. A menudo son elegidos a causa de sus propiedades intrínsecas (la esencia, el sabor, las virtudes terapéuticas supuestas o reales) y también por analogía. Si el ajo es utilizado en el exorcismo por su fuerte olor, el platanal es, por su parte, símbolo por excelencia de renovación de la vida. Es “la imagen del mundo donde unos mueren mientras otros nacen. Ya que, tan pronto muere el platanal madre, aparece un germen que lo sustituye, y así sucesivamente” (Faïk-Nzuji, 1993:18). Entre los baluba de Kasai, es el símbolo del mundo de los ancestros, la “aldea de los platanales” a donde, al morir, van a vivir los buenos. Por su rápido crecimiento, el platanal representa también el crecimiento y la fecundidad. Es utilizado también en los ritos del matrimonio, de iniciación y de nacimiento en casi toda África.

A pesar de su carácter rápido y poco exhaustivo, este recorrido nos permite esclarecer la importancia de la naturaleza en la panoplia religiosa negroafricana. Se encuentra en el corazón de un simbolismo potente y muy rico. En todas sus diferentes dimensiones, animal, vegetal y celeste, la naturaleza es percibida como el vínculo entre el mundo visible y el invisible, como un espacio de comunión entre los vivos y, sobre todo, como vía de transmisión y de afianzamiento de la fuerza vital, rasgo esencial de las religiones de África.

El culto a los ancestros en las religiones africanas

Los ancestros ocupan un lugar importante en la percepción negroafricana del mundo. Están omnipresentes en la vida cotidiana. En la jerarquía cósmica, vienen detrás de Dios y los espíritus. Representan, a los ojos de los vivos el acceso más directo al mundo de lo invisible. Al mismo tiempo que son protectores de la familia y guardianes de sus tradiciones, son también los depositarios de la ortodoxia y jueces de las infracciones individuales o colectivas. Son, por decirlo de algún modo, una referencia inevitable en la vida de los negroafricanos.

En las líneas que siguen, proponemos reevaluar la noción de ancestros,

deslindarla de falsas interpretaciones y restituir su esencia primaria. Habremos de revisar las premisas a las cuales, en orden, ha sido asimilada dicha noción: el totemismo, el manismo y el paganismo. Re-definiendo la esencia del culto a los ancestros, resaltamos también ciertos valores e interpelaciones que esta creencia puede aportar para el próximo siglo, en particular el sentido de comunidad, de solidaridad y de vida.

El culto a los ancestros

El totemismo, el manismo y el paganismo

La devoción de los negroafricanos hacia los ancestros ha sido asimilada hace mucho tiempo tanto al totemismo, como al manismo y, de una manera general, al paganismo. El término totemismo viene de *tótem*. Se trata de un vocablo de la tribu algonquina de los ojibwa: *ototeman*. Remite a las categorías de especies animales y vegetales utilizadas para designar un clan. Más aún, evoca un principio de pertenencia según el cual los individuos que llevan el nombre de un mismo tótem están unidos por una especie de vínculo místico (consustancialidad) que los obliga a rendir culto a dicho tótem y los convierte en parientes. Se supone que el animal o el objeto epónimo del clan guarda relaciones con el ancestro mítico del grupo. Así, es objeto de prohibiciones alimentarias y sexuales. Por ejemplo, los miembros del clan no pueden matar ni comerse al animal tótem; de igual modo, no pueden maltratar la planta tótem. En esta misma línea de pensamiento, está prohibido el matrimonio entre ellos. Por el hecho de que muchas tribus en África subsahariana mantienen prácticas similares, algunos han visto en el totemismo la esencia de la religión negroafricana y, en particular, del culto a los ancestros.

La idea de definir el culto negroafricano de los ancestros mediante el totemismo nos parece muy poco adecuada. En primer lugar, porque el totemismo no es una exclusividad africana. Encontramos sus huellas en África, pero también existe entre los indígenas de América del Norte, los aborígenes de Australia, en India, China, etc. Así, no es el principio que esté en la base de las religiones de África. Aun cuando Thomas señala la permanencia del totemismo en las prácticas religiosas africanas, conviene hacer notar que el dato por sí solo no basta para dar cuenta del dinamismo de las religiones negroafricanas. Por lo demás, el carácter

intrínsecamente religioso del totemismo no ha sido establecido (Welter, 1960:158). Al igual que Mauss y Durkheim, Lévi-Strauss lo ve como un sistema de clasificación y de correspondencias de imágenes entre naturaleza y cultura (Rivière, 1997:31).

Otra sospecha pesa sobre el culto a los ancestros: el manismo. Esta expresión viene del melanesio *mana*. El pastor R. H. Condrington lo utilizó por primera vez en forma científica en 1878. El vocablo *mana* remite a la idea de una potencia impersonal y sobrenatural que se traduce empíricamente en acciones eficaces, en algo grande y fuera de lo habitual que provoca asombro, terror o admiración. El término fue adoptado con rapidez para designar la devoción de los negroafricanos por sus ancestros. Las huellas de este uso pueden encontrarse por igual entre etnólogos, misioneros e investigadores africanos. Mufuta Kabemba, profesor de lenguas y literatura africanas, lo utiliza para describir las creencias y prácticas sobre los ancestros (Kabemba, 1983:180-183); mientras que, por su parte, dos teólogos africanos, Meinrad Hebga y Benezet Bujo, también lo emplean, el uno para fustigar la tutela de la Iglesia y del mundo occidental sobre las religiones y culturas de África (Hebga, 1976) y, el otro para defender la causa de los santos negroafricanos (Bujo, 1979:165-178).

Conviene empero señalar que el término *mana*, pese al éxito del cual ha sido recubierto, está sujeto a diferentes interpretaciones y, por lo mismo, se presta a múltiples imprecisiones y numerosas incoherencias. Utilizado simultáneamente como sustantivo, adjetivo o forma verbal derivada, se aplica ya sea a la fuerza, el prestigio o la suerte, ya a la autoridad, lo divino, la potencia extraordinaria, lo provechoso, lo fuerte y, más aún, al hecho de profetizar, de adorar. Tal multiplicidad de sentidos vuelve delicada la aplicación de este vocablo a las realidades espirituales negroafricanas. Se revela, entre otros, como fuente de confusión y de controversia entre los investigadores (Evans-Pritchard, 1965:130-131). Desde una perspectiva sustancialista, Mauss lo emplea como idea clave para explicar la magia. Durkheim ve en ella una fuerza anónima, difusa, una especie de divinidad impersonal e inmanente al mundo. Por su parte, R. Marett, gran partidario del animismo, habla en forma primitiva e indiferente del alma: el animatismo. Al tomar distancia ante las teorías sustancialistas, Lévi-Strauss concibe al *mana* como un *machin* (chisme) mal conocido, un *truc* (truco) eficaz propio del pensamiento salvaje. Con todo, hace tiempo que el término desapareció del lenguaje antropológico para florecer entre los poetas (Rivière, 1997:33).

¿Y en cuanto al paganismo? A primera vista, se trata de un concepto a través del cual son aprehendidas, en desorden, las creencias y prácticas religiosas ajenas a las llamadas religiones reveladas: el islam, el judaísmo y el cristianismo. De hecho, desde el punto de vista etimológico, el término paganismo proviene del latín *paganus*, que quiere decir campesino, aldeano. En otras palabras, designa el conjunto de actitudes propias de los campesinos, por oposición a los ciudadanos. La expresión tiene aquí una connotación peyorativa y, lo que es más, dejaría entrever un orden más emocional que racional. Cubre diferentes campos de interpretación que van de la etnología a la política, pasando por la teología. Al partir de tal aproximación, no vemos en el paganismo un concepto específico para referirse al culto negroafricano a los ancestros. Es demasiado amplio para tal uso. Ha sido utilizado no sólo para el África negra, sino también para designar las prácticas propias de tribus indígenas: los papuasios, los australianos, etcétera.

La identidad y la función de los ancestros

¿Quiénes son en realidad los ancestros? ¿Son efectivamente objeto de culto, cuál es entonces su quintaesencia? La noción de ancestros se comprende mejor si se toma en cuenta la visión negroafricana del mundo (*Weltanschauung*). En efecto, ya lo hemos explicado previamente, para los negroafricanos el mundo es una totalidad y un lugar de encuentro entre diferentes energías vitales; las energías calientes y frías, positivas y negativas, machos y hembras, fuertes y débiles. Así, se organiza de acuerdo con un orden jerárquico en el que Dios (el Ser Supremo) ocupa la cumbre y los humanos la base. Entre los dos extremos reinan los espíritus, los genios y los ancestros. Reconocido como la fuerza vital original, creador y fuente de todo, Dios está, sin embargo, lejano. Algunos han hablado de un *deus remotus* o de un *deus incertus*, como se mencionó anteriormente, a quien los hombres dirigen un culto circunstancial, parcial e indirecto. “Dios está demasiado lejos de los hombres”, escriben Thomas y Luneau (1969:8). Y para paliar esta *ausencia* y asegurar la armonía vital, se recurre a la acción de los ancestros.

En conjunto, los ancestros son considerados como intermediarios privilegiados entre el hombre y Dios, entre el hombre y las fuerzas superiores a él. A veces están llamados a convertirse en genios o potencias diversas que, bajo ciertas circunstancias, establecen contratos con los hombres. En algunas tribus africanas, pueden alcanzar un grado de sacralización tal, que se les considera como divinidades secundarias, a

quienes se les rinde un culto. Tal es el caso del zulú, en África del Sur, ante el *Unkulunkulu*, su ancestro primitivo (Thomas, 1978:84).

La referencia a los ancestros es casi omnipresente en el África subsahariana. Para mucha gente, ninguna iniciativa (trabajo en el campo, viaje, curaciones, siembras y cosechas, etc.) puede tomarse sin apelar a los ancestros. Sin embargo, no es ancestro quien quiere serlo. El acceso a esta categoría de seres está condicionado por la ejemplaridad de la vida, la integridad física y psíquica, y por una muerte considerada como natural. En concreto, se cuentan entre los ancestros quienes gozan de una presencia genealógica, los jefes de tribu o de clan, aquellos quienes, estando vivos, tuvieron una fuerte participación en la vida familiar. Se trata por lo general de hombres a los cuales, según sea el caso, las mujeres están también asociadas. Los baluba del Kasai, en el Congo, utilizan una metáfora vegetal para designar el país de los ancestros: la aldea florida donde abundan los platanales y los plátanos.

Por lo demás, los ancestros son considerados como seres que, al morir, hicieron retroceder los límites de la ignorancia sobre los fenómenos visibles e invisibles que afectan la vida de los hombres. Supuestamente más cercanos a la energía vital original que el común de los mortales, tienen por misión regenerar, desde el punto de vista biológico, el linaje, al intervenir en los nacimientos y por una acción sobre la fertilidad del suelo. Asimismo, son los garantes del orden moral y social, es decir, de las tradiciones, costumbres y valores que ellos mismos conocieron cuando vivían, cuya violación sancionan luego de haber desaparecido. Son, por decirlo de algún modo, los protectores de sus descendientes, a quienes prodigan paz, salud y bienestar; en suma, la vida en el sentido negroafricano de la expresión, que significa fuerza vital: bienestar físico y material, pero también moral y ontológico.

¿Cómo se organiza el culto a los ancestros? La referencia a los ancestros, aunque más frecuente que aquella destinada a Dios, es a menudo función de las circunstancias y los tiempos fuertes de la vida: el nacimiento, la siembra, la cosecha, la enfermedad, las catástrofes naturales, la muerte, etc. Alrededor de la muerte, por ejemplo, la relación con los ancestros es perceptible a través de los ritos funerarios, de las invocaciones verbales dirigidas al difunto, de las ofrendas individuales y familiares, de las libaciones y los sacrificios en lugares determinados (sobre la tumba, por ejemplo), con el fin de ganarse a los del más allá. En general, todo el mundo puede dirigirse a los ancestros. Pero, en circunstancias particulares en las cuales la vida como fuerza se ve fuertemente afectada, ya sea positiva o negativamente,

corresponde al jefe de familia del clan o de la aldea presidir la evocación a los ancestros. Esto se lleva a cabo ya sea temprano por la mañana o por la tarde, cuando la noche empieza a caer. Tiene lugar o ante el altar de los ancestros, o en el cementerio o al borde de los bosques, etc. Desde el punto de vista simbólico, tanto el momento (la posición del sol o de la luna) como el espacio escogidos para este acto tienen su importancia. Aluden a la fuerza simbólica de los astros y al carácter a la vez ontofánico y hierofánico del espacio considerado.

LAS RELIGIONES AFRICANAS Y LA NOCIÓN DE SACRIFICIO

En África, no resulta raro que se inmole un pollo, una cabra o cualquier otro animal con motivo de una boda, un nacimiento, un funeral, o para curaciones, siembras y cosechas. A veces ocurre incluso que la sangre de la víctima sirva para rociar a la asamblea, la choza, el campo y los instrumentos de trabajo. Este tipo de prácticas ha recibido condenas infames de paganismo o de pura absurdidad por parte del Occidente civilizador, a través de sus exploradores y misioneros. Con todo, una mirada atenta a la historia comparada de las religiones nos enseña que las prácticas de sacrificio no son exclusivas de los pueblos de África. El sacrificio humano era un hecho común y corriente en tiempos de Abraham, en el país de Canaán. Los griegos y los romanos no dudaban en ofrecer sacrificios a los dioses para calmar sus cóleras. Algo similar ocurre con las religiones en India. El propio cristianismo no duda en hacer del sacrificio, notablemente, el de Cristo, uno de los pilares de la fe. ¿Acaso el hecho de esta universalidad implica una lectura unívoca del fenómeno del sacrificio? En otros términos, fundamentalmente, ¿qué es lo que distingue a unas de otras a estas diferentes prácticas sacrificiales? ¿Cuál es la quintaesencia de los sacrificios practicados en las religiones africanas? Es esta última interrogante la que retendrá nuestra atención en las líneas siguientes.

Nuestra reflexión habrá de articularse, en lo esencial, en torno a tres puntos: la noción de sacrificio, el universo sacrificial negroafricano y la exploración de perspectivas para el futuro. En un primer momento habremos de examinar, siempre con la mirada puesta en África, a algunos pensadores clásicos sobre el sentido del término sacrificio. Para ello habremos de pasar revista a las aproximaciones de Henri Hubert, Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss y René Girard. Sus respectivos aportes

resultan muy enriquecedores; aunque cada uno por separado, no cubre del todo la realidad del sacrificio en África. También procederemos por una especie de recorte de los datos convergentes con el fin de precisar la noción negroafricana del sacrificio. Éste se presenta como un acto simbólico de separación, de desprendimiento y de ofrenda que, mediante una víctima, une al mundo visible e invisible y hace crecer al ser, es decir, a la vida, en el sentido tanto material como espiritual de la expresión.

En la segunda parte habremos de recorrer a grandes rasgos las diferentes instancias que integran el universo sacrificial negroafricano, para descubrir, a través de sus esferas y funciones respectivas, el mundo de los sacrificantes y el de los oficiantes ritualistas, el reino de las víctimas (animales, vegetales) y la diversidad de seres a quienes está destinado el sacrificio. Más allá de sus diferentes modalidades, el acto sacrificial retoma, cual refrán, la idea de fuerza, de vida, de “ser fuerte”.

Por último, evocaremos algunos aportes que la noción africana de sacrificio puede representar para las generaciones futuras. Conservamos la perspectiva del papel de la religión como ciencia de dominio de lo social, y la concepción, presente en el corazón de las religiones negroafricanas, según la cual el ser humano no es una mónada solitaria; el rito (sacrificio) es, para él, la ocasión de apertura a los otros, de ejercicio de generosidad para la construcción de un ser auténtico, verdadero.

El sacrificio

Desde el punto de vista etimológico, el término sacrificio viene del latín *sacrificium*. Éste, a su vez, proviene de la contracción de dos expresiones latinas, *sacer* y *facere*, que literalmente significan “hacer lo sagrado”, “volver sagrado”. El énfasis debería ponerse, aquí, sobre el término sagrado (*sacer*). Se opone a lo profano y evoca la idea de un estatuto ontológico distintivo. Según los casos, puede tratarse de una atribución a los dioses, una consagración, o de una cuarentena. Esta expresión conjuga simultáneamente dos categorías opuestas pero no exclusivas y constitutivas de la religión: lo augusto y lo maldito, lo puro y lo impuro, la mancilla (mancha) y lo limpio. Al respecto, se muestra ambivalente y, por consiguiente, vuelve incómodo cualquier intento de lectura unívoca del fenómeno sacrificial.

En 1899, Hubert y Mauss publicaron un estudio particularmente interesante en lo que concierne al análisis del sacrificio: el “Ensayo sobre la naturaleza y las funciones del sacrificio” (Hubert y Mauss, 1968). En esta reflexión, los autores albergan la esperanza de esbozar un tipo ideal, un esquema sacrificial que pueda aplicarse a todos los sistemas religiosos. Para ello pasan por mirada de lupa las teorías evolucionistas de Robertson Smith y Frazer, a quienes reprochan notablemente el “derivar los sacrificios de las prácticas totémicas, so pretexto de que éstas imponen a veces la condena a muerte ritual y el consumo del animal prohibido” (Heusch, 1986:15). En cambio, Hubert y Mauss explican el sacrificio a partir de su proceso interno, es decir, desde el punto de vista del mecanismo ceremonial. Asimismo, consideran el sacrificio como una especie de consagración, a través de la cual las fuerzas místicas establecen contacto con lo divino y transforman el estado del sacrificante. Para ellos, según la expresión de Luc de Heusch, “el sacrificio es un acto religioso que, mediante la consagración de una víctima, modifica el estado de la persona moral que lo lleva a cabo, o de ciertos objetos en los cuales se interesa” (Heusch, 1986:15-16).

Más allá del interés que pueda tener para la antropología, el estudio de Hubert y Mauss se muestra un poco por el lado de la ambición universalista como punto de partida. Su supuesta gramática sacrificial resulta harto parcial: ignora, en lo esencial, la riqueza del material negroafricano. Por consiguiente, sólo se inspira en referencias hebraicas, árabes, védicas y cristianas. En otros términos, el proyecto de Hubert y Mauss está permeado por cierta dosis de etnocentrismo indoeuropeo. Por lo demás, la acepción que dan al término *sacer* no coincide con su empleo en las religiones del África negra. En efecto, si para las religiones de inspiración indoeuropea el *homo sacer* es para sus semejantes lo que el animal *sacer* para los dioses, es decir, que el uno y el otro se encuentran separados de la comunidad humana, puesta aparte, no sucede lo mismo con los cultos africanos. Aquí, los ritos (sacrificios) tienen por finalidad restaurar la condición física normal del hombre, su salud o su estatuto, que estarían en juego por alguna falta, y restaurar la armonía perdida. Suele ocurrir que el *homo sacer* y el *animal sacer* estén en comunión constante con la comunidad sacrificante. Marcel Griaule nos lo recuerda a propósito de los dogon:

[para ellos], el sacrificio tenía un efecto constante: redistribuir la fuerza vital. Empero, no se trataba tanto de tomar la fuerza de la víctima para colocarla en otra parte, para aumentar la de otra persona, visible o invisible. Se trataba

más bien de crear un movimiento de fuerzas en un circuito compuesto por el sacrificante, la víctima, el altar y la potencia invocada (Griaule, 1966:142).

Por su parte, Lévi-Strauss aborda el problema del sacrificio mediante una comparación con el sistema totémico. De entrada, se asombra de que la historia de las religiones haya situado durante mucho tiempo el origen del sacrificio en el totemismo. Para él, el totemismo y el sacrificio son dos instituciones diferenciadas e incompatibles: el sistema sacrificial es independiente del de las afinidades clánicas. Más aún, desde el punto de vista de la lógica fundamental que obra en los dos sistemas, hay principios que resultan irreconciliables. Por ejemplo, en el caso del totemismo, ninguna otra especie o fenómeno natural puede sustituirse al epónimo. En cambio, es sobre tal principio, es decir, la sustitución, que se funda y funciona la lógica sacrificial: “a falta de la cosa prescrita, cualquier otra puede remplazarla, con tal que persista la intención que es la única que importa, y aunque el celo mismo pueda variar. El sacrificio se ubica entonces en el reino de la continuidad” (Lévi-Strauss, 1962:296). En la misma línea de pensamiento, agreguemos igualmente el hecho de que la graduación sacrificial es irreversible (a falta de un buey puede sacrificarse un pepino, pero lo contrario no es posible), mientras que en el sistema totémico las relaciones siempre son reversibles (Lévi-Strauss, 1962:297).

Definir el sacrificio al ras de los principios de sustitución y continuidad no exime de la crítica. Al respecto, Heusch revela que “en las sociedades bantúes, el principio de sustitución interviene únicamente dentro de límites estrechos, definidos por el pensamiento simbólico” (Heusch, 1986:47). Por lo demás, agrega en su análisis que Lévi-Strauss se apoya en gran medida en Evans-Pritchard, particularmente en su estudio sobre la religión entre los nuer. En este estudio, Heusch constata que:

el autor no prestó atención a la diversidad de los códigos sacrificiales. Reglas específicas que conciernen a la selección de los animales, los procedimientos, etc., parecen confundidas en un modelo paradigmático cuya fragilidad ya se ha subrayado: el sacrificio del buey a los espíritus del aire para paliar las temibles consecuencias del quebranto de lo prohibido. Evans-Pritchard atribuye una gran importancia a la posibilidad de remplazar este animal por un fruto salvaje cuando el sacrificante se encuentra en un estado de extrema indigencia. Por desgracia, no nos ofrece ninguna explicación que nos permitiera comprender por qué esta clase de pepino es el único representante del mundo vegetal que tiene el privilegio de representar al buey (Heusch, 1986:47-47).

Por su parte, Girard aborda la noción de sacrificio bajo la perspectiva de la lucha contra la violencia. Para dicho autor, esta última resulta ser la única clave de lectura del sacrificio y los rituales inherentes. “La sociedad busca desviar hacia una víctima relativamente indiferente, una víctima sacrificable, una violencia que corre el riesgo de golpear a sus propios miembros, a aquellos a quienes intenta proteger a como dé lugar” (Girard, 1972:17). Por decirlo de algún modo, el sacrificio es una especie de pararrayos, un artificio cultural que tiene por objetivo proteger a la comunidad humana de la violencia natural que pudiera abatirse sobre ella. Cabe hacer notar que este enfoque descansa en un reduccionismo antropológico evidente: Girard ignora todas las diferencias antropológicas en aras de una concepción psicológica arbitraria de la vida social, una vida donde toda violencia debe extirparse y desviarse hacia un chivo expiatorio. El constructivismo psicológico de Girard hace de la religión una válvula de seguridad que buscaría “impedir” cualquier expresión de violencia, y exorcisar a la sociedad de sus propias convulsiones.

Pese a su pretensión universalista, tal aproximación no puede aplicarse sin retoques a las prácticas sacrificiales negroafricanas. De hecho, en el campo religioso africano, el papel del sacrificio no se reduce al dominio y la expulsión de la violencia, como pareciera insinuarlo Girard a través de su constructivismo psicológico. Contrariamente a lo que pretende el autor de *La violencia y lo sagrado*, existen, en África, ritos sacrificiales en los cuales jamás despunta la violencia. Es el caso del “sacrificio del buey que los nuer llevan a cabo a título individual. Aparece menos aún en aquellos sacrificios colectivos cuya función principal es confirmar, establecer o reforzar un cambio de estatuto social o una nueva relación entre grupos sociales” (Heusch, 1986:35). Aquí, el sacrificio se presenta más como la expresión del orden social y como una redistribución de la energía vital, que como un astuto protector de la violencia social.

¿Qué decir del concepto negroafricano de sacrificio? A la luz de lo que precede, podemos señalar que cualquier intento por hacer una lectura unívoca del fenómeno sacrificial en el África resulta poco productivo y sobre todo reduccionista. Ignora la diversidad y la riqueza de los elementos que integran el proceso sacrificial. A fin de evitar esta distorsión, nos parece oportuno adoptar una aproximación plural que esté atenta a la concepción negroafricana del mundo, a sus diferentes manifestaciones y manipulaciones de lo sagrado. Proponemos también como hipótesis la idea según la cual “el sacrificio es un

acto simbólico de separación y de ofrenda de un bien o de uno mismo. Un acto de esta naturaleza establece un vínculo con el más allá (los ancestros, los espíritus, Dios) y apunta a la promoción, es decir, al afianzamiento del ser, entendamos por ello la fuerza vital del sacrificante y la de todo su entorno, sin excepción. Tal acto se caracteriza también por el hecho de restaurar el orden existencial original que debe ser armonioso y justo”.

Aunque se defina del modo enunciado, la práctica sacrificial negroafricana no escapa a ciertos principios de base propios de todo acto sacrificial. Encontramos igualmente las ideas relativas al reconocimiento de un intercambio desigual, no comercial y sin equivalencia absoluta. La noción de sustitución de un hombre por todos, de un animal en lugar de un ser humano, y de un objeto por otro. Añadamos igualmente los principios de disyunción (el sacrificio de unos tiene por efecto un mayor bienestar y una mayor fuerza vital para todos) y de conjunción (la interacción entre lo profano y lo sagrado, lo visible y lo invisible; por otra parte, hay también la conciencia de una deuda con los ancestros jamás saldada y la incertidumbre de los resultados por las impurezas, el cumplimiento incorrecto del rito o la lentitud de acción de un dios o un espíritu. Por último, se observan también prohibiciones éticas y morales (Rivière, 1977:100-101).

El universo sacrificial negroafricano

Como ya hemos señalado, el sacrificio marca los diferentes momentos de la vida en el África subsahariana. La dinámica sacrificial se desarrolla en un universo plural en el cual se cruzan diferentes fuerzas y cuyos protagonistas son, en lo esencial, el sacrificante, el sacrificador, la víctima y los destinatarios. El valor de cada acto sacrificial suele estar en función de los intereses en juego, pero también de la importancia otorgada a cada uno de los actores concernientes.

El sacrificante es uno de los actores principales del acto sacrificial. Es mediante aquél que se toma la iniciativa de ofrecer el sacrificio. Puede ser singular o plural, es decir, puede actuar como individuo o como sujeto colectivo (el linaje, el clan, la aldea). Los motivos de base de su iniciativa varían de una circunstancia a otra: puede tratarse de una acción de gracias ofrecida a los dioses, a los ancestros o a los genios, como puede tratarse de una demanda de curación, de progenitura o de éxito en una empresa cualquiera. El sacrificio puede igualmente buscar una

demanda de lluvia, de protección de la aldea contra las epidemias, de una buena cosecha o, simplemente, marcar un cambio de estatuto social (la edad).

Ya sea que se produzca en un espacio privado o público, el sacrificio en el mundo negroafricano retoma, cual *leitmotiv* la idea de vida, de fuerza vital. Ésta no se reduce solamente a los campos metafísico y espiritual. Desborda este marco y se concretiza especialmente a través de realidades materiales. El “bienestar”, o mejor dicho, una mayor calidad del ser (fuerza), he aquí a lo que aspira sin descanso todo sacrificante, y que designa bajo expresiones como “acrecentar la fuerza vital”, “redistribuir la fuerza vital”, “almacenar las fuerzas”, “desplazamientos de las fuerzas”, “devolver la fuerza a todos los hombres”, etc. (Griaule, 1966:144-148). Al respecto, Tempels señala cómo, para los bantúes, “la fuerza, la vida potente poderosa, la energía vital son objeto de plegarias e invocaciones a Dios, a los espíritus y a los difuntos” (Tempels, 1949:30).

El oficiante ritualista tiene por tarea llevar a cabo las operaciones, manipular lo sagrado que, como poder, puede resultar ambivalente: puede ser benéfico y bienhechor, así como mostrarse peligroso y maléfico. En este sentido, se puede comprender el conjunto de prohibiciones éticas y espirituales que rodean al agente sacrificador antes, durante y después del ejercicio de su ministerio, y que varían en importancia según el tipo de sacrificio de que se trate. Puede tratarse de abstinencia sexual, de prohibiciones alimenticias o de un simple deber de reserva. Por lo general, es el primogénito o el jefe de familia, de clan o de aldea, el encargado para este oficio en razón de su proximidad (¡la ascendencia cronológica obliga!) con la fuente misma de la vida: los ancestros, los genios y el Ser Supremo (Dios).

La víctima es un elemento esencial del dispositivo sacrificial. Sin víctima no hay sacrificio. El repertorio varía según los referentes simbólicos implicados y los criterios de selección en vigor. Por lo general, la víctima puede provenir ya sea del mundo vegetal, del reino animal o incluso del medio humano (los sacrificios humanos). Al respecto, Claude Rivièrre recalca que “los fon y los ashanti sacrificaban a los esclavos reales, los bambara a los albinos, los rukuba a los recién llegados; el nuer pobre secciona un pepino en vez de la cabeza de una paloma” (Rivièrre, 1997:98). Por su parte, en *El sacrificio en las religiones africanas*, Heusch ilustra en qué medida el reino animal sirve como reservorio de víctimas sacrificiales en las diferentes áreas culturales negroafricanas. Si los lelé y los lega utilizan el pangolín, los zulúes

recurren al calao o al borrego negro para hacer caer la lluvia, mientras que los thonga ven en la cabra una verdadera reserva sacrificial para los actos rituales más importantes (Heusch, 1986:110).

Con todo, la elección de la víctima nunca es indiferente. Obedece a toda una criteriología simbólica propia de cada tribu. Ésta va de la determinación de la especie, o de la subespecie, a la selección individual en la cual los criterios resultan más bien refinados. La sustitución de un animal por otro o por una verdura no es un azar: obedece a un código complejo de referencias, basado en la metáfora, en la metonimia o, incluso, en cualquier otro rasgo simbólico (Heusch, 1986:327).

En general, los sacrificios están dirigidos a los ancestros, a los genios y, en cierta medida, al Ser Supremo (Dios, considerado con frecuencia lejos del mundo). Pero este conjunto de destinatarios no es una institución solitaria, ni aislada. Cada sacrificio es siempre la ocasión para un reparto entre las diferentes fuerzas, las diferentes instancias (seres) que entran en la visión negroafricana del mundo. Es lo que nos recuerda Ogotemmêli cuando dice que:

la comida del sacrificante beneficia a todos. Y es así para toda la gama de sacrificios y libaciones que los hombres derraman sobre los altares de fundación de la aldea, sobre los altares de barrio, sobre los santuarios de familia, sobre las cerámicas de gemelos, sobre aquéllas de los ancestros, sobre la gran máscara, sobre los altares de fuego [...]. Un sacrificio sirve un poco a uno mismo y el resto va a los otros. Las fuerzas del sacrificio entran en el hombre, pasan y vuelven a salir. Y es así para todos (Griaule, 1966:148).

REFLEXIÓN FINAL

Para terminar este recorrido por algunos conceptos fundamentales de las religiones africanas, cabe resaltar el hilo que los une y también su relevancia para el futuro de la humanidad. En otros términos, intentaremos sintetizar la respuesta a la pregunta de saber ¿en qué medida estos conceptos son importantes y esperanzadores para las generaciones futuras? Y, retomando el orden de la exposición, haremos énfasis en los aportes más significativos.

Plantear la cuestión de la utilidad de la proximidad negroafricana a la naturaleza de cara al siglo XXI, supone admitida la idea según la cual la vida de las generaciones venideras no surge *ex nihilo*. Es tributaria de nuestro patrimonio humano, intelectual, económico, social,

político y religioso. Tal idea suscita el problema del sentido y la responsabilidad que atribuimos a las relaciones de diversa índole que establecemos con la naturaleza. Nada mejor que una breve mirada a nuestra realidad cotidiana para darnos cuenta de lo que sucede. Ésta nos enseña que el mundo anda mal tanto desde el punto de vista económico y político como del social. Lo religioso no marcha mejor y el medio ambiente se encuentra en crisis. Para retomar únicamente el último aspecto, cabe señalar que la crisis medioambiental se traduce a través de hechos precisos: la contaminación en nuestras ciudades, los peligros de catástrofes nucleares (Chernobyl) y de mareas negras (Exxon), las graves amenazas que penden sobre los recursos ecológicos (biodiversidad, deforestación) y sobre nuestras vidas (el efecto invernadero, el hueco en la capa de ozono, etc.). Consagrada al desarrollo sustentable, la Cumbre de la Tierra en Río de Janeiro, Brasil, celebrada en junio de 1992, tuvo el mérito de sensibilizar al mundo entero sobre la realidad de nuestras relaciones con la naturaleza.

Es evidente que la crisis que nos arrastra no se produce por generación espontánea. Antes bien, sus raíces se hunden en la historia profunda de la humanidad. Se alimenta tanto de la evolución de nuestras ideas filosóficas, teológicas o sociológicas como del impacto de los descubrimientos científicos y tecnológicos. Desde antaño los filósofos de la Antigüedad se encontraban divididos ante el problema de saber si el mundo era “un proceso que se cumple por sí mismo, sin causalidad externa, o bien un propósito inteligente en acción” (Larrère y Larrère, 1997:24); el cristianismo emergente (al igual que la corriente bíblica que lo acompaña) aporta una respuesta certera a este planteamiento: el mundo es la obra de Dios. No es engendrado; es una contingencia que depende de la voluntad de su creador. El demiurgo platónico ha cedido el lugar a un Dios Creador Todopoderoso. La naturaleza es percibida cual ídolo, cual cosa percedera y fuente de corrupción. Por haber sido creado a imagen de Dios, el hombre debe liberarse de la naturaleza para vivir bajo el régimen de la gracia. Aquí se nota ya una primera fisura en las relaciones del hombre con la naturaleza. En otros términos, la religión prepara el terreno al racionalismo que más tarde le otorgará al hombre el lugar de Dios.

Descartes, punto de partida del pensamiento racionalista, entiende por naturaleza “la Materia misma” (Larrère y Larrère, 1997:59). Se trata de una materia instrumental, una naturaleza instrumentalizada, disociada de la vida humana y entregada a nuestras ambiciones y fantasmas. Surge aquí, sobre una base racionalista, una segunda dicotomía. Un

buen número de filósofos (Descartes, Locke, Leibniz, Hume, Kant, etc.), hombres de ciencia en los cuales los físicos y los biólogos (Copérnico, Galileo, Kant, Newton, etc.) habrán de apoyarse en dicha concepción de la naturaleza, para sus respectivas investigaciones. Ésta abandona toda referencia relativa al misterio y a lo desconocido. La naturaleza se reduce a una sola dimensión: su materialidad (opuesta a la racionalidad), a su rendimiento. Conviene reconocer cuan impresionantes son los dividendos de esta aproximación desde el punto de vista científico y tecnológico. Pero esto no nos puede hacer olvidar el reduccionismo en el cual nos sumerge tal visión y la parte negativa de sus consecuencias, cuyas catástrofes acabamos de enumerar. A nuestro juicio, es en este punto que la idea de naturaleza activa en el corazón de las religiones negroafricanas puede representar un aporte para las generaciones venideras. Dicha idea nos recuerda que el mundo es una totalidad. Tiene por criterio fundamental la vida, la fuerza vital. La naturaleza no es solamente un instrumento de producción en manos del hombre y para satisfacer sus necesidades. Es también el lugar de manifestación de los dioses, de comunión y afianzamiento de la vida, entendida ésta, desde luego, en su sentido biológico, social, económico y espiritual.

Por lo demás, el hecho de considerar la naturaleza como el espacio en el cual se realiza la armonía y el equilibrio vital entre las diferentes fuerzas en juego en el mundo, nos invita a pensar en el problema de la justicia y la igualdad. La armonía de la que se trata en las religiones de África no es pura pasividad o una estática inamovible; se trata más bien de un equilibrio de fuerzas inestable, de un proceso que recommienza sin cesar y en el cual es de rigor la exigencia de justicia para cada parte del sistema y cada miembro de la sociedad. ¿Fulano se apropió del bien común?, ¿zutano cortó los árboles del bosque en un momento que no era el propicio? El equilibrio está roto. Hay que recurrir a los procesos reparadores (ritos) para restaurar la armonía. Una conciencia así, me parece, puede ser igualmente una posible vía para las generaciones venideras.

El sentido de comunidad y solidaridad

A través de sus diferentes manifestaciones, el culto a los ancestros refleja la importancia que los negroafricanos atribuyen a los vínculos que los unen: la sangre, la alianza, la amistad, entre otros. Pese a su condición

de *ausentes/presentes*, los ancestros forman parte de la vida cotidiana de sus descendientes. Tienen un papel más bien activo de protectores de la vida, de guardianes de valores y tradiciones. Constituyen un vínculo entre las diferentes generaciones, una especie de brújula. Más allá del riesgo que entraña la idealización del pasado, en hacer el objeto de un culto estéril y en ver en el jefe de los ancestros una especie de paraíso perdido. Conviene reconocer que la referencia cotidiana de su intercesión es una fuente de inspiración para el próximo siglo. Al respecto, dos rasgos nos parecen pertinentes: el sentido de comunidad y el espíritu de solidaridad.

En efecto, tal y como lo hemos evocado previamente, para el negroafricano el mundo es una totalidad llamada a evolucionar en cierta armonía. Al igual que los seres vivientes, los ancestros forman parte integrante de esa totalidad. Incluso más allá de la muerte, son miembros de la comunidad, y como tales se solidarizan con el provenir de los vivos. Como escribe Birago Diop, en África “los muertos nunca se han ido” (Diop, 1991). Por su nueva condición contribuyen al reforzamiento de la vida, de la energía vital: del ser. Existe una especie de complicidad inextricable entre ellos y los seres vivos alrededor de la vida. En reciprocidad por los beneficios recibidos, estos últimos les presentan ofrendas y sacrificios. En otros términos, no hay nada que tenga sentido único en esta relación. Los vivos y los ancestros se necesitan unos a otros. Nadie vive replegado sobre sí mismo. Tal idea nos parece interesante en este fin de siglo en el cual, la euforia por el triunfo del liberalismo conduce a una nueva religión: el individualismo. De acuerdo con esta doctrina, el individuo casi preexiste a la comunidad, sus derechos son sagrados e inviolables bajo ningún pretexto, ni siquiera el del bien común. Esta concepción descansa en una hipótesis esencialista de la igualdad entre los individuos. Dicho esto, silencia la suerte corrida por los más desposeídos y el hecho de que, como sea, todos somos tributarios los unos de los otros. El modelo de vínculo que une a los vivos y a los muertos, el tipo de complicidad que se teje alrededor de la vida es, a este respecto, fuente de inspiración para el próximo siglo.

La defensa y la protección de la vida

El culto a los ancestros se articula en torno a un envite mayor: la fuerza, la energía vital. Conviene protegerla, defenderla y hacerla crecer en

todo, y para todos. Es una apuesta que supone la vigilancia de todos los instantes tanto de parte de los vivos como de los ancestros. La fuerza (vital) no es pura abstracción, sino que se expresa en la banalidad cotidiana y la materialidad de la vida. Como ejemplo, sus modos de expresión pueden ser la buena salud, la fecundidad, la riqueza, etc. La fuerza puede tomar también formas espirituales y metafísicas: éste es el sentido de diferentes ritos que se centran, por ejemplo, alrededor del nacimiento o de la muerte. Ocurre lo mismo con los ritos de curación (Rosny, 1981). Con todo, las dos dimensiones no se excluyen, sino que se conjugan y se sostienen entre sí. En el universo negroafricano, la ética, la política y la religión convergen en la vida como fuerza y en la protección de la misma. La vida o, más bien dicho, la fuerza vital, es un lugar de encuentro, de búsqueda de armonía entre las diferentes instancias sociales. Es también un criterio de cohesión social, de eficacia política de un jefe, y el criterio ético por excelencia.

Es cierto que el siglo xx acumuló más que ningún otro un número impresionante de conquistas tecnológicas, científicas y económicas. Aunque en un principio fueran concebidas para ayudar al hombre, estas conquistas parecen revertirse contra él. La ciencia y la tecnología se presentan, al menos parcialmente, como fuentes de amenaza potencial para el hombre (contaminación, catástrofes nucleares). La ideología económica triunfante propaga la ley del más fuerte, en particular a través de las ideas de libre competencia y competitividad. Para sobrevivir, el hombre de este fin de siglo está obligado a ver en sus semejantes no a compañeros de ruta, sino a rivales que conviene descartar. En este contexto, la suerte que corren los más desposeídos y la solidaridad entre los hombres se ven eclipsados por el deseo de éxito individual y los intereses económicos de las grandes firmas multinacionales. En este punto preciso, la idea de una solidaridad tejida alrededor de la vida como fuerza en la que todo mundo participa y de la cual nadie esté excluido nos puede servir de posible orientación para las generaciones futuras.

Antes que nada, conviene constatar lo siguiente: la sociedad moderna, base hereditaria para las generaciones futuras, se encuentra en plena mutación. Estos cambios, que son el resultado de las innovaciones científicas y tecnológicas, afectan al hombre moderno tanto desde el punto de vista cultural como del económico, del social, del político y del religioso. Es tal el impacto de estas mutaciones que algunos han hablado de “desencanto del mundo” (Gauchet, 1985).

No cabe duda de que las transformaciones en curso aportan un mayor bienestar a la humanidad. Desde un punto de vista global, el hombre moderno goza de comodidades materiales, tecnológicas y científicas sin precedente. Sin embargo, también existe la otra cara de la moneda. En el torbellino de las mutaciones actuales, el hombre parece haber perdido sus referencias coordinadas, si no es que se ha convertido en todo estado de causa en su propia y única referencia. El individuo (y no el hombre, como decían los Ancianos (*sic*) se ha convertido en la medida de todo. Los efectos de esta afirmación son evidentes: la referencia al Absoluto (*sic*) (la trascendencia) ya no es un valor movilizador, sino que, en resumen, éste se encuentra relativizado; las nociones de solidaridad y generosidad se sujetan a las conveniencias individuales. El liberalismo económico en particular ayudado a través de su última metamorfosis —La mundialización—, hace que la preocupación por el tener sea más importante que por el ser. El ser humano sólo vale a la par de los criterios de eficacia económica y rentabilidad. Más que nunca, los pobres se sienten frustrados en su dignidad, y anulados como seres humanos. Es aquí, nos parece, donde puede situarse el aporte de las concepciones religiosas negroafricanas, en particular, la filosofía que subyace a la noción de sacrificio.

En efecto, más allá del aspecto folclórico que estas prácticas pueden revestir en el mundo moderno, son portadoras de valores y de una visión alternativa del mundo. Recordemos la noción misma de hombre y su presencia en el mundo. El ser del hombre negroafricano no se reduce a una manifestación de la emoción, ni a pura racionalidad. No es exclusivamente un “bailo, luego soy”, ni “pienso, luego soy”.³ No es una subjetividad introvertida, puramente material, ni totalmente espiritual. Es más bien una especie de haz en el que converge una multiplicidad de fuerzas vitales que son, por esencia, comunicación y compartimiento con el mundo visible y el invisible. Se traducen por la satisfacción material y por medio de cierta expansión espiritual. Todo está vinculado con todo, y la construcción de un ser humano auténtico pasa por ahí. El afianzamiento de la fuerza vital, de la vida misma, para que sea cuantitativa y cualitativamente mejor (para uno mismo y para todos), es por ende un factor ético, teológico, económico insoslayable en el universo sacrificial negroafricano. A este respecto, el simbolismo se convierte en una fuente de inspiración potencial para las

³ En el texto en francés existe un juego de palabras con los verbos *danser* (bailar) y *penser* (pensar). [T].

generaciones venideras. Por él y a través de él, el ser humano se abre a un horizonte diferente (hecho del más allá y de los otros), y se siente comprometido en una dinámica de intercambio no mercantil, pero portadora de los valores de solidaridad, de don de sí y de vida.

¿No habría detrás de este discurso el afán no confeso de presentar las religiones africanas (en particular a través de sus prácticas sacrificiales) como piezas de museo, protegidas de los efectos del tiempo y de las transformaciones que ocurren en el mundo? Dista mucho de ser ésta nuestra intención. Estamos convencidos de que la dinámica de los cambios en curso no es exclusiva de Occidente. África no es la tierra elegida del conservadurismo. Como muchas otras regiones del mundo, este continente también se ve sometido a la prueba del cambio. Sus instituciones políticas, sociales y económicas son objeto de reajustes continuos. La búsqueda de la democracia, la preocupación por la justicia social y los intentos de resistencia a las políticas de ajuste estructural son algunos de los factores entre tantos otros, que incitan al cambio y que, por lo mismo, trastocan la concepción negroafricana del mundo y su religión. Sin embargo, cualquiera que sea el alcance de las transformaciones, existe como una permanencia del hecho religioso, que se explica por la razón de que, lejos de ser consustancial al alma negra como lo han pretendido algunos, la religión se muestra más bien como una “ciencia del dominio de lo social” (Coulon, 1991:88). No queda sepultada bajo el alud del cambio, sino que, por el contrario, está presente por doquier como empresa de construcción social y simbólica. Tiene por tarea explicar, contener el cambio, la ruptura, el desorden. En este sentido, acompaña a la comunidad negroafricana en sus diferentes situaciones existenciales: del nacimiento a la muerte, pasando por las catástrofes naturales y las situaciones de opresión social y política.

En un universo en el cual se plantea con acuciosidad el problema de las referencias a veces en contra de toda expectativa, la pequeña luz que brilla en el corazón de las tinieblas africanas puede servir de guía. Como decía Georges Bataille, “sacrificar no es matar, sino abandonar y dar. La condena a muerte no es sino la exposición de un sentido profundo” (Heusch, 1986:329).

BIBLIOGRAFÍA

- Akoun, A., 1985, *Mythes et croyances du monde entier*, 5 vols., Turnhout, Brepols.
- Balandier, Georges, 1996, "Le sacré par le détour des sociétés de la Tradition", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 100, pp. 5-12.
- Bujo, Benezet, 1979, "Nos ancêtres, ces saints inconnus", *Bulletin de Théologie Africaine*, vol. 1, núm. 2, 165-178.
- Champion, Françoise, 1995, "Religions, approches de la nature et écologie", *Archives des Sciences Sociales de Religions*, núm. 90, pp. 36-56.
- Coulon, Christian, 1991, "Religions et politiques", en Christian Coulon y Denis-Constant Martin, *Les Afriques politiques*, París, La Découverte.
- Dammann, Ernest, 1964, *Les religions d'Afrique*, París, Payot.
- Diop, Birago, 1991, "Leurres et lueurs", *Telega*, núm. 1.
- Dobbelaere, K., 1974, "Une critique sociologique des définitions de la religion en sociologie des religions", *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 8, núm. 15, pp. 5-25.
- Douglas, M., 1971, *De la souillure*, París, Maspéro.
- Durkheim, Émile. 1965, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF.
- Eliade, Mircea [1965], 1997, *Le sacrifice et le profane*, París, Gallimard (colección Folio/essais).
- , 1970, *Traité d'histoire des religions*, París, Payot.
- , 1978, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t. 1, París, Payot.
- Elungu, P. E., 1977, "Religions africaines et philosophie", en *Religions et christianisme/Actes du Colloque International de Kinshasa*, vol. xi, núms. 21-22, enero, Chaiers des religions africaines, pp. 91-104.
- Evans-Pritchard, E. E., 1965, *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, París, Payot.
- Faïk-Nzujji, Clémentine, 1993, *La puissance du sacré. L'homme, la nature et l'art en Afrique noire*, Bruselas, La renaissance du livre.
- Fote, H. Memel, 1961, "Rapport sur la civilisation animiste", en *Colloque sur les religions/Abidjan*, París, Présence Africaine.
- Gauchet, Marcel, 1985, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, París, Gallimard.
- Girard, René, 1972, *La violence et le sacré*, París, Grasset.
- Griaule, Marcel, 1966, *Dieu d'eau*, París, Fayard.
- Hebga, Meinrad, 1976, *Emancipation d'Eglise sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire*, París, Présence Africaine.
- Heusch, Luc De, 1986, *Le sacrifice dans les religions africaines*, París, Gallimard.
- Hubert, Henri y Marcel Mauss, 1968, "Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice", en Marcel Mauss, *Oeuvres 1*, París, Éditions du Minuit.
- Kabemba, Mufuta, 1983, "Croyances traditionnelles et pratiques", *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 17, núm. 33-34, pp. 173-191.

- Larrère, Catherine y Raphael Larrère, 1997, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, París, Aubier.
- Lévi-Strauss, Claude, 1962, *La pensée sauvage*, París, Plon.
- Magesa, Laurenti, 1998, *African Religion. The Moral Traditions of Abundant Life*, Nairobi, Paulines.
- Mulago, Vincent, 1978, "Elements fondamentaux de la religion africaine", *Religions et Christianisme*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique.
- Muzungu, B., 1977, "La Tâche actuelle du théologien des religions africaines", en *Religions africaines et christianisme/Actes du Colloque International de Kinshasa*, vol. xi, núms. 21-22, enero, Cahiers des religions africaines, pp. 91-104.
- Rosny, Erik de., 1981, *Les yeux de ma chévere*, París, Plon.
- Paulme, Denise, 1965, "Que savons-nous des religions africaines?", en *Les religions traditionnelles africaines. Actes du Colloque de Bouake*, París, Seuil.
- Rivière, Claude, 1997, *Socio-anthropologie des religions*, París, Armand Colin.
- Sharevskaya, Berta-Issakovna, 1979, "Las religiones del África tropical. Contribución a la crítica de las concepciones fideístas occidentales de los cultos africanos autóctonos", en Armando Entralgo (ed.), *África Religion*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Tempels, Placide, 1949, *La philosophie bantoue*, trad. al francés por A. Rubens, París, Présence Africaine.
- Thomas, Luois-Vincent, 1978, "La religion négro-africaine dans son essence et ses manifestations", *Religions et Christianisme*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique.
- _____, 1961, "Etat actuel et avenir de l'animisme", *Colloque sur les religions/Abidjan*, París, Presence africaine.
- _____, y René Luneau, 1969, *Les religions d'Afrique noire, textes et traditions sacrés*, París, Fayard.
- Verger, Pierre, 1965, "Les religions traditionnelles africaines sont-elles compatibles avec les formes actuelles de l'existence?", *Les religions traditionnelles africaines/Actes du Colloque de Bouaké*, París, Centre culturel du monastère bénédictin.
- Welter, Gustave, 1960, *Les croyances primitives et leurs survivances. Précis de paléopsychologie*, París, Armand Colin.

ESPIRITUALIDAD Y TEOLOGÍA DE LOS PUEBLOS AMERINDIOS

ELEAZAR LÓPEZ HERNÁNDEZ*

PRENOTANDO

Antes de empezar a hablar sobre el tema de la espiritualidad y teología de los pueblos amerindios, quiero dejar claro que no soy un académico, en sentido estricto, ni un investigador ajeno a los sujetos que actualmente empujan estos contenidos en los espacios que se han abierto para ellos. Por mi origen, soy miembro de una de las mayores etnias de México, la zapoteca; y por mi profesión de sacerdote católico soy parte de una de las instituciones religiosas más implicadas en la fe de nuestros pueblos en los últimos 500 años. Profundamente marcado por ambos referentes, que influyen en mi identidad individual y colectiva, he tenido la dicha de ser testigo y partícipe de los movimientos sociales y espirituales que han hecho emerger la voz de quienes somos la raíz más antigua de este continente.

La base documental que respalda las afirmaciones que aquí hago es esa voz antigua y nueva de las diferentes comunidades indígenas que van tomando conciencia de su ser y de su valer también en las cosas que se refieren a Dios. Esa voz la han ido manifestando en múltiples encuentros, reuniones e intercambios teológicos realizados por toda la geografía del continente. Yo no hago aquí otra cosa que ser portador o cartero de la palabra de mis hermanos, corriendo el riesgo de no ser siempre fiel en este servicio.

* Responsable del Departamento de Formación e integrante del equipo coordinador del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas. Miembro fundador del Movimiento de Sacerdotes Indígenas de México.

INSURGENCIA TEOLÓGICA DE LOS PUEBLOS AMERINDIOS

La espiritualidad y la teología de los pueblos amerindios están emergiendo recientemente como el Lázaro del Nuevo Testamento que, a la voz de Jesús, sale de la tumba para espanto de sus enemigos y gozo de sus parientes. Los pueblos originarios de este continente, llamados por la sociedad dominante *indios* o *indígenas*, se hallan actualmente, más que nunca, empujados a la extinción; pero, paradójicamente, es cuando están mostrando a todos la importancia de su dinamismo cultural y de su fuerza espiritual. Hasta hace poco, estos factores eran totalmente desconocidos y despreciados por quienes se sentían seguros bajo el amparo de los esquemas dominantes y de las instituciones religiosas ya aceptadas. Sin embargo, en los tiempos recientes, marcados por crisis profundas en todos los niveles, la voz teológica y espiritual de las comunidades indígenas resurge como reencuentro de identidades profundas y como alternativa esperanzadora de nuevos horizontes de trascendencia. Esto constituye, sin lugar a duda, una interpelación a las grandes instituciones que tradicionalmente habían sido consideradas únicas poseedoras de la verdad sobre Dios y sobre las cosas trascendentes. Y está llevando a esas instituciones a transformaciones audaces de sus esquemas y estructuras para responder a los nuevos sujetos teológicos y de espiritualidad.

Pero, dado que en las teologías más reconocidas y apoyadas institucionalmente se ha enfatizado la comunicación de la experiencia de Dios mediante el uso de un lenguaje discursivo y racionalista, y en las teologías indígenas el acento es la misma vivencia de la trascendencia, que se comunica en lenguaje simbólico, pareciera que entre unas y otras hubiera barreras infranqueables. No obstante, en realidad no existen tales barreras, ya que tanto las teologías indígenas como las cristianas comparten la misma realidad trascendente —es decir, Dios—; el mismo sujeto creyente que es el pueblo pobre y, a menudo, los mismos caminos andados en cuanto a la comunicación de la experiencia teológica. A ello se debe que sea posible entablar diálogo entre ambas teologías y encontrar sus espacios y mecanismos comunes de funcionamiento, máxime cuando el sujeto de estas teologías son comunidades indígenas que ya son cristianas, y que han iniciado procesos de síntesis de las dos vertientes espirituales que conforman su vida.

Pero para analizar los caminos de la teología indígena con justicia, es preciso superar los viejos estereotipos manejados en la etapa colonial. Viendo a la teología india con ojos condenatorios o devaluatorios jamás

se podrá comprender la grandeza de sus aportes. Hay que acercarse a ella descalzos y con espíritu optimista, pero sin idealismos enajenantes, a fin de calibrar la solidez de esta palabra teológica indígena, apreciando sus amplios horizontes y sus límites también.

¿Teología o teologías amerindias?

Cuando hablamos de teología india, amerindia o indígena, en singular, estamos intentando globalizar deliberadamente realidades muy diversas y plurales, porque no existe una única teología india, sino múltiples; cada una caminando por senderos propios según el Espíritu le inspira y según las circunstancias históricas le permiten actuar.

Englobar todas las teologías indias en explicaciones unitarias es una exigencia de la necesidad de contar con parámetros amplios que sean capaces de ayudarnos a comprenderlas y valorarlas. Pero esta globalización también es resultado de la situación actual de los pueblos indígenas que, al estar sometidos a las mismas estructuras dominantes desde hace mucho tiempo, han elaborado respuestas similares y convergentes en todos los niveles, incluidos el religioso y teológico. La teología india se configura hoy como un modo de hacer teología, porque es atreverse a pensar las cosas de Dios y nuestras cosas más profundas en categorías propias; es echar mano de las herramientas de conocimiento producidas por la sabiduría de nuestros pueblos para expresar nuestra experiencia de Dios; es pensar la fe que vivimos; es activar nuestro hardware o disco duro para manejar el cúmulo de información propia que tenemos de Dios, del mundo y de nosotros mismos. Es lo que hacen comúnmente nuestros pueblos. A los profesionales o carteros que llevamos esta información a foros más amplios nos toca mostrar que no se opone a otras modalidades de hacer teología.

La categoría india, aunque impuesta desde el exterior, ha hermando a nuestros pueblos en el dolor, en la resistencia y en la elaboración teológica. Por eso ha sido relativamente fácil convocar encuentros de teologías indias y lograr rápidamente consensos amplios, porque existe una gran cantidad de elementos comunes y temáticas que las hacen converger.

Con base en esta constatación es posible hablar hoy de características comunes a todas las teologías amerindias, y sacar conclusiones de contenido y de método que puedan ser aplicables a todas, sin menoscabo del particular proceso de desarrollo de cada una. Esto no quiere decir que hacemos a un lado el hecho innegable de que existen

múltiples teologías y caminos teológicos diferentes en cada una de las etapas vividas por nuestros pueblos. No queremos caer en simplismos que acaben provocando injusticia hacia la multiforme presencia anterior y actual de la teología indígena en nuestro continente haciendo esquematizaciones globalizantes.

TEOLOGÍAS ORIGINARIAS

Antes de hablar de lo que son, en sentido estricto, las teologías indias o amerindias, es decir, aquellas que surgieron en el contexto de los últimos 500 años, debemos aquilatar los procesos teológicos elaborados en el transcurso de la etapa anterior. Ésta representa un larguísimo camino andado por los pueblos originarios del continente de más de 30 mil años, donde están almacenados milenios y siglos de búsqueda de humanización y de encuentro con quien es la fuente de la vida. Ese prolongado camino ciertamente no fue continuo, uniforme o unilineal, sino andadura hecha de anchas y preciosas avenidas, pero también de pequeñas veredas, atajos y desvíos asumidos en medio de tensiones y contradicciones.

En un intento atrevido por simplificar esa compleja realidad, quiero ofrecer aquí algunas consideraciones esquematizadoras que me han ayudado para la comprensión del amplísimo pasado de nuestros pueblos. Y no de todos, pues hablo especialmente a partir de mi experiencia dentro de la etnia zapoteca, y también del conocimiento de la macrocultura mesoamericana. Espero que mis aportes sean igualmente de utilidad para los demás contextos.

El cosmoteocentrismo de nuestra etapa nomádica

Si comprobamos que en Aridoamérica, en la Amazonia, en el Chaco y en las selvas tropicales muchos pueblos indígenas de hoy siguen siendo nómadas o viven esquemas culturales propios de las sociedades de caza y recolección, y si, además, nos percatamos de que la sedentarización se dio en los demás pueblos de este continente por la agricultura hace no más de cinco o seis mil años, podemos darnos cuenta del enorme periodo que abarca el esquema nomádico en nuestra realidad: más de 70% de nuestro caminar histórico.

El nomadismo es el punto de partida y la referencia obligada de todos los pueblos de América. Por eso debe ser revalorizado al analizar las teologías indígenas, ya que a menudo se le han endilgado epítetos —primitivismo, barbarie, salvajismo— dando a entender que es algo del pasado que ya está superado o que debe ser superado cuanto antes, cuando en realidad es la ciénaga o el manglar biogenético de donde ha surgido casi la totalidad de nuestra vida.

En el nomadismo, la cultura material de nuestros pueblos no se desarrolló aparatosamente. Casi no existen grandes obras materiales que den constancia del esplendor de esta etapa. Si las hubo, el paso del tiempo las borró con facilidad, pues su manufactura no era de características perdurables. Sin embargo, la cultura espiritual de esa época fue muy fecunda y produjo frutos que aún perviven. Gran parte de los mitos indígenas actuales, incluso de aquellas comunidades que se han urbanizado, son de origen nomádico.

Lo mismo pasó con los pueblos de la Biblia e incluso con la religión cristiana. Los grandes aportes culturales y religiosos vienen del mundo nómada del desierto. Por ello, el *desierto*, como tema teológico bíblico, es el lugar del encuentro o reencuentro de la identidad primera y, en consecuencia, del encuentro también con Yahvéh, el Dios de la Biblia.

En el nomadismo mesoamericano la naturaleza aparece como la mediación más importante de Dios; como el sacramento de su presencia. Es la Madre Tierra, el Fuego Nuevo, el Viento Huracanado, el Manantial de Agua o la Cascada, el Cerro Proveedor de vida o Protector de la comunidad. Esta pluralidad de manifestaciones divinas hacía hablar a nuestros pueblos con una pluralidad de nombres de Dios, que llevó a pensar a misioneros y analistas foráneos que nuestros antepasados eran politeístas. Pero no es así. Los diversos nombres de Dios, lo único que testimonian es la rica gama de percepciones que el pueblo tuvo de Él a través de la naturaleza.

En Mesoamérica Dios es Cipactli, es decir, la Energía Originaria de la vida simbolizada en el fuego, en el jaguar o en la serpiente en movimiento. Para que la vida exista, Cipactli fue sacrificada, y los miembros de su cuerpo se transformaron en las distintas expresiones de vida que hay: los cerros, ríos, cuevas, árboles. Por lo tanto, toda la creación es expresión de Dios y está al servicio de la vida.

En el esquema religioso y teológico del nomadismo mesoamericano Dios lo es todo, y todo tiene que ver con Dios. En consecuencia, de Dios hay que esperar todo. La caza y la recolección es el medio privilegiado

del sustento humano. Dios es la Madre providente que nos da lo que necesitamos y nos amamanta en el momento preciso. Simplemente hay que acudir al lugar adecuado para recibir lo que necesitamos. No existe propiamente el sentido de trabajo como después se tuvo.

El espíritu nomádico engendra pautas típicas de comportamiento que no siempre son bien interpretadas por los que no somos nómadas. Por ejemplo, el aparente conformismo o apatía indígena, así como la capacidad de aguantar el dolor, o la conciencia de que sólo Dios es permanente, pues nosotros somos peregrinos y caminantes en este mundo.

En el pensamiento nomádico se acentúa el principio de que hombres y animales son hijos de Dios, y están puestos en el mundo para reconocerle y darle gracias, para bendecir su nombre, para alabarle y reverenciarle, como dice el *Pop Wuj*, libro sagrado de los mayas. Los seres humanos no somos la cima de la creación, aunque podemos llegar a ser los únicos interlocutores capaces de cumplir cabalmente el mandato divino.

Frente a los demás seres de la creación, hombre y mujer estamos llamados a mantener la armonía del cosmos con un respeto y una relación armónica dentro de esa mediación de la presencia y de la voluntad divina, que es la naturaleza. Cuando los hombres y las mujeres no cumplimos con ese deber viene el desastre. Dios, como energía de vida, es pródigo en generosidad, pero también impredecible en su capacidad de destrucción. Los volcanes, terremotos, diluvios, huracanes son manifestación de ese poder divino, que al mismo tiempo que construye puede desbaratar y matar. Por eso hay que aprender a convivir con esta faceta difícil de la Divinidad. Muchas de las expresiones de religiosidad indígena —como pedir permiso al dueño del monte o del cerro para cortar un árbol o cazar un animal—, perpetúan ese deseo muy antiguo de mantener contento a Dios para que no nos muestre un rostro airado por un quebrantamiento involuntario de sus leyes inscritas en la naturaleza.

Del mundo nómada heredamos ese principio ecologista de convivir armónicamente con el conjunto de la creación. No hay que forzar a la naturaleza para que nos dé lo que queremos, más bien hay que colaborar con ella. Nosotros no somos superiores para estar por encima de ella, para dominarla o explotarla, sino para ser parte integrante de ella.

Es la morada divina de la familia humana. En cualquier trozo de ella estamos en el regazo de Dios. Por eso vivir en cuevas no era una

deshonra, sino un privilegio. Eso explica por qué casi todos nuestros pueblos ponen su origen en una cueva, de donde después salimos y nos dispersamos por la tierra (como sucede en el mito de Chicomotzoc). Antes de salir éramos todos hermanos y hablábamos la misma lengua, pero al dispersarnos empezaron los pleitos y las divisiones. Ya no nos entendimos. Sin embargo, algún día retornaremos a esa matriz originaria y volveremos a ser hermanos.

La vinculación estrecha del ser humano con la naturaleza la expresamos en Mesoamérica a través del fenómeno del *nagualismo*, es decir, con el planteamiento de que cada ser humano tiene su contraparte animal en la naturaleza; lo que le pasa al *nagual* o *tona* le pasa automáticamente a su cuate humano, por eso debemos cuidar la naturaleza; si la dañamos, podemos causar la muerte a nuestro *nagualy*, por ende, a nosotros mismos. Este sentido ecologista, profundamente cosmo-teológico, es muy antiguo en nuestros pueblos.

En muchos aspectos, la etapa nomádica caló en lo más hondo del ser humano, haciendo planteamientos sobre Dios, sobre nosotros mismos y sobre el mundo. Siguen siendo válidos en las circunstancias actuales, pues son verdades perennes de la vida que hoy podemos retomar para reconstruir el mundo, dándole sentido humano y divino.

Antropoteocentrismo de nuestra etapa sedentaria

El sedentarismo es una etapa radicalmente distinta de la nomádica y, como dije, no todos los pueblos del continente dieron el paso hacia ella. Quienes lo hicieron, hace aproximadamente cinco o seis mil años, no por ello son mejores que los otros, simplemente son diferentes porque cambiaron de eje en la elaboración de sus culturas, a partir del hecho nuevo de que, con la sedentarización y la agricultura, ellos modificaron su relación con la naturaleza mediante procesos de domesticación de ella y por el uso de tecnologías de producción agrícola. Por lo tanto, la concepción del mundo, del hombre y de Dios también sufrieron cambios sustanciales.

En el esquema de vida sedentaria en Mesoamérica el ser humano adquiere un protagonismo que antes no tenía. Ya no es únicamente criatura de Dios que espera paciente o providentemente todo de Él, sino que, con su esfuerzo personal o colectivo, busca acelerar la acción divina. Se puede decir que el hombre sedentario y agricultor mesoamericano pasa de la perspectiva cosmoteocéntrica del nomadismo

a la perspectiva antropocéntrica, donde Dios y el ser humano construyen juntos el mundo, lo cual no quiere decir que éste abandona totalmente los esquemas teológicos anteriores; más bien los readecua a las nuevas circunstancias reformulándolos. En el mundo mesoamericano, el camino cultural y teológico se fue haciendo no por procesos de resta o eliminación de lo anterior cuando algo nuevo llega, sino por suma o acumulación de lo nuevo a lo antiguo que se reformula. Este modo de actuar dio origen a una sabiduría milenaria que fue sedimentando o decantando lo mejor de la experiencia humana.

Los mitos agrícolas que explican el origen de todo hablan, en este periodo, de una acción conjunta entre Dios y el ser humano. Ante el caos original, simbolizado con la caída del cielo sobre la tierra, según la perspectiva mesoamericana, Dios Quetzalcóatl y su cuate, Tezcatlipoca, intentan levantar el cielo metiéndose uno en el oriente y otro en el poniente, sin lograr su cometido. Entonces crean a cuatro seres humanos, quienes en pareja entran dos por el norte y dos por el sur, y caminando todos se encuentran en el centro, en el “ombbligo” o lugar de la trascendencia. Ahí Tezcatlipoca se convierte en un enorme árbol; lleva en la punta más alta a Quetzalcóatl y en sus ramas a los cuatro seres humanos; juntos levantan el cielo y lo ponen como ahora está. Este mito lo ritualizan periódicamente los Voladores de Papantla, y es el mito fundante que se repite, con algunas modificaciones, en toda el área mesoamericana. Dios ya no es únicamente alguien a quien reverenciar, sino alguien con quien colaborar. Nosotros necesitamos de Él, pero Él igualmente necesita de nosotros. Por eso, más que padre o madre, Dios es ahora un hermano(a), un compañero(a) de camino, un “cuate”, como decimos en México. Esta concepción teológica automáticamente eleva al hombre y a la mujer a la categoría de cocreadores, y a la naturaleza la concibe como el resultado de la obra creadora de Dios y del ser humano. Es la Casa Grande que hay que construir entre todos y para todos. Y esto se logra en la medida en que los seres humanos participamos responsablemente con Dios en la organización constante del mundo.

A Dios ya no se le ve como el solitario topoderoso, sino como el hermano(a) necesitado(a), que pide solidaridad para hacer posible la vida. En los mitos de este periodo aparece frecuentemente en la figura del pobre, del enfermo, del caminante, del forastero, del diferente. Por eso, el otro, el que no es como todos, empezó, en la etapa sedentaria, a ser considerado en Mesoamérica enviado o venido de Dios —los bicos, los deformes, los albinos eran llamados hijos de Dios y se les prodigaban atenciones especiales.

La mayoría de los pueblos sentía tan cercano a Dios que lo simbolizaron también en el alimento producido por la comunidad: maíz, papa, mandioca, banano; éstos son la vida que resulta del don de Dios y del esfuerzo humano. Por eso el acto de consumir los alimentos es la expresión más grande de comunión con Dios, con la naturaleza y con los demás hermanos; es decir, es una acción profundamente sagrada, que no se puede realizar de cualquier manera. Existen rituales de inicio y de fin, gestos y nombres de comidas que manifiestan esta trascendencia del acto cotidiano de alimentarse, porque es la culminación de una obra a través del esfuerzo, paciencia e ilusión de Dios y del ser humano.

Mesoamérica se conforma como cultura grande y floreciente precisamente por el cultivo del maíz. Es la gran cultura del maíz. Todo tiene que ver con esta planta cultural, resultado de la acción humana de combinar diversos genes biogenéticos de la antigua teozintle hasta convertirla en el maíz que ahora tenemos. Y si el hombre y la mujer mesoamericanos inventaron el maíz, éste también hizo posible al hombre y a la mujer mesoamericanos. Hombre y mujer están hechos de maíz, y Dios tiene que ver entonces con el maíz: es Zintéotl o Dios del Maíz. Hay tanta variedad de seres humanos, como variedad hay de maíz: rojo, negro, blanco, amarillo.

Es aquí donde surge el gran aporte mesoamericano cifrado en la figura de Quetzalcóatl. De acuerdo con la cosmovisión quetzalcoáltica la creación tiene dos componentes esenciales: Cielo (Uno) y Tierra (Dos). La antigua energía originaria de Cipactli es representada en esta etapa con dos serpientes trenzadas. Al separar éstas poniendo una arriba, el cielo, y la otra abajo, la tierra, se crea la matriz de la vida, es decir, el aire. Mantener activa esa matriz de vida es tarea de Quetzalcóatl y de aquellos servidores que, imitándolo, sostienen con una mano el cielo y con la otra la tierra, o se mueven entre el cielo y la tierra como las aves. Son los hombres o mujeres emplumados que actúan como caballeros águila. Ellos son llamados también Quetzalcóatl, porque como él organizan el mundo y mantienen la vida; su número simbólico es el tres. Son también el viento (Ehécatl) o el trueno (Chac o Cocijo), que trae la lluvia (Tláloc).

A los servidores de la comunidad también se les consideraba sabios, aquellos que guían al pueblo por el camino de la vida y del bien. Son antorchas (*ócutl*) que no se apagan y no humean; son espejos (*tezcatl*) donde todos podemos mirar nuestro rostro verdadero. Y son sabios porque manejan el rojo (amanecer) y el negro (atardecer); conocen, por lo tanto, la vida y la muerte, el gozo y el dolor, el día y la noche.

La consecuencia de esta perspectiva teológica es que el sacramento de la presencia de Dios, lo es ahora el ser humano, en cuanto que, con su esfuerzo o trabajo, organiza al mundo para la vida. Es decir, que por su servicio, como comunidad o pueblo, asume el proyecto de vida de Quetzalcóatl. Dios no habita en templos, sino que vive en el corazón de mi hermano el hombre, como afirmaba Nezahualcóyotl, teólogo, poeta y estadista.

Estamos, por lo tanto, ante un concepto teológico muy elevado, el cual fue la fundamentación más sólida del alto nivel humanista alcanzado por los pueblos mesoamericanos: toltecas, nahuas, mayas, zapotecas, mixtecas. El reflejo de esta grandeza dio pie, a quienes la percibieron y admiraron en los indios en la época colonial, a hacer parangones con el planteamiento cristiano de la encarnación del Verbo. Porque, no cabe duda, el ideal quetzalcoáltico tiene que ver con la humanización de Dios y con el endiosamiento del ser humano.

El ideal quetzalcoáltico implicaba una apropiación comunitaria o comunal de la tierra, una tecnología productiva, adecuada, pero no agresiva para la naturaleza, un ejercicio del poder político como servicio y una perspectiva religiosa centrada en Dios que se preocupa por el crecimiento de la vida del pueblo. Esto llevó a los habitantes de Mesoamérica a forjar altas civilizaciones, cuyas obras monumentales causan asombro incluso hoy a quienes las miramos.

Con el modelo quetzalcoáltico surgieron poblaciones perfectamente estructuradas y autosuficientes; éstas eran regidas con autonomía bajo la guía de sabios líderes civiles y religiosos, aunque al mismo tiempo estaban organizadas en grandes anfitionías de pueblos. Estas anfitionías unificaban a quienes vivían en amplísimas extensiones de territorio: por ejemplo, Mesoamérica abarcaba desde la parte sur de lo que hoy es Estados Unidos hasta el norte de Panamá; el Incario cubría desde el sur de Colombia hasta el norte de Argentina y de Chile. Eran miles de kilómetros y una gama enorme de pueblos diferentes entretejidos en proyectos comunes de sociedad. A partir de células sociales pequeñas, como los *calpulli* y los *ayllu*, se fue entramando un complejo tejido social que articuló procesos amplísimos de confederaciones de pueblos, los cuales dieron como resultado ciudades-Estado como Tula, Teotihuacan, Tikal, Cuzco, Tihuanaco y otras.

A la cabeza de estas ciudades-Estado se hallaban el *halach huinic* entre los mayas, el *tlacaélel* entre los nahuas, el *xuaana'* entre los zapotecas y el *inca* entre los quechuas. Ellos eran la máxima autoridad civil y religiosa que concentraba un poder inmenso, cuyo ejercicio resulta difícilmente

comprensible en la lógica occidental, si no se le añade una dosis muy grande de violencia.

Durante el periodo de ascenso de estas civilizaciones hubo muchos mecanismos para mantener el ejercicio de este poder en función de la promoción y defensa de la vida. Por eso, tales “imperios” perduraron mucho tiempo sin necesidad de acudir a la fuerza de las armas. Las ciudades de mayor esplendor en la época no tenían murallas, pues no las necesitaban. El consenso social se lograba a través de la aceptación y valoración religiosa del proyecto vigente; es decir, la teología jugó un papel determinante.

Aunque, en verdad, ningún pueblo vivió en plenitud la utopía de Quetzalcóatl, todos los pueblos mesoamericanos se pusieron en la tensión de dar cauce histórico a este ideal. Cada generación se comprometía a dejar su marca propia en este proceso. Por eso existía la renovación periódica de todas las cosas al término de 52 años, que era el siglo indígena en Mesoamérica. Al final de éste, una especie de olimpiada se realizaba sobre las diversas ramas del saber para escoger al hombre o mujer que mejor representara el ideal querido por Dios. El o la seleccionada recibía trato de máxima representación de Dios durante cuatro años, al término de los cuales era entregado en sacrificio a Dios y a la comunidad. Se apagaban todos los fuegos y se rompían todas las ollas viejas para empezar de nuevo.

El empoderamiento teológico de los pueblos urbanos

La tensión de llevar a la historia el ideal quetzalcoatlíco exigió el énfasis en el empoderamiento de la persona y del pueblo, es decir, en la conquista del poder para la vida. Esto tuvo una importancia crucial, sobre todo, en los momentos de crisis o de caída del cielo sobre la tierra, ya que sólo teniendo poder se puede recrear o transformar el mundo. En ese sentido el poder se convirtió poco a poco en el sacramento de Dios.

Al principio bastaba con la sabiduría para tener ese poder de Dios, por eso los ancianos eran la expresión del mismo. Igual, el servicio daba prestigio y poder, por lo que también las autoridades del pueblo, esto es, el *halach huinic*, o el *tlacaélel*, el *xuaana'*, el tayacán, el *inca*, eran expresión del poder de Dios que sabe resolver los problemas y organizar el mundo para la vida. Eran como la ceiba o *pochotl* originario, bajo cuya sombra podemos recibir protección y cobijo. Son ellos los que dan

seguridad porque mantienen levantado el cielo para que todos vivamos.

Cuando, por ejemplo, los aztecas llegaron al Anáhuac en un momento de quiebre de las culturas anteriores, ellos reelaboraron el mito de Quetzalcóatl bajo la acepción de Huitzilopochtli (el Colibrí o Divino Izquiertero). Cuentan que cuando la doncella Coatlicue, quien servía en el templo, quedó embarazada de manera sobrenatural y esperaba el parto de su hijo, las fuerzas del mal, representadas en Coyolxauhqui y los Cuatrocientos Surianos, se confabularon para matarla y acabar con el fruto de sus entrañas. Por eso, Huitzilopochtli, al nacer, sale con un escudo y un arco de flechas, pelea contra los confabulados y los derrota dispersándolos como luna y como estrellas por el firmamento nocturno. A partir de entonces la figura de Dios es la de un guerrero simbolizado en el Sol que todas las mañanas nace a la vida bañado en sangre y lucha todo el día hasta morir en el ocaso para darnos vida.

A medida que la solución de los conflictos exigió mayor poder, la idea de Dios y del ser humano se fue ligando más y más a la conquista y al ejercicio del poder como fundamento de la esencia divina y humana. La concepción del mundo, en este periodo, fijó la atención en la centralidad de la dialéctica o lucha de los contrarios: vida-muerte, noche-día, frío-caliente. Dios es creador en cuanto que posee el poder de organizar para la vida estos elementos contrapuestos.

En consecuencia, el ser humano, para ser digno representante de Dios, debe alcanzar el mismo poder con su esfuerzo personal y colectivo, ya que la esencia de la vida se halla en la conquista del poder, es decir, en la guerra, que se ubica en todos los aspectos: cósmico, social, religioso. Por eso Dios es guerrero, es Huitzilopochtli, es Inti, es el Sol. Y los hijos de Dios son los hijos del Sol, aquellos que le ayudan en la lucha por la vida.

En esta teología mesoamericana el Sol, al nacer en la mañana, es recibido en andas preciosas por los varones guerreros, muertos en las guerras floridas. Ellos lo transportan por el cielo hasta el cenit en medio de gritos de algarabía. Ahí, las mujeres guerreras, muertas en el parto, principal expresión de la lucha por la vida, reciben en otras andas preciosas al Sol y lo llevan hasta el ocaso, para entregarlo a los espíritus guardianes de la noche, quienes lo llevan bajo tierra, por el Mictlán, lugar de los muertos, hasta el nuevo amanecer.

En esta perspectiva, saber guerrear o combatir, para hacer que prevalezca la vida, es fundamental para que nos conquistemos un rostro y un corazón de verdaderos seres humanos. También los sacrificios se justifican, ya que si Dios a diario muere para darnos vida, nosotros

debemos estar dispuestos a morir con Él para dar vida al pueblo. De ahí el sentido profundo del principio que guiaba la conducta humana: “Vivimos para morir, pero morimos para vivir.”

El mito que hizo posible el poder de los aztecas sobre los demás pueblos hablaba de que ellos debían asentarse ahí donde encontraran un águila posada sobre un nopal, devorando una serpiente. Este símbolo es ahora el escudo nacional mexicano. Efectivamente, los aztecas (autodenominados hijos del Sol), provenientes del norte Chichimeca, llegaron al Anáhuac y lo encontraron ocupado por pueblos de habla náhuatl, herederos de las antiguas civilizaciones toltecas y teotihuacanas. Los nahoas no recibieron con agrado a los intrusos, por eso tuvieron que asentarse en la parte más inhóspita del área: un islote rocoso del centro del lago de Texcoco. Según ellos, ahí encontraron la señal que Dios les había predicho; entonces dieron comienzo a una de las civilizaciones más grandes de Mesoamérica, echando mano de una mentalidad luchadora e innovadora. Fundaron sobre el lago la ciudad de Tenochtitlan; hicieron alianza con las dos principales ciudades del lugar, y a partir de ahí ejercieron una influencia decisiva sobre toda el área mesoamericana, construyendo en menos de doscientos años un imperio de enormes proporciones.

Seguramente el mito del origen del pueblo azteca tiene muchos significados, pero es innegable que encierra elementos de presión violenta sobre la naturaleza y sobre los demás. Los aztecas, águilas o hijos del Sol, con sus sembradíos sobre el lago (chinampas), su ejército y el comercio de los pochtecas, terminaron devorando a la serpiente, símbolo de la tierra y de los agricultores que no habían llegado al desarrollo urbanístico.

Esta concepción teológica en torno al poder, ciertamente apuntaló la reconstrucción rápida del mundo indígena en los momentos de mayor crisis, pero fue también la causa de muchas fricciones internas, que sirvieron de abono para el desastre final.

Espiritualidad del retorno de Quetzalcóatl

Muchos pueblos, autodenominados hijos de la Luna o de la Tierra, es decir, nómadas o agricultores no urbanos, fueron afectados por el poderío de las ciudades-Estado como Tenochtitlan, sede de los aztecas, y estos mismos pueblos lastimados repensaron la perspectiva teológica del poder, llegando a descubrir que un poder que mata al pobre no puede ser expresión de Dios, que es vida.

Existe un antiguo relato indígena que expresa la voz profética de quienes resultaron, en el pasado, víctimas de las grandes ciudades, las cuales, con el enorme poder que concentraron, llegaron a ser causa de muchas injusticias para los pobres: es el mito de Xólotl entre los huastecas —recopilado, como otros de tradición oral, por el padre José Barón Larios—, que todavía circula en la región de Huejutla, Hidalgo. Este relato seguramente fue formulado de cara a los aztecas, quienes sometieron a los habitantes de esta zona a un proyecto globalizador. (Utilizo cursivas para resaltar algunos contenidos.)

Cuentan que el Sol guerrero tenía necesidad de vencer diariamente a las estrellas para salir nuevamente al cielo. Requería mucha fuerza, y para obtenerla se le ofrecían como alimento la sangre y los corazones de los dioses que por él se sacrificaban. Los sacerdotes eran los encargados de realizar los sacrificios para los cuales se servían de afilados cuchillos de piedra de obsidiana.

Es el caso que en las proximidades vivía cierta divinidad, que tenía forma de perro. Se llamaba Xólotl, que no sólo tenía la forma, sino la alegría, la lealtad y el cariño que suelen tener los perritos. Era pequeño, juguetón y amigo de los niños. Su inteligencia le hacía ser un animal extraordinario. Ningún perro vive sin dueño. Xólotl sí. Salía en busca de su alimento como un cazador cualquiera y luego volvía a la ciudad donde sus mejores amigos eran los chiquillos. Con los niños iba al campo, con ellos se echaba a nadar en la laguna y cuando jugaban a la pelota él corría a recogerla con el hocico para entregarla a los pequeños jugadores. Xólotl era feliz.

Realmente no sólo los niños eran amigos del perrito. También corría detrás de las mariposas, de los conejos y de las lagartijas, pero no les hacía daño. Sí atacaba a las fieras malas y de ellas se alimentaba.

¡Cuánto le gustaba a Xólotl correr tras los conejos y sentir en sus patas la yerba fresca y húmeda de las mañanas!

Una de aquellas mañanas primaverales, en las que la tierra se bañaba con la luz del sol y cuando las flores presumían sus galas, y las mariposas revoloteaban por los aires con la estampita de sus colorines, el Astro del día, hambriento y sediento de sangre, ordenó así a uno de sus sacerdotes: *“Al anochecer he de luchar con múltiples estrellas. Necesito de alimento divino. Quiero nuevos corazones. Ahí está Xólotl, ese perro alegre y juguetón. Es necesario que lo sacrifiques para que su sangre sea absorbida por mi calor.”*

El sacerdote prometió obedecer al Sol, le hizo reverencia y se alejó en busca del pequeño dios de la laguna. En aquel momento el perrito servía de lazarillo a un ciego.

El sacerdote dijo a Xólotl: *“El dios Sol necesita beberse tu sangre con su calor para poder vencer a las estrellas.”*

El alegre Xólotl cambió su rostro con un gesto triste y replicó: *“Yo no quiero morir todavía. Soy dichoso y hago dichosos a los demás... ¿Por qué el gran dios Sol se ha fijado en mí?”*

—El Sol se ha fijado en ti, porque él necesita beber sangre de calidad extraordinaria.

Xólotl insistió: *“¡Yo no quiero morir!”*

—Es necesario que mueras —exclamó el sacerdote, blandiendo su gran cuchillo de obsidiana.

—Bien —dijo Xólotl—, luego hablaremos de eso. Ahora déjame llevar a este anciano. No serán tan impacientes ni tú ni el Sol, que se empeñen en dejarlo perdido en el campo. El sacerdote tuvo que ceder y esperó a Xólotl sentado sobre una piedra de la senda estrecha. Xólotl, fiel a su palabra, regresó adonde estaba el sacerdote. Éste le dice: *“Vamos a la piedra de los sacrificios. El cuchillo es rápido y fino.”*

—Yo no quiero morir. Yo no debo morir —exclamaba Xólotl con el rabo entre las patas traseras.

—Pues morirás, porque así lo manda el dios Sol...

—Pero si no quiero yo, no moriré...

—Y ¿cómo puedes oponerte a la voluntad del dios Sol? —interrogó el sacerdote.

—Rogándole con mis lágrimas —respondió Xólotl que, en efecto, derramaba abundante llanto.

Aquellas lágrimas de tristeza parecían en la yerba el rocío de la mañana. Pero el Sol se las bebía rápidamente con su calor.

—Ya ves —comentó el sacerdote; el dios Sol tiene ansias de ti. Si así se bebe tus lágrimas ¡qué no hará con tu sangre! —No hará nada —dijo Xólotl—, porque yo no quiero morir.

—Y ¿cómo puedes oponerte, repito, a la voluntad de un dios de tanta importancia como el Sol?

—Pues así. Y diciendo estas palabras, el perrito salió corriendo sin que el cuchillo de piedra pudiera alcanzarlo. Corrió, corrió largo tiempo sorteando los altos y verdes plumeros de la milpa. En su prisa dejaba caer nuevas lágrimas que el Sol, indignado por la rebeldía de Xólotl, se sorbía rápidamente.

La noticia corrió por todos los sacerdotes de aquellas regiones. Y como todos querían satisfacer los deseos del Sol, no dejaban vivir en paz al perrillo; por todas partes brillaba la obsidiana vidriosa de los cuchillos.

Xólotl no podía jugar tranquilo con los pequeños gazapos, ni acompañar a los niños en sus deportes, ni siquiera llevar al ciego a la casa de sus hijos. Siempre andaba huyendo. Más de una vez lo alcanzaron con la punta de las armas, y tuvo que curarse a la sombra de un árbol, porque el Sol quería abrasarle las heridas con su calor.

Un día, tres sacerdotes ágiles trataron de acorralarlo. Sus tres hojas de obsidiana brillaban amenazadoras. Xólotl se encontraba en peligro inminente. De pronto, el perrillo desapareció de la vista de los sacerdotes. ¿Qué pasó aquí? No lo sabían, y regresaron malhumorados a sus templos. Xólotl, al verse perdido, se había transformado en extraña planta de maíz, de cuyas raíces salían dos tallos.

Nadie advirtió la transformación. Ningún campesino trabajaba en la milpa en aquellas horas. Sólo dos niños, que buscaban sabrosos elotes, se dieron cuenta. Ellos lo vieron y, desde entonces, llamaron Xólotl al hermoso plumero doble que salía de la planta.

Los niños de la comunidad próxima conocieron el nombre de aquella planta y la llamaron Xólotl en recuerdo del perrillo-dios que no quería morir.

Cierto día, sin embargo, un sacerdote oyó que un niño mencionó a Xólotl y, recordando al perro, preguntó: “¿Qué es eso que llaman así?” “Llamamos a cierta planta de maíz que hay en la milpa cercana. Esta planta tiene dos tallos.”

Con el cuchillo preparado para cortarle, se acercó el sacerdote. Xólotl se dio cuenta y transformándose en perro, salió huyendo y se perdió de vista. Y cuando el Sol se había ocultado, y no podía ver al dios-perrito, éste se convirtió nuevamente en planta de maguey —o de pita— que también tenía dos tallos y una sola raíz.

Fuera de unas niñas que cortaban flores cerca, nadie se dio cuenta de la transformación. Casi todos los habitantes de aquella región conocieron al perro-dios, y llamaron Xólotl a aquella planta de maguey.

Un sacerdote se dio cuenta y, haciéndose acompañar por las niñas, averiguó cuál era la planta. Se preparaba para cortarla, pero sucedió lo mismo que a la planta de maíz: volvió a ser perro y, como Xólotl, se arrojó al agua convirtiéndose en pez.

Nadie lo vio, sólo unos muchachos que se bañaban en la laguna. Como sabían que había sido juguetón, jugaban también con el pececito que se dejaba agarrar para escapárseles de nuevo de las manos y volver para seguir entreteniendo a los chicos.

Fue tanta la fama y nombradía que llegó a tener aquel lago entre los

jóvenes nadadores, que llegó a oídos de un sacerdote, el cual vino con otros compañeros cargados de redes y de cuchillos.

Apenas empezaron a pescar, el pobrecito perro-dios quedó atrapado. Y cuando iban a abrirlo para extraerle el corazón y entregárselo a la voracidad del dios Sol, éste envió velozmente un rayo con una mano en el extremo, y detuvo el brazo que iba a realizar el sacrificio. Dijo el Sol: “Deja libre al perrito que no quiere morir. Razón tiene, si es feliz y hace felices a los demás. ¡Ya no quiero más sacrificios! Comeré estrellas. Mi calor será una caricia para las personas, los animales y las plantas.”

Así se hizo. Xólotl volvió a ser perro, a jugar con los niños, a conducir al ciego y a correr detrás de las pintadas mariposas.

Ciertamente el poder era expresión de Dios en cuanto que hacía posible la lucha por la vida de todos. Pero al desvincularse de la vida de los pobres y concentrarse en manos de pocos, sin ningún control, se convierte en poder para la muerte, es decir, en algo totalmente opuesto a los designios de Dios. En consecuencia, pierde su sentido teológico primero y ya no se pueden convalidar las acciones de un pueblo o de un sector del mismo ante los demás. Fue lo que sucedió al darse la violencia de las grandes ciudades sobre los pobres, la cual llevó a éstos a descalificar la teología que las sustentaba y a volver a las perspectivas teológicas anteriores, más humanizantes. Así, muy pronto la espera del retorno de Quetzalcóatl fue el eje central de la temática teológica.

Quetzalcóatl, quien en el momento de la implantación de las grandes ciudades desapareció, yéndose al oriente y dejando todo en manos de sus representantes, prometió regresar para recoger la cosecha de la obra humana. La espera de su retorno puso en expectación a todo el mundo mesoamericano. Por eso, cuando el mal lo cubría todo, Quetzalcóatl era la promesa que había que esperar.

Las utopías humanistas y pacifistas del mundo agrícola campesino fueron llenando de nueva cuenta los vacíos dejados por las teologías del poder de las ciudades. El pobre, como Xólotl, volvió a ser el centro de la expectativa del regreso de Quetzalcóatl.

Esto explica por qué a la llegada de los españoles, muchos pueblos pensaron que era Quetzalcóatl quien regresaba para poner término a los desmanes del poder, sumándose acriticamente a la lucha contra los aztecas y contra los incas, con la esperanza de superar los problemas. Pero no fue así. Muy tarde descubrieron que no era Quetzalcóatl quien volvía, sino desalmados hombres barbados que llegaban a nuestras tierras sedientos de oro y de sangre.

TEOLOGÍAS INDIAS

A la llegada de los europeos las posibilidades de encuentro eran propicias, no sólo por la expectativa del retorno de Quetzalcóatl, sino porque nuestros pueblos habían elaborado esquemas culturales y religiosos que permitían la interrelación en todos los aspectos, incluido el religioso, entre pueblos diferentes. Había la conciencia de que existían muchas modalidades de entender la vida y de entender a Dios, que podían sumarse en conjuntos polisintéticos. El Dios cristiano podía sentarse, sin ningún problema, en la estera o petate de nuestros pueblos. Para ellos, Dios era perfectamente compatible con Téotl. Así lo plantearon nuestros teólogos a los misioneros en el famoso Diálogo de los Doce (1524). Sin embargo, de parte de los europeos no había la misma actitud dialogante. El haber ganado la guerra les daba la certeza de que su Dios era el único Dios verdadero y, en consecuencia, el Dios indígena debía ser aniquilado. El diálogo terminó con el planteamiento tajante de los misioneros franciscanos: “*os es muy necesario despreciar y aborrecer, desechar y abominar y escupir todos estos que agora tenéis por Dioses y adoráis, porque a la verdad no son Dioses sino engañadores y bur-ladores...*”¹

Hubo en las comunidades quienes interiorizaron las consecuencias de la evangelización intolerante y aceptaron enterrar para siempre sus antiguas creencias, con tal de sobrevivir a la hecatombe de la conquista. Su argumento fue pragmático: “*Si han matado a nuestros dioses, que al menos nosotros no muramos.*” Actualmente hay hermanos que así entienden su conversión al evangelio y su pertenencia a las iglesias. Ya no quieren saber nada del mundo religioso indígena, pues su opción vital es la aceptación de los esquemas de la sociedad envolvente.

Sin embargo, la mayoría de nuestros antepasados no comprendieron el razonamiento de la intolerancia y jamás lo tomaron en serio. Simplemente ajustaron en adelante su elaboración teológica a los márgenes de acción que les permitió la sociedad colonial, y su situación de vencidos, y siguieron adelante con la vida haciendo elaboraciones y reelaboraciones de sus esquemas de comprensión de Dios y de la

¹ Fray Bernardino de Sahagún, 1564, *Diálogo de los Doce*, cap. v. Diálogo de los Doce es un hecho histórico que se dio en 1524, y también el título de un libro escrito por fray Bernardino de Sahagún con sus alumnos del Seminario de la Santa Cruz de Tlatelolco en 1564.

vida. Es lo que dio por resultado lo que ahora llamamos teología india o amerindia, en sus múltiples manifestaciones.

Lucha de dioses

Frente a la intolerancia misionera, que negó el carácter divino a lo que nuestros abuelos llamaban Dios o dioses, hubo de parte indígena algunas reacciones igualmente intolerantes. Si los advenedizos afirmaban que el Dios indígena no era Dios, sino Satanás que nos había engañado presentándose en forma divina, los nuestros, con la misma tozudez, replicaron que, en vista de las obras de los españoles, en realidad su dios era el Oro, al que rendían pleitesía absoluta y por el que habían dejado todo y pasaban penalidades para buscarlo en nuestras tierras. Ese Dios Oro los había enloquecido haciéndoles capaces de los peores crímenes con tal de obtenerlo. Por ello, los líderes indios empezaron a recomendar a la gente entregara a los españoles todo el oro que hubiera, para ver si así se aplacaban.

Uno de los discípulos de Bernardino de Sahagún, del Seminario Indígena de la Santa Cruz de Tlatelolco, después de comprobar, por experiencia propia, la cerrazón de la sociedad colonial, renunció al seminario, retornó a su pueblo y se alzó como líder religioso contestatario de la cristiandad. Retomó su nombre indígena, Ometochtli Chichimecatecutli (Dos Conejo, Señor de los Chichimecas), e incitó a su pueblo a la rebelión diciendo que los españoles eran en verdad enviados del demonio y que no había que creerles. El Dios indígena de los antepasados era el único Dios verdadero que vendría a salvarlos de estas manos criminales. Evidentemente, la reacción del sistema contra él fue muy severa. La Inquisición se hizo cargo de perseguirlo y apresararlo. Después de un juicio sumario lo ejecutaron de manera ejemplar ante las comunidades para que nadie más osara rebelarse.

Sin embargo, en épocas posteriores hubo más levantamientos indígenas en torno a planteamientos mesiánicos o milenaristas parecidos a los de Ometochtli Chichimecatecutli. Con esquemas autóctonos, o incluso con símbolos cristianos indigenizados, como la Virgen, invocaban el retorno a la religión propia para rescatar la libertad perdida y restaurar el orden roto por los blancos.

Estos movimientos, motivados por la desesperanza, se situaban en la perspectiva de una lucha a muerte entre los dioses: o salía vencedor el Dios cristiano con la muerte del Dios indígena o salía triunfante el

Dios indígena con la muerte del Dios cristiano. Y, claro, el saldo final fue terriblemente desventajoso para nuestros pueblos. Tales rebeliones dieron como resultado represiones violentas de parte del sistema impuesto, que acabaron prácticamente con toda la élite pensante y dirigente de las comunidades. “*Si ustedes han matado a nuestro Dios, que también nosotros muramos*”, fue la conclusión de la parte indígena en el Diálogo de los Doce. Y eso casi se cumplió al pie de la letra.

También para la Iglesia católica las consecuencias fueron desastrosas, pues ésta perdió entonces la posibilidad de inculturarse en el medio indígena. Las grandes utopías eclesiásticas de “iglesias indianas”, con clero nativo y estructuras indígenas propias no sólo fueron abandonadas, sino que se cerraron las puertas para implementarlas en el futuro. Los primeros concilios mexicano y limense prohibieron la ordenación de indios, negros y mestizos hasta la cuarta generación, básicamente porque se dudaba de la autenticidad de la adhesión indígena a la fe cristiana.

Con todo, la intolerancia, en su expresión más burda, fue abandonada por ambos bandos y se buscaron formas abiertas o clandestinas de convivencia pacífica de las dos realidades religiosas que, en adelante, conformaron el alma de este continente. Algunos ministros de la Iglesia católica y, sobre todo, muchos miembros de los pueblos, iniciaron silenciosamente procesos variados de relación, integración, apropiación, síncretismo o síntesis de todos los componentes de la fuerza espiritual de nuestros pueblos, hayan venido de donde hayan venido; esto dio como resultado una amplia gama de prácticas religiosas y de teologías que las acompañan. Es el rico fenómeno tanto de la teología india como de la religiosidad popular indígena, que tuvo origen en este periodo.

Recientemente, en el contexto actual del resurgimiento del mundo indígena, vuelven a aparecer en el escenario actitudes intolerantes, tanto al interior de las iglesias como en sectores indígenas críticos de esta institución. Ellos plantean que no se puede ser auténticamente indígena y a la vez cristiano, porque son realidades intrínsecamente opuestas. Por lo tanto, hay que optar y ser consecuentes con la opción que se tome.

En esa perspectiva intolerante quien opta por ser cristiano debe abandonar su fe indígena o purificarla, de tal manera que sólo tome aquello que es plenamente compatible con el cristianismo, de modo que prevalezca al final la verdad revelada de la que las iglesias se consideran fieles guardianas. En la contraparte indígena se afirma que quien decide ser auténticamente indígena debe liberarse de las iglesias y retornar a las formas originarias de la fe de nuestros pueblos. Esto implicaría reivindicar ante la sociedad y ante las iglesias el derecho de

ejercer libremente la religión propia deseangelizada y descristianizada.

El tema sigue siendo causa de muchas discusiones al interior de las comunidades indígenas y en las iglesias, y la apelación a la no compatibilidad de la fe cristiana con la fe indígena ha desgajado hoy a la teología india en dos grandes vertientes: la teología india-india, es decir, la que se hace sin intervención del elemento cristiano —algunos la llaman “teologías originarias” o puramente indígenas— y la teología india-cristiana, que se hace en diálogo entre lo indígena y lo cristiano. A veces, los representantes de estas dos vertientes tenemos dificultad en sentarnos a la misma mesa, pues los radicales nos tildan a los cristianos de traidores a nuestras raíces o de colaboracionistas con el enemigo.

A pesar de ello, retomando la experiencia de los evangelizadores visionarios de la primera evangelización, sectores importantes del pueblo indígena nos hemos puesto a rescatar o innovar esquemas teológicos que permitan la coexistencia pacífica de ambas formas religiosas y teológicas y, en lo posible, pongan bases para la elaboración de síntesis teológicas que enriquezcan a todos. Es lo que está haciendo brotar la gama pluriforme de teologías indias o indígenas de nuestros días en el interior de las iglesias.

Yuxtaposición religiosa

En consonancia con la experiencia histórica en la que nuestros pueblos habían ido avanzando por acumulación de conquistas materiales y espirituales, mediante métodos de suma y no de resta, la mayoría de ellos entendieron, desde la primera evangelización, que su inclusión en la cristiandad no debía reducirse a la aceptación mimética de la vivencia cristiana española, sino que debía incluir la posibilidad de incorporar consciente y críticamente en su vida las cosas nuevas de esa sociedad foránea. Y fue lo que hicieron.

En cuanto a lo religioso y teológico actuaron exactamente como lo hicieron sus antepasados al ir avanzando en su historia. Así como junto a las expresiones más antiguas del mundo nómádico fueron poniendo las formas más nuevas de entender y vivir la experiencia de Dios venidas de la etapa agrícola y urbana, al Dios cristiano lo sentaron inmediatamente en el petate de la fe del pueblo, al lado de Huehuetéotl, Ometéotl, Zintéotl, Quetzalcóatl, Tezcatlipoca y Huitzilopochtli.

Para los indígenas, este proceder no implicaba ningún problema.

Parece que al principio tampoco los conquistadores y misioneros se percataron de las implicaciones teológicas de su actuar misionero, el cual propició la yuxtaposición religiosa. Al ver a los indios tan respetuosos en los actos de culto cristiano y escuchar que a todo decían que sí, creyeron que esta aceptación de la fe cristiana conllevaba el abandono de las creencias antiguas. Por eso, junto a los templos indígenas construyeron templos cristianos y aceptaron que junto a la práctica oficial del culto la gente siguiera haciendo manifestaciones religiosas propias. Pero lo que nuestra gente estaba llevando a cabo era abrir espacios para la suma de las dos corrientes de espiritualidad que en ese momento componían su vida. Convertidos al cristianismo ellos sentían el deber de cumplir con la nueva fe traída del exterior, pero igualmente sentían la necesidad de mantenerse fieles a las creencias antiguas. No fueron convencidos de abandonarlas, porque jamás aceptaron la argumentación misionera de que no era a Dios sino al Diabolo a quien veneraban sus antepasados. Para ellos era el mismo Dios sólo que en formas y modalidades diferentes, y la mejor manera de expresar esta convicción era a través del método de la yuxtaposición o acumulación de símbolos religiosos.

Hasta nuestros días éste ha sido uno de los métodos más utilizados por el pueblo en la vivencia de su fe; mantiene tanto las formas religiosas estrictamente cristianas como las formas que vienen de la época prehispánica: ellos van a la iglesia y rezan a Cristo y a los santos, pero con la misma devoción van a los cerros, cuevas, manantiales o sitios sagrados propios para implorar el auxilio del Dueño de la vida que está en cada uno de esos lugares. En la práctica, los pueblos indígenas de hoy vivimos no sólo una doble economía, sino una doble cultura y una doble religión o religiosidad.

Cuando las condiciones son favorables porque no existe oposición expresa de los dirigentes de la Iglesia, esta birreligiosidad se expresa abiertamente, y donde el control eclesiástico es excesivo, su expresión pública es la religiosidad oficial aprobada, pero su expresión privada es la indígena propia.

La intolerancia eclesiástica frente a esta yuxtaposición de creencias surge de quienes la consideran infidelidad o apostasía a la fe cristiana. Pero a la población indígena no le convence esa argumentación, por eso no deja de practicar el procedimiento de la birreligiosidad. Cuando no puede hacerlo abiertamente acude al mecanismo de la “clandestinación” de su vivencia indígena, lejos de las miradas inquisitoriales de los representantes de la Iglesia.

Sin embargo, hoy, cuando las circunstancias históricas han cambiado y los pueblos indígenas convertidos al cristianismo estamos cada vez más decididos a mostrar públicamente la vivencia de fe es necesario replantearse en la Iglesia católica el debate sobre la legitimidad del fenómeno de la birreligiosidad. ¿Se puede ser, en el nivel religioso, perfectamente cristiano sin dejar de ser indio? El pueblo sencillo ha respondido que sí, pero el magisterio de la Iglesia católica no ha dicho nada al respecto.

Mientras tanto, quienes por origen somos indígenas y por ministerio somos agentes de pastoral quedamos atrapados en medio de esta contradicción y tenemos un conflicto no resuelto totalmente en nuestro corazón. Por un lado, en lo más profundo, nos sentimos jalados por la fidelidad a nuestras raíces ancestrales, con las que nos identificamos visceralmente y, por otro, la responsabilidad pastoral recibida de la Iglesia nos hace recelar de todas las expresiones religiosas de nuestro pueblo, porque nos han introyectado una cierta aversión o repugnancia hacia estas formas consideradas “impuras” o “imperfectas”. Vivimos, por lo tanto, una especie de esquizofrenia por un doble amor que no acabamos de reconciliar en nuestro interior.

A medida que surgen nuevos planteamientos de apertura en las iglesias nos convencemos de que es posible esta reconciliación, mediante nuevos procesos de terapia espiritual y de diálogo interreligioso. Por eso, en Santo Domingo, en voz de José Manuel Cachimuel, indígena otavaleño de Ecuador, lo único que pedimos a nuestros obispos fue que nos reconocieran el derecho de ser cristianos sin dejar de ser indígenas, y así abrir caminos para la concreción de este planteamiento.

La respuesta episcopal, que se encuentra en el documento final de Santo Domingo, da posibilidades en la línea de la inculturación del Evangelio y de *“profundizar el diálogo con las religiones no cristianas presentes en el continente, particularmente las indígenas y afroamericanas, durante mucho tiempo ignoradas y marginadas”* (SD 137.138).² Evidentemente, en el caso de quienes somos puente entre el mundo indígena y la Iglesia, el diálogo se tiene que dar en el interior de nosotros mismos, lo cual no es sencillo, pero hay que lanzarnos a hacerlo. Los principios están señalados, aunque falta un largo camino por recorrer, como Iglesia, en este sentido.

² En la práctica eclesiástica así identificamos el documento de Santo Domingo (1992), y los números que siguen son la numeración oficial que conserva el escrito, independientemente de la edición que se haga.

Sobreposición religiosa

Otra modalidad en la relación entre las dos corrientes de espiritualidad, que bullen en nosotros, ha sido el camino de la sobreposición. Los mismos misioneros de antaño la promovieron mucho: más que arrasar y derribar los templos y las manifestaciones indígenas religiosas, lo que hicieron fue bautizarlos poniendo encima o en primer lugar alguna expresión marcadamente cristiana (un nuevo templo, una cruz o algún santo), de modo que lo que ahí se realizara en adelante ya no estuviera dirigido a la divinidad indígena, sino al Dios cristiano.

Los pueblos indígenas muy pronto aprendieron la lección y asumieron esta metodología con bastante beneplácito, ya que les facilitó conservar sus antiguos santuarios y símbolos religiosos cubriéndolos de cristianismo. Bastaba con poner encima algo cristiano para que dejaran de ser considerados paganos. Por eso, en la construcción de los templos cristianos participaron activamente nuestros abuelos, para plasmar en ellos su pensamiento religioso o para enterrar en sus altares y muros las imágenes de su religión indígena, de modo que al ir a los templos cristianos también se encontraban con expresiones de su religión anterior. Aprendieron que si primero dejaban que el representante de la Iglesia hiciera el acto oficial reconocido, ellos podían después hacer tranquilamente también lo suyo. Así surgió la nueva forma religiosa indígena protegida bajo la cubierta cristiana.

El procedimiento implicó un inteligente “enmascaramiento” o encubrimiento de lo propio con adiciones sobrepuestas venidas del cristianismo. Este enmascaramiento provino tanto del lado eclesiástico, al querer una cristianización rápida de los indígenas, como del lado indígena para mantener lo propio en el contexto colonial.

Dicho modo de proceder puede significar para los observadores ajenos al fenómeno, actitudes de hipocresía, dolo o falsedad indígena en la conversión. Pero no es así. Fue, más bien, otra forma de “clandestinización” de una fe en Dios, que ellos consideraban compatible y que debían mantener, pues no fueron convencidos de abandonarla por las nuevas creencias que llegaron.

Pero el asunto suscita hoy muchas interrogantes, que habría que debatir con ánimo renovado. ¿Es sano actuar permanentemente de esa manera, clandestinizando, encubriendo y enmascarando nuestra intimidad religiosa? ¿Pueden aceptarse, como legítima expresión de fe cristiana, actos y conductas que en la superficie siguen la lógica reconocida como cristiana, pero en lo profundo siguen la lógica indígena?

La metodología de sustitución

La yuxtaposición de símbolos cristianos encima de expresiones de la religión o religiosidad indígena poco a poco fue llevando a la sustitución de unos símbolos por otros. Ante la convicción de que no hay oposición intrínseca entre la fe cristiana y la fe indígena, lo mismo daba que el símbolo fuera tomado de un lado o de otro. Y como lo indígena era cuestionado por los misioneros, lo mejor era adoptar el símbolo español, y así lo hicieron. Los santos y sobre todo la Virgen fueron los símbolos más socorridos. Ellos empezaron a ocupar el lugar que tenían antes las manifestaciones indígenas de Dios ligado a la tierra, a la lluvia, a la fecundidad, a la solución de los problemas de la vida. Lo que antes pedían o hacían delante de la divinidad indígena ahora lo piden o hacen delante del Dios cristiano o sus intermediarios.

Por este mecanismo, la mayoría de los santos patrones de los pueblos ocuparon y desempeñan hasta hoy el lugar y el papel de los antiguos tótems tribales o de las advocaciones divinas que identificaban a cada grupo humano. San Isidro Labrador, por ejemplo, es ahora la nueva expresión de Tláloc, Cosijo, Chac, o el nombre del Dios que antes vinculaban a la lluvia; la Virgen sustituye ahora a la Madre Tierra, en su capacidad de dar vida o de amparar y acoger a todos.

Esta técnica de sustitución inauguró un tipo de inculturación indígena de la fe cristiana y de cristianización de la religión indígena, que no implicaba más cambios que poner en vez del símbolo indígena, un símbolo cristiano equivalente o parecido. Todo lo demás seguía exactamente igual que antes. Es lo que dio como resultado un cristianismo indigenizado, es decir, vivido en moldes indígenas, y una religión indígena cristianizada, esto es, dentro de esquemas cristianos. El acento mayor en un lado o en otro dependía de las características del protagonismo que se tuvo en concreto para cada proceso inculturizador.

No cabe duda de que esta forma de actuar, la cual permitió participar en la cristiandad y mantener lo propio bajo la cubierta cristiana, hoy suscita controversias cuando se quiere hacer abiertamente. Pero no habría que rehuir a la discusión sobre ella.

Procesos de síntesis teológica

Si para nuestros pueblos la sintonía existente entre lo cristiano y lo indígena era tan grande que permitía hacer yuxtaposición, sobreposición

y sustitución de contenidos, también podía dar origen a síntesis novedosas de ambos aportes. Es lo que intentaron, casi desde el principio, connotados representantes de la Iglesia católica y de las comunidades indígenas convertidas al cristianismo.

El primer intento serio y estructurado en este camino se hizo en el Seminario Indígena de la Santa Cruz de Tlatelolco en México (1535-1575), cuyo fruto más refinado es el primer texto de teología india conocido como *Nican Mopohua* o relato de las apariciones de la Virgen de Guadalupe. En él, a partir de un símbolo cristiano que ya había pasado por la inculturación española-morisca, se recrean las creencias indígenas, mostrando su perfecta armonía con los contenidos fundamentales del Evangelio de Cristo. En la Virgen Morena del Tepeyac se reconcilian maravillosamente los dos mundos religiosos contrapuestos en la Conquista. Se logró cuando fue posible plantear y asumir una utopía social nueva donde el indio es el protagonista y el conquistador se suma al proyecto del indio.

Como el *Nican Mopohua*, por todos los rincones del continente se produjeron síntesis teológicas hechas con la misma metodología guadalupana. La Virgen María fue el principal recurso de este procedimiento; La Aparecida en Brasil, Caacupé en Paraguay, Copacabana en Bolivia, etc. Por eso se puede afirmar que nuestra evangelización fue más mariana que cristológica.

Estas síntesis circularon primero en el ámbito de la llamada “religiosidad popular”, tanto indígena como mestiza. Pero con el tiempo y, sobre todo, con el peso mayoritario que fue teniendo la religiosidad popular en la vivencia de la fe cristiana entre los pobres, poco a poco, esas síntesis se fueron incorporando también dentro de la oficialidad de la Iglesia católica. Sin embargo, la percepción oficial que se tuvo de ellas es que se trataba de una deficiente comprensión del mensaje cristiano. Se las aceptaba en cuanto que reflejaban algo del mundo cristiano, pero se las criticaba en cuanto que mostraban también parte del mundo indígena. Por eso había que purificarlas o elevarlas. A la Morenita del Tepeyac se la aceptaba en la Iglesia católica porque era la Virgen María, la Madre de Jesús, pero se hacía a un lado que también era Tonantzin, Nuestra Madre, la Madre de Huelnelli Téotl, Ipalnemohuani, Totecuyo, Tloque Nahuaque, es decir, de todos los nombres indígenas de Dios.

Durante mucho tiempo privó en la Iglesia católica esa mentalidad respecto a las inculturaciones indígenas del Evangelio. Por eso, cuando se descubrió que detrás de estas expresiones había un bagaje indígena

muy grande, se las persiguió con campañas de desvirtuamiento de su contenido para mostrar que en ellas persistía la idolatría antigua. La religiosidad guadalupana sufrió estos embates en los momentos mismos en que se hacían los preparativos de la independencia de México (cf. Discursos de fray Servando Teresa de Mier y Terán en 1800).

En los últimos años ha habido otros acercamientos pastorales a esta realidad con nuevos instrumentos teológicos y de las ciencias, los cuales han mostrado la grandeza de tales síntesis de fe, precisamente por el fuerte aporte indígena que hay en ellas. Por eso se ha llegado a afirmar que la Virgen de Guadalupe es el “rostro materno de Dios” para nuestros pueblos (DP 282)³ o que es “el mejor ejemplo de inculturación del Evangelio” (cf. Doc. de Santo Domingo), con lo cual estamos iniciando en la Iglesia católica una nueva práctica pastoral y misionera que encuentra eco inmediato en muchas iglesias particulares. No obstante, aún hace falta avanzar más por este sendero en el nivel de hecho y no sólo de palabras.

La “inculturación del Evangelio” implica superar los esquemas colonialistas de evangelización para entrar de lleno en la implementación de actitudes permanentes de diálogo respetuoso con las culturas y expresiones religiosas de los pueblos indígenas; para descubrir en ellas la riqueza humana y espiritual que han ido acumulando en siglos de búsqueda de vida y de Dios, para servir pastoralmente a las Semillas del Verbo, que el Espíritu ha sembrado en ellas, y ayudarlas a llegar a su plena floración y fructificación.

TEOLOGÍAS INDÍGENAS DE HOY

De este punto hablaré poco, pues ya está abordado más ampliamente en otros estudios y ensayos presentados en las diferentes instancias y foros que se han abierto para la teología india en los años recientes.

Lo que hace falta resaltar es que el momento actual está caracterizado por una irrupción del mundo indígena en la sociedad y en las iglesias. De repente todas las modalidades de espiritualidad y teologías amerindias entran y ocupan el escenario con una voz y un protagonismo que antes no tenían; además, con la novedad de que

³ Documento de Puebla, 1979.

las comunidades ya no tienen la preocupación de enmascaramiento o clandestinidad. Lo que decimos en México se está cumpliendo: “Se nos apareció Juan Diego.”

Se ha pasado muy rápidamente de una resistencia pasiva a una muy activa; de una lucha solitaria o separada, a una acción de conjunto y solidaria con otras fuerzas sociales y eclesiales; de reivindicaciones inmediatistas, a objetivos de largo alcance; de acciones de protesta rebelde, a planteamientos de propuestas aglutinadoras; de búsquedas étnicas exclusivistas, a convocatorias globalizadoras e incluyentes. En fin, la voz y acción indígena empiezan a acuerpar a otras voces y a encabezar procesos amplios de transformación de la sociedad y de las iglesias. Esto que es motivo de gozo para muchos es, para otros, causa de preocupación y desconcierto.

En el interior de la Iglesia católica se han ido gestando cambios considerables: de actitudes de intolerancia y recelo se pasa a otras de valoración, respeto y diálogo intercultural e interreligioso, que preanuncian momentos mejores para la causa indígena. En esto han contribuido hermanos indígenas que ocupan cargos pastorales, obispos solidarios de la lucha india e incluso el mismo Santo Padre con sus discursos a representantes indígenas de todo el continente. La Iglesia católica se ha ido transformando, especialmente en los documentos, de principal agresora de la interioridad religiosa de los indígenas, en principal aliada para su recomposición en orden a enfrentar juntos los retos de la modernidad secularizante.

No cabe duda de que estamos asistiendo a un momento histórico de suma trascendencia. Es en verdad un *kairós* de gracia, que muestra el paso de Dios entre nosotros. Paso que traerá, si actuamos adecuadamente, una transformación sustancial tanto de la sociedad como de los pueblos indígenas y de la misma Iglesia. Evidentemente, esto no significa que todos los celos y predisposiciones hayan sido superados completamente. Muchos persisten e interfieren en el camino, pero la actitud fundamental es ciertamente motivo de mucha esperanza.

CONCLUSIÓN

Estamos presenciando la irrupción de los pobres en la historia. Pobres que traen a cuentas ya no sólo todo el peso de su miseria, sino la ilusión por la vida que hay que engendrar para el futuro. Las comu-

nidades indígenas se presentan trayendo en sus ayates o tilmas las flores del Tepeyac cultivadas en la oscuridad de la noche, en el hielo del invierno, entre piedras y espinas, para ofrendarlas a quienes abran su corazón y estén dispuestos a recibirlas.

Ya no es tiempo de vivir enmascarados o en la clandestinidad. Deseamos ser aceptados con nuestro rostro y corazón propios, y ocupar en las iglesias y en la sociedad el lugar que nos corresponde como hombres y mujeres verdaderos, que son hijos de Dios y de esta tierra.

La irrupción actual de las teologías indias, con su gama amplia de matices, es un llamado de vida para todos, en especial para las iglesias, las cuales encontrarán, en la búsqueda indígena de Dios, razones para rejuvenecerse y para seguir luchando por el Reino de Dios, que también nuestros pueblos anhelan profundamente a través de sus mitos y utopías. Iglesias y pueblos indígenas podemos unir esfuerzos y energías espirituales, venidas de muy antiguo, para volver a dinamizar la vida y encontrar salidas humanas y cristianas a la crisis que se abate sobre el mundo.

Poco a poco se han derrumbado los muros de intolerancia y de celos, tanto de la parte indígena como de las iglesias. Hoy, en los documentos y en algunas experiencias paradigmáticas, existen condiciones en las iglesias para reconocer, como expresó recientemente un hermano de Paraguay, que *“los pueblos indígenas no somos el problema. Más bien somos, en gran medida, la solución”*. Dicho esto con humildad y con responsabilidad histórica.

Las teologías indias de hoy tienen mucho que aportar a las iglesias y a la humanidad, y lo están haciendo gustosamente. Esperamos que la Iglesia católica y las demás iglesias reciban de la misma manera estos aportes, pero también los pueblos indígenas tenemos mucho que aprender del caminar milenario de la Iglesia. Ojalá que podamos recibir esa herencia en un diálogo respetuoso. Quiera el Dios de todos los pueblos, que es el mismo Padre de Nuestro Señor Jesucristo, concedernos ver hecha realidad esta utopía soñada por nuestros antepasados y que ahora vislumbramos desde lejos, como Moisés, desde el Monte Nebo (cf. Deuteronomio 34, 1-4), cuando miró la *Tierra que mana leche y miel prometida* a sus padres.

LA CRISIS ECONÓMICA DE TAILANDIA EN EL PARADIGMA BUDISTA*

NARONG PETPRASERT**

INTRODUCCIÓN

A medida que evolucionó el conocimiento y la comprensión del ser humano, el temor a las fuerzas de la naturaleza cambió hacia un miedo por fenómenos más difíciles de comprender. Las religiones basadas en la deferencia hacia objetos temibles tales como fenómenos naturales, espíritus y seres celestiales, empezaron a ser consideradas irracionales y ridículas. Así, los temores del ser humano se refinaron aún más, para convertirse en miedo al sufrimiento —sufrimiento del tipo que no puede ser aliviado por ningún medio material. Se empezó a temer el sufrimiento inherente al nacimiento, al envejecimiento, al dolor y a la muerte, al desagrado y la desesperanza que brotan del deseo, la furia y la estupidez, que ningún poder ni riqueza pueden aliviar.

Buddha¹ es el hombre inteligente que descubrió la manera de conquistar el nacimiento, el envejecimiento, el dolor y la muerte. Los medios para eliminar la codicia, el deseo, el odio y la ilusión. Buddha descubrió cómo conquistar absolutamente los temores del ser humano. Descubrió un método práctico, ahora llamado budismo, para eliminar el sufrimiento.

Budismo significa “la Enseñanza del Iluminado”. Buddha es un individuo iluminado que conoce la verdad de todas las cosas. El budismo es una religión basada en la inteligencia, la ciencia y el conocimiento. Buddha rechazó a los seres celestiales, considerados entonces por

* Traducción del inglés realizada por Ana María Palos.

** Facultad de Economía, Chulalongkorn University.

¹ “El término Buddha es el principal título dado al fundador histórico del budismo. Hay que hacer notar que no se trata de un nombre propio y que el personaje en cuestión se llamaba Gautama. Éste tuvo una experiencia espiritual que le despertó al conocimiento perfecto. Por haber conocido este despertar (en sánscrito, *bodhi*) se le llamó ‘el Despertado’, el Buddha” (Poupard, 1997: 230). [E].

algunos grupos como los creadores de las cosas, y a las deidades que supuestamente moraban cada una en una diferente estrella en el cielo (Buddhadasa Bhikkhu, 1956).

Según Buddha, para obtener la liberación (de la existencia en este mundo) tenemos primero que examinar las cosas de cerca para llegar a conocer y comprender su verdadera naturaleza. Luego, tenemos que comportarnos de manera adecuada a esa verdadera naturaleza. El budismo no tiene nada que ver con prosternarse y someterse a objetos venerados. Por consiguiente, el budismo es un método práctico para liberarnos del sufrimiento por medio de la comprensión de la verdadera naturaleza de las cosas.

El budismo como religión es un sistema de realización y práctica basado en la moral, la concentración y la comprensión de la naturaleza interior culminando en una liberación de esta última; un sistema que al ser practicado en su totalidad nos permite romper con el sufrimiento.

El objetivo de este ensayo es demostrar el concepto budista de la verdad de la naturaleza humana y utilizarlo como paradigma para analizar la crisis económica en Tailandia y cómo resolverla según los principios budistas.

LA ENSEÑANZA DE BUDDHA

El budismo es sabiduría humana. Así pues, no hay dios en el budismo. El *dhamma* de Buddha o la enseñanza budista deriva de la verdad de las cosas. *Dhamma* es la enseñanza acerca de la naturaleza de la existencia y la naturaleza de las vidas humanas. De acuerdo con Buddha existen tres características de la existencia mundana:

1. Todo *sankhara*, mundo fenoménico, está sometido a *anicca*, la impermanencia. Esto significa transitoriedad. Todo lo que ha llegado a la existencia tendrá eventualmente que desaparecer. Todo lo que existe, existe sólo temporalmente.

2. Todo *sankhara* tiene *dukkha*, sufrimiento. La vida consiste en un cambio constante de acuerdo con su *anicca*. Todas las cosas están sometidas al cesamiento y a una constante decadencia. Sus propietarios, por consiguiente, tienen que sufrir tanto como las cosas que poseen. Por ejemplo, al caer enfermos cuando nuestro cuerpo se trastorna.

3. Todo *sankhara* es *anatta*, no existencia. Significa vacío de todas las

demás cosas. No es una cosa en sí misma, en otras palabras, es la no existencia. El budismo no niega la existencia visible del ser. Pero ésta no es la verdad última. La verdad última de las cosas es *anicca*, *dukkha* y *anatta*, la impermanencia, el sufrimiento y la no existencia.

Dukkha, según el budismo, es una condición clave de la vida vulnerable y el sufrimiento humano. Así, el *dhamma* budista o enseñanza budista busca suprimir *dukkha*. Con el fin de eliminar *dukkha*, necesitamos conocer y comprender las Cuatro Nobles Verdades (*Ariya Sacca*).

Las Cuatro Nobles Verdades significa “la verdad de los nobles”; las verdades que pueden alcanzar los nobles. Primero, es preciso comprender que no es el yo, sino la verdad lo que nace directamente de la sabiduría (Buddhism Promotion Centre of Thailand, 1992:62). Las Cuatro Nobles Verdades son el método científico para conocer y comprender la verdad de *dukkha* o el sufrimiento y la manera de eliminarlo. Las Cuatro Nobles Verdades son:

1. *Dukkha* o sufrimiento. Sufrimiento significa los incidentes normales de la vida humana, es decir, el nacimiento, el envejecimiento, el dolor, la muerte, la tristeza, la desgracia, la angustia y la desesperación que a veces experimentan nuestro cuerpo y mente. También significa la separación de lo placentero, estar insatisfecho y estar en contacto con lo desagradable. En resumen, nuestro cuerpo y nuestra mente están sometidos a *dukkha*. En otras palabras, nuestra existencia está limitada por *dukkha*. *Dukkha* es la condición de infelicidad que toda persona común tiene que enfrentar.

2. *Samudaya*, que significa la causa del sufrimiento: el deseo. Es una apremiante urgencia de la mente, tal como el anhelo de poseer lo que se desea, o de ser lo que deseamos ser, o de evitar los estados de la mente que nos inspiran aversión. En otras palabras, el deseo, el odio y la ilusión son las causas de *dukkha*. Éstas no son sólo las causas para uno mismo, sino también las causas para los demás. Por ejemplo, la voracidad del capitalista conduce a la explotación de los trabajadores y a la destrucción del medio ambiente. El odio y la ilusión conducen a los hombres a volverse enemigos recíprocos. La guerra es el producto de la voracidad humana, del odio y de la ilusión.

3. *Nirodha*, esto significa cese del sufrimiento, lo que implica la extinción del deseo o semejantes anhelos de la mente. Liberándose del cáncer del apego y viendo las cosas del mundo como impermanentes, miserables, transitorias e inseguras. Esto permitirá el surgimiento de la “mente libre” del apego que conduce a la aniquilación de la insatisfacción y a

quedar libres del deseo. Eventualmente, esto producirá la extinción del sufrimiento.

4. *Magga*, que significa el camino hacia el fin del sufrimiento que Buddha estableció como el Noble Óctuple Sendero. La senda del noble que quiere conquistar el sufrimiento.

El Óctuple Sendero comprende:

1. *Samma dithi* o recta comprensión. Significa una captación intelectual de las Cuatro Nobles Verdades o de la verdadera naturaleza de la existencia hasta en su forma simplificada. Recta comprensión es estar libre de las opiniones erróneas y de la actitud que bloquea la forma correcta de ver. Recta comprensión es la dirección correcta de obrar, hablar y sentir. Da forma a las acciones correctas, el habla correcta y la mente correcta. La comprensión incorrecta conduce a todo lo erróneo en obrar, hablar y sentir.

2. *Samma sankappa* o recta intención, significa la continua intención de quedar libre de todos los lazos de *dukkha*. Esa intención debe estar libre de venganza, odio y maldad. Según Buddha, hay tres clases de recta intención, esto es, intenciones de renunciación, intenciones de buena voluntad e intenciones de no causar daño (Holmes, 1997:21).

3. *Samma vaca* o recta palabra. Significa abstenerse de mentir, llevar chismes, charla malintencionada que causa discordias, lenguaje duro, charla vana, irresponsable y necia. La recta palabra incluye no sólo el hablar, sino también las palabras en su forma escrita, las señales y símbolos que utilizamos para comunicarnos unos con otros.

4. *Samma kammanta* o recta acción, significa evitar matar, torturar, robar, la apropiación indebida, el adulterio y la bebida (el alcohol).

5. *Samma ajiva* o recta vida, que significa rechazar las formas erróneas de vivir y vivir de forma correcta. Esto significa evitar ganarnos la vida haciendo cualquier daño a otros; actuando ilegalmente, usando coacción, violencia, trampas o engaños, traficar con armas o con seres humanos, así como con animales para sacrificarlos, utilizar venenos, intoxicantes, adivinación, usura, o cualquier forma de vivir que viole la comprensión de la recta palabra y la recta acción (Holmes, 1997:33).

6. *Samma vayana* o recto esfuerzo. Significa el esfuerzo por evitar el surgimiento del mal; esfuerzo de superar los estados malos y condenables que ya hayan surgido; esfuerzo por desarrollar estados mentales buenos y beneficiosos y, esfuerzo por mantenerlos cuando ya han surgido. Esto quiere decir hacer el esfuerzo por hacer surgir la energía de la mente y enfocarla en limpiar la mente de sus impurezas mediante la autodisciplina.

7. *Samma sati* o recta atención, que significa permanecer en contemplación de los verdaderos estados de la mente. Es la cualidad de la realización. Asegura la total realización de todas las actividades del cuerpo tal como ocurren, completa realización de toda las sensaciones y sentimientos tal como ocurren; completa realización de todas las actividades de la mente tal como ocurren y se presenta la situación. El ejercicio es lograr una total realización de la verdadera naturaleza de los fenómenos como objetos de pensamiento de la forma como ellos son realmente.

8) *Samma samadhi* o recta concentración. Esto significa el estado de la mente cuando se fija en un solo hecho que queremos ejecutar en el recto sendero. Es la habilidad de enfocar firmemente la mente en cualquier objeto y solamente uno con exclusión de todos los demás. De hecho, hay muchos ejercicios de concentración para muchos propósitos. La recta concentración es hacer uso de su poder de penetración para entender la existencia y de ahí realizar la más alta sabiduría. Por consiguiente, la recta concentración no es un fin en sí misma, es un poderoso medio de lograr el "*Panna*", la más alta sabiduría. *Samma samadhi* produce la recta comprensión sobre la naturaleza de las cosas del mundo que son la impermanencia, el sufrimiento y la no existencia.

El Noble Óctuple Sendero es la Cuarta Noble Verdad *Magga*. Es el sendero del medio para la extinción del sufrimiento. Evita los dos extremos, esto es, el sendero bajo, vulgar, maligno, improductivo del placer sensual por un lado y la senda penosa, desagradable, maligna, improductiva de la automortificación por el otro. El sendero del medio está entre esos dos extremos y produce la liberación (de la mente), la paz, el discernimiento, la iluminación y finalmente el *nibbana* (o *nirvana*).

El Noble Óctuple Sendero se clasifica en tres prácticas tal como sigue:

1. Sabiduría: originada por la recta comprensión y la recta intención.
2. Moralidad: originada por la recta palabra, la recta acción y la recta vida.
3. Concentración: originada por el recto esfuerzo, la recta atención y la recta concentración.

Por consiguiente, quienes desean conquistar el sufrimiento necesitan tener sabiduría, moralidad y concentración. Algunas personas pueden pensar que el budismo es pesimista porque sus enseñanzas tratan sólo del sufrimiento. El *dhamma* o enseñanza budista constituye una norma tan elevada que las personas ordinarias son incapaces de practicarla.

Eso se debe a que exige la extinción del deseo, tan difícil de conseguir. Especialmente en el capitalismo actual, que necesita la demanda real para estimular el crecimiento económico. La ganancia de un negocio depende absolutamente de la demanda real de los consumidores. Por eso es que las empresas buscan estimular el deseo de las personas a través de varios medios. De ahí, la extinción del deseo ciertamente socava el aumento del consumismo y del capitalismo. Así, es imposible suprimir el deseo humano.

Buddha entendió la realidad del ser humano. Por ello, en la existencia mundana, aún no es necesario suprimir el deseo totalmente pues hay un lado positivo del deseo que se convierte en fuerza impulsora para hacer progresar las cosas del mundo. Pero las personas ordinarias necesitan limitar o controlar los deseos con el fin de evitar el sufrimiento causado por éstos. Por ello, Buddha otorga la *dhamma* o enseñanza para que las personas ordinarias construyan unas vidas felices.

La conducta moral (*sila*) es el principio del comportamiento humano que promueve una existencia ordenada y pacífica en una comunidad. La conducta moral más importante en el budismo o es *Punca Sila* o los Cinco Preceptos, a saber: abstenerse de quitar la vida a los seres animados, abstenerse de posesionarse de cualquier cosa ajena, abstenerse de mentir o hablar malignamente y, abstenerse de ingerir bebidas intoxicantes por ser la causa primera de negligencia. La práctica de los cinco *sila* significa No hacer daño. Esto no es demasiado difícil de practicar para las personas ordinarias.

La otra conducta moral para las personas ordinarias es *Punca Dhamma* o las Cinco Virtudes Correspondientes: atención amorosa y compasión, vivir correctamente, autocontrol en el comportamiento sexual, veracidad y responsabilidad.

Punca Sila y *Punca Dhamma* son las conductas gemelas para las personas ordinarias y para vivir felizmente en la comunidad. Otra enseñanza para las familias es el beneficio presente: beneficio aquí y ahora que sugiere el logro de la diligencia, el logro de la protección (de la propiedad), la asociación con personas buenas, y vivir económicamente. El que practica esta conducta tendrá una vida mundana feliz (Dhamapitaka, 1995:138). Aquellos que quieren suprimir totalmente el deseo tienen que conocer y comprender las Cuatro Nobles Verdades y el Noble Óctuple Sendero y practicarlo. El que puede realizar la extinción del deseo totalmente llegará a ser el Noble. Así, las Cuatro Nobles Verdades y el Noble Óctuple Sendero son el *Dhamma* para las personas nobles.

TAILANDIA Y LA CRISIS ECONÓMICA

A continuación, intentaré analizar la crisis económica en el paradigma del *dhamma* budista que mantiene que todo el *dukkha* o todos los problemas son originados por el deseo humano o la “codicia” humana. La codicia humana es ilimitada. Según las palabras de Buddha “ningún río es tan largo como la codicia humana”.

En la actualidad, la “economía de mercado” domina el sistema económico mundial. La economía de mercado actúa a través de los mecanismos del mercado, es decir, la oferta y la demanda. Los mecanismos del mercado hacen surgir todas las actividades económicas, esto es, la producción, el consumo, la distribución del ingreso y la distribución de los recursos. Los economistas lo llaman “mano invisible” o fuerza invisible detrás de las actividades económicas. Pero ¿qué son exactamente la oferta y la demanda? La demanda como concepto económico es el “deseo de tener” asociado con “la cantidad de dinero para comprar”. La oferta es “el deseo de tener una ganancia” y “la cantidad de bienes para vender”.

Del lado de la demanda, el que quiere tener (algo) desea pagar menos “dinero” pero quiere tener más (variedad o cantidad de cosas). Del lado de la oferta el que quiere tener una ganancia quiere dar menos (cantidad) pero quiere obtener más (dinero o ganancia). Esto está claro, la oferta y la demanda nacen de la codicia humana. La naturaleza de la demanda de alguien “quiere pagar menos pero quiere tener más”, expresa la “codicia”. La naturaleza de la oferta de alguien “quiere dar menos pero quiere obtener más...” expresa también la codicia humana. Así, la fuerza impulsora detrás de las actividades del mercado es el deseo humano.

La filosofía económica neoclásica se originó en el utilitarismo de Bentham (1748-1832). Él insistía en que el hombre quiere tener felicidad y placer, simultáneamente, para evitar y prevenir el dolor. Cada acción del ser humano tiende a obtener la mayor felicidad o el mayor placer (Bentham, 1970). En otras palabras, el ser humano desea maximizar la utilidad o la satisfacción de sus actos. Por consiguiente, en las actividades económicas, el capitalista quiere maximizar la ganancia, el consumidor quiere maximizar la utilidad, el trabajador quiere maximizar su salario. Cada uno, en el sistema económico, quiere maximizar sus deseos; pero en el sistema capitalista es imposible que todos puedan maximizar su satisfacción al mismo tiempo. Usualmente la competencia económica está bajo la ley del juego suma-cero. Uno puede obtener pérdida y dolor mientras que otro obtiene ganancia y satisfacción. Ésta

es la verdad en el mundo capitalista. Esto también es verdad en Tailandia. Este país fue próspero durante los años que van de 1987 a 1996, con una alta tasa de ingreso neto de capital y que, sin embargo, cayó en recesión a partir de 1997 por la alta tasa de salida de capital.

Tailandia gozó de tasas de crecimiento económico de 13.3, 12.3 y 11.6% en 1988, 1989 y 1990, respectivamente. Aquél fue el periodo del milagro tailandés. En 1998 el crecimiento se interrumpe y desciende al 8%. El joven tigre de Tailandia se convierte en el débil gatito siamés. Cincuenta y ocho empresas financieras cerraron, cuatro bancos comerciales fueron tomados por el gobierno debido a su elevado endeudamiento e incapacidad de otorgar créditos (SCB, 1998:58-61). En 1998, cerraban unos mil negocios al mes como promedio. El número de personas desempleadas ascendió a cerca de cuatro millones (el número total de trabajadores asalariados es de diez millones). La reserva internacional descendió abruptamente de 38 billones de dólares norteamericanos en 1996 a 18 billones en 1997 y es ahora de 27 billones (octubre de 1998). El gasto neto de capital en 1998 es de cerca de mil millones al mes. Esto le sucedió a Tailandia, la tierra de los inagotables recursos naturales.

Los economistas de las principales corrientes analizan la crisis económica de Tailandia achacándola a la mala administración por parte del Banco de Tailandia y del Ministerio de Finanzas, empezando por la decisión de liberar su sistema financiero y el flujo cambiario. La primera acción fue someter el sistema monetario tailandés al Artículo VIII del Fondo Monetario Internacional en 1990, que exigía a Tailandia abandonar todo control de las divisas extranjeras y de las transacciones en cuentas corrientes. La segunda acción fue el establecimiento del Bangkok International Banking Facilities (BIBF) en 1993, el cual proporcionaba facilidades para mover el dinero dentro y fuera de Tailandia. Con esta decisión se aspiraba a convertir a Bangkok en un centro de servicios financieros, dando facilidades que atrajeran a instituciones financieras del extranjero a realizar sus operaciones en Tailandia. El establecimiento del BIBF logró atraer préstamos a corto plazo del extranjero debido a los bajos intereses en los países de los prestamistas (3-4%) y los altos intereses en Tailandia (14-18%). A finales de diciembre de 1996, la deuda externa de Tailandia era de 90 536 millones de dólares. La deuda privada era de 73 731 millones de dólares que representaban el 81.4% del total de la deuda. La deuda a corto plazo del sector privado era de 37 559 millones de dólares que representaban el 41.5% del total de la deuda (SCB, 1998:12). Mientras tanto, el volumen de la reserva internacional tailandesa era de unos 38 mil millones de

dólares; esto significaba que la reserva tendría que agotarse rápidamente por el pago de la deuda y que llegaría a cero si el gobierno no era capaz de incrementar la reserva a tiempo. En estas condiciones, alguien que conociera el sistema monetario podría anticipar que la moneda tailandesa se devaluaría forzosamente a causa de esa reserva tan debilitada.

En la actualidad, el dinero no es solamente un medio de cambio sino que es un bien en sí mismo. El valor del comercio del dinero es mucho mayor que el valor del comercio de bienes. En el comercio de dinero los fondos de cobertura cambiaria o de tasas son los negociadores más importantes. Porque son especuladores y manipuladores del mercado. El libre tránsito del comercio de dinero en Tailandia, ofrece una buena oportunidad para que los fondos de cobertura cambiaria especulen y manipulen el mercado en su propio beneficio. La moneda tailandesa era vendida y comprada a corto plazo. Esto, asociado al alto déficit de la cuenta corriente (9% del PIB en 1966) y a la elevada deuda a corto plazo (de no más de un año) ocasionó la mejor oportunidad para que los fondos de cobertura cambiaria suprimieran el valor del baht vendiéndolo a tasas muy bajas. Así, el valor del baht se depreció desde 25-26 baht por dólar, hasta 30 baht por dólar. Esto provocó pánico. Los especuladores querían vender bahts y acumular dólares. Los fondos de cobertura cambiaria podían obtener ganancias vendiendo dólares. Entonces, el Banco de Tailandia tuvo que utilizar un gran volumen de la reserva para comprar bahts en el mercado externo y así mantener su valor. Lo anterior causó la rápida disminución de la reserva y condujo a la devaluación del baht en julio de 1997. Tailandia tuvo que pedir la ayuda del FMI bajo las más estrictas condiciones, a saber: flotación de precios, congelación de salarios, aumento de las tasas de interés, recorte del presupuesto gubernamental y aumento de los impuestos, todo lo cual provocó grandes sufrimientos al pueblo tailandés.

De acuerdo con las principales corrientes económicas, esta situación se produjo debido a una mala administración. El primer error fue la fijación de la tasa de cambio con el dólar mientras que las monedas extranjeras entraban y salían libremente. Así, cuando entraban, la reserva aumentaba, el baht se apreciaba. Cuando las divisas salían del país, el baht se depreciaba. De esta manera, la tasa de cambio variaba de acuerdo con el libre mercado. La segunda equivocación fue utilizar la reserva para luchar contra los especuladores de divisas, por lo que ahora los fondos de los especuladores son mucho mayores que la reserva disponible de Tailandia. Esto provocó el rápido gasto de la reserva, pero no pudo impedir la depreciación del valor del baht.

Este análisis, a mi juicio, es parcialmente correcto. Pero no profundiza hasta la raíz en las causas de los problemas. ¿Por qué Tailandia liberalizó tan prontamente el sistema monetario de acuerdo con el Artículo VIII del FMI? ¿Por qué el Banco de Tailandia estableció el BIBF? ¿Por qué los inversionistas tailandeses contrataron un volumen tan elevado de préstamos? ¿Por qué los fondos de cobertura cambiaria atacaron el valor del baht? Según el *dhamma* budista la respuesta a todas estas preguntas se encuentra contenida en dos palabras: “codicia humana”.

LA CRISIS ECONÓMICA EN EL PARADIGMA BUDISTA

La crisis económica acarreó las quiebras bancarias, el desempleo, el aumento del número de pobres, las niñas prostituidas, los niños sin escuela y las familias sin hogar. Esto es *dukkha* social o sufrimiento social. Según la enseñanza de Buddha, la tristeza, el desconsuelo, el dolor, la angustia y la desesperación son *dukkha* (Khantapalo Bhikkhu, 1994: 21). Así, durante la crisis, hay una gran variedad de *dukkha*, *dukkha* de la gente rica, *dukkha* de la antigua gente rica, y *dukkha* de la gente pobre. Unos no pueden tolerar el *dukkha*, prefieren morir. Otros cometen los crímenes que causan el *dukkha* de los otros. Las raíces de la causa del *dukkha* social en Tailandia, según el budismo, es ciertamente la codicia en la sociedad tailandesa y en el capitalismo mundial.

El capitalismo tradicional asume la “codicia” como una naturaleza esencial del ser humano, y términos como “interés propio”, mismo que dirige las “decisiones más racionales” de los seres humanos en el pensar, el hablar y el hacer. En la filosofía económica neoclásica esto es la ley natural, es algo verdadero. La mayor parte de las teorías económicas en la economía del mercado se basan en esta ley, la ley de la codicia, según la cual cada uno, en opinión de Jeremy Bentham, desea maximizar la utilidad y la felicidad y esta utilidad deriva del volumen de las cosas mundanas. Así es como la “codicia”, según Bentham y los economistas neoclásicos, es un valor neutral.

Es posible preguntarse si la ley del interés propio es realmente una ley natural y si eso es cierto en todos los casos sin ninguna excepción. Si es así, ¿por qué los animales tienen una codicia muy limitada? ¿Acaso un individuo que actuase de forma diferente, sería irracional? Si el comportamiento de la mayoría de los seres humanos se sitúa bajo la ley benthamiana del utilitarismo, ¿puede haber diferentes patrones de

comportamiento de los seres humanos? Si hay muchos patrones diferentes de comportamiento humano distintos a los que la ley ha propuesto, por ejemplo, las personas insisten en amar a sus enemigos, y los que se preparan a trabajar duramente en beneficio de los demás y viven frugalmente, ¿habría que considerar que esas personas actúan irracionalmente o acaso no son sino la excepción a la ley general, o acaso incluyen sus propios juicios de valor en sus consideraciones, o mejor aún sería que personas de tal naturaleza no hubieran existido jamás en el mundo real? (Apichai, 1998:4).

Hay gran número de cuestiones acerca del utilitarismo de Bentham. Sin embargo, ésta ha venido a ser la fe de las gentes en el consumismo capitalista según la cual unos quieren maximizar la satisfacción consumiendo tanto como deseen. La gente en el capitalismo tiene la creencia de que el dinero y las riquezas son los medios para obtener felicidad. Así pues, buscan las maneras de hacer la mayor cantidad de dinero posible.

En Tailandia, entre los años 1988-1992, la inversión directa de Japón hizo aumentar el valor de la tierra. Los precios de la tierra en Bangkok aumentaron de 100 a 200% al año. El creciente precio de la tierra llevó a un *boom* en el mercado de valores que fue estimulado por los negocios de bienes raíces. En la perspectiva económica dominante, éstas son las condiciones del rápido incremento de los precios de las acciones generados por la especulación, en otras palabras, era una “economía burbuja”.

El siguiente cuadro muestra la inversión exterior directa:

UNIDAD : MILLONES DE BAHTS

| <i>Países</i> | <i>1988</i> | <i>1989</i> | <i>1990</i> | <i>1991</i> | <i>1992</i> |
|------------------|-------------|-------------|-------------|-------------|-------------|
| <i>Japón</i> | 14 607.6 | 18 761.6 | 27 931.0 | 15 593.4 | 8 571.8 |
| EUA | 3 184.7 | 5 220.3 | 6 154.0 | 5 918.6 | 11 788.3 |
| UE | 2 248.4 | 3 818.8 | 4 212.1 | 3 964.1 | 6 886.9 |
| <i>Hong Kong</i> | 2 794.5 | 5 757.7 | 7 027.4 | 11 565.4 | 14 549.0 |
| ASEAN | 1 646.9 | 2 811.5 | 6 665.5 | 6 575.9 | 7 170.0 |
| <i>Taiwan</i> | 3 136.3 | 5 062.3 | 7 159.9 | 2 753.5 | 2 220.8 |
| <i>Otros</i> | 345.1 | 1 901.6 | 5 563.1 | 5 018.1 | 2 571.5 |

FUENTE : Banco de Tailandia.

La afluencia de inversión externa directa durante los años 1988-1992 asociada con los préstamos del extranjero durante los años 1993-1996, incrementaron la reserva de dinero y la necesidad de inversión. Desafortunadamente, la codicia de los inversionistas los impulsó a invertir demasiado en bienes raíces y en la bolsa y no en el sector real o sector de la producción, porque durante los años 1988-1992 una gran cantidad de personas se convirtieron en nuevos ricos invirtiendo en esos dos sectores.

El nuevo dinero y los nuevos ricos estimularon estilos de vida lujosos y consumistas, impulsando la prosperidad de los sectores del entretenimiento y de servicios. Los triunfos de los nuevos ricos se publicaban en los medios de comunicación de masas. Los hombres tramposos y charlatanes que hacían juegos sucios en el sector financiero y en la bolsa se convirtieron en los zares de los financieros. Los medios los valoraban como a empresarios exitosos a los que el resto deseaba imitar y quería aprender de ellos. El ejemplo de los nuevos ricos estimulaba a los demás a hacer lo mismo, esto es, a invertir en la bolsa y en bienes raíces, el camino hacia la riqueza rápida. Esto inició la espiral ascendente de los precios del suelo y del índice de precios de la bolsa de valores.

Semejantes condiciones generaron un clima ilusoriamente brillante para la inversión. Resultaba atractivo y milagroso. Atraía la inversión extranjera y los préstamos del exterior, particularmente la inversión en fondos de cobertura cambiara o de tasas en la bolsa y en los empréstitos para la inversión en bienes raíces. El *boom* de la bolsa y los bienes raíces animó a todos los inversionistas a participar en él, y desanimó al sector productivo. Inmensas sumas de dinero fueron transferidas de otros sectores a estos dos.

Tailandia es la tierra del budismo, pero la “codicia” durante la “economía burbuja” los cegó y los empujó ciegamente al peligro. Olvidaron que todas las cosas son impermanentes, que son *anicca*. Las cosas consisten en cambios continuos hasta su desintegración. En un tiempo particular, esto tiene que causar el sufrimiento. Esto resulta cierto en los casos de la bolsa de valores y de bienes raíces en Tailandia. Una inmensa inversión en bienes raíces ocasionó un exceso de oferta de edificios y casas. El incremento del poder de compra puede que no se mantenga al ritmo del aumento de los proyectos. La inversión en bienes raíces de unos ochocientos mil millones de bahts (\$ 1 US = 37 baht) se ha hundido. Los fabricantes no podían vender sus productos, de manera que no podían pagar la deuda. Los préstamos de los bancos

han sido préstamos morosos. Ésta es la causa primera del problema de liquidez y de las bancarrotas de las compañías financieras.

En el mercado de valores, los sobrepuestos estimulados por la especulación de los fondos de cobertura cambiaria extranjeros y de los fondos locales llegó a su clímax. Simultáneamente, los sectores de bienes raíces y financiero mostraron señales de estar en descenso; luego, los fondos de cobertura cambiaria o de tasas extranjeros liquidaron sus acciones. Lo anterior provocó la caída de la bolsa. El índice de precios de la bolsa en 1994 llegó a su punto más alto a 1 800; en 1998 se vino al suelo a 220.

En estas condiciones, un gran número de ricos se ha convertido en nuevos pobres; y los pobres se han vuelto más pobres aún; el *boom* económico se convierte en explosión económica, la excitación se convierte en tristeza. Ésta es la ley de la impermanencia. Sin embargo, en general, las personas no se dan cuenta de que la causa primera del sufrimiento social que enfrentan es la “codicia”. La “codicia” del gobierno le empujó a liberar el movimiento del dinero deseando atraer la entrada de divisas. Esto condujo a la especulación en el comercio del dinero atacando el valor del baht. La codicia de los inversionistas los impulsó a pedir enormes préstamos en el extranjero, lo cual condujo a la carga de un elevado endeudamiento; también los impulsó a invertir demasiado en bienes raíces, produciendo un exceso de la oferta y de los préstamos morosos. La “codicia” impulsó a los financieros de los fondos de cobertura cambiaria a invertir en el mercado de la bolsa tailandesa, conduciendo al *boom* cuando entraron en ella y a su hundimiento al salir de ella. La codicia también impulsó a los inversionistas tailandeses a transferir su dinero, desde otros sectores, a los mercados de bienes raíces y de las acciones de bolsa, estimulando el *boom* al inicio y su *zozobra* al final. La codicia dirigió a los administradores de los fondos de cobertura cambiaria o de tasas a atacar el valor del baht, con el fin de obtener utilidades sin prestar atención a las consecuencias que vendrían a causar el sufrimiento social en Tailandia.

En consecuencia, el error del gobierno tailandés consistió en no haber tenido *samadithi* o recta comprensión. No comprendió la verdadera naturaleza de la existencia. No entendió que la codicia ilimitada de las personas tendría que causar el sufrimiento social. Por lo tanto, no inventó ningún instrumento para prevenirlo y controlarlo. No tuvo la sabiduría budista (recto entendimiento y recta intención) para prever lo que sucedería. La codicia lo cegó. Sin sabiduría budista, hizo las cosas equivocadas, estableció las políticas equivocadas y, finalmente, provocó el sufrimiento social.

La equivocación del gobierno en la liberalización monetaria y el BIF estimularon la codicia de los inversionistas tanto locales como extranjeros. Éstos eran guiados por su codicia, y nunca se dieron cuenta de que su ilimitada codicia causaría el sufrimiento social y también su propio sufrimiento. Por lo que respecta a los inversionistas locales, algunos de ellos comprendieron la verdad cuando padecieron bancarrotas y buscaron caminos por los que pudieran escapar del sufrimiento según la enseñanza budista.

LA VÍA DE SALIDA SEGÚN LOS PRINCIPIOS BUDISTAS

En primer lugar el gobierno y después el pueblo deben tener la sabiduría budista. Tienen que comprender que el “deseo” dirige el comportamiento de los seres humanos. Necesitan controlar su lado negativo. Esto quiere decir que cada uno tiene que controlar la “codicia ilimitada” que es la causa primera del sufrimiento.

En el budismo, la felicidad o satisfacción es un estado mental. Pero nos sometemos excesivamente a los dictados de nuestra mente. La mente llena de deseo nos empuja a hacer las cosas de acuerdo con nuestro deseo. De ese modo, la mente llena de deseo ilimitado no tiene ocasión de descansar. Pero la “mente” y el ser humano requieren cierto descanso. Nuestros cuerpos necesitan descanso y sueño. Nuestras mentes también necesitan descanso, en otras palabras, necesitan tiempo para quedar vacías. La “mente vacía” es el verdadero descanso de la mente. Pero la codicia ilimitada en la propia mente no permite a esta mente vaciarse. Así, con el fin de tener una mente vacía, se necesita minimizar la codicia ilimitada. Entonces, la “mente vacía” generará la satisfacción interna o felicidad interna. En otras palabras la “mente vacía” puede suprimir el sufrimiento (Buddhism Promotion Centre of Thailand, 1992:66-67). Así, podemos derivar satisfacción o felicidad del deseo limitado y de las cosas mundanas limitadas. Esto contradice la ley de Bentham que mantiene que cuanto más poseemos (las cosas mundanas) más felices somos. La felicidad de acuerdo con el utilitarismo deriva solamente de los factores externos. Así pues, puede causar un sufrimiento a los otros. Por el contrario, de acuerdo con el budismo, la felicidad puede derivar de la “mente vacía”, del deseo limitado. Nunca causa a nadie ningún problema. Es una misma felicidad para todos.

De ahí que, en la vida económica de las familias, se necesita un

sistema económico que puede lograr un equilibrio entre el deseo en la mente y las necesidades de la vida humana. El sistema económico que puede satisfacer suficientemente las necesidades de todas las vidas. Al mismo tiempo, tiene que ser un sistema económico que destaque la calidad de todas las vidas y todo el medio ambiente natural. Este sistema económico es el llamado “Sistema Económico de la Senda del Medio”.

El budismo está lleno de enseñanzas referentes a la Senda del Medio, la cantidad correcta y moderación concedora, y todos estos términos pueden ser considerados como sinónimos de la idea de balance o equilibrio, la moderación en el conocimiento y el balance de las cosas es definido como *matannuta* en las escrituras budistas. Significa conocer el “punto óptimo” o punto de equilibrio. Esto se consigue cuando experimentamos satisfacción al tener respuesta a la necesidad de calidad de vida o bienestar. Por ejemplo, el consumo en la Senda del Medio debe ser balanceado en una cantidad apropiada para la obtención de bienestar más que de la satisfacción maximizada de los deseos de acuerdo con el concepto económico neoclásico y del utilitarismo de Bentham (Payuto, 1994:69).

Un significado más del término *matannuta* es “justo el nivel correcto”. Significa la cantidad que no es dañina para uno mismo ni para los otros. Éste es un importante principio en el budismo para una acción humana, no sólo para un consumo óptimo sino también para la interacción de cada individuo y cada grupo.

El principio económico budista se basa en lo “óptimo” de las tres interrelaciones del ser humano, la sociedad humana y el medio ambiente natural. La economía budista debe estar de acuerdo con todo el proceso casual y para hacer eso, debe tener relaciones adecuadas con esas tres áreas, y ellas a su vez deben estar en armonía y apoyarse mutuamente. La actividad económica budista debe destacar la economía social de manera que no sea dañina para uno mismo, ni para las demás vidas, ni para el medio ambiente natural.

En consecuencia, según el principio económico budista, se necesitan los tres balances de relaciones:

1. El balance de las relaciones entre el ser humano y la existencia natural. La existencia de la vida humana necesita utilizar los recursos naturales para la vida. Necesita la deconstrucción de algo con el fin de lograr la reconstrucción de los medios de vida. Esto causa la destrucción del medio natural. De manera que, con el fin de mantener el medio ambiente, necesita que los seres humanos lo conserven.

2. El balance de las relaciones de los seres humanos en la sociedad.

Según Adam Smith “el hombre es rico o pobre dependiendo del trabajo que deriva de las demás personas” (Smith, 1904 vol. 1:32, en Meek, 1973:67). La existencia humana necesita la interdependencia recíproca. Así, las personas explotadas no tolerarán la explotación para siempre. Lucharán contra los explotadores. Por ello, con el fin de mantener la paz social y las buenas relaciones de los seres humanos se necesitan la libertad, la fraternidad y la igualdad.

3. El balance de las relaciones entre la mente y el cuerpo de los seres humanos. La mente necesita minimizar el deseo. La mente tiene que evitar los dictados de la codicia ilimitada. La mente tiene que dirigir al cuerpo en su accionar según las necesidades del cuerpo y la mente. La mente no tiene que dirigir al cuerpo para obtener nada que sea inútil para la mente ni dañino para el cuerpo. El equilibrio de la mente y el cuerpo según el principio budista es el balance más importante. Es la condición clave para controlar la “codicia”. El que puede controlar la “codicia” puede lograr los balances de las otras dos relaciones.

Los tres balances de relaciones son el principio clave de la economía budista. Lo óptimo de las relaciones de los seres humanos, el medio ambiente natural y de la sociedad conseguirá la existencia sustentable del medio ambiente natural, la paz social, ingresos correctos y vidas felizmente moderadas, pues las vidas felices derivan de una codicia mínima.

BIBLIOGRAFÍA

- Apichai, Puntasen, 1998, “*Asian Economic Crisis and the Crisis of Analysis: A critical Analysis through Buddhist Economics*”, artículo presentado en el seminario sobre *South-east Asian Centric Economics*, Centre for East and South-east Asian Studies at Lund University, Suecia, 28-29 de abril.
- Bentham, J., 1970, *An Introduction to The Principle of Morals and Legislation*, Londres, Hafner Pub.
- Buddhadasa Bhikkhu, 1956, *Hand Book for Mankind*, Bangkok, Dhammasala.
- Buddhism Promotion Centre of Thailand, 1992, *The Buddha's Teachings*, Bangkok, W at Borvarnives Vihara.
- Dhamapitaka, 1995, *Buddha Dhamma*, Bangkok, Maha Chulalongkorn College.
- Holmes, David, 1997, *The Heart of Theravada Buddhism: The Noble Eightfold Path*, Bangkok, Chulalongkorn University .
- Khantapalo Bhikkhu, 1994, *Buddhism Explained*, Bangkok, Silk Worm Books.

- MEEK, L. RONALD, 1973, *Studies in the Labour Theory of Value*, Londres, Lawrence & Wishart.
- PAYUTO, PAYUDH, 1994, *Buddhist Economics*, Bangkok, Buddhadhamma Foundation.
- PETPRASERT, NARONG (ed.), 1998, *Poor People in the Crisis (Thais)*, Bangkok, The Political Economy Centre, Chulalongkorn University .
- POUPARD, PAUL (dir .) [1985], 1997, *Diccionario de las religiones*, España, Herder.
- SCB RESEARCH INSTITUTE, 1998, *The Year of the Thai Financial Crisis*, Bangkok, Master key Ltd.

INTRODUCCIÓN

Si miramos hacia el siglo XXI, nos encontramos frente a una realidad muy contradictoria. Una humanidad que sobrepasará los diez mil millones de seres, que llega a la posibilidad del autocontrol genético, pero también a la de su desintegración física; una humanidad en vísperas de descubrir mundos diferentes al de su sistema planetario, pero confrontada con la destrucción ecológica de su ambiente natural; una humanidad que jamás había dispuesto de tantos conocimientos científicos ni de tantas riquezas como hoy, y que al mismo tiempo afronta una nueva estrategia de dominación por parte del capital, al someter a la pobreza y a la explotación a la mayoría de sus miembros. En pocas palabras: una situación abierta a todos los miedos y a todas las esperanzas.

Más que nunca, el mundo reclamará una racionalidad y una moralidad colectiva. La búsqueda de sentido, de convivencia, de ética, será una realidad, y por eso podemos preguntarnos si las religiones contribuirán al humanismo del siglo XXI y bajo qué condiciones. ¿El próximo siglo será, como decía André Malraux, un siglo de espiritualidad, o bien, como señaló Sigmund Freud, del “porvenir de una ilusión”?

Por estas razones, abordaremos primero algunos aspectos de la historia social del concepto de religión y del contenido de las religiones, para después detenernos en la situación contemporánea que incluye una interrogación tanto sobre la secularización como sobre la explosión del factor religioso. Finalmente, reflexionaremos sobre el futuro. Hemos adoptado este tipo de método sociohistórico para evitar una consideración teológica sin raíces y abordar, con cierta dosis de realismo,

* Traducción del francés de Marcos Cueva Perus, IIS-UNAM. Revisión técnica de la traducción Concepción Alida Casale Núñez, CEIICH-UNAM.

el posible aporte de las religiones al siglo XXI. Sin embargo, antes de entrar en el análisis, tomaremos en cuenta dos puntos: ¿de qué hablamos cuando decimos religión? y ¿cuál es el aporte de la etimología para la comprensión de nuestro tópico?

¿De qué hablamos cuando decimos religión?

¿Se trata de los grandes mitos que unen en una estructura de sentido el mundo de los vivos y de los muertos, el universo cósmico y la humanidad, el espacio y el tiempo, permitiendo a cada individuo situarse como parte de un conjunto?

¿Se trata de la proyección en el cielo de un orden social, que le da su explicación y su legitimidad, que asegura su coherencia y contribuye a moralizar sus pasos?

¿Se trata de la representación de un mundo contradictorio del bien y del mal, con principios opuestos en el interior de las mismas expresiones (divinidades) o en personajes que encarnan, el uno y el otro, fuerzas constructivas o destructivas?

¿Se trata de la expresión de los oprimidos, que recurren a la fuerza del cielo para apoyar sus luchas por la justicia, expresándose a través de mesianismos, profecías, movimientos religiosos de protesta social y teologías de la liberación?

¿Se trata de la expansión de grupos religiosos efervescentes en un mundo frío, de racionalidad instrumental, de lógica de mercado como paradigma universal, de destrucción de la comunicación interhumana, que hace decir a Harvey Cox, que el pentecostalismo será la religión del siglo XXI?

¿Se trata de la fuerza de los fundamentalismos religiosos como expresiones de defensa cultural y de afirmación de la identidad colectiva?

La pregunta ¿qué es una religión? quedará tal vez como una cuestión permanentemente abierta. Sin embargo, necesitaremos algunos puntos de referencia para poder adentrarnos en nuestra reflexión.

El aporte de la etimología

Es significativo que, según el lingüista francés Émile Benveniste, no exista ningún término indoeuropeo para referirse a religión. Esto quiere

decir que esta tradición no hacía distinción entre las instituciones y no se podía separar lo sagrado de lo social. En el mundo occidental, la civilización griega es la que inicia una crítica de la religión, tal como lo veremos más tarde, pero sin la emergencia de un concepto específico. Mientras que en la cultura romana es donde lo encontramos y con variantes. Marcel Mauss afirma que el término se refería a nudos de paja que fijaban las vigas de un puente: el maestro de la religión en Roma se llamaba *pontifex*, “el constructor de puentes”. Roger Caillois añade que edificar un puente es transgredir el orden de las cosas, romper el equilibrio universal establecido por los dioses, lo cual merece un castigo. Sólo un personaje sagrado (el jefe de los sacerdotes) podía hacerlo (Clévenot, 1984:376).

Cicerón propone otra interpretación: *religio* viene de *legere*, cosechar, o de *religere*, recoger, lo que, según Benveniste, significaba retornar sobre lo hecho, reflexionar. De ahí el sentido de respeto, de escrúpulo, de cuidado en el ejercicio de los ritos, para preservar el equilibrio armónico del universo. Lactancia y Tertulio hablan de *ligare* o *religare*, Dios que se liga con el hombre, una vinculación de piedad con la divinidad. Existe una equivalencia oriental en el shintoísmo (durante los primeros siglos de nuestra era), donde la palabra *shintō* significa un conjunto de creencias y de prácticas rituales hacia los *kamis* (divinidades). De todas maneras, se trata de una referencia a una realidad sobrenatural, sobrehumana.

HISTORIA SOCIAL DEL CONCEPTO DE RELIGIÓN Y DEL CONTENIDO DE LAS RELIGIONES

Si privilegiamos el aspecto sociocultural de las creencias y de las expresiones religiosas, es en función de nuestra preocupación inicial: ¿qué podrá ser considerado como un aporte de la religión para la humanidad del siglo XXI? La discusión etimológica nos indicó la existencia de transformaciones en el concepto mismo de religión, en relación con la historia social de la cultura humana. Por eso, desde una perspectiva histórica, nos cuestionaremos sobre el sentido de lo sagrado en las sociedades, no con la pretensión de elaborar un panorama enciclopédico, sino con la de elegir algunos ejemplos que nos ayudarán a establecer tipos e hipótesis relativos a diferentes periodos históricos.

La inmersión de lo social en lo sagrado

La visión del universo como un conjunto, donde sagrado y vida cotidiana de la humanidad no tienen fronteras, ha caracterizado a muchas sociedades en la historia. Por falta de tiempo no hablaremos de las sociedades definidas por el carácter central de la relación de parentesco, muy vulnerables frente a las fuerzas naturales, caracterizadas por una profunda naturalización de lo sagrado —fuente e inspiración de su organización social.

Empezaremos la reflexión con las sociedades determinadas por una división del trabajo dada por la productividad agrícola que otorgaba al campesino la capacidad de alimentar a cierto número de personas (se estima que la civilización maya se desarrolló cuando cada agricultor podía sostener a cuatro personas no agricultoras). Ésta fue la base no solamente de instituciones políticas específicas, sino también del desarrollo de funciones religiosas. Otro ejemplo fue el paso de una sociedad de tribus a los reinos de Israel. En el campo religioso se trata de un doble fenómeno: la construcción de un orden social sagrado y la protesta religiosa contra las desigualdades y las injusticias.

La construcción del orden sagrado

En primera instancia, hablaremos de las grandes tradiciones de Oriente. El hinduismo nació gracias a la sedentarización de los arios y se expresó originalmente a través de los Rig Vedas, desde el siglo xv antes de nuestra era. Se conoce la norma védica de las cuatro castas. El *Bhagavad Gita* (escrito a principios de nuestra era) desarrolla la idea del *dharma*, que es al mismo tiempo orden cósmico y social, y la de armonía, fruto del cumplimiento de todos los deberes. Se trata de la definición moral de un orden ontológico, que atribuye a cada uno su *karma* (el resultado de los actos de cada uno en las vidas pasadas) en un flujo vital hacia otras vidas (*samsara*), hasta la *mocsa*, el fin del *samsara*, o la liberación. La ley de Manu (siglo I de nuestra era) responderá a la complejidad social al introducir el concepto de *jatis* (el conjunto de castas y subcastas, según la división más avanzada del trabajo). El *dharma* garantiza una sociedad de justicia a la cual cada uno contribuye, actuando con discernimiento.

En China, el taoísmo, elaborado por Lao Tsé en el siglo III antes de nuestra era, basado en elementos ya existentes desde el siglo v, se

apoya en la búsqueda del *dao* (vía, principio), es decir, en el orden del mundo, creación y equilibrio entre el yin —elemento femenino, receptivo, misterioso— y el yang —energía vital, principio organizador, masculino—, que cada individuo tiene que encontrar en sí mismo. Frente al confucianismo, el taoísmo representaba la corriente popular en la sociedad.

Varias transformaciones religiosas, desde Grecia hasta China fueron originadas por el conjunto de transformaciones económicas, sociales y políticas vividas en la mitad del primer milenio antes de nuestra era. Se trató en particular del desarrollo de una actividad mercantil que dio origen a la multiplicación de ciudades, a una nueva diversificación social y al nacimiento de estados imperiales. “Sócrates, los profetas de Israel, Confucio y el Buddha —escribe Peter Pardue— estuvieron entre los grandes innovadores, que de diversas maneras, ofrecieron críticas sistemáticas a los valores antiguos y redefinieron el sentido de la existencia, de la naturaleza del hombre y de la sociedad, en un cuadro de referencia más universal y trascendental, que ofreció la base de una nueva reconstrucción cultural” (Pardue, 1968:167).

En la India, en particular, la desorganización social fue fuerte, se da paralela a la introducción de una economía urbana monetaria y a avances en el desarrollo de la productividad agrícola. La legitimidad del orden social hindú fue cuestionada por movimientos religiosos como el jainismo y el budismo. Su concepción del *dharma* budista se distanció de la concepción del hinduismo y se desvinculó del sistema de castas. La reacción fue una nueva definición del *dharma*: una liberación de cualquier persona, del *karma* y del *samsara*, en función de sus méritos, siguiendo una sabiduría, la vía. La tradición *mahayana* (el gran vehículo) lleva este aspecto más lejos que la *sangha* (institución monástica). La vía hacia el nirvana no es privilegio exclusivo de los monjes. Para el budismo, la dimensión ética personal desemboca sobre un orden social y contribuye a la paz social e internacional (Rahula, 1978:75). Se obtiene a través de una compasión activa, de una manera de vivir la solidaridad con todos los que sufren, y que puede ser vía de liberación, si es realmente desinteresada.

El confucianismo, nacido en la misma época que el budismo, durante el periodo de descomposición de la dinastía de los Zhou, busca reconstruir el orden social. Para Confucio el *dao* es la vía de cumplimiento humano que persigue asegurar el orden junto con la paz y la prosperidad. Está basado en la piedad filial, fuente de orden. Este último consiste también en una armonía macro y micro cosmológica

(las catástrofes naturales son fruto del desorden social), así como en una sociedad de justicia.

La sacralización del poder

La visión de un orden cósmico y social sagrado se desarrolló y se proclamó cuando las sociedades de reciprocidad se jerarquizaron en sociedades de clases. Sin duda, esta visión abrió las fronteras del pensamiento humano, dándole la posibilidad de medir el tiempo (el calendario azteca) y de ornamentar el espacio (las ochocientas miríadas de *kamis* del shintoísmo). Pero, el concepto mismo de orden cósmico-social también llevaba en su lógica la posibilidad de transformar las religiones para así justificar las desigualdades y utilizarlas como instrumento de sacralización del poder.

Es Max Weber quien escribió que las grandes potencias hierocráticas daban al poder político una fuerza de legitimación, “medio inigualado de domesticación de los dominados” (Weber, citado en Bourdieu, 1971:11). Lo notamos en muchos casos, cada vez que no existe reciprocidad en el intercambio entre las diversas entidades de poder para la repartición del producto social. Es por esto por lo que el modo de producción asiático (o modo tributario en su origen) nunca impuso una religión única como ideología (Houtart, 1989).

En el hinduismo, el retrato de los reyes estuvo puesto en los templos al lado de las divinidades y el *maharaja* era el protector del *dharma*, del orden cósmico. En el confucianismo, con la dinastía de los Han, el emperador deviene el Hijo del Cielo. En el shintoísmo existe un panteón con la divinidad solar al centro, que se transforma en ancestro mítico de la casa imperial. Con la restauración del periodo Meiji, que introdujo al Japón en la modernidad, el *shinto* (religión) de la casa imperial llega a ser religión de Estado y el emperador divinizado. Lo mismo podríamos decir del faraón egipcio y del rey inca del Perú y de muchos otros casos.

En las religiones que por varias razones no aceptan la divinización de los reyes (el budismo, el judaísmo, el cristianismo, el islam), existen varios mecanismos que actúan de manera similar. Si el rey es por definición un *bodhisattva*, es decir, un hombre en vísperas de entrar en el nirvana, pero que se detiene para ayudar a los demás, su prestigio es evidentemente más que político. En el judaísmo y en el cristianismo, los reyes fueron considerados como los enviados de Dios, guardianes de la religión o los depositarios de la autoridad emanada de Dios. En

el islam del califato, la elección divina era clara y, por definición, los reyes son todavía descendientes del profeta.

Sin embargo, la legitimación religiosa tenía siempre sus límites, precisamente en función de la justicia del orden sagrado. Un comportamiento injusto del monarca significaba la pérdida del estatus o de la protección divina. Así lo expresó Mencius en la tradición confucianista. Lo mismo vale para la calidad de *bodhisattva* en los reinos budistas. También los profetas acusaron a los reyes de Israel y de Judea por no corresponder a sus misiones y lo mismo ocurrió en varios conflictos entre la Iglesia católica y varios reinos medievales. Esta reflexión nos conduce al segundo aspecto en estudio, la protesta social.

La protesta social en nombre de lo divino

Las sociedades de clases tenían contradicciones, desigualdades, injusticias, explotación, elementos opuestos a un orden sagrado, donde la justicia llega a ser expresión de lo sagrado. Esto se manifiesta de dos formas distintas: implícita y explícitamente.

Ya hemos dicho que el budismo surge como protesta contra el sistema de castas, cuyo desacuerdo puso el acento sobre la subjetividad, por su reinterpretación subversiva del *dharma*. En la Grecia antigua, las religiones de misterios de las clases populares marcaban una oposición a la religión olímpica de los aristócratas y de los sacerdotes (Lanternari, 1982:122). Las bacanales, cultos de origen oriental, eran juzgadas peligrosas por las clases dominantes romanas (Lanternari, 1982:123). En el judaísmo, los cultos politeístas agrarios se oponían al culto mono-teísta sacerdotal (Lanternari, 1982:123). Federico Hegel consideró al cristianismo como un movimiento de hecho revolucionario, porque mutaba el pensamiento y la realidad. La Reforma, especialmente la calvinista, fue, en su dimensión sociocultural, una expresión de oposición a la hegemonía aristocrática frente al dinamismo de las nuevas clases urbanas mercantiles, en un verdadero esfuerzo por construir una nueva hegemonía y no necesariamente en defensa de los pobres.

Antonio Gramsci pudo analizar el catolicismo popular italiano como una expresión de resistencia social pasiva. El nacimiento en Gran Bretaña del metodismo o de los bautistas o, en Estados Unidos, del cuaquerismo, de los mormones, de los testigos de Jehová, de los pentecostales y de muchos otros son indicios de protesta implícita. En Haití, el vudú ha sido en toda la historia del país la religión de los oprimidos, empezando por los esclavos. El sociólogo chileno Cristian Parker califica

la religión popular latinoamericana de “contra-cultura contra la modernidad de la cultura dominante del capitalismo globalizado” (Parker, 1998:203).

Pero hay mucho más que una resistencia implícita. En todos los continentes hemos conocido movimientos de protesta con referencia religiosa. Ya en el segundo siglo de nuestra era, se desarrollaron en el seno del taoísmo movimientos revolucionarios, fue el caso de los “turbantes amarillos”, seguidos por muchos otros movimientos en la historia china (Di Meglio, 1984:187). A través de la Biblia también conocemos la revuelta de los macabeos y, más tarde, los movimientos de los zelotes, en los que se unían perspectivas teológicas y sociales.

Existen innumerables movimientos religiosos de protesta social de varios tipos: los “pobres de Lyon” en la Edad Media, el movimiento de Tai Ping en China, los mesianismos sudaneses del siglo XIX, los mesianismos brasileños de principios de siglo, la larga marcha de Canudos, el padre Cícero, los mesianismos africanos buscando construir la nueva Jerusalén, especialmente en África del Sur, el Kitawala en el Congo y miles más. En nombre de Dios, todos querían revertir el orden social para luchar contra las injusticias y construir una ciudad perfecta, la ciudad de los elegidos.

La contribución de la religión al humanismo

Al hacer una primera síntesis y preguntarnos lo que las religiones aportaron a la humanidad de este tiempo, podemos subrayar tres aspectos, cada uno con sus respectivas contradicciones: el primero es el descubrimiento de la globalidad de lo real, es decir, por una parte, la armonía existente entre el cosmos y el género humano y, por otra, el orden social como exigencia del bienestar colectivo de la humanidad. Formamos parte de un conjunto que debe ser armónico, pero el peligro de esta perspectiva es el de naturalizar y sacralizar estructuras de relaciones sociales de desigualdad. La segunda contribución consiste en la importancia de la subjetividad y, en consecuencia, de la ética como expresiones del valor humano; aquí se corre el riesgo de identificar el bien común con la suma de los comportamientos salvíficos individuales. Finalmente, la tercera aportación es la resistencia a la injusticia y la defensa de los oprimidos, con el peligro de fijar en una utopía puramente poshistórica la solución de los males sociales, pero también con la esperanza de la posibilidad de un mundo nuevo. Estas reflexiones nos permiten abordar otra etapa del pensamiento sobre la religión.

La crítica de lo sagrado como proyección de lo social

Un segundo tipo de lectura de la religión, relativo a situaciones socio-culturales precisas, es la crítica. Encontramos un principio de crítica de la religión desde tiempos muy antiguos. Así, en el siglo VI antes de nuestra era, Jenófanes empezó a mostrar la relatividad de la personalización de las divinidades, argumentando que mientras los etíopes afirman que sus dioses tienen una nariz llana y son negros, los tracios pretenden que sus dioses tienen ojos grises y cabellos pelirrojos (Brandon, 1973:92). Anaxágoras, alrededor del 450 antes de nuestra era, afirmó que el sol y la luna son piedras rojas y calientes, y por lo tanto no divinidades. Euhemerus de Messene descubrió que ciertas divinidades son, de hecho, antiguos reyes divinizados; y Lucrecio, en Roma, en el primer siglo antes de nuestra era, escribe en su libro *De rerum natura* que el hombre ha imaginado divinidades a las cuales atribuyó omnipotencia e inmortalidad. Lucrecio no negó la existencia de los dioses, pero, según él, no tienen nada que ver con la humanidad.

Durante siglos, los grandes sistemas religiosos se difundieron a través de las migraciones, de la expansión mercantil o de las conquistas militares. Esta difusión se hizo sin crítica fundamental, en función del papel ideológico de las religiones. Fue el caso del hinduismo, del budismo, del cristianismo, del islam y de los incas y, en medidas menores, de varios reinos africanos. Sin embargo, el mayor cambio sociocultural, que afectó el estatuto y las funciones de la religión, tuvo lugar en Europa, con el desarrollo de un capitalismo mercantil y después industrial, con la transformación del pensamiento al introducir una nueva racionalidad (la ciencia) y con lo que se ha llamado la modernidad, incluyendo sus aspectos políticos. La crítica de la religión fue en primer lugar filosófica y luego sociológica y psicológica.

La crítica filosófica de la religión

No se trata de hacer una historia de la filosofía de la religión, sino de establecer una hipótesis de lectura, que permita descubrir dos líneas primordiales en la corriente filosófica: una crítica integrativa que afirma la necesidad de la religión para la sociedad, a pesar de tener una visión analítica, y una crítica radical que quiere erradicar la religión por ser contraria a la emancipación humana.

Típico de la corriente integrativa es el deísmo del siglo ilustrado, que busca una religión natural, basada sobre las creencias en un Dios

único y en un alma inmortal, que todas las religiones predicán, pero con particularidades debidas, según el deísmo, a los intereses institucionales de cada una de ellas. Esta religión deísta sería la base cultural de la nueva sociedad, en otras palabras, de la naciente sociedad burguesa. Hegel también vio una profunda afinidad y complementariedad entre filosofía y religión, pero afirmaba la superioridad del cristianismo.

Encontramos en esta línea un gran número de filósofos tanto en Francia como en Alemania, desde Malebranche y Descartes, hasta Leibniz, Kant, Von Harnack, Rudolf Otto con su obra clásica *Das Heil* y Kierkegaard, quien proponía una religión universal. Podemos también incluir, respetando todas las diferencias, la historia de las religiones en Francia, la *Religionswissenschaft* alemana. Para el periodo contemporáneo podríamos citar a Levinas o a Paul Ricœur. En Inglaterra, la tendencia será más fenomenológica con David Hume (siglo XVIII), en su libro *La historia natural de la religión*, donde prefiguraba el enfoque antropológico o sociológico, o el trabajo fenomenológico de Mircea Eliade.

Al lado de la primera corriente encontramos una dura crítica que empezó con autores como Voltaire entre los enciclopedistas y que se expresó de manera brutal en la Revolución francesa, aun si en ésta se trató, durante un tiempo de instaurar un nuevo culto de religión civil. En Alemania, Holbach pretende remplazar la religión por la ciencia y Feuerbach, en su libro *La esencia del cristianismo*, afirma que la religión es producto de la humanidad y es alienante. Sin embargo, también propone el establecimiento de una nueva religión de la humanidad. Sería injusto no citar a Nietzsche e incluir, al menos parcialmente, el pensamiento marxista, sobre el cual hablaremos más tarde y, evidentemente, a los promotores del *Kulturkampf* y a autores más contemporáneos como Jean-Paul Sartre, por ejemplo. Pero no hubo solamente una crítica filosófica.

La crítica sociológica de la religión

A veces es difícil hacer una distinción entre filosofía y ciencias sociales, especialmente al principio del desarrollo de estas últimas, cuando las posiciones sobre la religión son a menudo similares.

Filósofos, pero fundadores de la sociología como decía Durkheim, Saint Simon y Auguste Comte se encuentran en una línea filosófico-social de búsqueda de una nueva religión como constitutiva de la sociedad. Para Comte, en su *Tratado de sociología, instituyendo la religión de la humanidad*, se trata de un nuevo cristianismo. En sociología, es

Émile Durkheim quien más influyó sobre el pensamiento de esta corriente. En *Las formas elementales de la vida religiosa*, habla acerca de la función global de la religión como integradora social o conservadora de la solidaridad social. Por eso, la religión es indispensable para la sobrevivencia y el desarrollo de la sociedad y continuará existiendo (Prades, 1990:59). Se trata claramente de una reacción contra la destrucción de los lazos sociales de las sociedades europeas (Revolución francesa, revolución industrial) que afirma la necesidad de creencias comunes, promoviendo categorías inspiradas en las sociedades tradicionales: solidaridad, estatus, lo sagrado.

Entre los autores de orientación funcionalista que tienen una posición globalizante, podemos citar a Radcliff Brown, para quien la religión es la celebración y el mantenimiento de las normas de las cuales depende la integración de la sociedad (Geerts, 1968:402). También, un autor contemporáneo como Niklas Luhmann afirma que la religión garantiza a la sociedad un mínimo de estabilidad a través de la evolución social (Schöfthaler, 1980:66).

Muchos sociólogos pensaron que la manera específica de abordar la religión, en una perspectiva sociológica, era analizando sus funciones sociales. Citaremos solamente dos autores representativos de esta posición: Max Weber y Bronislaw Malinowski. Para Weber, la función principal de la religión es la de dar una justificación de la existencia individual y social a los hombres al ocupar una posición determinada en la estructura social (Bourdieu, 1971:7). Esto se traduce en una demanda de legitimación para los privilegiados y de compensación para los desfavorecidos, lo que influye sobre los comportamientos económicos, tal como lo indicó en su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Por su parte, Malinowski estudió las diversas funciones de los hechos religiosos en el seno del sistema sociocultural, estimando que son ellas las que les dan sentido. Se podría citar también a Marcel Mauss, quien en su obra *El don* analiza con mucha profundidad la reciprocidad en los intercambios simbólicos religiosos.

Es impresionante la importancia que le dieron a la religión diversos autores marxistas, al considerarla como un parámetro cultural de las luchas sociales. Así, Karl Marx explica —retomando esta idea de Feuerbach— que las religiones pueden ser en tanto que ideologías instrumentos de alienación, pero piensa que pueden ser también una conciencia crítica, como se ha visto en el protestantismo y, en particular, en Thomas Muntzer. En estos casos la religión es el reflejo de la injusticia y el despertar a la protesta, aun si para Marx la religión se mueve en el

campo de la ilusión (La Rocca, 1988:230). Marx estima que la crítica de la religión es el principio de toda crítica, porque también es la conciencia invertida del mundo. Sin embargo, es asimismo la expresión de la miseria real y una protesta contra ésta (Dussel, 1988:181).

Si abordamos la obra de Friedrich Engels, vemos que trató el tema más explícitamente, en especial en sus tres ensayos sobre *El origen del cristianismo* y en su libro *La guerra campesina en Alemania*. El cristianismo es para él un grito apocalíptico de liberación que, después de Constantino, se transformó en instrumento de control y de dominación. Engels muestra que la tradición original se encuentra, a lo largo de la historia, en los movimientos heréticos, en la Reforma, en la guerra de los campesinos, donde Thomas Muntzer actuó en contra del cristianismo feudal. Estimaba que los escritos de san Juan eran una incitación a la acción (La Rocca, 1988:240). Sin embargo, para Engels, los hechos religiosos se reducían a ser los disfraces de los intereses de clase (Löwy, 1995:44). Continuando con las ideas de Engels, encontramos a Kautsky, quien escribió también sobre el cristianismo primitivo y las herejías cristianas, y sobre Thomas Muntzer, en particular, con una interpretación similar.

Antonio Gramsci abordó también el tema del cristianismo primitivo, en tanto que única ideología posible para las clases subalternas. Al aplicar su análisis a Italia del Sur, afirma que actualmente estas clases ya no están representadas por la jerarquía religiosa católica. Toda religión es plural, según intereses de clase, de grupo social, de género.

Otros autores marxistas se preocuparon también por la religión. Es el caso de György Lukács, quien se preguntó por qué movimientos religiosos revolucionarios se transformaron en Gran Bretaña o en Estados Unidos en proveedores de ética para el capitalismo (Löwy, 1995:47). Lucien Goldmann, en *Le Dieu caché*, se preocupa por las similitudes entre la fe religiosa (en este caso, cristiana) y la fe marxista, como la importancia de los valores transindividuales o la apuesta sobre el porvenir histórico.

Sin embargo, el contemporáneo más importante es sin duda Ernst Bloch, con sus múltiples obras, entre las cuales se encuentra *El ateísmo del cristianismo*. Como en la tradición de los escritos marxistas, Bloch establece la oposición entre lo que él llama una iglesia teológica y una iglesia pobre, herética, subversiva, oprimida o, también, entre ideología y utopía (Martín Lutero y Thomas Muntzer). Para él, el Éxodo es un modelo de liberación (La Rocca, 1988:248-253) y los profetas son luchadores contra la injusticia. El Apocalipsis es el anuncio de lo Nuevo. Termina su obra con *El principio de esperanza*: expresión de

posibilidad, porque el mundo actual es un mundo no acabado. El concepto de esperanza trasciende el mundo, pero sobrepasa la hipóstasis de lo religioso. Reconoce la fuerza crítica y anticipativa de las religiones.

La crítica psicológica de la religión

Dentro de la gran corriente de pensamiento iniciada por Sigmund Freud y proseguida por Carl Gustav Jung y Jacques Lacan, encontramos otro tipo de interpretación de los hechos religiosos. El simbolismo religioso viene a inhibir, recubrir o asumir representaciones arcaicas por medio de procesos de metaforización o de sublimación. Para Freud, eso significa una ilusión y una forma de neurosis. Explica la idea de Dios como resultado del complejo de Edipo, fruto del instinto sexual monopolizado por un padre todopoderoso, a quien matan los hijos que desarrollan ritos de expiación. De ahí la naturaleza afectiva de la religión y su gran poder movilizador, pero ilusorio y en consecuencia negativo. Al contrario de Freud, Jung, basándose en el psicoanálisis, atribuye un valor positivo a todas las religiones.

La contribución de la religión al humanismo

En este periodo, la religión se analiza cada vez más de manera crítica como un hecho social o psicológico. Está considerada como un obstáculo para la emancipación intelectual humana (las ciencias) en función de una racionalidad nueva, o como un factor de atraso para la emancipación social, por ser factor de integración de un orden burgués o servir como base de protesta ilusoria porque está limitada a preocupaciones poshistóricas y, finalmente, como un freno para la emancipación psicológica. En breve, se puede decir que el panorama del pensamiento moderno fue bastante negativo frente a la religión. Sin embargo, buscaba al mismo tiempo los elementos que pudieran cumplir las funciones necesarias para la vida personal y para la vida social que realizaban las religiones. Así, para la modernidad, se consideraba en gran medida a las religiones como incapaces de corresponder a las necesidades de la humanidad de hoy.

De hecho, vemos que las religiones tienen una dificultad fundamental para salir de un pensamiento preanalítico, que ponga fuera de sus respectivos campos la explicación de los mecanismos de funcionamiento de la naturaleza y de la sociedad: la lluvia, las catástrofes naturales como

fruto de la acción de Dios, las relaciones sociales o políticas, como resultado de la voluntad divina. Todas las religiones nacieron dentro del predominio de este tipo de cultura. El cristianismo, por razones socioeconómicas, fue el primero en ser confrontado con el problema: ¿cómo expresar una fe religiosa dentro de un pensamiento analítico? Ésta es la pregunta que se enfrenta a las ciencias de la naturaleza desde el siglo ilustrado y a las ciencias sociales desde el siglo XIX. Lógicamente, dentro del pensamiento moderno, la respuesta fue la teoría de la secularización, que analizaremos en seguida.

Si excluimos en Occidente la apropiación del catolicismo por las clases mercantiles del siglo ilustrado, y del calvinismo por la burguesía protestante, constatamos que la contribución de las religiones fue bastante modesta. Por una parte, se trató de repensar el contenido de las expresiones religiosas y las formas de las instituciones religiosas, para desvincular los valores de su contexto sociocultural e histórico. Por otra parte, hubo también un principio de crítica de la modernidad. Hablamos de una contribución modesta, porque las resistencias a los cambios culturales e institucionales fueron muy fuertes en el interior de todas las religiones, muchas veces marcadas por conflictos internos y por ensayos de restauración. Generalmente, la crítica a la modernidad fue motivada, en un primer tiempo, por una actitud conservadora, de rechazo a cualquier abandono de hegemonía cultural o de poder político.

La secularización fruto de la modernidad y su crítica

Un tercer tipo de lectura, correspondiente a una situación histórica de Occidente, es la secularización de la sociedad y la cultura. Dentro de una visión evolucionista (darwinista) del progreso, no había duda de que el papel de las religiones tendería a disminuir con el proceso de modernización.

Max Weber explicó que con el desarrollo de la racionalidad se provocaba un desencanto del mundo, y varios autores concordaron en este punto: Sabino Acquaviva, con su libro *El eclipse de lo sagrado en la sociedad industrial* [1967], T. Luckmann, con *The Invisible Religion* [1972], Marcel Gauchet, con *El desencanto del mundo* [1985], sin mencionar a los teólogos de la muerte de Dios. Se anunció un universo secularizado como realidad fundamental del mundo moderno, es decir, la marginalización de la religión.

Este discurso se desarrolló no sin razón. Desde el siglo xiv, en Europa hubo una emancipación de lo político y lo religioso. Con la aparición de nuevos sistemas explicativos del universo, las religiones perdieron el monopolio del sentido último. Una verdadera laicización de las actividades humanas tuvo lugar produciendo la pérdida de la hegemonía religiosa en la sociedad civil, a pesar de numerosos esfuerzos de restauración completa o parcial, como fue el caso después de la Revolución francesa o de la caída del régimen comunista del Este.

Dentro del campo religioso, Max Weber notó una cierta desacralización: la doble racionalidad de lo religioso, una orientada a valores y otra hacia un fin preciso (ética de la acción) que tiende a desacralizar el enfoque: el caso de la doctrina social. Sin embargo, como decía Alfred Dumais (1984:57), todos estos fenómenos, muy reales, significaban un desplazamiento de lo religioso más que su desaparición. De hecho, con la crítica de la modernidad fueron elaborados nuevos análisis.

Ciertamente, la crítica de la modernidad no es única ni reciente. Una crítica radical y generalmente en referencia al orden social pasado, se había desarrollado ya en los medios religiosos. Fue el caso en la Iglesia católica, desde la Contrarreforma hasta la crítica del liberalismo y del socialismo. Es ahora claramente el caso en el islam, con la tendencia de varios movimientos islámicos a resacralizar la vida política, social y cultural.

Otros comentarios radicales se encuentran en el posmodernismo. Algunos autores adoptan una actitud totalmente opuesta a la racionalidad del modernismo, al rechazar la pretensión de sistematizar el pensamiento, para encontrar una lógica explicativa en ciencias sociales y poner el acento sobre la pérdida de los parámetros, la centralidad del individuo y su historia inmediata. La realidad es una serie de cuentos yuxtapuestos y el papel del cientista social es solamente hermenéutico, no explicativo. La religión es uno de esos cuentos entre otros, y mantiene su legitimidad a condición de no dogmatizar ni moralizar en referencia a creencias sistemáticas. Sin embargo, en momentos en que el capitalismo triunfa al construir las bases materiales de su globalización, con la informática y las comunicaciones, parece particularmente funcional para el sistema económico negar la existencia de todo sistema. Eso, en cualquier idioma, se llama ideología.

En cierto sentido, la crítica de la modernidad ya había empezado con Marx, cuando indicó que las ciencias no eran neutrales y que era necesario tener en cuenta las relaciones de clase frente al progreso, a la ciencia, a la tecnología. Sin embargo, el marxismo fue también portador

de los peores aspectos de la modernidad, especialmente en varias de sus traducciones políticas y en el manejo de poder; ahora entra en una fase de autocrítica.

Fuertes críticas vinieron de las ciencias sociales de la religión. Tomaremos solamente un ejemplo contemporáneo, los escritos del sociólogo chileno Cristian Parker, quien al estudiar la religión popular en América Latina nota que, lejos de desaparecer, tiene un dinamismo propio, con facultades de adaptación enormes, incluso en los ambientes urbanos, y sirve como resistencia cultural precisamente contra la modernidad, “la cultura dominante del capitalismo globalizado” (Parker, 1998:203). Numerosas investigaciones comprueban también esta observación en otros continentes.

Finalmente, queremos aludir al aporte de la teología de la liberación en este dominio. Partiendo de la realidad empírica de la pobreza y de la explotación, esta reflexión es una relectura de todos los aspectos del cristianismo, desde la cristología hasta la eclesiología, pasando por la espiritualidad y la ética social. Por su posición de base, coherente con la opción evangélica para los pobres, es crítica del sistema social y de la cultura que lo acompaña, pero no acepta las perspectivas de la posmodernidad radical.

Para rebatir las tesis de la secularización radical, asistimos a una multitud de fenómenos religiosos muy contradictorios, los cuales indican que la religión no ha pronunciado su última palabra. Sería demasiado largo enumerar los diversos campos donde los encontramos, pero no podemos evitar señalar algunos: el pentecostalismo se difunde en el mundo entero, especialmente entre las clases marginadas y medias socialmente vulnerables. Religiones como el umbanda (macumba) en Brasil, el vudú en Haití o la santería en Cuba se transforman en religiones nacionales. La juventud actual en Israel, según una encuesta citada por Willy Bok, está menos secularizada que hace dos décadas. El islam reaparece como un hecho político en todos los países de tradición musulmana, hasta en Turquía, y el hinduismo en la India tiene su expresión en un partido político, el Bharatiya Janata Party (BJP), actualmente en el poder (Copley, 1997:47; Saxena y Sharma, 1998:247).

Por otra parte, ensayos de reconciliación entre el pensamiento contemporáneo y las religiones tradicionales se encuentran en el hinduismo (los de Aurobindo, por ejemplo) y en el budismo. Religiones orientales se implantan en Occidente: el bahai, nacido en Irán, que pretende realizar la síntesis de todas las religiones, el budismo tibetano, el soka gakkai japonés, el movimiento de Moon en Corea del Sur, el

Ramakrisna de la India. Se trata realmente de un supermercado de religiones. Además, a las instancias religiosas se les solicita mediar en conflictos o responsabilizarse de programas de emergencia.

También se debe citar la motivación religiosa en compromisos revolucionarios, como lo hemos visto en América Central o en África del Sur, esta vez no bajo la forma de movimientos religiosos de protesta social, proyectando en un futuro poshistórico o en una utopía no analítica la solución de las injusticias, sino como inspiración de un proyecto social y político. No se trata de un socialismo religioso, sino de una opción socialista, porque se trata de la justicia para la humanidad, opción inspirada por la fe religiosa.

Asimismo, podemos hablar de las múltiples iniciativas ecuménicas a escala mundial, desde la reunión de Asís —iniciativa de la Iglesia católica—, hasta el Parlamento de las Religiones en Chicago y su declaración de ética global, sin olvidar la presencia en múltiples lugares, gracias a los medios de comunicación, de personalidades religiosas como el papa, el dalai lama, Billy Graham, entre otros.

Todo eso parece ecléctico, pero cada uno de estos fenómenos tiene su lógica y también sus funciones sociales. Ahora, la pregunta es: ¿cuál puede ser la contribución de las religiones a la humanidad del siglo XXI?

Las religiones del siglo XXI

Si hemos recurrido a la historia es porque no existen generaciones espontáneas en los fenómenos socioculturales. Sin embargo, la perspectiva del siglo XXI da la oportunidad de repensarlos. Evidentemente, no faltaron las predicciones ni los milenarismos que surgieron de todas partes.

En la víspera del nuevo siglo, Roland Robertson nota que “la politización de la religión y la religiónización de la política” son respuestas a la globalización en el nivel de las sociedades, de los individuos, de las relaciones internacionales y de la humanidad (Robertson, 1989:23 y ss.). Por su parte, S. P. Huntington anuncia que el próximo siglo será la época del choque de las civilizaciones (*clash of civilizations*). Ante tal perspectiva, las religiones tendrán un papel netamente conflictivo, como ya ha sucedido con anterioridad en la historia.

De todas maneras, se puede prever la continuidad de una búsqueda

de respuestas individuales frente a un universo socialmente fragmentado. Respuestas que se diversifican según las clases sociales: pentecostalismo, principalmente para las clases subalternas; religiones orientales, para ciertas clases medias donde prevalece el individualismo; movimientos religiosos elitistas, para reforzar el sentido de excelencia de las clases dominantes (Opus Dei en el catolicismo). También se puede esperar la continuidad de las bases religiosas en las protestas sociales, tanto en el sentido regresivo de los fundamentalismos, como en el sentido progresivo de la búsqueda de otras soluciones, tales como las teologías de la liberación en el cristianismo, o el pensamiento de Mohamed Taha en el islam. De igual modo, podemos pensar en la revitalización de las religiones indígenas en todos los continentes, como expresión de la recuperación de una identidad perdida.

Lo importante es reflexionar sobre el posible aporte de las religiones, lo que se podría proponer como proyecto frente a un nuevo milenio lleno de ansiedad, de contradicciones, pero también de expectativas. Queremos reunir el pensamiento alrededor de tres temas, históricamente identificados a la vez y de gran actualidad: la reconstrucción de la totalidad; la espiritualidad y la fuerza del símbolo y, finalmente, la religión de los oprimidos o la búsqueda de la justicia. Este tipo de reflexión sobre las religiones es como un reflejo del cambio de la humanidad y se presenta como la gran línea de un proyecto de pensamiento teológico.

La reconstrucción de la totalidad del universo

La reconstrucción de la totalidad del universo, frente a su destrucción —lo que caracteriza al mundo actual—, es una tarea ideal a la cual las religiones pueden contribuir. Podemos distinguir sus componentes y sus condiciones. En primer lugar, el concepto de totalidad se refiere a la simbiosis entre humanidad y naturaleza, al considerar a la humanidad como una parte integral de la naturaleza (creación), cuyo destino no es explotarla sino preservar y administrar el entorno ecológico con respeto y admiración, en tanto que pertenencia universal.

En segundo lugar, la totalidad significa la unidad solidaria de todo el género humano, con sus consecuencias concretas en un individuo valorizado por su pertenencia social, en los géneros establecidos según un estatuto de igualdad material y cultural, y en la economía reintegrada como función de la comunidad y no como institución desvinculada del conjunto social, que impone las leyes del mercado a toda la vida colectiva de la humanidad.

En tercer lugar, se trata de la reconciliación espacio/tiempo, orden/movimiento, cotidianidad/destino, justicia/armonía, ley/espíritu, realidad/utopía, que permita a todos los seres humanos ubicarse dentro de las contradicciones de la existencia (el combate entre el bien y el mal) y encontrar la fuerza para afrontarlas.

Sin embargo, las religiones no podrán ser un aporte positivo a la humanidad del tercer milenio de manera incondicional. Podemos sugerir tres de las principales condiciones para la reconstrucción de la totalidad del universo, garantizada por la trascendencia:

a] En primer lugar, valorizar la *contingencia*, es decir, la construcción continua del sentido, de la ética y de las estructuras sociales. Estos elementos no pueden ser representados como inmutables, sino como una construcción humana continua, sin duda con referencia a un trascendente, pero a un trascendente que no sea el guardián de un orden intocable, sino la garantía de que nunca se detendrá en el camino. Esta valorización impedirá que la referencia a la totalidad se transforme en ortodoxia, en fundamentalismo, en totalitarismo cultural, social, económico o político.

b] En segundo lugar, la valorización de una *racionalidad analítica*, que ubica en sus campos específicos el origen de los mecanismos de funcionamiento de la naturaleza y de la sociedad, sin atribuirlo a fuerzas sobrenaturales. Esto permite evitar toda forma de esoterismo, de magia. Pero esta racionalidad analítica también prohíbe toda naturalización de las relaciones sociales de producción o de poder, como lo encontramos en la equívoca “modernidad” del pensamiento económico capitalista. En efecto, analizar significa revelar el carácter construido de la realidad económica y social, impidiendo al mismo tiempo toda posibilidad de utilizar argumentos religiosos para legitimar la excelencia de los propietarios y de los gerentes del capital.

c] En tercer lugar se encuentra la valorización de la *diversidad cultural*, incluida la religiosa, acrecentando así la riqueza de todos los aportes. Esto permite evitar que la referencia a la totalidad signifique ostracismo, discriminaciones o fijación conservadora.

La fuerza del símbolo como expresión de espiritualidad

¿De qué se trata cuando hablamos de espiritualidad? Empecemos por una reflexión de Achiel Peelman: “La espiritualidad, tal como se presenta en la víspera del tercer milenio, está fuertemente marcada por la contradicción entre el sentimiento de impotencia frente a un mundo

que no podemos cambiar y el deseo de embarcarnos en una vía nueva sin saber realmente adónde nos conducirá” (Peelman, 1996:23). Ya anotamos que la espiritualidad no es el hecho de ser “virtuosos de lo sagrado”, como decía Max Weber, sino que es sinónimo de vida, de sentido global de la existencia con compromiso, con praxis.

Lo hemos visto, existen muchas tradiciones diferentes en la espiritualidad, y hoy ésta no significa necesariamente hablar de Dios, sino establecer un debate a fondo sobre la manera de vivir y de pensar. Sin embargo, las religiones pueden tener en este campo un papel muy significativo para la humanidad del siglo XXI. Recordemos la definición que Marx daba de la religión en *La ideología alemana*: “el espíritu de un mundo sin espiritualidad” (Löwy, 1995:41). Pero no será sin condiciones. Hoy día, frente a la múltiple oferta de espiritualidades religiosas, debemos tener un criterio de juicio. De hecho, como decía Michel Bertrand, presidente del Consejo de las Iglesias de Francia, a propósito de algunas de aquéllas: “Habiendo renunciado a cambiar el mundo, invitan a nuestros contemporáneos a cambiar de mundo” (Bertrand, 1998:3). La espiritualidad es sentido, reflexión y praxis.

Tal vez lo específico que puedan aportar las religiones está vinculado al redescubrimiento de la noción de símbolo. Ya Marcel Mauss subrayaba la importancia de los efectos sociales del símbolo (Boudon y Bourricaud, 1982:539). No se trata del símbolo en el sentido del debilitamiento del principio de realidad (el símbolo como tal), sino de un código *performant* como dicen los lingüistas franceses que, a través de la mediación del mito, del cuento, de la parábola, de la metáfora, del rito, de la fiesta, invita a la praxis. No podemos olvidar que el lenguaje religioso no puede ser sino simbólico. En una cultura donde se impone cada vez más el símbolo lógico-matemático al servicio de un progreso mercantilizado, se ha perdido una gran parte del símbolo como lenguaje existencial.

La fuerza del símbolo es la de establecer la comunicación, la de crear la convicción y la de llamar al consenso. Las religiones transmiten un tesoro enorme de símbolos, pero la manera de presentarlos y de interpretarlos constituye su problema central. La riqueza de sentidos puede ser destruida por interpretaciones reductoras que tienden a ser impuestas por las tradiciones o instituciones religiosas, que identifican el contenido con la expresión, el significado con el significante.

Pensemos en algunos de aquéllos, como el sabbat en el judaísmo que, como lo recordaba Willy Bok, se transforma en una imposición legalista cuando en realidad se refiere a una liberación profunda de los seres

humanos. Recordemos la noción de Dios en el Corán, explicada por Yusef Seddik, quien subraya su dimensión “maternal”, opuesta a la representación de Dios como un Señor que exige hasta la muerte de sus fieles. Observemos el símbolo de la virginidad de María, impuesto como una realidad física en ciertas corrientes del catolicismo, cuando lo que expresa con su propia fuerza de símbolo es el papel de María como madre del Mesías. Veamos al pan y al vino consagrados, presentados por la institución como fruto de la transustanciación, noción filosófica complicada que implica la presencia real del cuerpo y de la sangre de Jesucristo, cuando el pan y el vino llevan en sí mismos un himno a la vida, vida material y espiritual, vida terrena y eterna, vida contra la muerte y contra todo lo que en el mundo contemporáneo se presenta como mortífero: “Yo soy la vía, la verdad y la vida” —decía Jesús.

Existe una transversabilidad de los símbolos que pueden ser entendidos a través del tiempo y del espacio. Para el tercer milenio pueden ayudar a reencantar el mundo, es decir, a recrear el sentido que permite a los seres humanos situarse dentro del universo, a animar sus compromisos en la construcción de los cielos nuevos y de la tierra nueva, y a ofrecer una esperanza renovada.

Eso significa la tarea fundamental de reencontrar una hermenéutica de los símbolos, que redescubra sus sentidos y sus propias fuerzas más allá de sus identificaciones con una cultura coyuntural. Pero eso también requiere de criterios, lo cual expresaremos como último punto.

La liberación de los oprimidos o la búsqueda de la justicia

Hemos dicho que tanto para la expresión de la totalidad como para el descubrimiento del valor del símbolo es necesario un criterio. Este último consiste en la referencia a la liberación de los oprimidos y la búsqueda de la justicia. La humanidad del siglo XXI no podrá reconciliarse consigo misma sin reivindicar la justicia, y las religiones solamente tendrán un papel humanista si contribuyen al restablecimiento del sentido de los símbolos, de la mística y de la praxis para crear las referencias y las motivaciones que ayuden a encontrar la trascendencia en el combate de los pobres por la vida. Ellos, los pobres, no necesitan ni de la teología, ni de las instituciones religiosas para descubrirlo. Más bien la teología y las instituciones necesitan de los pobres para detectarlo.

Haré alusión solamente a un aspecto central: las enseñanzas sociales

de las religiones. En un estudio sobre este tópico que hice hace algunos años con mi difunta colega Geneviève Lemercinier, notamos que todas las religiones, tanto de Occidente como de Oriente, tienden a definir la sociedad como la suma de los individuos y a concebir los cambios sociales como el resultado de las actitudes de los individuos que la componen. Así, bastaría convertir los corazones para cambiar la sociedad. Sin menospreciar la subjetividad, debemos reconocer que esta posición ignora lo que constituye lo social, es decir, las relaciones sociales que solamente pueden ser entendidas por la abstracción.

En el cristianismo, primera religión a ser confrontada por razones históricas con el capitalismo, existe otra tendencia: la de analizar implícitamente la sociedad en términos de estratos sociales y no de clases, en términos de superposiciones funcionales y no de estructuras, lo cual orienta la solución de las injusticias sociales hacia una colaboración de cada grupo social en su lugar, para crear el bien común. Esta posición ignora, de nuevo, la realidad del antagonismo de clases estructuralmente constituidas, clases definidas evidentemente en función de la realidad globalizada actual y con todas las mediaciones culturales del concepto, como también la realidad de la lucha de clases, manifestada hoy a escala mundial.

De esta manera, en este fin de siglo, aun con una crítica fuerte, hasta radical, de las injusticias provocadas como resultado de los abusos del capitalismo y de su fase neoliberal, las enseñanzas religiosas dejan ilesa la lógica fundamental del sistema económico capitalista. Peor todavía, este tipo de doctrina social ayuda a su reproducción a mediano y largo plazos, ya que ningún sistema económico o político puede reproducirse con abusos y todos necesitan instancias críticas que les permitan adaptarse. Sólo una enseñanza religiosa que acepte la mediación de un análisis social explícito, teniendo en cuenta la división de clases y el conjunto de las otras divisiones estructurales, puede contribuir a una liberación completa del género humano. Es lo que empezó a hacer la teología de la liberación. El criterio de la justicia para los pobres, en términos concretos y globales, es central para la contribución de las religiones al humanismo, para garantizar la autenticidad de la fe, del sentido de la totalidad y del valor de los símbolos.

Para concluir, podemos decir que hay lugar para una inmensa tarea, dura, dialéctica, pero motivante, a fin de construir un tercer milenio que sea una esperanza para la humanidad, y como decía Ernst Bloch con un espíritu de completa apertura, “donde hay esperanza hay religión” (La Rocca, 1988:255).

BIBLIOGRAFÍA

- Acquaviva, Sabino, 1967, *L'éclipse du sacré dans la civilisation industrielle*, Tours, Mame.
- Beckford y T. Luckmann, 1989, *The Changing Face of Religion*, Londres, Sage.
- Bertrand, M., 1998, "Citation sur la spiritualité". *Actualités Religieuses dans le Monde*, núm. 168, julio-agosto.
- Boudon, Raymond y François Bourricaud, 1982, *Dictionnaire critique de la Sociologie*, París, PUF.
- Bourdieu, Pierre, 1971, "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XII.
- Brandon, S.G.F., 1973, "Origins of religion", en Philip P. Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, vol. IV, Nueva York, Charles Seebner's Sons.
- Clévenot, Michel, 1984, "Qu'est-ce que la religion?", en *L'État des religions*, París, Maspero.
- Copley, Anthony, 1997, "Has Religion Future in India?", *Religion and Society*, vol. 44, núm. 2, junio.
- Di Meglio, Jean François, 1984, "Le Taoïsme", en *L'État des religions*, París, Maspero.
- Dumais, Alfred, 1984, "Théoriser la religion: expliquer ou comprendre", *Archives de Sociologie des Religions*, núm. 58, vol. 1.
- Dussel, E., 1988, "Le thème de la religion dans l'oeuvre de Marx". *Social Compass*, vol. XXXV, núms. 2-3.
- Fisher, W. y W. Marhold, 1980, "The Concept of Symbolic Interactionism in the German Sociology of Religion", *Social Compass*, vol. XXVII, núm. 1.
- Gauchet, Marcel, 1985, *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*, París, Gallimard.
- Geerts, Clifford, 1968, "Religion: Anthropological Study", en David L. Sills (ed.).
- Gunther, R., 1966. "Georg Wilhelm Friedrich Hegel", en F. Niewölher *et al.*, *Petit Dictionnaire des Philosophies de la Religion*, París, Brepols.
- Houtart, François, 1989, *Religión y modos de producción precapitalistas*, Madrid, IEPALA.
- Huntington, S.P., 1996, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon and Schuster.
- Lanternari, Vittorino, 1982, "La religion populaire", *Archives de Sociologie des Religions*, núm. 531.
- La Rocca, T., 1988, "La décomposition marxiste de la religion: Marx, Engels, Gramsci, Bloch", *Social Compass*, vol. XXXV, núms. 2-3.
- Löwy, Michaël, 1995, "Karl Marx et Friedrich Engels comme sociologues de la religion", *Archives de Sociologie des Religions*, núm. 89, junio-noviembre.
- Luckmann, T., 1972, *The Invisible Religion — The Problem of Religion in Modern Society*, Nueva York, McMillan.

- Pardue, Peter A., 1968, "Buddhism", en David L. Sills (ed.).
- Parker, Cristian, 1998, "Modern Popular Religion", en *International Sociology*, vol. 13, núm. 2, julio.
- Peelman, A., 1996, "Spiritualité et conscience planétaire", en C. Menaro y F. Villeneuve, *Spiritualité contemporaine: défis culturels et théologiques*, Montréal, Fides.
- Prades, José A., 1990, "La religion de l'humanité, notes sur l'anthropocentrisme durckheimien", *Archives de Sociologie des Religions*, núm. 69, enero-marzo.
- Rahula, W., 1978, *L'enseignement du Bouddha*, París, Seuil.
- Robertson, R., 1989, en Beckford y T. Luckmann.
- Saxena, Kiran y Pradeep K. Sharma, 1998, "Hindutva and Economic Liberalization", *International Review of Sociology*, vol. 8, núm. 2, julio.
- Schöfthaler, T., 1980, "La théorie systémique dans la sociologie de la religion dans les pays de langue allemande", *Social Compass*, vol. xxvii, núm. 1.
- Sills, David L. (ed.), 1968, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York, McMillan, The Free Press.
- Weber, Max, 1994, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Colonia, Berlín, Kiepenhauer y Witsch.

POSFACIO:
EL APORTE DE LAS RELIGIONES EN LA GLOBALIZACIÓN
DE LA CULTURA

FRANÇOIS HOUTART

Después de haber analizado el aporte de varias religiones, en función de diversas tradiciones —muchas otras habrían podido ser añadidas— podemos reflexionar sobre el desafío real que para las religiones será también, durante el siglo XXI, la confrontación con la globalización de la cultura.

Ciertamente, contactos y confrontaciones culturales siempre existieron en la historia. Las religiones fueron elementos centrales de estos eventos y, a menudo, contribuyeron a agudizar las diferencias y a alimentar los conflictos, incluyendo el uso de la violencia. Sin embargo, el hecho nuevo es la difusión de modelos culturales específicos, desde una fuente bien determinada, ligada a un poder económico y político hegemónico, a través de canales de comunicación inéditos en la historia humana. Armand Mattelart habla del “modelo global de modernidad” y cita a Zbigniew Brzezinski, quien habla de la “nueva conciencia planetaria...” que se traduce en “una nueva unidad mundial”, y encuentra su “propia estructura, en el consenso y la armonía sobre los cuales se apoyará” (Mattelart, 1999:320).

Las resistencias contra esta globalización cultural son también un hecho social. Se inscriben como un rechazo a la uniformidad de los valores impuestos por un mercantilismo mesiánico, que se considera como el fin de la historia. De verdad, no se trata, en este caso, de una globalización fruto de numerosos aportes de varias sociedades y civilizaciones, cada una contribuyendo a enriquecer la cultura del planeta, sino de una reducción a un modelo particular, presentado como universal y como fruto de una ley natural.

Dos tareas esperan a las religiones frente a este hecho: la necesidad del diálogo y la crítica del modelo impuesto. Establecer un diálogo, es decir, un lenguaje común, encuentra numerosos obstáculos, no solamente semánticos, sino también institucionales. Para dialogar, no basta la buena voluntad. En cuanto a la crítica al modelo cultural dominante, ésta no

puede equipararse a la restauración de un orden social, político y cultural del pasado.

El encuentro entre personas de religiones diferentes puede ser relativamente fácil a nivel de la cotidianidad, pero cuando se trata de una reflexión y de un intercambio de largas experiencias religiosas, las dificultades se acumulan. Varias religiones, de las cuales hemos hablado en este volumen, son del libro. Parecería esencial regresar al escrito fundador para empezar el diálogo y encontrar los valores comunes. Pero existen, aun dentro de las mismas corrientes religiosas, tradiciones diferentes, que intervienen en la manera de interpretar estas escrituras. Ellas mismas son el fruto de entornos culturales precisos y diferentes. Existe así una verdadera dialéctica entre contenido de fe y expresión cultural: ninguna fe es expresada fuera de una cultura y ninguna cultura es el todo de una fe.

No obstante, varias religiones importantes dentro de nuestras sociedades no se apoyan sobre un escrito y, sin embargo, deben también entrar en el diálogo, pues contribuyen a la concreción y a la transmisión de valores esenciales para la humanidad del siglo XXI tales como la relación de respeto hacia la naturaleza y el carácter fundamental de la solidaridad humana. Semejantes diálogos significan la necesidad de hacer emerger nuevos conceptos y de no imponer, bajo el pretexto de fidelidad religiosa, modelos culturales particulares. Una evolución cultural en común, de acuerdo con el camino del pensamiento humano general, debe ser la perspectiva; de otra forma no habrá diálogo. Es la única manera de caminar juntos, no en el sentido de la tolerancia liberal, sino buscando lo que puede inspirar la construcción de “la tierra nueva y de los cielos nuevos.”

La crítica del modelo cultural dominante es realmente una tarea religiosa, porque significa la destrucción de los valores principales promovidos por las religiones. La obra es muy ardua, por una parte, existe un lenguaje ético y religioso legitimizador de esta cultura globalizada. El lenguaje utilizado se refiere principalmente al cristianismo, porque el sistema económico moderno se desarrolló en regiones de tradición cristiana. Por otra parte, las instituciones religiosas están generalmente muy comprometidas con este modelo cultural, muchas veces aun sin tener conciencia de esta vinculación, y aquí no se trata solamente del cristianismo, sino también de una parte del islam y del budismo. Se debe añadir que las bases económicas de las instituciones religiosas se encuentran a menudo en el sistema, el cual produce la uniformidad de la cultura, a la vez como fruto de su lógica y como base de su reproducción.

Establecer tareas comunes en este dominio, pertenece al ambiente religioso, tanto por su carácter ético, como por el mensaje liberador que transmite la esencia de lo religioso; éste es realmente el objetivo central de un diálogo entre religiones. Tal iniciativa se encuentra muy lejos de los ensayos de restauración en común de un orden social o de una cultura donde las instituciones religiosas tenían poder. Tampoco se puede confundir con la defensa, en común, de posiciones éticas que no tienen credibilidad en el estado actual del saber humano. Se trata, al contrario, de mirar hacia el futuro, para asegurar un porvenir digno a todos los seres humanos en el conjunto del planeta. Tal vez una utopía, pero realmente liberadora.

Esta página dejada en blanco al propósito.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abbé St. Pierre, 80
Abdú, Mohammed, 94-101, 103,
104, 125, 131
Acquaviva, Sabino, 232
Adret, Salomon ben, 15
Agustín de Hipona, san, 45, 52, 59,
75, 79
al-Banna, Hassan, 101
Al-Saúd, 100
Alfonso X de Castilla, 13
Alí, Mohammed, 95, 126
Amaladoss, Michael, 112, 113, 116
Amara, Mohammed, 125
Amin, Kassem, 125
Amin, Othman, 98
Amin, Samir, 91, 93, 125, 126
Anaxágoras, 227
Anselmo de Canterbury, san, 45
Arama, Isaac Ben Moses, 9
Araya, V., 72
Aristóteles, 19, 46, 63, 75
Arjuna, 79
Asís, 79, 81, 235
Aurobindo, 234
- Bajuri, 97
Barón Larios, José, 186
Barth, K., 86
Ben Badis, Abdelhamid, 101-105
Bennabi, Malek, 106, 117-120
Bentham, 80, 208, 211, 212, 215,
216
Benveniste, Émile, 220, 221
Bernardo de Clairvaux, san, 60
Bloch, Ernst, 69, 83, 84, 87, 230, 240
Boff, Leonard, 47, 55, 56, 62
Brzezinski, Zbignief, 243
- Buddha, 202, 203, 205, 207, 208,
211, 223
Bumedién, Huari, 91
- Cachimuel, José Manuel, 195
Caillois, Roger, 221
Camara, Helder, 80
Camdessus, Michel, 48
Canudos, 54, 226
Casalis, Georges, 43
Chac, 176, 181, 188, 197, 209
Chafiq, Munir, 121-124
Cherif Hussein, 100
Chichimecatecuhtli, 191
Cicerón, 221
Ciro, 43
Coatlicue, 184
Cocijo, 181
Comte, Auguste, 228
Confucio, 223
Constantino, 94, 230
Cosijo, 197
Cox, Harvey, 220
Coyolxauhqui, 184
Cristian Parker, 225, 226, 234
Cristo, 42, 43, 60, 81, 87, 157, 194,
198
Crucé, Sully, 80
Cusa, Nicolás de, 79
- Dalai Lama, 235
Deietrich, Gabrielle, 62
Deleuze, Gilles, 63
Derrida, Jacques, 63
Descartes, René, 69, 165, 166, 228
Djaít, Hichem, 129
Domingo, santo, 195, 199

- Dri, Rubén, 49
 Dubnov, Simon, 5
 Dumais, Alfred, 233
- Ebeling, G., 73
 Ehécatl, 181
 Einstein, A., 83
 Eliade, Mircea, 72, 145, 225
 Engels, Friedrich, 53, 84, 230
 Espíritu Santo, 43, 46
 Esposito, John, 110
 Etienne, Bruno, 91, 127, 130
- Fanon, Frantz, 110, 119
 Feuerbach, L., 68, 228, 229
 Feuerbach, Holbach, 228
 Fiore, Joaquín de, 53, 57
 Foucault, Michel, 63
 Freud, Sigmund, 57, 66, 219, 231
- Gandhi, M., 79
 Ganzfried, Schlomo, 15, 17
 Gauchet, Marcel, 168, 232
 Ginzberg, Louis, 12
 Girardi, G., 87
 Goldmann, Lucien, 230
 Graham, Billy, 235
 Gramsci, Antonio, 225, 230
 Grecia, 78, 223, 225
 Gregorio xvi, 47
 Grotius, H., 76, 80
- Han, 224
 Hanina, 19
 Hegel, W. F., 46, 47, 109, 225, 228
 Heidegger, M., 73, 86
 Heinemann, Yosef, 3, 21, 23, 24
 Hinkelammert, Franz, 46, 48, 49, 53, 55, 56, 58-61, 85, 86
 Hipona, Agustín de, 45, 52, 59
 Hirsch, Samson Raphael, 30
 Huehuetéotl, 193
 Huitzilopochtli, 184, 193
 Hume, David, 76, 166, 228
- Huntington, S.P., 235
- Ibn Nadal, 99
 Ibn Jaldún, 95
 Ibn Rochd, 90
 Ibn Taymia, 104
 Ipalnemohuani, 198
 Isidro Labrador, san, 197
 Israel, 4-7, 10, 12, 19-24, 31, 33-37, 43, 50-52, 79, 86, 222, 223, 225, 234
- Jemal Eddine al-Afghani, 94-96, 125
 Jenófanos, 227
 Jesús, 42, 44, 45, 51, 53, 56, 58, 60, 62, 75, 86, 174, 198, 201, 239
 Jiménez Limón, Javier, 48
 Jomeini, R., 106
 Jristos, 42
 Juan, san, 230
 Juan Diego, 200
 Juan Pablo II, 56, 81
 Judah Halevi, 6
 Judas Macabeo, 32
 Judea, 225
 Jung, Carl Gustav, 231
- Kant, E., 47, 66, 80, 166, 228
 Kautsky, K., 230
 Kemal Ataturk, Mustafá, 100
 Kempis, Tomás de, 60
 Kierkegaard, S., 228
 King, Martin L., 79
 Kitawala, 226
 Kohler, Kaufmann, 11, 28
 Kook, Abraham Isaac, 22
 Krishna, 79
 Küng, H., 82
- Lacan, Jacques, 231
 Lactancia, 221
 Lao Tsé, 222
 Lehmann, Paul, 77
 Leibniz, 76, 166, 228

- Leibowitz, Yeshayahou, 24
 Lemercinier, Geneviève, 240
 Levinas, E., 4, 228
 Lombardo, Pedro, 53
 Luhmann, Niklas, 229
 Lukács, György, 230
 Lutero, Martín, 131, 230
 Luz, U., 86
- Macquarrie, 73
 Maimónides, 16, 19, 23
 Malebranche, 228
 Malinowski, Bronislaw, 229
 Malraux, André, 219
 Mannheim, 84
 Maradones, J.M., 67, 68
 Marcion, 42
 Marcuse, H., 84
 Marx, K., 48, 49, 57, 61, 66, 68, 84,
 109, 122, 229, 230, 233, 238
 Mattelart, Armand, 243
 Mauss, Marcel, 154, 157, 159, 221,
 229, 238
 Mawdudi, Abú Alá, 114-117
 Mencius, 225
 Michel Bertrand, 83, 238
 Miskayawah, 95
 Moisés, 9, 10, 16, 201
 Molina, Luis de, 80
 Moltmann, Jürgen, 52-54, 87
 Moon, 234
 Mossadegh, 109
 Motahhari, Mortadha, 106-109, 111
 Muntzer, Thomas, 230
- Nasser, 91
 Nell-Breuning, Oswald von SJ, 48
 Netzahualcóyotl, 182
 Niebuhr, R., 75
 Nietzsche, 66, 68, 86, 228
- Ometéotl, 193
 Ometochtli, 91
 Opus Dei, 236
- Otto, Rudolf, 71, 72, 228
- Pacha, Arabi, 94, 96
 Panikkar, R., 67, 69, 70, 72, 73
 Pardue, Peter, 223
 Pedersen, 72, 78
 Peelman, Achiel, 237, 238
 Penn, W., 80
 Pikaza, X., 72
 Pío IX, 47
 Poalei Agudat Israel, 23
- Quetzalcóatl, 180-185, 189, 190, 193
- Ramakrisna, 235
 Rawls, J., 75-77
 Redha, Rachid, 99, 100, 103, 104, 125
 Rezâ Pahlevi, Mohammad, 106
 Richard, P., 69
 Ricoeur, Paul, 228
 Robertson, Roland, 159, 235
 Rodinson, Maxime, 127
 Rousseau, J.-J., 80
 Russell, B., 81, 83
- Sahagún, Bernardino de, 191
 Saïd al-Ashmawy, Muhammad, 92,
 129
 Sartre, Jean-Paul, 66, 228
 Satanás, 191
 Savatei, F., 66
 Schechter, Salomon, 4
 Schelling, F., 47
 Schleiermacher, 66
 Schweitzer, 81
 Seddik, Yusef, 239
 Segundo Isaías, 43
 Sellam, Sadek, 131
 Seudo Dionisio el Aeropagita, 71
 Shariati, Alí, 106, 108-114
 Sheik al-Islam, 94
 Simon, Saint, 80, 228
 Sklare, Marshall, 33
 Sócrates, 223

- Spektor, Isaac Elhanan, 22
Suárez, Francisco, 80
Sunna, 98, 127
- Taha, Mohamed, 236
Tahdhib al-Akhlaq, 95
Tai Ping, 226
Tertuliano, 45
Tertulio, 221
Tezcatlipoca, 180, 193
Tlálóc, 181, 197
Tloque Nahuaque, 198
Tolstoi, L., 79
Tomás de Aquino, santo, 46, 50, 52,
63, 75, 79
Tonantzin, 198
Totecuyo, 198
Trinidad, 46
Tsvi Berlin, Naftali, 24
- Uled Sidi Cheik, 104
- Vitoria, Francisco de, 80
Voltaire, 228
Volynski, Vladimir, 15
Von Balthasar, Hans Urs, 47, 56
Von Harnack, 228
- Weber, Max, 68, 224, 229, 232, 233,
238
Wittgenstein, L., 73
- Xólotl, 186-189
- YHVH, 43, 50, 51, 58, 78
Zhou, 223
Zimmels, H. J., 8, 13
Zintéotl, 181, 193

ÍNDICE ANALÍTICO

- Absoluto, 67, 68, 169
acción católica, 54
acción de gracias, 162
administradores coloniales, 136
Adonai, 50
afinidad electiva, 48
agua bendita, 140
ahimsa, 79
al-saúd, 100
alianza, 20, 53, 78, 80, 99, 100, 142, 151, 166, 185
alma, 19, 37, 58, 59, 62, 79, 138, 139, 154, 170, 192, 228
altar, 157, 160
amuletos, 136, 137
anabaptistas, 80
Anáhuac, 184, 185
anatta, 203, 204
ancestro, 153, 156, 224
ancianos, 169, 183
anfictionías, 182
angelicalismo, 127
anicca, 203, 204, 213
animatismo, 154
animismo, 137-141, 143, 154
aniquilamiento, 136
Antigua Alianza, 53
Antiguo Testamento, 42, 75
antijudaísmo, 43
antisemitismo, 28, 43
antiutopía, 84
antropoteocéntrica, 180
antropoteocentrismo, 179
Apocalipsis, 51, 52, 54, 230
apostasía, 194
apóstata, 5
árabe, 60, 90-95, 99-101, 109, 121, 124-126, 130
Ariya Sacca, 204
artefactos, 151
asha'rismo, 96
Ashkenaz, 8
ateísmo, 56, 66-68, 70, 230
ayllu, 182
aztecas, 184-186, 189
bacanales, 225
bahai, 234
barbarie, 177
bautistas, 225
bendición, 3, 19, 142
Bhagavad Gita, 222
Biblia, 10, 14, 42, 44, 48, 49, 53, 57, 62, 69, 72, 78, 86, 177, 226
birreligiosidad, 194, 195
bodhisattva, 224, 225
brujería, 59, 139, 140
brujo, 139, 140, 150
budismo, 2, 71, 79, 202-204, 206, 207, 211, 213, 215, 216, 223-225, 227, 244
budismo tibetano, 234
Caacupé, 198
caballeros águila, 181
califato, 100, 225
calpulli, 182
Canudos, 54, 226
capitalismo, 57, 69, 112, 120-123, 207, 211, 212, 226, 227, 229, 230, 233, 234, 240
cartesianismo, 146

- Cascada, 177
 castas, 222, 223, 225
 categoría india, 175
 causa primera, 46, 142, 207, 214, 215
 causas segundas, 46
 ceremonias, 26, 27, 29, 141
 Cerro Proveedor de vida, 177
 chiismo, 105, 108, 127
 ciencia religiosa, 108
 Cipactli, 177, 181
 círculo del Safed, 8
 clan, 124, 149, 153, 156, 157, 162, 163
 clérigos, 137, 142
 coloquio de Abidján, 138
compradore, 92, 95
 comunidad dominica, 53
 comunidades indígenas, 173, 174, 193, 198, 200
 comunión, 71, 150, 152, 159, 166, 181
 Concilio Ecuménico Lateranense, 53
 Concilio Vaticano I, 47
 Concilio Vaticano II, 54, 56
 Conferencia de Medellín, 55
 confucianismo, 223, 224
 Congregación del Santo Oficio, 56
 Congregación para la Doctrina de la Fe, 56
 consagración, 158, 159
 consustancialidad, 153
 Contestado, 54
 contingencia, 165, 237
 Contrarreforma, 233
 conversión, 5, 86, 190, 196
 Copacabana, 198
 Corán, 78, 97-99, 116, 118, 127, 239
 corriente salafista, 99, 115, 125
 corriente salafista árabe, 99
 cosmomorfismo, 145-147
 Cosmos, 67, 75, 145, 178, 226
 cosmoteocentrismo, 176
 cosmoteológico, 179
 cosmovisión quetzalcoáltica, 181
 creador, 11, 31, 37, 71, 72, 142, 150, 155, 165, 184
 creencias religiosas africanas, 136
 creyente, 5, 122, 144, 145, 174
 cristiandad, 191, 193, 197
 cristianismo, 2, 25, 42-45, 48, 50, 52, 59, 60, 62, 66, 67, 70, 72, 75, 79, 87, 93, 134, 135, 143, 155, 157, 165, 192, 194-196, 198, 224, 225, 227, 228, 230, 232, 234, 236, 240, 244
 cristianismo indigenizado, 197
 cristiano, 6, 42-44, 46, 51, 52, 55, 60, 62, 63, 69, 71, 79, 80, 86, 137, 182, 191-198
 cristología, 234
 crucificado, 42, 60
 crucificadores, 60
 crucifixión, 60
 cruz, 1, 45, 60, 191, 196, 198
 cuaquerismo, 225
 cuáqueros, 80
 Cuarto Evangelio, 45
 Cuatrocientos Surianos, 184
 culto a los demonios, 136
 culto monoteísta sacerdotal, 225
 cultos, 32, 60, 70, 140, 149, 151, 225
 cultos africanos, 140, 147, 159
 cultos politeístas agrarios, 225
 cultos tradicionales, 137, 141

 dao, 223
 darwinista, 232
 deísmo, 66, 74, 227, 228
 demanda, 162, 163, 207, 208, 229
 demiurgo platónico, 165
 demonio, 136, 191
 desacralización, 233
 desacralizar, 233
 descristianizada, 193
 Deuteronomio del Decálogo Shamor, 11
 dhamma, 203, 204, 206-208, 211

- dharma, 222-225
 dialéctica, 46, 48-50, 56, 61, 84, 102, 113, 119, 184, 220, 244
 Diálogo de los Doce, 190, 192
 Diáspora, 4, 5, 21-23, 31
 Diez Mandamientos, 10
 dinastía de los Han, 224
 dinastía de los Zhou, 223
 Dios de Israel, 4, 43, 50, 51
 Dios del Maíz, 181
 Dios Uno, 46
 divinidades, 143, 155, 220, 221, 224, 227
 doctrina luterana, 130
 dogmática, 36, 47, 73, 103
 dukkha, 203-205, 208, 211

 eclesiología, 234
 ecumenismo, 144
 Él, 1, 23, 68, 73, 177, 179, 180, 185, 208
 emanaciones, 150
eminentiae, 71
 encíclica, 48
 endiosamiento, 182
 Energía Originaria, 177, 181
 episcopal, 195
 Eretz Israel, 20
 Erub, 16, 17
 Eruvim, 17
 escapularios, 137
 esoterismo, 237
 Espíritu, 28, 30, 42, 43, 46, 51-53, 58, 59, 67, 78, 79, 87, 96, 98, 99, 103, 107, 109, 115, 117, 118, 138, 144, 162, 167, 175, 178, 199, 229, 237, 238, 240
 espíritu ecuménico, 42, 43
 espiritualidad, 173, 174, 185, 194, 196, 199, 219, 234, 236-238
 espíritus, 91, 137, 143, 147, 150, 152, 155, 160, 162, 163, 184, 202
 estatismo, 121
 ética deontológica, 76
 etnia zapoteca, 176

 etnias, 173
 Evangelio, 44, 45, 48, 51, 58, 80, 190, 195, 198, 199
 evangelizadores visionarios, 193
 Éxodo, 10-12, 14, 16, 19, 21, 22, 50, 51, 135, 230
 experiencia hierofánica, 72
 explotación, 26, 37, 51, 84, 106, 112, 113, 136, 204, 217, 219, 225, 234

 facticius, 136
 familia hachemita, 100
 familia humana, 178
 fariseísmo, 9
 fariseos, 6, 9, 62
 fe, 4, 5, 11, 43, 45, 47, 51, 56-58, 61-63, 66-69, 72, 73, 79, 80, 86, 87, 94, 98, 116, 121, 122, 128, 131, 157, 173, 175, 192-199, 212, 230, 232, 235, 240, 244
 feitico, 136
 fetiche, 59, 136
 fideísmo, 47
 fideísmo dogmático, 131
 fieles, 140, 192, 194, 239
 fiesta de los tabernáculos, 6, 7
 filacteres, 137
 filosofía dialéctica, 46, 61
 Fiqh, 106
 Fuego Nuevo, 167
 fueros de Castilla, 13
 fuerza vital, 144, 147-149, 151, 152, 155, 156, 159, 162, 163, 166, 168, 169
 fundamentalismo, 124, 126, 128, 130, 132, 237
 fundamentalismo islámico, 126-128, 130
 fundamentalismo paseísta, 126

 Génesis, 10, 11, 44
 genios, 142, 143, 147, 149, 155, 162-164

- gentiles, 15, 16, 22-24, 31
gerim, 11
gnósticas, 42
guardianes, 152, 167, 184, 224
- Hadiths*, 127
hagada, 4
hagiga, 14
halaja, 4, 5, 25, 29, 30, 33, 36
halakhic, 32, 37
halach huinic, 182, 183
hanuka, 32, 33
haredim, 4
Hasidei ummot ha-olam, 16
hefker, 24
herejías, 52, 230
herem, 25
herética, 42, 230
“Hermanos musulmanes”, 125, 127
hermanos unidos, 80
hermenéutica, 73, 239
hierofanía, 145
hinduismo, 79, 222-224, 227, 234
holista, 147
Hombre-Dios, 45
hombres o mujeres emplumados, 181
humanismo, 112, 113, 219, 226, 231, 240
humanización, 176, 182
humillación, 136
- ideal quetzalcoáltico, 182, 183
identidad cristiana, 42
ideología, 28, 61, 93, 101, 105, 114, 128, 129, 136, 168, 224, 230, 233, 238
idolatría, 16, 51, 113, 136, 146-148, 199
Iglesia, 45, 46, 52-57, 69, 75, 77, 112, 130, 154, 194-196, 200, 201, 230
iglesia católica, 192, 195, 198-201, 225, 233, 235
- Iglesia Católica Romana, 43, 47, 53, 54, 56
iglesias indianas, 192
iglesias pacifistas, 80
Ijtihad, 97, 98, 131
imam, 99, 106
Imperio Otomano, 100
inca, 182, 183, 224
Incario, 182
íncubos, 139
indígenas, 137, 153, 155, 173-177, 191-201, 236
indios, 174, 182, 191, 192, 194
iniciación, 137, 151, 152
inmovilismo religioso, 126
Inquisición, 56, 191
integrismo, 124, 127, 129
integrismo religioso, 143
intercultural, 67, 200
interreligioso, 69, 82, 195, 200
Islah, 94, 122
islam, 2, 70, 78, 83, 90, 92-94, 100, 104-108, 110, 113-118, 122-124, 126-132, 135, 143, 155, 224, 225, 227, 233, 234, 236, 244
islam chiíta iraní, 90, 105
islam sunnita, 90, 97, 108
islamismo político, 129
islamista, 90, 91, 93, 106, 107, 123, 127
- Jahilia*, 115, 116
jainismo, 223
jainistas, 79
Jamaat Islamia, 114, 115
jatis, 222
Jehová, 10, 11, 18, 225
 Jihad, 116
Judah II, 20
judaísmo, 2-6, 8, 10, 14, 19, 25, 26, 28-32, 34, 36, 42, 70, 78, 86, 155, 224, 225, 238
judaísmo rabínico, 9, 10

- juicio final, 48
 justicia, 13, 16, 29, 54, 66, 72, 74-79,
 82, 83, 87, 102, 113, 166, 170,
 174, 220, 222, 224, 225, 236,
 237, 239, 240
- kairós, 200
kalam, 97, 98, 128, 132
 Kamis, 221, 224
 karaítas, 10
 karma, 222, 223
 kashrut, 34, 35
 kavod, 18
 kibutzim, 35
 kiddush, 32, 33, 35
 kosher, 32, 33
Kulturkampf, 228
- La Aparecida, 198
 laicista, 127-130
 laicización, 233
legere, 221
 Levítico, 11, 15, 20-22
 ley, 4, 5, 7, 9, 13, 15, 16, 22, 30, 34,
 37, 46, 58-60, 75-78, 80, 96, 97,
 115, 127, 131, 168, 208, 211,
 212, 214, 215, 237, 243
 ley de Manu, 222
 Ley de Retorno, 5
 Ley Escrita, 9
 Ley Mosaica, 9
 Ley Oral, 9, 10
 libaciones, 156, 164
 liberalismo, 112, 121, 167, 169, 233
 Libro de los Jubileos, 14
ligere, 221
 liturgia, 3, 8, 28, 151
 logos, 44, 45, 68
 lucha de clases, 240
 luna, 18, 145, 146, 150, 151, 157,
 184, 185, 227
 luterano, 47
- macabeos, 9, 14, 226
 macrocultura mesoamericana, 176
 macumba, 234
 Madre Tierra, 177, 197
 Magga, 205, 206
 Maghreb, 101
 magia, 59, 139-141, 154, 237
 maharaja, 234
 mahayana, 223
 maíz, 181, 188
 maldición, 142
 mân-hou, 10
 mana, 154, 201
 Manantial de Agua, 177
 maniqueísmo, 127
 manismo, 153, 154
 marabutismo, 104
 marxismo, 84, 109, 110, 120, 121,
 233
 masiah, 42
 matannuta, 216
maximum minimorum, 77
 medallas milagrosas, 137
 melacha, 30
 mensajeros, 150
 mesianismo, 7, 42, 43, 60
 metáfora, 156, 164, 238
 metaforización, 23
 metodismo, 225
 Mictlán, 184
 mikva, 34
 minhagim, 8
 Mishna, 14
 misterio, 66, 68, 69, 72, 74, 146,
 166
 mística, 49, 60, 68, 71, 73, 239
 místicas, 71, 74, 115, 159
 mito, 138, 180, 185, 186, 238
 mito de Chicomóztoc, 179, 184
 mocsá, 222
 monoteísmo, 6, 67, 70, 142, 143
 monoteísta, 67, 70, 142, 143, 225
 morada divina, 178
 mormones, 225
 movimiento husita, 79

- movimientos heréticos, 230
 movimientos milenaristas o quiliás-
 ticos, 53
 muftí, 96, 98

 nagual, 179
 nagualismo, 179
Nahda, 93, 117, 121, 125-127, 130,
 131
 nahoas, 185
 náhuatl, 185
 naturaleza, 4, 6, 7, 30, 37, 44, 58, 61,
 73, 75, 77, 82, 84, 100, 105, 113,
 114, 122, 123, 128, 142, 144-
 149, 152, 154, 159, 162, 164-
 166, 177-182, 185, 202, 203,
 205, 206, 208, 211, 212, 214,
 223, 231, 232, 236, 237, 244
 naturalización, 222, 237
 naturalizar, 226
 naturismo, 145, 147, 148
negationis, 71
 neoplatonismo, 45, 59
 neosalafismo islámico contempo-
 ráneo, 125
 neosalafista, 105, 124
 neshama, 19
 Nibbana, 206
 Nican Mopohua, 198
 Nirodha, 204
 Nirvana, 206, 223, 224
 Noachic, 16
 nomadismo, 177, 179
 Nuestra Madre, 198
 Nueva Jerusalén, 51, 53, 54, 226
 Nuevo Testamento, 43, 44, 46, 50, 51,
 58, 174

 obispos, 195, 200
 objetos piadosos, 136
 ócutl, 181
 ofrenda, 158, 162
 oikumene, 43
 oneg, 18

 ontofanía, 145
 orden cósmico-social, 224
 orden ontológico, 222
 orma, 22
 ortodoxia, 4, 29, 30, 32, 43, 47, 104,
 152, 237
 oscurantismo, 47
 ostracismo, 237
 'ot, 11
 'ot berit, 11

pactum, 78
 paganismo, 136, 153, 155, 157
 paganos, 43, 45, 196
 panislamismo, 100
 Panna, 206
 panteísmo, 61, 74
 papados, 47
 parábola, 238
 parash, 9
 parlamento de las religiones, 82,
 235
 pascua, 6, 20, 33
 paseísmo, 126
 pastoral, 54, 195, 199
 Patriarcas, 11, 20
pax, 78, 81
 paz, 13, 29, 54, 66, 71, 78-83, 151,
 156, 187, 206, 217, 223
 pecado, 5, 18, 57-60, 72, 76, 80
 Pentateuco, 9
 pentecostales, 225
 pentecostalismo, 220, 234, 236
 pentecostés, 6, 7, 20
 peregrinos, 6, 178
 perijoresis, 46
 periodo esclavista, 136
 periodo Meiji, 224
 Pikku'ah Nefesh, 14-16
 pobres de Lyon, 226
 pochotl, 183
 polemología, 82, 83
 politeísta, 70, 142, 143, 177, 225
 pontífex, 221

- Pop Wuj, 178
 praxis, 42, 44, 45, 72, 238, 239
 Primer Templo, 20
 Primer Testamento, 42-44, 50, 51, 57
 Primera Epístola de Juan, 47, 48
 primera evangelización, 193, 194
 primitivismo, 177
 profanas, 45
 profecías, 220
 profeta, 18, 50, 94, 98, 225
 profetas de Israel, 223
 prohibiciones, 9, 13-15, 23, 33, 152, 153, 162, 163
 prosbul, 21
 Protector de la comunidad, 177
 Protectores, 152, 156, 167
 Protestantismo, 130, 229
 pueblos amerindios, 173, 174
 Punca Dhamma, 207
 Punca Sila, 207
- racionalidad analítica, 237
 racionalismo, 25, 122, 146, 165
 redención, 3, 12, 23, 45
 Reforma, 29, 33, 47, 94-96, 98, 101, 103, 108, 118, 130, 225, 230
 reforma religiosa, 96, 108
 reformismo, 94, 95, 99, 101, 103, 104, 106, 111, 127
 Reino de Dios, 50, 51, 55, 74, 80, 86, 201
 religare, 221
religere, 221
religio, 221
 religión cristiana, 70, 177
 religión indígena cristianizada, 196, 197
 religión olímpica, 225
 religión positiva, 70, 131
 religiones africanas, 134-136, 138, 139, 141-144, 149, 152, 157, 163, 164, 170
 religiones de misterios, 59, 225
 religiones del Libro, 137, 143
 religiones tradicionales, 2, 135, 234
 religiosidad popular, 198
 religiosidad popular indígena, 192
 religioso, 9, 30, 35, 36, 66, 68, 69, 73, 95, 101, 104, 107, 108, 110, 113, 126-129, 136-138, 141-143, 145, 151, 154, 159, 161, 165, 168, 170, 175, 184, 190, 191, 193, 195, 196, 219, 222, 231, 233, 235, 238, 244, 245
 resacralizar, 233
 resurrección, 1, 4, 9, 43, 57, 58, 61, 62
 revolución, 1, 26, 59, 83, 85, 90, 93, 94-96, 99, 100, 101, 106, 120, 123, 125, 228, 229, 233
 revolución islámica, 90, 91, 106, 110
 Rig Vedas, 222
 rito 158, 162, 238
 rituales, 7, 29, 33, 36, 161, 164, 181, 221
 rosarios, 137
- sabbat, 2, 7, 8, 10-20, 25-35, 37, 238
 sabbats, 139
 sacerdotes, 7, 16, 54, 140, 186-188, 221, 225
 sacralizar, 55, 226
 sacramento, 177, 182, 183
 sacrificio, 157-164, 169, 183, 189
 sacrificios, 23, 50, 51, 58, 61, 148, 156, 157, 159, 161, 163, 164, 167, 184, 186, 187, 189
 sagrado, 14, 28, 70, 72, 129, 141, 142, 145-147, 150, 152, 158, 161-163, 178, 221, 222, 224, 225, 227, 229, 232, 238
 salafismo, 94, 100, 125
salam, 78
 salvajismo, 177
 Samadithi, 214
 Samma ajiva, 205
 Samma kammanta, 205

- Samma sankappa, 205
 Samma Sati, 206
 Samma vaca, 205
 Samma vayana, 205
 samsara, 222, 223
 Samudaya, 204
 sangha, 223
 sankhara, 203
 santería, 234
 Santo Oficio, 53, 56
 Santo Padre, 200
 santuarios, 164, 196
satyagraha, 79
 Savak, 109
 secularización, 36, 68, 122, 130,
 219, 232, 234
 secularizado, 232
 sedentarismo, 179
 Seder, 33
 Sefarad, 8
 Segunda Alianza, 20
 Segunda Mancomunidad, 9
 Segundo Templo, 8, 9, 20
 Semillas del Verbo, 199
 Seminario Indígena de la Santa Cruz
 de Tlatelolco, 191, 198
Sha'ria, 131
 Shabess Goy, 16
shalom, 78
shanti, 79
 Shemitta, 20-24
 shinto, 221, 224
 shintoísmo, 221, 224
 shirk, 113
 Sila, 207
 simbólico, 48, 49, 129, 150, 151, 157,
 158, 160, 161, 164, 174, 181, 238
 simbolismo, 149-152, 169, 231
 símbolo, 28, 51, 69, 147, 149-152,
 185, 189, 197, 198, 236-239
 sinagoga, 7, 30, 31, 34, 35
 Sinaí, 28, 59
 sincretista, 68
 sionismo, 22
 social, 1, 2, 6, 33, 46, 66, 78-80, 82,
 84, 90-97, 100, 101, 103-108,
 110, 112-129, 131, 132, 156,
 158, 161, 163-166, 168, 170,
 182-184, 198, 211, 214-217,
 219-231, 233-237, 240, 243-245
 socialistas religiosos, 80
 socialización cultural, 120
 soka gakkai, 234
 sol, 3, 19, 27, 145, 146, 150, 157,
 184-189, 227
 sublimación, 231
 súcubos, 139
 Suma teológica, 46
Sunna, 98, 127
 supersticiones, 136

 Tabernáculo, 6, 7, 14
Tahtawi, 99
 talismán, 137
 Talmud, 14, 18-2
tamazight, 93
 taoísmo, 222, 223, 226
tawhid, 97, 98, 113, 115, 127
 teísmo, 66, 143
 teísmo sincrético, 143
 templos cristianos, 194, 196
 teocéntrica, 179, 180
 teología, 43-46, 49, 53-57, 59-62, 66,
 67, 69-71, 74, 90, 92, 94, 97, 98,
 100, 101, 103, 109, 114, 122, 124,
 127, 130-132, 159, 173-176, 183,
 184, 189, 192, 199, 239
 teología apofática, 71
 teología de la liberación, 56, 57, 62,
 68, 71, 72, 110, 113, 118, 131,
 132, 220, 234, 236, 240
 teología de la revolución, 83
 teología india, 174, 175, 191-193,
 198, 199
 teología india-cristiana, 193
 teología india-india, 174-176, 190-
 193, 198, 199, 201
 teología musulmana, 92, 97, 114, 128

- teología tomista, 48
 teologías indígenas, 174, 176, 177, 199
 teologías originarias, 176, 193
 teológicos, 73, 98, 126, 131, 173, 174, 176, 180, 193, 199
 teólogos, 6, 52, 57, 62, 68, 96, 106, 109, 121, 131, 140, 142, 147, 154, 190, 232
 teólogos musulmanes de la liberación, 99, 113, 114, 131
teopraxis, 71
 teotihuacanas, 185
 Téotl, 190, 198
 teozintle, 181
 testigos de Jehová, 225
 tezcatl, 181
 thaghut, 94
 tlacaélel, 182, 183
 todopoderoso, 142, 165, 231
 toltecas, 182, 185
 tona, 179
 Tora, 7, 9, 10, 12, 14, 18, 19, 23, 27, 33
 totalitarismo, 57, 237
 tótem, 153
 totemismo, 153, 154, 160
 tótems tribales, 197
 tradicionalismo, 47
 transustanciación, 239
 trascendencia, 67, 69, 70, 90, 141, 147, 169, 174, 180, 181, 200, 237, 239
 trascendentes, 174
 tribu, 100, 124, 153, 156, 164
- Ulemas, 101, 103-105
 umbanda, 234
 Umma, 114
 unguido, 42, 43
- utopía, 56, 60, 66, 83-87, 132, 183, 198, 201, 226, 230, 235, 237, 245
 utopía anabaptista, 83
 utopía liberal, 85
 utopía marxista, 85
 utopías, 80, 83-86, 189, 192, 201
 utopías dinámicas, 85
 utopías estáticas, 84
 utopías secularizadas, 85
- Verbo, 3, 44, 139, 182, 199
 víctima, 157-164
 vida, 3, 6, 15, 16, 21, 24, 27, 29, 32-34, 36, 37, 43, 44, 51, 57-61, 63, 72-74, 76-79, 81-85, 87, 94, 100, 102, 103, 106, 112, 114-116, 120, 137, 139, 141-144, 146-153, 156, 158, 161-170, 174, 176-183, 185, 189, 190, 193, 194, 197, 199-201, 203-207, 213, 215, 216, 222, 229, 231, 233, 236, 238, 239
- Viento Huracanado, 177
 Virgen, 191, 197-199
 Virgen Morena del Tepeyac, 198
 Voladores de Papantla, 180
 vudú, 225, 234
- wahhabismo, 100, 125
- xuaana', 182, 183
- yang, 223
 yetera, 19
 yin, 223
 Yom Kippur, 33
- Zakor, 10, 12
 zelotes, 226
 Zemiro, 18
 Zintéotl, 181, 193

Esta página dejada en blanco al propósito.

tipografía: silvia vidal junquera
impreso en publimex, s.a.
calz. san lorenzo 279-32
col. estrella iztapalapa
dos mil ejemplares y sobrantes
28 de enero de 2002