LIBRARY OF PRINCETON
JUL 16 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BR7 .V54
Vida y pensamiento.

VIDA Y PENSAMIENTO

Volumen 1 No.1 (Enero — Junio 1981)
Publicación semestral del departamento de publicaciones del
SEMINARIO BIBLICO LATINOAMERICANO
Director: Prof. Gerardo C. Viviers.

LIBRARY OF PRINCETON
JAN 26 1988
SEMINARY

(Costa Rica)

VIDA

Y

PENSAMIENTO

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/vidaypensamiento11semi

EDITORIAL

El Seminario Bíblico Latinoamericano se complace en presentar a la comunidad académica internacional el primer número de su revista "VIDA Y PENSAMIENTO". Los artículos que se publicarán en este órgano no representan la opinión oficial de la institución. Cada autor firmante es el único responsable por sus opiniones y juicios vertidos al papel.

VIDA Y PENSAMIENTO aspira brindar un espacio de reflexión teológica en las áreas de Biblia, teología, historia y pastoral cristiana. Buscará que los aportes respondan a tres características básicas:

1) Que representen con seriedad una perspectiva **biblio-teológica** en continuidad con la tradición del Seminario Bíblico Latinoamericano y de acuerdo a las exigencias históricas del presente.

2) Que sean expresión de un verdadero **espectro ecuménico** que vive el pueblo de Dios en América Latina, respondiendo a la común vocación de unidad en Cristo.

3) Que **respondan a los desafíos** de los pueblos latinoamericanos que sufren la dependencia, la dominación, la explotación y el genocidio masivo del hambre y la represión.

En esta primera entrega, presentamos las siguientes contribuciones:

Ricardo Foulkes, de manera sencilla y concisa nos guía por los resultados recientes de investigaciones del Nuevo Testamento respecto al reino de Dios en los evangelios, y nos desafía a participar de un proceso de discernimiento que "demanda una constante hermenéutica **contextual**". Llama la atención a los "evangélicos" a volver a escuchar con seriedad el mensaje del Reino de Dios en los evangelios y contrarestar toda "espiritualización" de este mensaje.

Cornel West comparte un magnífico ensayo de síntesis del significado y del alcance de la teología negra de la liberación como crítica desde "el centro" a la civilización capitalista. Sin duda, la significación de este artículo reside en el salto cualitativo de la quinta etapa de la teología negra de la liberación y su concomitancia con la teología de la liberación latinoamericana. So-

bre todo, hay que apreciar su crítica dialéctica a los teólogos por un lado y a los marxistas por el otro. Consideramos que el autor contribuye significativamente, incitando a explorar con mayor precisión en el contexto latinoamericano aspectos de los cuatro cánceres de la civilización occidental, a saber, la explotación de clase, la opresión imperialista, el racismo y el sexismo.

Finalmente, Roberto Craig y Victorio Araya Guillén comparten con nosotros un análisis socio-ideológico de expresiones del protestantismo en Costa Rica, ayudando al progreso de una autocrítica necesaria y constante en fidelidad al "principio protestante" del Protestantismo. Explicitar las relaciones entre religión y sociedad es un imperativo para el quehacer teológico hoy si pretendemos que la teología esté al servicio de la Palabra de Dios en nuestras iglesias en medio de las contradicciones históricas del presente. Tanto la tesis marxiana del carácter alienante de la religión, como la tesis weberiana del carácter dinámico e influyente de la misma sobre la sociedad son perspectivas que enriquecen una sana y constructiva autocrítica. En este sentido, los autores no sólo nos presentan los resultados de su investigación, sino también un desafío.

Departamento de Publicaciones
Seminario Bíblico Latinoamericano.

Ricardo Foulkes B.

EL REINO DE DIOS SEGUN LOS EVANGELIOS

HOY en las iglesias evangélicas de América Latina no es muy común oir hablar del "reino de Dios". Nos sentimos un tanto incómodos en la presencia de tal término, quizá gracias a nuestra mayor concentración sobre las epístolas del NT, y preferimos los evangélicos manejar un vocabulario paulino. Pero es saludable siempre volver a las fuentes, y es innegable que la iglesia de los primeros siglos estimaba a los cuatro evangelios como el fundamento del NT, análogamente a como los judíos consideraban el pentateuco el fundamento de toda la revelación que hoy llamamos el AT. Innegable también es la gran frecuencia con que los evangelistas atribuyen el término "reino (de Dios)" a Jesús. [1] Por tanto es una tarea insoslayable investigar las implicancias del concepto. Sin duda esta aclaración descongestionará nuestro uso, a veces impreciso, de términos como "salvación", "iglesia", "diablo" y "presencia de Cristo", que se popularizan en el vocabulario de la iglesia gentil.

Antes de entrar en el estudio del contenido de los evangelios, debemos definir brevemente su género literario. De acuerdo a un consenso general de los especialistas, afirmamos que los cuatro evangelios, escritos en el último tercio del primer siglo, consagran tradiciones orales y quizás escritas que circulaban durante décadas en las comunidades cristianas. Aunque la manera de utilizar constantemente estas perícopas en las actividades docentes, evangelísticas y cultuales de la iglesia garantizan su confiabilidad histórica en general, [2] no es menos cierto que las comunidades dejan entrever, en su transmisión de los relatos, que su propia experiencia ha adelantado y modificado la revelación que Dios inició en el ministerio terrenal de Jesús. Desde luego, la erudición actual está muy dividida respecto a la extensión de esta "interferencia" de parte de la iglesia. Los seguidores de Bultman, por ejemplo, tienden a atribuir a las comunidades una capacidad creadora tan genial y audaz que a veces inventan **exnihilo** milagros y dichos del Señor; huelga decir que esta escuela, por tanto, sigue escéptica respecto a la posibilidad de recuperar dichos genuinos de Jesús y de reconstruir su enseñanza. Por otra parte, muchos evangélicos, sin ser fundamentalistas cerrados, invocan la doctrina de la inspiración verbal para sostener que todas las palabras referidas en los evangelios como del Señor fueron pronunciadas tal cual por él.

Mi propia postura es más moderada; a

(1) Marcos, 22 veces; Mateo, 4 veces (y "reino (de los cielos)" 49 veces), Lucas 45 veces; Juan, 5 veces; Hechos (el segundo tomo del evangelista Lucas), 8 veces.

(2) X. León-Dufour, Los evangelios y la historia de Jesús (Barcelona: Ed. Estela, 1966), pp. 235-247

mi juicio el Espíritu que inspira a los evangelistas no desdeña la voz de las congregaciones primitivas que "viven el evangelio"; más bien los guía a modificar ciertos detalles de los **ipsissima verba** de Jesús de acuerdo a las recientes experiencias suyas en la obra. Así que, bajo el carisma de la inspiración los evangelistas tendrían una fuerte sensación de no traicionar ni tergiversar las palabras dominicales, sino de traducirlas dinámicamente en términos comprensibles a sus lectores, cuya situación no es ya la de los galileos que escucharon a Jesús en los años 27-30.

Un ejemplo de esta traducción, aunque sea al nivel básico y lingüístico, sería la convivencia de las frases "reino de Dios" y "reino de los cielos" (sólo usada en Mateo). ¿Representan dos realidades separables, como sostienen los dispensacionalistas?[3] No, son esencialmente dos maneras de transmitir (en griego, βασιλεία τοῦ θεοῦ y βασιλεία τῶν οὐρανῶν) la frase original pronunciada en arameo por Jesús. Según la hipótesis más probable, "reino de Dios" en la boca de él hubiera sido perfectamente comprensible y aceptable a sus oyentes galileos (y a los lectores de Marcos y Juan y de la fuente hipotética Q), mientras los escrúpulos de los lectores de Mateo, judeocristianos de Siria, para quienes no hay que "tomar en vano" el nombre de Dios y por consiguiente hay que buscarle circunloquios, obligan a ese evangelista a sustituir sin reparos "reino de los cielos".[4] Pero las expresiones son equivalentes. Si se hubiera comprendido bien este dato lingüístico, ¡cuántos malos entendidos no hubieramos evitado! Muchos hermanos comprenden que "reino de los cielos" se refiere a la ubicación extraterrestre (en el "más allá") de ese reino, cuando en realidad la mayoría de las implicaciones tienen que ver con la tierra.[5]

2. Gestación del concepto

No surgió de la nada el término "reino de Dios", aunque Jesús, al escogerlo, anuncia eso sí cierta intención de llenarlo de un nuevo contenido.

2.1 El concepto en el AT

Aunque la expresión "el reino de Dios" no ocurre en el AT, la idea de la realeza divina es frecuente. Dios es el rey de Israel su pueblo (aún cuando tal reinado deja mucho por desear, dada la rebeldía de los súbditos) y en un sentido más trascendental, rey de toda la tierra. Los textos más interesantes son los que hablan de un futuro llegar-a-ser-rey, de un "día de Yahvé", porque surgen de una teología del "Dios que viene". El que visitó a Israel en Egipto y que ha vuelto a visitar a su pueblo una y otra vez, es el mismo que en el día final lo hará en juicio y para establecer su reino.[6]

Esta esperanza — terrestre, ética y dinámica — se expresa en términos poco precisos en cuanto a tiempo. El futuro cercano se confunde con la escatología final en muchos pasajes, porque a los profetas lo que

(3) C.C. Ryrie, Biblical Theology of the NT (Chicago: Moody Press, 1959), pp. 73-77. Las notas de la Biblia anotada de Scofield (Miami: Spanish Publications, Inc., 1966), p. 963, ven una distinción todavía más radical.

(4) Véase la nota No. 12 y sus detalles bibliográficos. Recomiendo en particular Jeremías, TNT I pp. 119-132; Kleinknecht, et. al., TDNT I, pp. 562-595; Klappert, DNTT II, pp. 372-390. Con todo, Mateo retiene 4 veces la expresión "reino de Dios" (las dos expresiones se usan sinónimamente en 19.23s).

(5) X.Pikaza, La Biblia y la teología de la historia (Madrid: Fax, 1972), passim.

(6) Véase la nota No.12, y en particular Ladd, op. cit. pp. 41-71; Pixley, op. cit., pp. 13-59

más les motiva es el impacto ético del futuro sobre el presente.

2.2 El concepto en el judaísmo tardío

Tampoco aparecen, en la vasta literatura apócrifa y rabínica y los escritos del helenismo judío y de las sectas, muchas referencias textuales al **malkut**[7] (reino) de Dios. Casi todos los esquemas del período intertestamentario retienen el marco de la antigua escatología nacional: Dios exaltará a Israel quebrantando así el poderío de los extranjeros. Con variados matices, los partidos cargan mayor énfasis que en el AT sobre el papel de un mesías en este rescate nacional, aunque siempre existen sectores que prefieren pasar por alto a ese caudillo. Entre los sectarios de Qumrán se habla aún de una guerra santa: los monjes tomarán armas muy humanas, pero contarán también con la ayuda de milicias celestiales.[8] En fin, la nostalgia del reino subsiste por doquier y el grito esperanzador corre: "¡Pronto!, también en nuestros días tiene que aparecer el reino de Dios!"

Por su parte, los rabinos creen que la irrupción del reino depende de un fiel e inconmovible monoteísmo, y la observancia minuciosa de la ley. Al llegar, el reino pondrá orden en el mundo, y todos invocarán el nombre de Dios. Para actuar así, tendrán que tomar sobre sí "el yugo del reino" decisión que no es tan exigente como aceptar el yugo de los mandamientos, y por tanto es un paso que hasta los gentiles pueden dar. En este eón el reino está casi totalmente oculto, pero si todo Israel se arrepintiera en un solo día, o si se guardara perfectamente un sólo sábado, el reino vendría en forma manifiesta. Desafortunadamente, los escribas fariseos nunca hablan de un reino de gracia y salud para los pecadores, todo gira más bien en torno a la Tora, a la vez el obsequio más valioso de Yahvé a Israel y el deber más grande impuesto sobre sus hombros. Con razón Jesús denuncia esta comprensión del deber como un yugo pesado y opresor[9] y se anuncia a sí mismo como liberador.

Lo singular de los apocalipticistas es su visión de una creación transformada como contexto para el reino. Otras tendencias hablan de un regreso a la Tierra Santa o del trono del mesías en la Jerusalén terrestre, pero sólo estos se figuran una tierra renovada y purificada[10] donde el Hijo del hombre preexistente será exaltado. Un rasgo entre muchos otros muestra cuán inadecuado es un esquema tal: el placer que sienten estos autores al contemplar el tormento de

(7) La palabra hebrea malkut es una sustantivación muy antigua; en un idioma que tenía pocos adjetivos y adverbios, este tipo de sustantivo abstracto era útil. Lleva esencialmente el sentido dinámico (reinado, poder regio, autoridad de rey) y sólo excepcionalmente el sentido de la esfera concreta (territorio) donde se ejerce el reinado. Recientemente las Sociedades Bíblicas recomiendan a sus traductores que, en muchos idiomas indígenas en que las formas verbales son más comprensibles que los sustantivos, "dinamicen" la frase bíblica por medio de expresiones como "Dios reina", "cuando Dios gobierne" o "cuando Dios vendrá a salvar a su pueblo". B. Newman, "Translating "the Kingdom of God" and "the Kingdom of heaven" in the NT". The Bible Translator, Vol 25 No.4 (1974), 401-404. La Versión Popular en alemán, Die gute Nachricht elimina la traducción literal por completo, sustituyendo en cada caso un equivalente dinámico.

(8) Contrástese Mr. 26:53. Interesantemente, piensan los qumránicos en la cooperación de huestes celestiales precisamente porque el ángel de Dios y sus santos en el cielo forman una especie de reino (el término es memsala) que siempre hace la voluntad divina. Cp. Mt. 6:10, "Venga tu reino... como en el cielo, así también en la tierra".

(9) Mt. 23.4, 11:28-30.

(10) Algunos pocos ubican el reino aún en el cielo o en una Jerusalén celestial.

sus enemigos. Su fanatismo apaña sensiblemente el cuadro seductor que desarrollan de la plenitud del mundo.[11]

3. La doble naturaleza del reino

No hace falta probar en detalle aquí la extraordinaria ambigüedad, muy comentada en las obras especializadas, [12] del reino en las enseñanzas atribuidas a Jesús; es decir, el reino, al mismo tiempo que lo aguardamos como una realidad futura, está presente con nosotros.

3.1 "Venga tu reino"

Mencionaremos, con todo, algunos puntos sobresalientes. El lenguaje apocalíptico, como lo redescubrió A. Schweitzer,[13] acompaña y envuelve la enseñanza de Jesús (según el testimonio de Marcos, Q. y otras fuentes)[14] y señala la futuridad del reino. Correlativo con este tema es el título "Hijo del hombre" e imbuído de la misma ambigüedad: el Hijo del hombre, hoy tan pobre y marginado, es el mismo que "vendrá" con pompas divinas para juzgar a toda la humanidad y así instaurar el reino. [15] Ese futuro "venir" del reino no sólo sucederá repentinamente (aunque no sin signos precios)[16] sino pronto:[17] debemos pues hacer decisiones radicales, presionados por la cercanía del evento: "Ha llegado el tiempo, y el reino de Dios está cerca. Vuélvanse a Dios y acepten con fe sus buenas noticias".[18]

Este lenguaje apocalíptico comparte un poco el pesimismo típico de las visiones de Daniel, el apocalipsis fundamental el presente orden de las cosas ha de desaparecer, porque Dios soberano lo sustituirá por su propio gobierno, reivindicando así a su pueblo sufrido, el Hijo del hombre. También en algunas parábolas de Jesús recurre la misma nota de ruptura entre el reino que se avecina y las estructuras presentes: a) la parábola del dinero distribuído por el hombre de la nobleza habla de un viaje al ex-

(11) Véase la nota No.2 Schnackenburg, op. cit., pp. 31-62; Bright, op. cit. pp. 156-186.

(12) R. Schnackenburg, Reino y reinado de Dios: Estudio Bíblico-teológico (Madrid Fax, 1970); J. Bright, The Kingdom of God; The Biblical Concept and Its Meaning for the Church (Nueva York: Abingdon, 1953); B. Klappert, art. 'King" en C. Brown (ed.). Dictionary of NT Theology, Vol 2 pp. 372-390; H. Kleinbrecht, G. Von Rad, K.G. Kuhn y K.L Schmidt, art." βασιλεύς etc.' en G. Kittel ed.). Theological Dictionary of the N.T. I (Grand Rapids; Eerdmans, 1964 (1933) pp. 564-593; G.E. Ladd, Jesus and the Kingdom The Eschatology of Biblical Realism (Londres: S.P.C.K., 1966); T.W. Manson. The Teaching of Jesus (Cambridge: Cambridge University ^{2} 1935) J. Pixley, Reino de Dios (Buenos Aires: La Aurora, 1977); y las siguientes Teologías del NT: J. Jeremías, Tomo I: La predicación de Jesús (Salamanca: Sígueme, 1974), pp. 119-132 K.H. Schelkle, (Barcelona: Herder, 1975), Tomo I passim; M.Meinertz, (Madrid: Fax, 1963), pp.25-145; J. Bonsirven (Barcelona: Litúrgica Española, 1951), pp. 71-105; R. Bultmann (Londes: SCM 1955), Tomo I, pp. 4-10, 19-22; E. Conzelmann (Londres: SCM, 1969); pp. 106-115.

(13) The Quest of the Historial Jesus (Londres: Black, ^{3} 1954 (1906).

(14) Lo mismo se puede afirmar de las "fuentes" descubiertas por los formistas: dichos del Señor, relatos de milagro, parábolas, etc. Véase E. Trocmé, Jesús de Nazaret visto por los testigos de su vida (Barcelona: Herder, 1974).

(15) Se halla un resumen de la literatura reciente en Brown, op. cit., III, pp. 613-634; y Jeremías, op. cit., I, pp. 299-320.

(16) Mt. 24.32s.

(17) Mr. 9.1.

(18) Mr. 1.15. Las citas bíblicas se toman de la Versión Popular Dios habla hoy (Sociedades Bíblicas Unidas, 1979).

tranjero "para ser nombrado rey"[19] y luego del regreso a su país. Según esta imagen de la venida del mesías, su llegada será un tiempo de rendir cuentas (en cuanto al dinero repartido y en cuanto a la oposición a su -βασιλεύα) y de iniciar un nuevo orden de cosas. [20] b) Semejante cuadro del juicio final se halla en la parábola de la red; los ángeles separarán a los malos de los buenos, echando a los malos en "el horno de fuego".[21]

La ventaja de ver el reino en términos del futuro es que nos recuerda que Dios es el arquitecto de su gobierno, el que coordina las circunstancias y selecciona el momento de la llegada del rey. En otras palabras, evita el humanismo prometeico. Si aún Jesús insiste que él en su papel de Hijo del hombre no sabe cuándo volverá,[22] los evangelistas con relatarlo nos dicen enfáticamente que la venida del reino no depende de estrategias y sabiduría humanas.

3.2 El reino como presente

¿De modo que el reino ha de venir? Con casi la misma insistencia, Jesús recalca que el reino también ha venido ya. Sus obras de exorcismo lo prueban: él es el "más fuerte" que ha venido a allanar la casa del "hombre fuerte", Satanás, y ha dejado al amo atado e impotente para que Jesús saquee libremente sus alhajas.[23] Además, a la pregunta de los fariseos sobre cuándo había de llegar el reino, el Señor responde: "El reino de Dios no va a llegar en forma visible. No se va a decir: "Aquí está", o "Allí está", porque el reino de Dios ya está entre [24] ustedes". En otras palabras, es una realidad presente cuya llegada no fue fácil de observar. Así ciertas parábolas de crecimiento (la semilla que germina secretamente, la levadura)[25] enfatizan, no la ruptura con el pasado, sino el proceso gradual ya iniciado que es la llegada del reino.

Como muchos han observado, el evangelista Juan, que por principio no usa lenguaje apocalíptico,[26] subraya el aspecto actualizado de los bienes escatológicos. Aún cuando prefiere la terminología, no del reino, sino de la vida (eterna) para describir estos bienes, Juan afirma que ya se verificó el juicio, de manera que los creyentes hemos pasado ya de la muerte a la vida,

---

(19) Jesús se refiere aquí a un evento reciente y conocido. Josefo relata que cuando murió Herodes el Grande, dividió su reino entre sus hijos. Cuando Arquelao se dirigió a Roma para buscar que el senado romano confirmara su βασιλεύα (derecho de gobernar) sobre Judea, una delegación de judíos le siguieron para protestar contra su nombramiento.

(20) Lc. 19 11-17

(21) Mt. 13:47-50

(22) Mr. 13:32 cp. Hech. 1:6s

(23) Mt. 12:28s. Cp. también Lc. 10:18. La victoria sobre Satanás es, en toda la literatura rabínica, signo de los tiempos finales. Interesantemente, en Lc. 10 no es el mesías sino sus seguidores, a quienes él ha legado su propia autoridad, los que proclaman y actúan de tal forma que el maligno sea expulsado del cielo.

(24) Lc. 17:20ss. La preposición ἐντός usada aquí no puede traducirse, como en algunas versiones, "dentro de ".

(25) Mr. 4:26-29; Mt. 13:33.

(26) Jn. 1:51 es sólo aparentemente una excepción.

habiendo experimentado la resurrección, y ya disfrutamos del culto idóneo.[27]

La ventaja de ver el reino como algo presente en la historia es su cualidad de incentivar al creyente a trabajar activamente en los proyectos que a su juicio llevan adelante la causa de Dios en el mundo. Evita así la actitud pasiva y entreguista que a veces acompaña la excesiva preocupación con el reino futurista.

3.3 La relación entre el reino futuro y el reino presente.

¿Cuál, entonces, será la naturaleza del reino predicado por Jesús?

La paradoja se resuelve bien en la máxima de Ladd. "Antes de la aparición escatológica del Reino de Dios al fin de los tiempos, tal Reino ha llegado a ser dinámicamente activo entre los seres humanos en la persona y misión de Jesús"[28]. Pero lo que estaba presente en los años de su ministerio no fue todo el aparato del orden escatológico, sino los poderes y virtudes del reino, la actividad del Espíritu de Dios, o sea el actuar de Dios mismo. Así que Jesús no se refiere a un concepto abstracto ("Dios es el Rey eterno") sino a una actividad dinámica y observable ("Dios ha invadido la historia en una forma nueva e inesperada"), actividad tanto salvífica como de juicio.[29]

Un corolario de esta máxima es que el reino se revela no sólo en las afirmaciones explícitas de Jesús sobre la esencia del reino sino también en sus propios gestos y acciones. Por más importante que sea la exégesis cuidadosa de las enseñanzas, pues, tenemos que prestar renovada atención a los milagros y otras actividades del Señor si hemos de comprender qué es el reino. El hecho de oir Jesús, como lo hizo Yahvé en el AT, "el clamor del oprimido" lo señala como el predicador de buenas nuevas a los pobres.[30] Al sanar a la suegra de Pedro, o devolver a la vida de Naín su único hijo que había muerto, Jesús sigue una línea claramente trazada por los profetas y que revela a Dios como el defensor de los olvidados y marginados de la sociedad. Al aceptar en su discipulado a los "pecadores", parias de una cultura religiosa y legalista, Jesús anuncia inequívocamente que los que en efecto "buscan el reino y su justicia" no son necesariamente los líderes de intachable piedad. Al recoger niños en sus brazos,[31] y hablar favorablemente de samaritanos y gentiles, el Maestro se alínea con la contracultura, chocando irremisiblemente con los guardianes del **status quo**. Para colmo de todo, desafía los tabúes en cuanto a la mujer; mientras los rabinos oficiales advertían contra la peligrosidad de asociarse con mujeres y la inconveniencia de enseñarles la Tora, Jesús las mezcla con los discípulos varones en la itineración y trata a María de Betania como una alumna más de su Seminario Bíblico.

> "Todos los grupos judíos esperaban el Reino, y la agitación del primer siglo hizo a muchos pensar que la hora estaba próxima. Para los celotes era la hora de tomar las armas contra la fuerza romana para traer al Reino de Dios en

(27) Véase Jn 5:24, 11 25s. 4.23.

(28) Ladd Op. cit., p. 135.

(29) Ibid., pp. 140ss.

(30) Lc. 4 18, 7:22

(31) Jeremías, op cit. , pp. 133-148, 265s.

el cual el Templo y su personal ya no estuviesen sujetos a la aprobación y la fuerza impositiva de los incrédulos. En el otro extremo, los saduceos no esperaban activamente el Reino y se contentaban con mantener como mejor podían el culto del Templo con la ayuda de las autoridades romanas. Los esenios como los celotes estaban listos para tomar las armas por el Reino pero se habían retirado al desierto en espera del momento oportuno, considerando que el Templo estaba en manos ilegítimas. Durante la rebelión del 66 al 70 se unieron a los rebeldes y fueron exterminados. Los fariseos también consideraban que para que llegara el Reino de Dios hacía falta acabar con el dominio pagano y restaurar la autonomía del Templo. Sin embargo, no habían hecho una ruptura abierta con el sistema ni se habían lanzado a la guerrilla. En las sinagogas se dedicaban al estudio de las profecías y a la orientación de la vida de las masas".[32]

Lo que Jesús ofrecía a las masas era una denuncia del clasismo inherente en el sistema saduceo de recolección y distribución de diezmos y de la opresión religiosa que emanaba de templo y sinagoga.[33] Cuando el plan de Jesús despertó suficiente hostilidad en los partidos como para formar ellos una coalición en su contra, el pueblo de las calles de Jerusalén prefirió el celote Barrabás al libertador Jesús. "¿A cuál de los dos reos debo liberar?" pregunta Pilato. "¡A Barrabás!" gritan, "al patíbulo con Jesús". Tan impopular llegó a ser Jesús en Jerusalén que el temor del sanedrín ("no le arrestemos durante la fiesta, para que la gente no se alborote") se tornó satisfacción al notar que la turba, lejos de querer proteger al Maestro, buscaba su muerte. Más bien obligó a los sanedristas a encontrar un delator para poder ellos arrestar a Jesús en Getsemaní durante la fiesta.

El clímax de la campaña anti-templo de Jesús fue su ataque violento a los comerciantes que operaban en el patio de los gentiles. Seguro algunos adoradores lo aplaudían, reconociendo que las familias sacerdotales los habían explotado sin misericordia. La mayoría, en cambio, reprobaban con miedo su intervención. ¿Jesús era peligroso para el sistema?[34] Los evangelistas ven este amplio frente de oposición -a-Jesús /apoyo-a-los-celotes como una prefiguración de lo que sucede en la Primera Revuelta (66-70).

> "Dentro de las iglesias (de composición gentil) se vió la destrucción del Templo en el año 70 como el cumplimiento aplazado pero real del anuncio de Jesús (acerca de la venida del reino) En realidad, no fue la estrategia de Jesús la que provocó esta destrucción sino la de los celotes".[35]

En una forma misteriosa, pues, la muerte de Jesús -el complejo de eventos que la iglesia posterior llama "la cruz" y "la sangre de Cristo"- trae una crisis en la

(32) Pixley, op. cit. pp. 67s. véase también sobre el tema E. Lohmeyer, Lord of the Temple (Londres: Oliver & Boyd, 1961), passim.

(33) Mr. 11:15-19, 12:38-44, 13:1-4, 14:56ss.; Mt. 23 passim.

(34) E Trocmé "Jesus chasse les marchands du temple," NTS Vol. 15 No.1 (1968) pp. 1-22.

(35) Pixley, op. cit., p. 71. Para la "estrategia de Jesús", tal como los saduceos la concebían, véase Jn. 11:48.

venida del reino, una nueva relación entre Dios y la humanidad. Con razón los evangelistas reservan un espacio desproporcionalmente grande para describir la última semana de la vida de Jesús. Pero la importancia de la cruz no estriba solamente en las heridas, o la sangre expiatoria, o la transacción legal que nos justifica, sino también en la justicia que el sanedrín transgredió, en la jugada que perpetró Pilato, en los delicados equilibrios políticos que se tratan de mantener -y en medio de todo esto, en la obediencia de Jesús a su visión del reino, a pesar de ser asediado por Satanás y su antireino.

Tendremos que concluir que Jesús proclamaba un reino por venir, sí, cuya consumación traería la perfección anhelada por tantos profetas y soñadores; pero que también insistía en haber traído consigo una realización proléptica del reino. Siendo él mismo la autobasileia, su ministerio es el paradigma por excelencia de aquel reino por venir.

> "Jesús proclama (a sus contemporáneos judíos) la presencia nueva del Reino de Dios. El Reino que él muestra con su práctica mesiánica no es sino la voluntad eficaz del Padre que quiere la vida para todos sus hijos (Lucas 4 y 7 18-23). El sentido de existencia de Jesús es dar su vida para que todos tengamos vida, y en abundancia. Esto lo hizo solidarizándose con los pobres, haciéndose pobre (2 Cor. 8,9; Fil. 2,7) para desde dentro de la pobreza anunciar el Reino de la liberación y de la vida. Las élites religiosas y los jefes políticos que dominan al pueblo de Jesús rechazan este Evangelio, ellos "quitan de en medio" al Testigo del amor del Padre, y "dan muerte al Autor de la vida". De esta manera, colman la medida del "pecado del mundo" (Hechos 2:23 y 3:14-15; Rom. 1:18 - 3.2; Juan 1:5 y 10-11; 3: 17-19).
>
> Pero el amor de Dios es más grande que el pecado del hombre. El Padre lleva adelante su obra para el mismo pueblo judío y para todos los pueblos de la tierra por la resurrección de Jesús de entre los muertos. En Jesucristo resucitado se da el triunfo definitivo sobre l la muerte y la primicia de "la nueva tierra y el nuevo cielo", ciudad de Dios con los hombres (Apoc. 21.1-4)"[36]

Cualquier esquema para entender el reino que no mantenga en tensión los aspectos presente y futuro del mismo (que enfatizan los roles de cooperación humana y de soberanía divina, respectivamente) está destinado a convertirse en herejía.

3.4 La iglesia como expresión del reino

Pero si el breve ministerio de Jesús es un anticipo del reino por venir, ¿qué de los años que intervienen entre la resurrección y la parusía? ¿Desaparece el reino durante estos más de 19 siglos? Evidentemente que no. Pero tampoco, a juzgar por la evidencia del NT, podemos simplemente identificar el reino con la iglesia. ¿Previó Jesús la fundación de una nueva comunidad, diferente a la de "Israel según la carne", o es que las predicciones en ese sentido son retroproyecciones que la iglesia hizo de su propia realidad?

Un dato sólido e históricamente verosímil es el número de los discípulos escogidos por Jesús, evidentemente con el fin de simbolizar la totalidad de las tribus de un nuevo Israel y para rechazar la idea profética de un "remanente santo" llamado de

(36) La irrupción de los pobres en la Iglesia, Documento final del Congreso Internacional Ecumenico de Teología (San José. DEI, 1980) No. 30 y 31.

entre la masa de israelitas.[37] Si el mensaje de Jesús fuera solamente futurista, uno podría alegar que el carácter inminente de la venida del reino eliminaría la necesidad de fundar una nueva comunidad, pero dado el carácter actualizante del mensaje, no es inverosímil que Jesús previera, en parte al menos, la novedad y universalidad de tal compañerismo.[38] Aún durante su ministerio público, Jesús crea una banda de testigos para hacer trabajo misional.[39] El predice que como resultado de tal trabajo οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας (los que deberán estar en el reino) serán remplazados por "muchos que vendrán de oriente y de occidente", todas las naciones tendrán su oportunidad de oir el evangelio.[40]

Si los discípulos de Jesús son los que han recibido la vida del reino, su convivencia ha de testificar de la dinámica de esta vida. Aún sus errores y discordias deben de manifestarla, de manera que Jesús requiere de sus seguidores humildad y un espíritu perdonador.[41] Ya que la iglesia se compone de pecadores, no alcanzará la perfección en este eón, pero sí puede ser un muestrario de los valores del reino. Donde el Señor de ella se preocupó por los desheredados, ella se preocupará por los mismos; donde él rechazó la búsqueda del poder y de la riqueza, ella lo hará también. La lealtad y la adhesión de los discípulos no se expresa primordialmente en términos institucionales, ni siquiera en términos del reino, sino en su amor por, y semejanza a, Jesucristo. Sin embargo, ese amor no busca eficacia desencarnadamente, sino reconociendo la presencia de Jesús en los menesterosos que lo rodean.[42]

> "Siendo nosotros discípulos de Jesús en el siglo XX, "la presencia del Reino no es tangible para nosotros de la misma manera como lo fue para los compañeros de Jesús (1 Juan 1), ni podemos ver todavía la plenitud del Reino que esperamos. Por eso el Señor Resucitado derrama su espíritu sobre la comunidad de sus discípulos; para que con su misma vida la iglesia sea el cuerpo visible de Cristo entre los hombres, que revela su acción liberadora en la historia (Hechos 2., 1 Cor. 11-12; Ef.4). "Todo hombre es llamado por la palabra del Evangelio a acoger el reino como don, convirtiéndose de la injusticia y de los ídolos al Dios vivo y verdadero anunciado por Jesús (Mc. 1:15; Jn 16:3, 1 Tes. 1:9). El Reino es gracia y debe ser acogido como tal, pero es también exigencia de nueva vida, de compromiso en la liberación solidaria de los oprimidos y en la construcción de una sociedad justa. Por eso decimos

(37) Véase J. Jeremias, op. cit., pp. 202-210.

(38) Mt. 16 17ss. Sobre la palabra aramea detrás de ἐκκλησία veánse los comentarios, los diccionarios de teología bíblica, y Jeremias, op. cit., pp. 199s.

(39) León-Dufour op. cit., pp. 270-274.

(40) Mr. 8:11s ; Mar. 13:10.

(41) Mt. 18 23ss; Mar. 10:35-45.

(42) Mt. 25:31-46

(43) La irrupción de los pobres. . ., No. 32 y 36.

que el Reino es de Dios, es gracia y obra suya, pero al mismo tiempo es exigencia y tarea para el ser humano".[43]

4. El anti-reino

4.1 Jesus y el conflicto

Cuando aparece el reino en la persona del mesías, se ponen de manifiesto también las fuerzas diabólicas del anti-Dios. Por ejemplo, en forma abrupta salen al encuentro de Jesús personas "endemoniadas", de modo que una de las obras características del Señor es el exorcismo. Años después, en un sermón Pedro describe así el ministerio del Maestro. "Dios llenó de poder y del Espíritu Santo a Jesús de Nazaret. . . que anduvo haciendo bien y sanando a todos los que sufrían bajo el poder del diablo".[44] La mayoría de los intérpretes tienden a restringir este "poder del diablo" precisamente a los fenómenos de la posesión demoniaca. Pero los evangelistas hacen constar que los seres humanos también pueden ser agentes de tentación[45] y obstáculos a la realización de los designios de Dios; en este caso sirven como instrumentos del "maligno" mencionado en el Padrenuestro como el promotor del anti-reino.

Una vez más las experiencias conflictivas que tiene Jesús, nuestro paradigma, nos exhibe cuáles son las áreas donde la iglesia y los cristianos individuales van a sufrir las embestidas de Satanas.[46] Parte de la táctica de los oponentes de Jesús consiste en atribuirle a él un contrato con el príncipe de los demonios; se puede imaginar con qué sonrisa sarcástica responde él: "Si al jefe de la casa lo llaman Beelzebú, ¿qué dirán de los de su familia?"[47] Algunas veces su contricantes se revelan evidentemente como "hijos de su padre el diablo"[48], pero las más de las veces llevan máscaras de religiosidad o de poder político que disimulan su verdadero origen. Es fácil percibir tras las palabras de Jesús a los fariseos la nota de acusación: "Ustedes esclavizan al pueblo con sus tradiciones legalistas. ¡Estas son mañas del mismo dragón y los llevarán al castigo del infierno!"[49] Pero es otro el caso de los jefes políticos. No faltan exégetas hoy que lleguen a la conclusión de que Jesús era apolítico y que sus palabras y acciones se orientaban exclusivamente a lo religioso y moral.[50] Pero la verdad es que los evangelistas, que tienen poca ocasión de describir los contactos de Jesús con el estado, dibujan allí una relación tensa y crítica; el lector avisado, al llegar al clímax de la crucifixión, detecta detrás del poder político la presencia del maligno. Con razón la iglesia primitiva de Jerusalén es descrita por

(44) Hch. 10:38. Muchos comentaristas se han fijado en la semejanza entre este resumen y el bosquejo del Evangelio de Marcos, también asociado con Pedro en la tradición.

(45) Mt. 16'23 Lc. 22 3 Jn. 6 70.

(46) Con respecto al Evangelio de Lucas, H. Conzelmann (El centro del tiempo, Madrid: Fax, 1974, p. 31), hasta sostiene que entre la tentación y la Pasión de Jesús, el diablo dejó de actuar en su vida. Véase la respuesta tajante de I.H. Marshall, Luke: Historian and Theologian (Grand Rapids: Zondervan, 1970) pp. 87ss

(47) Mt. 10:25.

(48) Jn. 8 44.

(49) Mt 23:4, 33 (parafraseado).

(50) R.J. Cassidy, Jesus, Politics and Society. A Study of Luke's Gospel (Maryknoll: Orbis, 1978) pp. 82-84, menciona a A. Richardson, R. Schanakenburg, y en menor grado a M. Hengel y O. Cullmann.

Lucas como citando el Salmo 2 al respecto: "Los reyes y gobernadores de la tierra se rebelan, y juntos conspiran contra el Señor y contra su escogido, el Mesías"[51] y Pablo, por su parte, llama "gobernantes de este mundo" a los políticos y religiosos que confabularon la muerte de Jesucristo.[52] En los párrafos a continuación vamos a comprobar con unas cuantas ilustraciones que Jesús advirtió contra la ingerencia diabólica que los políticos pueden ejercer. Y lo hizo en una época cuando los creyentes no tenían posibilidad de modificar, o influir en el estado. ¡Con cuánta más razón debemos hacerle caso hoy!

4.2 Jesús y el poder político

Desde el punto de vista de Mateo, la última de las tres tentaciones -la más devastadora- tiene que ver con el uso del poder.[53] Aunque el diablo no repite esta vez la expresión "Si de veras eres Hijo de Dios" hemos de entender esta última prueba como la oportunidad ofrecida al mesías de llegar a su meta de señorío mundial sin la necesidad de pasar por el sufrimiento. Pero la respuesta de Jesús es igualmente devastadora: "Vete, Satanás, porque la Escritura dice: "Adora al Señor tu Dios, y sírvele sólo a él". Aquí tanto el Salvador como el diablo aceptan la premisa fundamental: el ascenso al trono del mundo entero para disfrutar de sus bienes y su grandeza sin primero pasar por la cruz equivaldría a una liga con el diablo — una blasfemia y una idolatría desde el punto de vista de Jesús. Suena repetidas veces este mismo acorde durante el ministerio de Jesús: ¿por qué no llegar por el atajo a la gloria? Y en cada ocasión la respuesta de él llega sin tapujos: los que tienen responsabilidades de liderazgo, sean políticas o religiosas, tienen que usarlas como medio de servicio al prójimo, de otra forma, sirven más bien al maligno y se constituyen en anti-reino.

En cuanto a líderes políticos de su época, Jesús no calla su desdén. Riñe con los datos evangélicos la afirmación, hecho por todas partes, que él era indiferente a cuestiones políticas. Aunque sus contactos con Herodes y con Pilato eran limitados, no pierde Jesús oportunidad alguna de criticar su arrogancia. El uno es "ese zorro", destructor y de secundaria importancia, y el otro el que ha masacrado un buen número de galileos.[54] Los gobernadores de este mundo, nos asegura el Maestro, se llaman en las monedas que acuñan "bienhechores" pero en realidad "se creen con derecho a gobernar con tiranía a sus súbditos, y los grandes hacen sentir su autoridad sobre ellos".[55] Esto no significa un rechazo universal de todo gobierno humano, sino simplemente que Jesús juzga la eficacia de cada jefe según su actitud de servicio al pueblo. La complicidad de estos dos servidores del imperio en el complot contra la vida del Maestro justifica el desdén con que se refirió a ellos. Lo mismo va por lo que él opina del reino de Cesar/reino de Dios; el régimen

(51) Sal. 2 2, citado en Hech. 4:26ss.

(52) 1 Co. 2:8

(53) Mt. 4:8-10.

(54) Lc. 13 32, 1.

(55) Lc. 22:25; Mr. 10.42, Sobre el tema de este párrafo véase Cassidy, op. cit., pp. 50-62, y C. Mesters, La palabra de Dios en la historia de los hombres (Buenos Aires: Edit. Bonum, 1972), pp.79-91.

romano ha de evaluarse con base en la humildad y el servicio que Dios requiere y en las pautas sociales deseadas por él.

El evangelista Juan construyó su relato de la Pasión precisamente con el fin de hacer resaltar la confrontación Jesús/anti-reino.[56] Como hemos indicado anteriormente, la parte religiosa del proceso contra Jesús no ofrece grandes problemas en este sentido; el lector moderno está dispuesto a comprender que detrás del sumo sacerdote y sus criados está el poder diabólico (aún cuando no está muy dispuesto a ver las mismas lacras en su propia agrupación religiosa). Pero el evangelista insiste con mayor énfasis en que el poder imperial, cuyo representante es Pilato, es un instrumento de Satanás. Y aquí el lector latinoamericano, instruído muchas veces por su iglesia a no ejercer su criticidad política, no acepta quizá la evidencia bíblica y la de su periódico. "¿Agentes del diablo los presidentes y reyes?, ¡Imposible! ¿No enseña Ro. 13 que las autoridades establecidas son puestas por Dios?"

La respuesta ofrecida por Juan es sutil. "Sí, puestas por Dios, pero responsables por el ejercicio de su autoridad ante aquel que lo juzgará todo"[57] Prosigue el evangelista entonces, en una escena dramáticamente construída, a relatar un diálogo entre Jesús y Pilato en que casi todos los intercambios aluden a la situación del evangelio frente al imperio romano.[58] La βασιλεία (el poder regio) de Jesús es una realidad actual en el mundo pero no en el sentido de rivalizar la βασιλεία de César ("¿Así que tú eres rey?") ni de sustituir la βασιλεία del sanedrín ("Mi poder regio no procede de este mundo judío"), que tienen ambas su legitimidad limitada. No, la βασιλεία de Jesús procede de Dios, y aunque es frágil por lo presente y vulnerable a la muerte, va a triunfar por esa misma muerte sobre el poderío romano y sobre la hipocresía en los saduceos y fariseos. Entonces Roma comprenderá que su propia ἐξουσία (derecho de gobernar) no es inherente sino un don de Dios. Y entonces el reino de Cristo, a pesar de no valerse de soldados y violencia militar, va a poner a temblár al imperio; su arma será la verdad puesta por práctica. Con estas y otras enseñanzas el evangelista Juan aclara para las iglesias de fin de primer siglo su rol ante un gobierno que demanda de ellas la apostasía. "¡Bestia!" grita en efecto.[59]

A su manera Marcos también construye su historia de la Pasión para señalar la batalla entre el reino de Dios y el anti-reino. El conflicto se centra en el templo, símbolo de un sistema vetusto y rechazado por Dios. La acusación traída por los testigos falsos de que Jesús pensaba destruir el templo y reemplazarlo con otro "no hecho por los hombres" es tratada como causa principal de la muerte de Jesús. Paradójicamente sin embargo, la muerte de Jesús pone fin al templo; como él anuncia en su acción de ahuyentar a los vendedores, el templo ya

(56) J.M. Abreú, 'Un enfoque político al Evangelio según San Juan" (tesis inédita, San Jose, S.B.L., 1972), pp. 60 92.

(57) La base antiguotestamentaria de este principio se cita en Jn. 10:34; según Sal. 82.6, los elohim de la corte celestial oyen la sentencia terrible: como dirigentes angelicales de las naciones paganas, morirán sin falta como si fueran hombres, ya que no han protegido al pobre ni al huérfano.

(58) Jn. 18.28—19:15. H Schlier, Problemas exegéticos fundamentales en el NT. (Madrid: Fax, (1970) pp. 250-272.

(59) R. Foulkes, "Mi reino no es de este mundo" (ponencia a publicarse por S.B.L., 1980)

no es un lugar válido para la adoración. ¿Cuál será entonces el nuevo ναός espiritual donde se adorará debidamente?

Es la comunidad que Jesús funda, una comunidad que en su expresión local en Roma ha experimentado la persecución y el "shock" de los inicios de la guerra romano-judía y que necesita la inyección de ánimo provista por este evangelio.[60]

Sobre el nuevo ναός Jesús calla ante el sanedrín, pero cuando le interrogan sobre su rol mesiánico, confiesa abiertamente dos verdades: "Es cierto que soy el mesías, Hijo del Dios bendito, pero hasta ahora me he manifestado en forma velada. Sólo cuando me vean entronizado (Sal. 110.1) y viniendo como el Hijo del hombre (Dn. 7.13) sabrán plenamente quién soy"[61] Se puede concluir, pues, que para Marcos el ministerio de Jesús ha sido un reino oculto—que a la vez nos llama a seguirle en su sufrimiento — mientras el reino en su plenitud comenzará con la parusía.

Para eslabonar el dicho sobre el templo con la teología del reino, Marcos elabora una cristología de la realeza. De una serie de alusiones a David, fundador de la dinastía de Judá, podemos escoger sólo algunas para probar esta preocupación de Marcos:

a) Jesús, como David, anda divagando con su tropa antes de establecer su reino; comen todos para conservar la vida (2.23-28).

b) Las muchedumbres son ovejas sin pastor; en el AT se llama "pastor" al rey, quizá por el paradigma de David (6.34).

c) La entrada triunfal es un anticipo del reino de David que ha de venir (11.10).

d) Como David, el Señor asciende todo triste al Monte de los Olivos (14.26).

e) Uno de los seguidores de David quiere herir con la espada cuando se le ataca al rey. (2 S. 16.9ss).

Además, en ambas carreras la unción como rey inicia el reino, pero dicho inicio genera una lucha por el ejercicio pleno del derecho. Para Jesús, el momento de asumir esta plenitud será su retorno como Hijo del hombre (— figura regia).

Esta cristología real aclara entonces la mofa de los líderes judíos: al decir "¡Eh, tú, que derribas el templo. . . sálvate a ti mismo . . . ! y "salvó a otros, pero a sí mismo no puede salvarse. . . ese . . . Rey de Israel. . . " ellos se condenan a sí mismos. Es más usan la palabra "rey", pero quien proclama el verdadero significado de la realeza de Jesús es un centurión: "Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios"[62]

Por lo anterior es evidente que el poder político puede fungir como una potente arma en el arsenal del diablo. Al verdadero rey, escondido excepto a los ojos de la fe, se le opone el anti-reino para supuestamente evitar que tome posesión de su trono; pero no siendo omniscientes, los jefes del anti-reino no se dan cuenta de que sus medidas producen el efecto contrario; traen el reino.[63]

4.3 Signos de ambos reinos

En este presente convivio antagónico de los dos reinos, todo evento histórico está sujeto a cierta ambigüedad. Los seres hu-

(60) El párrafo anterior y el siguiente se basan en J.R. Donahue, "Temple, Trial, and Royal Christology en W.H. Kelber (ed.), The Passion in Mark (Filadelphia: Fortress, 1976), pp. 67-74.

(61) Mr. 14:62 (Parafraseado).

(62) Mr. 2:10, 28, Mr. 8.31 9.31 10.33s.

(63) Donahue, en Kelber, op. cit. pp. 75-79.

manos tenemos que ejercer un discernimiento particular para poder discriminar entre lo que adelanta el designio de Dios y lo que lo inhibe. En general, se han mencionado ya los criterios que nos guían: los valores del reino (como el amor y la justicia), el ejemplo de Jesucristo (como su preferencia por los marginados) y el carácter del reino escatológico que se avecina (como terrestre y cristocéntrico).

Vale destacar que este proceso de discernimiento demanda una constante hermenéutica contextual. Lo que es signo del anti-reino hoy puede ser signo del reino mañana, debido precisamente a la naturaleza dinámica de la historia presidida por Dios. Por ejemplo, durante el ministerio de Jesús la evangelización de los gentiles o aún de los samaritanos hubiera sido contraproducente, y de hecho fue prohibida por el Maestro; dentro de pocos años llegó a ser la práctica general de la iglesia, y muy bendecida por Dios. De igual manera en la nueva Nicaragua el cooperar con el gobierno en la campaña de alfabetización lleva muchos signos del reino; hace tres años la cooperación rural con el Ministerio de Educación bajo Somoza hubiera sido signo de explotación y anti-reino. Y podría suceder -Dios guarde ! - que de aquí a tres años una vez más el Ministerio de Educación dejará de liberar al pueblo y por tanto implantará signos de antireino. Desde luego, quienes llevan la voz cantante en este discernimiento tendrían que ser los mismos nicaragüenses que conozcan el contexto y que puedan pronunciarse al respecto.

Las iglesias locales, las denominaciones cristianas, los seminarios teológicos ¿hasta qué punto nos constituimos signos o anticipos del reino? Sería ingenuo suponer que institución alguna en este eón se exima de la ambivalencia. Pero nos cabe esforzarnos para que el "contenido basílico" de nuestra vivencia y nuestro estilo de vida sea lo más alto posible.

5. Esfuerzo humano y reino de Dios

Dada la doble naturaleza del reino, la tensión entre lo cumplido de las promesas y lo que queda por realizarse todavía, el cristiano y la iglesia tienen que ejercer el discernimiento de los signos evitando dos extremos: a) el orgullo de creerse capaz de traer el reino final, y b) la pasividad de creer que Dios vaya a traer el reino sin la intervención humana Parece que en este tema del reino los evangelios ilustran bien el principio del sinergismo.

> "La realización del Reino como designio último de Dios para su creación se experimenta en los procesos históricos de liberación humana.
>
> El reino posee por un lado caracter utopico, nunca totalmente realizable en la historia, y por otro lado se anticipa y se concretiza en las liberaciones históricas. El Reino impregna y atraviesa las liberaciones humanas manifestándose en ellas, pero sin identificarse con ellas. Las liberaciones históricas, por el hecho de ser históricas, son limitadas, pero abiertas a algo mayor. El Reino las sobrepasa. Por eso es objeto de nuestra esperanza y podemos entonces orar al Padre: "Venga tu Reino". Las liberaciones históricas encarnan el Reino en la medida en que humanizan la vida y generan relaciones sociales de mayor fraternidad, participación y justicia.
>
> "Para entender la relación entre Reino y liberaciones históricas puede ayudarnos, de modo analógico, el misterio de la encarnación. Así como en el único y mismo Jesucristo, la presencia de Dios y del hombre conservan cada uno su identidad, sin absorción ni confusión, así acontece con la realidad escatológica del Reino y de las liberaciones históricas.
>
> "La liberación y la vida que Dios nos

ofrece sobrepasa, pues, todo lo que podemos alcanzar en la historia. Pero no se nos ofrece fuera de esa historia o sin pasar por ella. Por otra parte, es demasiado evidente que en el mundo hay también otras fuerzas que son de opresión y de muerte. Son las fuerzas del pecado, personal y social, que rechazan el Reino y niegan prácticamente a Dios".[64]

El sinergismo entre Dios y los hombres tiene implicaciones para los antiguos debates sobre la gracia y las obras, la soberanía de Dios y el libre albedrío del hombre, la posibilidad de perder la salvación, y otros muchos temas. La futuridad del reino escatológico garantiza que Dios tendrá la palabra final; la realización parcial del reino en el presente garantiza que las promesas no son una utopía hueca sino algo realizable algún día, y no sin la cooperación humana.

Por lo tanto pongan su atención en el reino de Dios y en hacer lo que Dios exige, y recibirán también todas estas cosas" (Mt. 6.33).

Ponencia para Coloquio del Cuerpo Docente del SBL, 16 de mayo, 1980.

(64) Así lo ve Pablo en 1 Cor. 2:8.

(65) La irrupción de los pobres. . . No. 33-35.

Cornel West
Trad. Gerardo Viviers

LA TEOLOGIA NEGRA DE LA LIBERACION COMO CRITICA A LA CIVILIZACION CAPITALISTA

En este ensayo no voy a intentar ser ni comprehensivo ni sistemático. Más bien voy a tratar de perfilar grandes trazos sobre un marco amplio, de una manera libre. Mi objetivo básico es exponer una concepción de la teología negra de la liberación la cual está simultáneamente anclada en la tradición profética cristiana y en la tradición marxista progresiva.

Mi estrategia será la siguiente. primero, voy a examinar brevemente la evolución de la corriente profética en la tradición cristiana negra y argumentaré que mi concepción de la teología negra de la liberación como crítica a la civilización capitalista es la expresión presente de esta corriente profética en nuestros atribulados tiempos. **Segundo**, voy a intentar explicar qué es lo que quiero decir con la vaga frase "crítica a la civilización capitalista" al examinar de cerca el uso preciso del término marxista "crítica", presentando mi propia definición amplia de "civilización capitalista". **Tercero**, probaré la dimension teológica de mi proyecto y sugeriré que el adjetivo 'negra", desde un punto de vista simbólico y literario, describe un aspecto crucial de esta dimensión debido al rol único y condición particular del pueblo negro en el surgimiento, duración y declinación de la civilización capitalista.

I

A fin de captar con más plenitud la evolución de la corriente profética en la tradición cristiana negra (la cual asumo aquí está ligada a la tradición profética cristiana), es importante hacer una distinción entre la actividad de la reflexión teológica negra y la codificación de esta actividad en libros y artículos altamente visibles y ampliamente accesibles. La actividad de la reflexión teológica negra comenzó en el momento en que esclavos africanos, trabajando al calor sofocante de las plantaciones poseídas y gobernadas en primer lugar por cristianos blancos, trataron de encontrar algún sentido a sus vidas y comprender su situación de servidumbre a la luz de textos bíblicos, himnos protestantes y testimonios cristianos. [1] Esta actividad de la reflexión teológica negra es inseparable de la comuni-

(*) Nota de trad.: Definición del "blue": No hay término en castellano que pueda expresar el verdadero significado de esta manera de hacer música y ponerle uno, quizás, sería usurparle su verdadero significado;
Podemos concebirle así: Son los ingredientes esenciales para definir la esencia de la experiencia negra. Para entender los blues, es necesario percibirlos como "el estado mental en relación a la verdad histórica de la experiencia negra". Los blues y la verdad son una sola realidad de la experiencia negra. El blue expresa la experiencia de ser negro en una sociedad racista blanca.

(1) Para el más reciente y amplio tratamiento de este descuidado fenómeno, ver Albert J. Raboteau, Slave Religion (Oxford, 1978).

dad cristiana de creyentes africanos (o negros), la Iglesia Negra. La Iglesia Negra, una mera rúbrica que designa el conjunto de comunidades cristianas negras de varias denominaciones (en primer lugar aquellas del ala izquierda de la Reforma p.e. bautistas, metodistas, pentecostales), se constituyó cuando los esclavos africanos decidieron, a menudo a riesgo de su vida y de su "miembro", hacer "su opción por Jesús", y compartir unos con otros su sentido cristiano de un propósito común y la comprensión cristiana similar de sus circunstancias. De manera similar a las tradiciones de otras comunidades cristianas, este compartir contenía muchas corrientes, algunas más proféticas que otras. La evolución de esta multiplicidad de corrientes constituye la rica diversidad dentro de la historia de la actividad de la reflexión teológica negra. La reciente altamente visible y ampliamente accesible codificación de la actividad de la reflexión teológica negra es parte y una parcela de la tradición cristiana que se anuncia desde la Iglesia Negra [2] Esto vale para ambas, la corriente profética y la sacerdotal en la reflexión y acción teológicas negras.

En este ensayo sólo voy a tomar como foco la corriente profética en la tradición cristiana negra. Sugiero que esta corriente profética ha pasado a través de cuatro períodos y está entrando en el presente en el quinto período. Estos períodos están caracterizados por respuestas teológicas particulares a la percepción de las causas de la opresión que más directa e inmediatamente se infringe sobre el pueblo negro.

El primer período puede ser definido de un modo general como: teología negra de la liberación como crítica a la esclavitud. Este período, que dura aproximadamente desde la mitad del siglo XVII hasta 1863, consistió en acciones y puntos de vista cristianos proféticos negros basados en la experiencia negra de esclavitud y crítica a la institución de la esclavitud. Muchas peticiones de los cristianos negros durante estos dos primeros siglos de esclavitud expresan este punto de vista profético. Por ejemplo, cristianos negros escribieron en 1779 a la Asamblea General de Connecticut:

> Nosotros percibimos por nuestra propia reflexión que estamos dotados con las mismas facultades que nuestros amos, y no hay nada que nos conduzca a una creencia, o a una sospecha, que nosotros estamos más obligados a servirlos a ellos que ellos a nosotros, y que cuanto más consideramos este asunto, tanto más estamos convencidos de nuestro derecho (por las leyes de la naturaleza y por todo el tenor de la religión cristiana, en la medida en que hemos sido enseñados) de ser libres. . . [3]

La visión profética cristiana de oue el evangelio se coloca inequivocamente en oposición a la esclavitud, conduce en algu-

(2) Es importante observar que las iglesias negras en los Estados Unidos evolucionaron como iglesias independientes, separadas de todo control de los blancos. Por eso el liderazgo religioso negro y la reflexión teológica negra pudo surgir autónoma (o al menos, relativamente así) de la censura blanca, como no es el caso para el pueblo negro en las iglesias Católica y Anglicana en Latinoamérica y en Africa. No es por accidente que el pentecostalismo, la denominación que más vigorosamente promueve el desarrollo de liderazgo religioso indígena libre del control de burocracias eclesiásticas fue fundado por bautistas negros, principalmente el Rev. W.J. Seymour en Los Angeles, California en 1906. El pentecostalismo es la única denominación de la fe cristiana fundada por el pueblo negro y es una de las denominaciones que más crece en el mundo, especialmente entre los pueblos oprimidos.

(3) Citado de Gayraud S.Wilmore, Black Religion and Black Radicalism (New York, 1973), p.49

nos casos, a frustradas revueltas de esclavos conducidas por cristianos negros. En 1800, un joven negro de veinticinco años, cristiano profético, llamado Gabriel Prosser, apeló a la historia de Sansón en el Antiguo Testamento, tomó conciencia de sí mismo como divinamente elegido para liberar al pueblo negro y subsecuentemente se comprometió en el primer intento cuidadosamente planeado y manifiestamente revolucionario para liberar al pueblo negro de la esclavitud. Este intento involucró, de acuerdo a estimaciones conservadoras, más de seis mil negros cristianos y no cristianos.[4] Así como muchos otros líderes insurreccionales negros, el joven Gabriel fue ejecutado. Los famosos ejemplos y ejecuciones de Denmark Vesey (líder de una insurrección de esclavos de 1822) y de Nat Turner (líder de una insurrección en 1837) también ejemplifican el costo que cristianos proféticos negros estaban dispuestos a pagar en su lucha de inspiración cristiana por la liberación.

La mayor expresión teológica codificada durante este período se encuentra en "Llamado a los ciudadanos de color del mundo" de David Walker, que apareció en 1829. El "Llamado de Walker", como se le llegó a conocer, es una de las más poderosas críticas teológicas a la esclavitud que surgió de la tradición cristiana negra. Gayraud Wilmore, un notable eticista social e historiador cristiano negro, llega tan lejos como afirmar que:

> . . . El llamado de Walker está empapado de de lenguaje y profecía bíblicos. Es ciertamente uno de los documentos religiosos más prominentes de la era protestante, emulando en su justa indignación y radicalismo cristiano a "Carta abierta a la nobleza cristiana de la nación alemana", de Lutero, publicada en Wittemburgo en 1520. [5]

En este texto teológico anti-esclavitud Walker proclama que la esclavitud,

> . . .es diez mil veces más injuriosa a este país que todos los otros males juntos; y que será el derrocamiento final de su gobierno, a menos que se haga algo rápidamente; porque su copa está cerca a rebozar. Quizá se reirán de esto o lo tomarán livianamente; pero les digo !americanos!, que a menos que ustedes cambien rápidamente de dirección, ustedes y su país caerán ! ! ! Porque Dios Todopoderoso despedazará la misma faz de la tierra ! ! ! ![6]

El segundo período puede ser definido como **Teología negra de la liberación como crítica al racismo institucional.** Este período, que ocupa un poco más de un siglo (1864–1969), halló a los cristianos proféticos negros principalmente focalizando su atención sobre las estructuras racistas institucionalizadas en los Estados Unidos, que dejaban a la vasta mayoría del pueblo negro políticamente sin poder (privados del derecho a votar o participar en los asuntos gubernamentales), económicamente explotados (en posiciones dependientes como medianeros o tareas no calificadas) y socialmente degradados (separados, segregados, discriminados en comedores y facilidades

(4) Ibid., p.76.

(5) Ibid., pp.53-54.

(6) Ibid., p. 57.

recrecionales, vivienda, educación, transporte y protección policial). Este período contiene los linchamientos viciosos de miles de negros, junto al histórico rechazo del presidente Woodrow Wilson de firmar una ley antilinchamientos en 1916; y la migración de millones de gente negra en búsqueda de trabajo a los ghettos dilapidados e infestados de ratas en las urbanizaciones del norte, que causaron los históricos motines de 1919, 1943, 1964, 1967 y 1968.

No es por accidente que muchos de los sobresalientes líderes proféticos cristianos negros — tales como el obispo Henry Mc Neal Turner y Marcus Garvey — favorecieron durante este período un retorno de la gente negra hacia Africa. Fueron guiados a este punto de vista por su crítica teológica al racismo institucionalizado en los Estados Unidos. Sostuvieron que este racismo institucional penetraba y permeaba tan profundamente a la sociedad norteamericana que sólo una emigración a la patria negra podría librar al pueblo negro de su opresión inmediata.

Por supuesto que el líder cristiano profético negro más efectivo durante este período fué Martin Luther King Jr. Basándose en el vigor de la Iglesia profética negra y aliados blancos liberales, él movilizó y organizó gente blanca y negra contra el cruel racismo institucional y dió batalla victoriosa por los derechos civiles de los negros — transporte, comedores y facilidades recreacionales no segregadas, y lo más importante de todo, el derecho de votar. El trágico asesinato de King en 1968 desencadenó no sólo una de las peores manifestaciones raciales que los Estados Unidos jamás hayan experimentado, incluyendo el hecho de que la Guardia Nacional haya tenido que proteger la Casa Blanca por primera vez desde la Guerra Civil. La muerte de King, junto con el Movimiento "Poder Negro", conducido por Stokely Carmichael y H. Rap Brown también precipitaron una gran marejada en la expresión académica de la reflexión teológica negra.

Aparte de obras pioneras como las de Benjamín Mays, Howard Thurman, George Kelsey y algunos otros, los cristianos proféticos negros no han codificado sistemáticamente sus puntos de vista teológicos.[7] Pero con la publicación de El Mesías Negro, (1968) de Albert Cleage y Teología Negra y Poder Negro (1969), de James Cone, comenzaba un tercer período: La teología negra de la liberación como crítica a la teología blanca norteamericana. En este período, que duró menos que una década (1969-1977), fuimos testigos de la expresión académica plenamente madura de la teología de la liberación en general y de la teología negra de la liberación en particular en los Estados Unidos. El segundo libro de James Cone, Una teología negra de la liberación (1970) profundizó un discurso teológico en el que muchos teólogos negros jugaron un rol crucial, incluyendo figuras tales como la de Cecil Cone (hermano de James Cone), Major Jones, William Jones, Charles Long, J. Deotis Roberts, Joseph Washington Leon Watts, Preston Williams y Gayraud Wilmore.[8]

Este período particular, fue intelectualmente un período creativo —en parte

(7) Benjamín E. Mays, The Negro's God (New York). Howard Thurman, Deep River and The Negro Spiritual Speaks of Life and Death (Friends United Press, 1975). El primer libro fue publicado originalmente en 1945, el segundo en 1947. Howard Thurman, Jesus and the Disinherited (Nashville, 1949). George D. Kelsey, Racism and the Christian Understanding of Man (New York, 1965).

(8) Albert Cleage, The Black Messiah (New York, 1968). James Cone, Black Theology and Black Power (New York, 1969). James Cone, A Black Theology of Liberation (Philadelphia, 1970).

en respuesta a la rebelión espontánea del pueblo negro en las calles, la praxis política más disciplinada de los grupos de Poder Negro y la parálisis de la mayoría de los teólogos blancos norteamericanos. Visto en retrospección, sin embargo, la concepción de la teología negra fue comprensiblemente estrecha: se focalizó principalmente sobre los defectos de la teología blanca norteamericana, especialmente su silencio respecto a la injusticia racial y el racismo blanco dentro de las corrientes principales de las iglesias establecidas y las agencias religiosas. En respuesta a esta crítica, que halló eco principalmente en Cecil Cone, Charles Long y Gayraud Wilmore, James Cone intentó en sus dos libros siguientes – Los "Spirituals" y los "Blues" (*) (1972) y El Dios de los oprimidos (1975) – ampliar su foco ahondando en las fuentes culturales negras para la reflexión teológica, tales como los "spirituals", los "blues", cuentos, sermones y leyendas. Como lo observa Cone:

> . . He aprendido mucho de esta discusión sobre religión negra y teología negra, porque hay una verdad básica en las críticas de Long, Cone, y Wilmore... Si la lucha de las víctimas es el único contexto para el desarrollo de una genuina teología cristiana, entonces, ¿no debería la teología misma reflejar en su discurso el lenguaje del pueblo acerca de quien ella pretende hablar? Este es el punto crítico. Cuando esta presuposición se aplica a la teología negra, pienso que la religión negra o la experiencia negra de la religión debe llegar a ser uno de los ingredientes importantes en el desarrollo de la teología negra.[9]

El cuarto período –período que los teólogos proféticos negros están superando actualmente– puede ser definido como: **Teología negra de la liberación como crítica al capitalismo de los Estados Unidos.** Con la aparición de "Mensajes a la Iglesia y comunidad negra" y el ensayo de James Cone titulado "Teología negra y la Iglesia Negra. ¿hacia donde vamos desde aquí?"; en el Proyecto de Teología Negra, (que es parte de una organización cristiana interdenominacional, interracial, interétnica y progresiva, denominada Teología en las Américas) – ambas ponencias presentadas en la Conferencia de teología negra en Atlanta, Georgia, 1977– la reflexión teológica negra tomó como foco el capitalismo de los Estados Unidos como el mayor enemigo del pueblo negro. En la sección intitulada "Las

---

Cecil Cone, The Identity Crisis in Black Theology (Nashville, 1975). Major Jones, Black Awareness (Nashville, 1971). Major Jones, Christian Ethics for Black Theology (Nashville, 1974). William Jones, Is God a White Racist? (Garden City, 1973). Charles Long, "The Black Reality: Toward a Theology of Freedom", Criterion (Spring-Summer 1969), pp. 2-7 y "Perspectives for a Study of Afro-American Religion in the U.S.", History of Religions, vol. 2 (Agosto 1971), pp.54-66. J.Deotis Roberts, Liberation and Reconciliation: A Black Theology, (Philadelphia, 1971).
J. Deotis Roberts, A Black Political Theology (Philadelphia, 1974). Joseph Washington, The Politics of God (Boston, 1967). Joseph Washington, Black Sects and Cults (Garden City, 1972). Leon Watts, "Transcendence and Mystery in Black Theology" IDOC International Documentation, vol. 71 (March-April 1976), pp. 60-75. Preston Williams, "The Black Experience and Black Religion" Theology Today, vol. 26 (Octubre 1969), pp. 246-261 y "James Cone and the Problem of a Black Ethic", Harvard Theological Review, vol. 65 (Octubre 1972), pp. 483-494. Gayraud Wilmore, Black Religion and Black Radicalism (Garden City, 1973).

(9) Black Theology: A Documentary History, 1966-1979, eds. Gayraud S. Wilmore and James Cone en este volumen intitulado "Epílogo: Una Interpretación del Debate entre Teólogos Negros" es el mejor tratamiento de la discusión y el diálogo entre los teólogos negros de este período que se encuentra accesible.

raíces de la crisis", el Proyecto de Teología Negra colectivamente afirmó:

> El punto en cuestión para todos nosotros es sobrevivir. La raíz del problema es el pecado humano que nutre al capitalismo monopólico, ayudado por el racismo y apoyado por el sexismo.
> Nuestra crisis es espiritual, material y moral. El pueblo negro parece ser inhábil para contrarestar efectivamente las fuerzas disruptivas que minan nuestra calidad de vida. Pareciera que no tenemos la habilidad para definir colectivamente nuestra situación, descubrir la naturaleza de nuestros problemas, y desarrollar coalisiones permanentes que puedan resolver nuestros dilemas.
> El capitalismo explotador, orientado hacia el lucro, es una manera de ordenar la vida que es fundamentalmente ajena al valor humano en general y a la humanidad negra en particular. El racismo y el capitalismo marcan el período de la expoliación de los recursos naturales y humanos alrededor de todo el mundo. No obstante, aquellos que desafían seriamente estos sistemas a menudo son silenciados efectivamente. Nosotros percibimos el racismo como criminalidad y, sin embargo, se nos llama a nosotros criminales. Nosotros vemos el racismo como una aberración humana, y sin embargo, nosotros somos llamados anormales. Las raíces de nuestra crisis se encuentran en sistemas de poder social, económico, medios de comunicación y políticas, que nos impiden manejar la realidad de nuestras vidas diariamente.
> Es este orden alienante e intolerable que nos ha hecho movilizar hasta Atlanta buscando una palabra del Señor a partir de las fuentes de la tradición teológica negra.[10]

Y en un ensayo Cone explícitamente observa:

> Hay poco en nuestras expresiones teológicas y en la práctica de nuestras iglesias que rechace el capitalismo americano o reconozca su carácter opresivo en los países del Tercer Mundo. Ha llegado la hora para nosotros de movernos más allá de la supervivencia institucional en una sociedad capitalista y racista, y empezar a tomar más seriamente nuestros sueños acerca de un cielo nuevo y una tierra nueva. ¿Incluyen estos sueños al capitalismo, o se trata de una forma de vida radicalmente nueva más consistente con el socialismo africano como fue expresado en la **Declaración de Arusha** en Tanzania?[11]

Esta óptica fue profundizada y agudizada en dos de mis propios ensayos — "Teología negra y pensamiento marxista" (1979), y "Teología negra y pensamiento socialista" (1980) — que, en un sentido, inició el diálogo entre los teólogos proféticos negros y los pensadores marxistas progresivos, como asimismo socialistas y comunistas practicantes.[12] En estos ensayos,

(10) Ibid., p. 348.

(11) Ibid., pp. 355-356.

(12) Mi primer ensayo se encuentra en el volumen editado por Wilmore-Cone, pp. 552-567. El segundo artículo apareció en The Witness, Vol. 63, No. 4, April 1980, pp. 16-19.

los teólogos negros son criticados, ante todo, por su carencia de una clara teoría social que les impide formular una idea precisa de aquello que constituye la liberación política y socio-económica. Severamente sugiero que sin una versión de una teoría social marxista sus concepciones de la liberación política y socio-económica.

> . . . de un modo general equiparan la liberación con el status de la clase media norteamericana, dejando relativamente intacta la desigual distribución de las riquezas y el sistema capitalista de producción, junto con sus aventuras imperialistas. La liberación consistiría en incluir gente negra dentro de la corriente fundamental de una Norteamérica liberal capitalista. Si esta es la visión social de los teólogos negros, deberían dejar el deslumbrante y extravagante término "liberación" y adoptar la palabra "inclusión" como más adecuada y moderna.[13]

También elogio a los teólogos negros (y subsecuentemente critico a los marxistas vulgares) porque enfatizan el rol positivo que la cultura y la religión pueden jugar en la lucha por la liberación, y hacen justicia a la complejidad de la opresión racial.

> . . . Los teólogos negros reconocen que las actitudes, valores, y sensibilidades religiosas y culturales tienen una vida y una lógica de sí mismas, no totalmente explicables en término de un análisis de clase. Subsecuentemente, las prácticas racistas no son reducibles a una mera hábil y fructífera estrategia de dividir para reinar, promovida por la clase dominante con el fin de prevenir la unidad proletaria. Más bien, el racismo es un elemento integral dentro de la misma fábrica de la cultura y sociedad norteamericana. Está embebida en la primera autodefinición colectiva del país; enunciada en leyes subsiguientes, e imbuída en su forma de vida dominante.[14]

Basándome en las obras de dos de los más grandes teóricos marxistas de la cultura, Antonio Gramsci y Raymond Williams, trato de demostrar que la tradición profética religiosa negra puede llegar a ser una fuerza más contra-hegemónica y anticapitalista en los Estados Unidos. Este paso hacia una teoría neomarxista de la praxis de la cultura y la religión está basada en la tesis fundamental que "un rechazo a aceptar la desigualdad de clases resulta en una visión altamente limitada del valor de los negros".[15] El último ensayo de James Cone. "La iglesia negra y el marxismo: ¿Qué tienen que decirse el uno al otro?" persigue este diálogo crucial.[16]

Sin embargo, a mi me parece que la prevalencia concepción de teología negra de la liberación permanece inadecuada. Yo creo que se hace necesaria una nueva concepción de la teología negra de la libera-

(13) Cornel West, "Black Theology and Marxist Thought", op. cit., p. 556.

(14) Ibid., p.560.

(15) Cornel West, "Black Theology and Socialist Thought", op. cit., p. 18.

(16) Este importante ensayo fue publicado conjuntamente por el Proyecto de Teología Negra en las Américas y el Comité Organizador Democrático Socialista. Este esfuerzo conjunto no significa ni el apoyo de James Cone ni el del Proyecto de Teología Negra a la postura política social democrática del DSOC.

ción que preserve el contenido positivo de sus períodos históricos anteriores, supere la inevitable miopía anterior y haga explícito sus desafíos presentes. Yo percibo el contenido positivo de las concepciones tempranas de la teología negra de la liberación de la siguiente manera:

1) La afirmación teológica (o afirmación de fe) que Dios toma partido con los oprimidos y actúa a favor de ellos.
2) La idea de que la religión de los oprimidos puede ser o un opio o una fuente en la lucha para la liberación.
3) La idea de que el racismo blanco es un cáncer al corazón de la explotadora sociedad capitalista norteamericana.

Entiendo las limitaciones y estrecheces de las concepciones de la teología negra de la liberación como:

1) La ausencia de un análisis social sistémico, que ha impedido a los teólogos negros articular las relaciones entre racismo, sexismo, explotación clasista y opresión imperialista.
2) Su falta de una visión social, un programa político y una praxis concreta que definan y faciliten la liberación socio-económica y política.
3) Su tendencia a menospreciar asuntos existenciales tales como la muerte, la enfermedad, el miedo, la desesperación, la frustración, que están relacionados a, pero no son idénticos con el sufrimiento causado por estructuras opresivas.

Afirmó que el desafío presente a los teólogos negros es formular una comprensión del evangelio cristiano, a la luz de las circunstancias presentes, que tome en consideración las formas complejas en que el racismo (especialmente, el racismo blanco) y el sexismo (especialmente el sexismo machista) son integrales al explotador sistema productor capitalista de clases como asimismo sus tentáculos represivos imperialistas allende los mares; y mantener en vista cruciales asuntos existenciales como la muerte, la enfermedad, la desesperación, el miedo y la frustración, que todos y cada individuo debe enfrentar dentro del contexto de las circunstancias presentes. Yo creo que esta perspectiva teológica requiere el paso hacia un quinto período: **La teología negra de la liberación como crítica a la civilización capitalista.** En resumen, creo que la reflexión teológica negra y su acción deben simultáneamente, familiarizarse y entroncarse más con la tradición marxista progresiva, con su resuelta postura anticapitalista, anti imperialista, antiracista, antisexista y su visión socialista creativa; y estar más anclada en su propia visión proto-kierkegardiana, es decir, su propia preocupación con los asuntos existenciales que deben enfrentar los individuos.

II

En esta sección voy a tratar de explicar lo que quiero significar con la vaga frase "crítica a la civilización capitalista". Voy a empezar definiendo lo que quiero significar con "crítica". Primero, entiendo este término a la manera marxista, esto es, crítica no es meramente criticismo moral a un estado de cosas. Más bien, crítica es una praxis teórica que:

1) presupone una comprensión sofisticada de la dinámica interna o relaciones de poder de una sociedad o civilización. Esta comprensión requiere una teoría social cuyo objetivo es desmitificar las distorciones ideológicas presentes y las lecturas incorrectas de la sociedad, sacar a la luz quienes poseen el poder y la riqueza, por qué lo poseen, cómo lo

adquirieron, sostienen y ensanchan, y por qué los pobres tienen poco o nada.

2) está integralmente ligada a una praxis de fe o movimiento político que es capaz, en el futuro cercano, de transformar fundamentalmente el orden presente.
3) es capaz de introducir un nuevo orden, organizar, administrar y gobernar un orden social más humano.

Por eso, las características cruciales de una crítica aceptable y apropiada son: sensibilidad moral por la causa de los explotados y oprimidos; profundo nivel de análisis social de las causas de explotación y opresión; posibilidades objetivas de debilitar el orden presente; y una praxis de fe o movimiento político con organización, poder y visión social, con líderes de impecable integridad.

Permítasenos ahora dar un breve vistazo al sistema de producción capitalista que subyace a lo que llamo "civilación capitalista". El capitalismo es un modo de organización socio-económica anti-democrático por el hecho de que requiere remover el control de producción a aquellos comprometidos en la producción. El capitalismo es un sistema particular de producción en que la acumulación de capital para la maximización del lucro es obtenido excluyendo la participación democrática (de aquellas principalmente responsables por la producción) en las decisiones de inversión. En el presente, el capitalismo es inseparable del imperialismo por el hecho que éste último es una extensión del capitalismo que desborda los límites nacionales y políticos. El imperialismo es un sistema de acumulación de capital para la maximización del lucro basado en la obtención del control de los países desarrollados sobre la tierra y los medios de producción de los países menos desarrollados. Este control es preservado y protegido por medio de los recursos militares y políticos de los países desarrollados. Las corporaciones multinacionales — materializaciones del capital internacional — son los principales controladores de la tierra y los medios de producción en los países menos desarrollados.

El carácter anti-democrático del capitalismo se puede ver con mayor claridad en su manifestación imperialista presente. Por un lado, la acumulación de capital para la maximización del lucro requiere que las corporaciones, multinacionales promuevan sus productos, no importa cuan inapropiados sean estos productos para los países menos desarrollados; y el efecto del estrangulamiento de las multinacionales sobre la economía local es de restringir los empresarios locales a tipos rutinarios de producción de bajo retorno. Por el otro lado, los productos promocionados por las multinacionales (principalmente bienes lujuriosos de consumo) hallan su mercado primariamente entre los grupos elitistas en los países menos desarrollados.

Este modo de acumulación de capital contribuye a las condiciones anti-democráticas de dos maneras básicas. En primer lugar, anima la exclusión de los productores y coloca los esfuerzos organizativos de los trabajadores en una luz negativa —ya que un incremento en los salarios amenazará la atractividad de un país menos desarrollado como un lugar para la inversión de la corporación multinacional. En segundo lugar, este modo de acumulación de capital contribuye a graves desigualdades económicas y de clase, puesto que asegura un mercado para los productos multinacionales orientados principalmente a las clases afluentes. Esta dialéctica de acumulación de capital y exclusión política, a menudo conduce a

regímenes militares y a la represión abominable bajo el pretexto de "desarrollo" o "aperturas democráticas".[17]

Permítasenos ahora enfocar brevemente qué es lo que quiero decir con "civilización". La civilización, por lo general, es entendida como una condición alcanzada o una forma de vida caracterizada por refinamiento y orden.[18] Yo entiendo "civilización" en mi frase "civilización capitalista" como aquellas auto-imágenes y auto-identidades, valores y sensibilidades, instituciones y asociaciones, modos de vida y modos de lucha que son formados y moldeados por los cuatro mayores tipos de opresión en nuestro tiempo: la opresión imperialista, la explotación de clase, la opresión racial y la sexual. Las consecuencias concretas de estas formas de opresión no son solamente pobreza, enfermedades, falta de auto-estima y desesperación, sino también la supresión de la individualidad (o autorealización dentro de la comunidad). Irónicamente, el ethos del rapaz individualismo en la civilización capitalista prohibe el florecimiento de la individualidad.[19]

La civilización capitalista está circunscripta primariamente por dos eventos y procesos históricos modernos: la revolución industrial y las revoluciones políticas burguesas. Estos dos procesos históricos que marcan época reforzaron los cuatro tipos fundamentales de opresión — y éstos tipos de opresión persisten en las así llamadas sociedades "post-industriales" capitalistas. Permítasenos dar brevemente una mirada a ambas: la revolución industrial y la revolución política burguesa americana para ver por qué esto es así.

La revolución industrial puede ser definida como "el triunfo de la industria capitalista que resulta en la creación de una unidad de producción mecanizada que realiza tan vasta cantidad de bienes y productos y a costos tan rápidamente inferiores como para no depender más de la demanda existente, sino que crea su propio mercado" [20] La revolución industrial, como bien es sabido, surgió y ascendió a fines del siglo XVIII en Gran Bretaña. Gran Bretaña fue la tierra fértil para este florecimiento, no por causa de su avance científico o superioridad tecnológica – Francia y Alemania estaban mucho más avanzadas en estas áreas — sino más bien debido a la rápida y propicia disolución del campesinado feudal británico y el fuerte compromiso de su gobierno con el desarrollo económico. Gran Bretaña había transformado, por varios medios (p.e. Enclosure Acts, etc) su antigua economía colectiva de la villa feudal a un modo capitalista de producción agraria, es decir, en unos pocos terratenientes orientados al lucro y un moderado número de pequeños agricultores, quienes empleaban un gran número de obreros desposeídos que contrataban. Este modo capitalista de producción agraria fue orientado primaria-

(17) El mejor tratamiento reciente de estos asuntos que yo conozca son Peter Evan, Dependent Development (Princeton, 1979) y la super colección de ensayos en Contemporary Marxism No.1 Synthesis Publations, edición especial sobre estrategias para la lucha de clases en Améirca Latina

(18) Raymond Williams, Keywords (Oxford, 1976), pp.48-50. Raymond Williams, Marxism and Literature (Oxford, 1977), pp. 13-16.

(19) Este es un tema central en los notables escritos de C.B. MacPherson. Ver su The Political Theory of Possesive Individualism: Hobbes to Locke (Oxford, 1962); The Real World of Democracy (Oxford, 1966) y Democratic Theory: Essays in Retrieval (Oxford, 1973).

(20) MI comprensión de la Revolución Industrial sigue de cerca el cuadro pintado por E.J. Hobsbawn en su clásica obra, The Age of Revolution 1789-1848 (New York, 1962), pp.44 73.

mente hacia la alimentación de una creciente población urbana no agraria, y dejando un surplus para la acumulación de capital a ser invertida en una mayor industrialización diferenciada de la economía.

Debido primariamente al comercio colonial ultramarino y la accesible mano de obra más barata —es decir, esclavos africanos en la diáspora — la industria del algodón fue la primera mayor industria en ser revolucionada. La industria del algodón, cuyas materias primas eran literalmente cosechadas por manos de los esclavos africanos, fue la primera en asegurarse un amplio mercado de exportación, y a través de eso, asegurar una rápida expansión. También fue la primera gran industria en establecer producción masiva como está testimoniado por las famosas plantas de Lancashire, verdaderos símbolos de los primeros pasos de la revolución industrial. En resumen, la industria del algodón fue el modus operandi de los primeros tiempos de la revolución industrial, corazón de la economía británica. Como lo ha observado Eric Hobsbaem:

> Los manufacturadores de algodón constituían entre el 40 y 50 por ciento del valor anual declarado de todas las exportaciones británicas entre 1816 y 1848. Si el algodón florecía, la economía florecía; si se hundía, así también la economía. [21]

Esta ilustración breve, pero importante, de la primer gran industria en ser revolucionada, presenta la presencia central de los cuatro tipos de opresiones mencionadas anteriormente. Formas de explotación clasista sucedían en las plantaciones de algodón en las Américas, tanto como en las fábricas en Gran Bretaña, la opresión imperialista tomó lugar en el control británico del territorio, los recursos y la gente en las Américas; el racismo proveyó la principal justificación ideológica para el uso de africanos como esclavos en las Américas, y el sexismo fue usado para justificar el abuso a mujeres tanto en las plantaciones en las Américas como dentro de las fábricas en Gran Bretaña.

Este ejemplo crudo puede servir como un tipo de microcosmos de la clase de auto-imágenes y auto-identidad valores y sensibilidades, instituciones y asociaciones, formas de vida y formas de lucha requeridas y reforzadas por el sistema capitalista de producción. Ya podemos ver los contornos que parcialmente conforman y moldean la civilización capitalista: cómo la actividad de maximización de ganancias de unos pocos está integralmente ligado a la deshumanización de los muchos, el colapso de las comunidades orgánicas y el crecimiento del control burocrático impersonal; la prohibición de la individualidad debido a normas prevalecientes de individualismo posesivo, la riqueza y pluralidad de culturas desalojadas por un homogeneizante e inauténtico cosmopolitanismo. Y aún más importante, las primeras etapas de la revolución industrial encarnan y prefiguran promueven e incitan la idea de supremacía blanca y supremacía machista. En pocas palabras, desde su surgimiento, a través de su duración hasta su declinación, la civilización capitalista permanece racista y sexista en su corazón y está basada en la explotación de clase y la opresión imperialista.

Los cuatro tipos fundamentales de opresión también colocan el marco para nuestra visión de la "revolución" política burguesa americana. Este evento, junto con la crucial revolución francesa, proveyó a la emergente civilización capitalista con su lenguaje político liberal que constituye

(21) Ibid., p. 57.

su autocomprensión retórica. Los grandes ideales de libertad e igualdad, los principios de justicia procesal y la noción de democracia participatoria fueron — y permanecen siendo— limitados y restringidos por los cánceres de la explotación de clase, la opresión imperialista, el racismo y el sexismo. Aún la más acariciada idea de las revoluciones políticas burguesas, es decir, aquella de la nación-estado o nacionalismo es opuesta por las actividades de lucro de firmas (y más tarde corporaciones) de la civilización capitalista que tienen más lealtad al autoexpansionismo que lealtad a sus territorios nacionales. Y, por supuesto, en su nacimiento, el gobierno de los Estados Unidos excluyó a los africanos (hasta la quinta generación de negros nativos) de la raza humana y a todas las mujeres en la participación gubernamental (lo mismo que los hombres sin propiedad), y fijó sus ojos en más expansión territorial y dominio imperialista sobre los pueblos indígenas y mexicanos.

III

En esta última sección, voy a presentar la dimensión teológica de mi crítica a la civilización capitalista y sugerir que el adjetivo "negro" describe un aspecto crucial de esta dimensión, debido al rol peculiar y lucha particular del pueblo negro en la emergencia, duración y declinación de la civilización capitalista, afirmando tres compromisos teológicos cruciales que informan mi crítica.

1) Mi afirmación de la noción cristiana de autorealización de cada y todo individuo dentro de la comunidad.

2) Mi afirmación de la noción cristiana del pecado original.

3) Mi afirmación de una comprensión cristiana del evangelio como tragedia penúltima inescapable y la esperanza a porfía por el triunfo último.

Comenzaré con mi primera afirmación. Creo que la contribución básica de ideas del Cristianismo al mundo — y su mensaje moral fundamental — es que cada y toda persona, sin considerar su clase, país, casta, raza o sexo, ha de tener la oportunidad de realizar al máximo su capacidad o potencialidad. Llamaré a esta idea igualitaria radical: el principio cristiano de autorealización de la individualidad humana dentro de la comunidad.[22] La noción de un Dios trascendente, totalmente otro, ante quien todos los seres humanos son iguales, dota la salvación y bienestar de cada persona con igual valor y significación. No es necesario decir que el principio cristiano de autorealización de la individualidad humana dentro de la comunidad ha sido, en muchas oportunidades, estrechada y distorcionada, p.e. la salvación de las almas (individualidad) en el cielo (comunidad). Esta estrechez y distorción jamás ha sido aceptada por elementos proféticos en las comunidades cristianas a través de los siglos. Por el contrario, esta tradición profética ha insistido que el bienestar socio-económico tanto como la salvación existencial de las personas tienen igual valor y significación a los ojos de Dios

(22) Hegel hace una demanda similar (o por lo menos, una demanda relacionada) respecto al principio cristiano de autoconciencia o subjetividad en The Philosophy of History, trad. J. Sibree (New York, 1956), pp. 19 319, 334. Para un tratamiento del principio cristiano de la individualidad dentro de la historia del pensamiento y la praxis afro-americana, ver mi concepción de la tradición humanista afroamericana en "Philosophy and the Afro-American Experience", The Philosophical Forum, Vol. IX, Nros. 2-3, pp. 117-148.

De hecho, sugiero que la mayor razón por la que muchos cristianos proféticos comprometidos se sientan atraídos por el análisis y la praxis marxista es que el principio de autorealización dentro de la comunidad está profundamente enraizado en los propios escritos de Marx.[23] De una manera similar a la historia del cristianismo, la historia del marxismo ejemplifica, en muchos casos, el estrechamiento y la distorsión de este principio en Marx, p.e. el bienestar socio-económico de las personas regimentado por un control burocrático. Sin embargo, es crucial señalar que este estrechamiento y distorción jamás ha sido aceptado por elementos progresivos en las comunidades y sociedades marxistas a través de las décadas. Por el contrario, esta tradición progresiva ha insistido que las libertades políticas y la diversidad cultural asimismo como el bienestar socio-económico son indispensables para cualquier comunidad o sociedad deseable. En resumen, la democracia participatoria es imperativa para un regimen socialista.

Mi crítica a la civilización capitalista está basada, teológicamente y moralmente, sobre el principio cristiano de la autorealización de la individualidad humana dentro de la comunidad. Mi comprensión de este principio descansa sobre la tradición cristiana profética y la tradición marxista progresiva. Este principio, a mi juicio, inequívocamente condena la explotación clasista, la opresión imperialista, el racismo y el sexismo y afirma el bienestar socio-económico, las libertades políticas, la diversidad cultural y la salvación existencial de las personas.

Mi segunda afirmación teológica es la noción cristiana del pecado original. De hecho, mi apoyo a una civilización socialista, en que el bienestar socio-económico, las li-

---

(23) Voy a citar de tres de las mayores obras de Marx, para ilustrar este tema en su pensamiento:

"En la sociedad burguesa el pasado domina sobre el presente; en la sociedad comunista es el presente el que domina sobre el pasado. En la sociedad burguesa el capital es independiente y tiene personalidad, mientras que el individuo que trabaja carece de independencia y está despersonalizado.. .

En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos". ("Manifiesto Comunistas"; Moscú: Editorial Progreso, 1970; pp. 46-47; 54).

". . . la relación de comunidad en que entran los individuos de una clase, relación condicionada por sus intereses comunes frente a un tercero, era siempre una comunidad a la que pertenecían estos individuos solamente como individuos medios, solamente en cuanto vivían dentro de las condiciones de existencia de su clase; es decir, una relación que no los unía en cuanto tales individuos sino en cuanto miembros de una clase. En cambio, con la comunidad de los proletarios revolucionarios, que toman bajo su control sus condiciones de existencia y las de todos los miembros de la sociedad, sucede cabalmente lo contrario; en ella toman parte los individuos en cuanto tales individuos". (Carlos Marx y Federico Engels, La Ideología Alemana; México: Ediciones de Cultura Popular S.A., 1974; p.87).

"La barrera al capital es que la totalidad de este desarrollo procede en una forma contradictoria, y que el resultado de las fuerzas productivas, de riqueza general, etc., conocimiento, etc., aparece de tal manera que el individuo trabajador se aliena a sí mismo (sich entäussert); se relaciona a las condiciones extraídas de él por medio de su mano de obra como las que no le pertenecen sino a una riqueza ajena y a su propia pobreza. Pero esta antítesis en sí misma se desvanece, y produce las condiciones reales para su propia desaparición. El resultado es: el desarrollo tendencial y potencial de las fuerzas de producción, de riqueza como tal, como base; de la misma manera, la universalidad del intercambio, y de ahí el mercado mundial como una base. La base como la posibilidad de un desarrollo universal del individuo, y el real desarrollo de los individuos a partir de esta base. . ." (Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy, trad. del alemán por Martin Nicolaus, New York, 1973; pp.541-542) (Traducción de la cita en inglés por falta de acceso a un texto castellano del Grundrisse).

bertades políticas, la diversidad cultural y la salvación existencial (si se quiere) de las personas son promovidos, está basada en mi profunda creencia en una noción cristiana del pecado original. Mi comprensión de esta noción es que los seres humanos en cualquiera sociedad, cultura o comunidad tienen pulsaciones e impulsos básicos caracterizados por la voluntad de supervivencia y vida que usualmente toman la forma de proclividades humanas hacia una conducta orgullosa y egoísta. Creo que los seres humanos pueden cambiar sus condiciones y cambiarse a sí mismos, pero no pueden ni perfeccionar sus condiciones ni perfeccionarse a sí mismos. Por eso, mi punto de vista excluye la posibilidad de la perfección humana y de ahí las utopías humanas. Por el contrario, afirma que las condiciones y las circunstancias siempre pueden ser mejoradas, que las personas, comunidades, sociedades y civilizaciones siempre pueden ser mejores de lo que son. Por eso, sostengo que el orgullo y el egoísmo humanos no deben ser sorpresa, y deben ser considerados seriamente; además, deben ser desanimados y restringidos antes que ingenuamente afirmados como eliminables y cambiables, y, de ahí, olvidados y menospreciados.

Mi aceptación de esta noción cristiana del pecado original me conduce a dar a la noción de "rendir cuentas a otras personas" la más alta prioridad en mi visión social. La gente y las instituciones deben ser responsables ante la gente que ellas pretenden servir. Esta responsabilidad sucede primariamente cuando el pueblo tiene voz en, y control sobre, la gente y las instituciones que lo sirven. Esta es la razón por la cual creo que la participación popular en el proceso de hacer decisiones dentro de las instituciones que regula y gobiernan sus vidas es esencial para la actualización del principio cristiano de autorealización dentro de la comunidad. Este principio, junto con mi aceptación de una noción cristiana del pecado original, confiere una genuina participación democrática — (en las esferas de la producción y distribución de bienes y servicios, asuntos gubernamentales y actividades culturales) — indispensables para una civilización socialista.

Vale la pena observar que la idea formal de "rendir cuentas a otra persona" se halla en la civilización capitalista. Esta idea está articulada por la visión liberal dentro de la civilización capitalista. Esta visión fue, y es, la mayor visión que la civilización capitalista tiene para ofrecer. Pero está limitada a la esfera de los asuntos gubernamentales (en una forma abstracta), corrompida por la institucionalización y la legitimación de las ideas de supremacía blanca y supremacía del macho, transformándola casi más que en obsoleta por la no rendición de cuentas del poder económico, principalmente la impunidad con que actúan las corporaciones multinacionales.

Mi tercer afirmación teológica se relaciona con una comprensión del evangelio cristiano como tragedia penúltima inescapable y la esperanza a porfía por el triunfo final. Creo que toda visión social, praxis política o preocupación existencial debe tomar seriamente los aspectos trágicos de nuestras condiciones y circunstancias caídas y finitas. Tomar seriamente los aspectos trágicos del ser humano significa reconocer el inevitable abismo entre los objetivos humanos y las realizaciones humanas, entre las aspiraciones humanas y los logros humanos. Los aspectos trágicos del ser humano no sólo deberían ser tomados en serio en una forma intelectual, pues tal respuesta conduce a un escepticismo irónico, al cinismo y desprendimiento narcisista de la vida y de la lucha de los otros. Por el contrario, el encuentro con los aspectos trágicos de la vida humana no debe ser simplemente intelectual sino existencial, poniendo todo el ser de uno en medio de la

lucha, la responsabilidad, y los compromisos.

Las realidades inescapables de la muerte, la enfermedad, la desesperación, el miedo y la frustración deben ser enfrentados con coraje y esperanza. Esto también es válido para las intensas luchas de clase el corazón de la civilización capitalista. La aceptación de una noción cristiana del pecado original significa que estas luchas de clase, más que probablemente, continuarán para asumir (finalmente) las formas de lucha armada por principios o sin principios. En este sentido, los seres humanos están condenados a luchas de vida o muerte entre el bien y el mal, fuerzas de liberación y fuerzas de opresión, con la esperanza de mejorar el presente. Y no importa cuán complejo sea el mundo o intrincada la situación, uno debe tomar partido. Para los cristianos esta opción está fundamentada teológicamente en la interpretación del evangelio y guiada prácticamente por nuestra comprensión de nuestras circunstancias. Como cristiano, mi opción es tomar partido junto con los pobres, oprimidos, explotados y degradados, con las clases trabajadoras y los desclasados de la civilización capitalista. Esta opción está fundamentada teológicamente en el principio cristiano de la autorealización de la individualidad humana dentro de la comunidad. Yo entiendo este principio a la luz de la tradición cristiana profética. Veo las circunstancias de la clase trabajadora y los desclasados de la civilización capitalista a la luz del análisis marxista más sofisticado a nuestro alcance, y trabajo por la creación de una civilización socialista, que deberá reflejar lo mejor de la tradición cristiana profética y la tradición marxista progresiva.

Creo que esta civilización socialista no perfeccionará a los seres humanos ni eliminará muchos de los aspectos trágicos del ser humano. Pero será mucho mejor que nuestra deplorable, abominable civilización capitalista. También creo que es una posibilidad histórica, no necesidad histórica, que esta civilización socialista sea establecida. Y dados los medios más probables de su constitución, es decir, en última instancia por algún tipo de lucha armada, pareciera improbable que una civilización socialista, que refleja lo mejor de ambas tradiciones, jamás sea realizada. Pero para el cristiano profético comprometido o el marxista progresivo, esta es una causa por la cual vale la pena morir.

Esta causa descansa sobre la esperanza de un mejoramiento. Para los cristianos comprometidos, esta esperanza está fundada en el triunfo último de Jesucristo. Para los marxistas comprometidos, esta esperanza descansa sobre los resultados del proceso histórico. La identidad distintiva del cristiano profético es que su esperanza, frente a los aspectos trágicos de la vida humana y contra las rebasantes contrariedades en una civilización capitalista, está fundada en la paradójica revelación de un Dios trascendente en ropaje histórico, quien mejor ejemplifica nuestra humanidad y provee para nuestra más plena autorealización dentro de la comunidad.

Sugiero que el adjetivo "negro" describe un aspecto crucial de la dimensión teológica de mi crítica a la civilización capitalista porque el rol y la lucha del pueblo negro en el surgimiento, duración y declinación de la civilizacion capitalista simboliza el reverso de la civilización capitalista, a las clases trabajadoras y a los desclasados de esta civilización.

Sin dejar de negar, menos apreciar o minimizar la atroz pobreza y abominable opresión de otros pueblos, creo que la lucha concreta del pueblo negro ejemplifica mejor la deshumanización al corazón de la civilización capitalista por tres razones básicas. En primer lugar, los afroamericanos (un conjunto particular del pueblo negro) son los más proletarizados y urbanizados

en la civilización capitalista. Más del 98°/o de los afroamericanos son clase trabajadora (desclasados) y más de 90°/o viven en las metrópolis capitalistas. Sus condiciones de trabajo son sucias, peligrosas, bajo presiones de producción y amenazas; las condiciones de vida son delapidadas, infestadas de ratas, proyectos no cumplidos, salubridad, educación y protección policial inadecuadas, en medio del país más próspero en la historia del mundo, en el corazón del monstruo de la civilización capitalista, simbolizando la inhumanidad al corazón de esta civilización.

En segundo lugar, el pueblo negro representa un pueblo explotado, y, sin embargo, creyente, y oprimido, y aún un pueblo cristianizado. La Iglesia Negra es la institución central en la comunidad negra y esto es especialmente así para la clase trabajadora negra más baja y los desclasados. Esta Iglesia Negra principalmente afirma un evangelio que identifica a Jesucristo como El que libera al pueblo de la muerte, la enfermedad, la desesperación, la aprehensión y la frustración como asimismo, en muchas instancias, da poder al pueblo para luchar contra la opresión a partir de un fuerte sentido de dignidad y autoestima. En este sentido, la lucha del pueblo negro y su lucha de inspiración cristiana contra la opresión sirve como un símbolo apropiado para los cristianos proféticos en relación con la inhumanidad de la civilización capitalista y la lucha cristiana contra la misma.

En tercer lugar, y esto vale para el pueblo negro dondequiera y cuando quiera la civilización capitalista ha golpeado sobre sus vidas, el pueblo negro, sugiero, es único entre los pueblos oprimidos en la civilización capitalista por el hecho de que ellos no sólo han sufrido la explotación imperialista y de clase (y la opresión sexual de las mujeres negras), sino, también tuvieron que soportar la opresión racial que toma la forma de negación de la humanidad básica del pueblo negro, una negación continua y sistemática de la membresía negra en la familia humana. La "autoridad" de esta negación no tiene precedentes en la civilización capitalista. Ha sido mantenida y promovida por más de dos siglos en libros de texto "científicos", en los atrios de alta enseñanza (desde Oxford a Harvard, de la Sorbona a la Universidad de Berlín), en las Academias de Ciencia, en el folklore popular, en las constituciones nacionales, en los documentos legales, en enciclopedias, en films, en la televisión, la radio, y no debemos olvidar, en los púlpitos de las iglesias cristianas. Ningún otro pueblo en la civilización capitalista ha experimentado en tal medida el ataque y el asalto a su condición humana. En este sentido, la lucha del pueblo negro simboliza los aspectos más crueles y más inhumanos de la civilización capitalista.

¿Acaso es providencial que la primera y mayor industria en ser revolucionaria, la industria del algodón, y de ahí, el establecimiento de uno de los primeros pilares de la civilización capitalista, fue construído primariamente sobre la sangre, el sudor, y las lágrimas del pueblo negro? ¿Y qué dos siglos más tarde, la lucha de este pueblo negro no sólo simbolizara el reverso de esta civilización, sino que el adjetivo "negro" describe un aspecto crucial de la dimensión teológica de una crítica que busca minar y promover la sepultura de esta civilización — con un triunfo negro en Sud Africa apresurando esta sepultura? En las palabras de mi propia tradición bautista negra: "Verdaderamente Dios obra en formas extrañas y misteriosas".

Cornel West
Profesor de Filosofía de la Religión
Seminario Teológico Union
Ciudad de Nueva York

Una versión anterior de esta ponencia fue

elaborada para conferencias en Agosto 19, 21 y 26 de 1980 en el Seminario Bíblico Latinoamericano en San José, Costa Rica.

Estoy agradecido a su rector profesor Carmelo Alvarez y a los estudiantes por el apoyo y los comentarios.

Victorio Araya y Roberto Craig

EL PROTESTANTISMO EN COSTA RICA ¿ ES UN AGENTE SOCIAL DE LIBERACION O DE LEGITIMACION ?

1. Introducción

La práctica religiosa de un grupo social determinado es el esfuerzo de personas concretas que creen, viven y celebran su experiencia religiosa en un contexto social. En esa práctica producen acciones e interpretaciones, valores, símbolos que tienen un "peso social", que juegan un rol en el seno de lo histórico-social y sus contradicciones. El fenómeno religioso debe ser puesto en un contexto socio-histórico con sus reales dimensiones políticas e ideológicas.

En nuestro contexto latinoamericano, donde lo religioso está tan presente en la vida y cultura de nuestro pueblo, asistimos a un renovado interés por el estudio de la relación religión y sociedad. Dos libros, trabajados en los últimos años, dan testimonio de ese hecho. Otto Maduro, **Religión y Lucha de Clases**; y, Ruben Alves, **Protestantismo y Repressão**.

De cara al proceso histórico de liberación que viven las mayorías oprimidas en América Latina, el estudio de la relación Iglesia/Sociedad, Religión/Ideología cobra mayor exigencia teórica e investigativa. En la dialéctica histórica opresión—liberación ¿qué papel juega la religión? ¿Es un agente de liberación o un agente de opresión, "opio del pueblo '?

Al definirse la tensión Iglesia/Sociedad con especial referencia a lo ideológico, la pregunta base es la siguiente ¿Cuál es el papel ideológico que juega el protestantismo (práctica religiosa, valores, símbolos) en la sociedad costarricense? Puesto que no existe un concepto unívoco indeológico, en este trabajo la vamos a entender de la siguiente manera: "Una ideología es un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos, según los casos), dotados de una existencia y un papel histórico en el seno de una sociedad dada".[1]

Este acercamiento religión/ideología tiene una larga trayectoria. Referido al protestantismo no es nuevo el tema. Referido a la realidad costarricense si es totalmente una veta por trabajar.

En 1942 el Arzobispo de San José Monseñor Sanabria escribía:

> El proselitismo de la propaganda protestante es un instrumento de subyugación e imperialismo . . Si el protecto-

(1.) LOUIS ALTHUSSER, la Revolucion Teòrica de Marx. México: Siglo XXI, 1967, p.191

> rado político norteamericano es injurioso para nuestras tradiciones políticas hispánicas y latinas, el protectorado religioso es doblemente injurioso. . .[2]

En 1948, en otro contexto, Federico Hoffet, publicaba sus clásicas consideraciones sobre el destino desigual de los pueblos protestantes y católicos en el mundo actual, afirmando orgullosamente que el imperialismo que algunos le reprochaban a los Estados Unidos, no era sino en verdad expresión de un imperialismo religioso.

> . . . la política norteamericana no podría ser, por sus raíces sino por sus fines, sino de la de un pueblo cuya alma ha sido forjada y cuyas instituciones han sido modeladas, por el protestantismo. Y el imperialismo que algunos le reprochan a los Estados Unidos es, a decir verdad, un imperialismo protestante, si se entiende por tal las tentativas de dominación de una región. . . sino la expresión natural de la pujanza de un pueblo impregnado a tal punto por la religión, que no puede aislarse de las fuerzas espirituales que han asegurado su grandeza.[3]

En 1970, Rubén Alves escribió sobre "la función ideológica y posibilidades utópicas del protestantismo latinoamericano",[4] y más recientemente dos autores protestantes en una perspectiva más histórica y social, ni triunfalista como Hoffet, ni apologético religiosa como Sanabria, nos señalan.

> El protestantismo está ligado al impacto ideológico cultural económico y político del Atlántico Norte que comienza en el siglo XIX y continua hasta el presente. Tanto por su origen histórico como por su ethos, el protestantismo ingresó en nuestro mundo latinoamericano como el acompañamiento religioso de la democracia liberal y la libre empresa capitalista, el "aroma religioso ' del mundo burgués.[5]

> La confusión original entre la forma protestante del cristianismo y el ethos cultural e ideológico de los países occidentales como Inglaterra o Estados Unidos conducen al protestantismo latinoamericano (hijo del protestantismo inglés o norteamericano) a simpatizar. . . con las ideologías que postulan la armonía de intereses entre los países capitalistas super-desarrollados y los del tercer mundo. . . el protestantismo refuerza la dependencia-económica, cultural, ideológica, religiosa de América Latina con relación a los países que encabezan el universo capitalista.[6]

2. Punto de partida

Como diría Juan Luis Segundo, en nuestro punto de partida, nuestra manera de experimentar la realidad nos lleva a la

(2.) VICTOR SANABRIA MARTINEZ, Mensajero del Clero (enero, 1942) p. 37.

(3.) FEDERICO HOFFET, El Imperialismo Protestante. Buenos Aires: La Aurora 1951, p.5

(4.) RUBEN ALVES, "la función ideológica y posibilidades utópicas del protestantismo latinoamericano", en De la Iglesia y la Sociedad, Montevideo: Tierra Nueva, 1971, pp.1-21.

(5.) JOSE MIGUEZ BONINO, La Fe En Busca de Eficacia. Salamanca: Sígueme, 1977 p.36.

(6.) CHRISTIAN LALIVE D' ESPINAY, Religión ideología en una perspectiva sociológica. San Juan La Reforma, 1973, pp. 61-62

sospecha ideológica y de ahí a la "sospecha teológica", es decir, a la sospecha de que en el mensaje religioso difundido en Costa Rica no se tienen en cuenta datos importantes de la realidad costarricense, especialmente de las grandes mayorías. El protestantismo en Costa Rica muestra claramente la no correspondencia entre el anuncio de su mensaje y las necesidades básicas de las grandes mayorías del pueblo costarricense. En nuestra situación particular costarricense, la mayoría del mensaje protestante y la práctica religiosa que de él deriva, en el contexto de nuestras relaciones sociales resulta apoyando o legitimando de hecho el sistema de dominación que caracteriza la formación social costarricense. En esta medida la práctica y el mensaje protestante provee una cobertura ideológica y juega en favor de los intereses y valores, símbolos de las clases dominantes de la sociedad costarricense. Esto representa una tremenda contradicción, por cuanto la base social de sus iglesias, proviene de sectores populares y medios de la población.

¿Qué es lo que posibilita lo anterior? Creemos que parte de la explicación se puede fundamentar en el hecho de que "la lógica" de su discurso religioso se estructura en torno a las categorías del dualismo y el individualismo. A partir de estas categorías fundamentales y fundamentantes se llega a una imposibilidad de discernir y asumir las contradicciones de la vida real en su dimensión conflictiva, histórica, estructural. Lo propio del dualismo es postular un espacio extra-mundano, a-histórico para definir la especificidad de la fe, del evangelio, y de la misión de la iglesia. En consecuencia, la vivencia de la fe, el evangelio, la misión de la iglesia se definen por encima de las contradicciones históricas de una manera universal y abstracta.

3. El mensaje religioso de las iglesias protestantes

Hay una gran variedad de grupos protestantes, que se resumen básicamente en cuatro tipos (históricos, bíblicos, pentecostales, y "cuasiprotestantes"). Su mensaje religioso plantea dos tendencias, con ciertas contradicciones internas. Una tendencia es conservadora y a veces reformista en sus acciones públicas y verbales; pero en el fondo conservadora en su apoyo al orden establecido. La otra tendencia es también conservadora, pero escaptista y tiene carácter pietista o carismático. La primera tendencia esta representada por la Asociación de Iglesias Bíblicas Costarricenses (AIBC) y la Iglesia Evangélica Metodista. Los dos demuestran en su propia configuración de instituciones y prácticas religiosas, características de la tradición liberal. Tienen su propio colegio para la formación de élites y la entrada de otros en la clase media. Además los dos han creado programas de desarrollo agrícola, participan en la extensión de servicios sociales, y apoyan el movimiento ecuménico, como es el caso de la Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA). La AIBC, nacida bajo la dirección de la Misión Latinoamericana, ha evolucionado de una iglesia fundamentalista a una iglesia abierta al cambio dentro de ciertos límites. La Iglesia Metodista históricamente tiene un gran compromiso social, sin embargo en Costa Rica la Iglesia Evangélica Metodista es una iglesia conservadora, en contraste con otras iglesias metodistas latinoamericanas. Aunque la iglesia es autónoma, su autonomía fue el resultado de una fuerte reacción contra el liderazgo progresista dirigido por el obispo Federico Pagura. En vez de unirse con la Iglesia Metodista de Panamá en su proyecto liberador, los pastores costarricenses, con la influencia de misio-

neros norteamericanos, crearon en 1973 su iglesia autónoma.[7]

La Iglesia Metodista verbalmente tiene una postura reformista. A diferencia de otras iglesias evangélicas costarricenses, la Iglesia Metodista tiene su credo social, donde se afirma en términos generales, las responsabilidades sociales en la lucha por la igualdad de derechos y la justicia, el desarrollo económico de una sociedad de abundancia para todos. No obstante estas realizaciones quedan dentro del marco del modelo progresista liberal capitalista.[8] Su reformismo no va más lejos del credo social, en su búsqueda por entender la misión de la iglesia a la luz de las necesidades de la comunidad.[9] Finalmente la Iglesia Metodista ha expresado públicamente su solidaridad con aquellos que "luchan por la justicia y la paz social de El Salvador" y se solidarizó con aquellos que expusieron su vida en la lucha contra Somoza.[10] Sin embargo, toda esta cara pública está en contradicción con las acciones de la iglesia contra fuerzas progresistas dentro de la iglesia y su perpetuación de la dependencia y dominación.

En el caso de la Iglesia Metodista, Rubén Alves ha hecho una observación importante. Concluyó, en su estudio de la ideología protestante brasileña, que no existe prueba de que las declaraciones oficiales representan las creencias de los fieles.[11] El mundo de los creyentes metodistas está concentrado dentro del templo, y sus preocupaciones son de tipo personal, reforzadas por una comprensión del evangelio como un mensaje individualista.[12] El enfásis central es la necesidad de la conversión personal, y el mensaje religioso está caracterizado por el individualismo y un discurso moral sin referencia a las necesidades básicas del pueblo costarricense. Este individualismo es parte de la herencia misionera. Tiene como resultado la incapacidad, por razones ideológicas, de participar en la transformación socio-económica del país, y la ruptura del sentido de la solidaridad en la lucha de las clases.

Para concluir este análisis, de la Iglesia Metodista, debe señalarse que de cara al futuro de la iglesia su relación con un proyecto liberador crea serias dudas dada su tendencia de marginar las personas y grupos progresistas. Esto refleja no sólo la naturaleza conservadora de la iglesia y su ejercicio del poder; sino también el grado con que ha internalizado como propios, los valores de la clase dominante.

La AIBC, con sus antecedentes fundamentalistas, ha experimentado muchos cambios y quizás el más importante ha sido el conocimiento de su propio carácter nacional. Teológicamente la iglesia está en el campo conservador, pero tiene cierta flexi-

(7.) ORLANDO E. COSTAS, Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America: Missionology in Mainline Protestantism; 1969-1974. Amsterdam: Rodopi, 1976, pp.144-145.

(8.) Credo Social en Estudio para Probandos y Miembros. San José: la Iglesia Evangélica Metodista de Costa Rica, 1975, pp. 68-70.

(9.) Orientación sobre la realización del Estudio en Grupos para la Formación de la Declaración: la Misión de la Iglesia y la Nuestra, San José: la Iglesia Evangélica Metodista de Costa Rica, 1979,p.1

(10.) "Comunicado de Prensa frente a los Acontecimientos en El Salvador", San José: la Iglesia Evangélica Metodista de Costa Rica, 28 de marzo de 1979 y "Comunicado ante los Acontecimientos de Nicaragua", San José. la Iglesia Evangélica Metodista de Costa Rica, septiembre, 1978

(11.) RUBEN ALVEZ, "A Ideologia do Protestantismo" en Cadernos do Iser (abril 1979) No 8, pp. 47-48.

(12.) YOLANDA BERTOZZI BARRANTES. Sistematización de una Experiencia Educativa Tesina para Bachiller en Teologia, San Jose: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1978, pp 24-25

bilidad. Esta flexibilidad, junto con su creencia en la ayuda social, ha creado espacio dentro de la iglesia para el ecumenismo, una diversidad de perspectivas teológicas, la conciencia, entre ciertos líderes, de la necesidad de un proyecto reformista. La iglesia no doctrinal, pero se nota que hay una ortodoxia establecida. Esta incluye aspectos como la salvación personal, la doctrina de la inspiración de la Biblia, el bautismo por inmersión, la creencia en la Trinidad, etc[13] Pero, hay una fuerte contradicción en la práctica evangelística: (a) los que consideran el evangelio integral y (b) los que solamente se interesan por la conversión y/o la vida eterna. En términos institucionales las formas de prácticas religiosas de la AIBC se expresan en ministerios como la Asociación pro-Literatura Cristiana, la Asociación Roblealto Pro-Bienestar del Niño, el Hospital Clínica Bíblica, la Radioemisora TIFC Faro del Caribe, etc. y su afiliación como parte de CLAME.

Se ha realizado, para entender el mensaje socio-político de la AIBC una encuesta entre ciertos líderes de esta iglesia. Aún ellos convinieron que sus creyentes pueden participar en los asuntos políticos como expresión de su fe, pero sería mejor que no participen en política. Sus razones para ello variaron desde "la diversidad de criterios políticos dentro de la iglesia" hasta que "los partidos políticos se basan mucho en el odio y están ligados a movimientos que históricamente han estorbado el evangelio donde han ejercido dominio."[14] Otros no tuvieron razones favorables para la participación de creyentes directamente en la política, porque "la paz y la justicia total no serán el fruto de un gobierno humano, de un sistema socio-político o de una ideología en particular, sino de una intervención directa de Dios en el mundo."[15] Al mismo tiempo, en comparación con otros evangélicos, hay un reconocimiento de que la política puede ser "instrumento de bien social."[16] También en contraste con la Iglesia Metodista existen voces progresistas, pero solamente en el contexto de la completa naturaleza conservadora de las iglesias protestantes en Costa Rica.

La mayoría de las iglesias protestantes, en su mensaje religioso, exhiben los rasgos de la segunda tendencia escaptista y pietista o carismática. Esto puede ser ilustrado por un análisis de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, las Asambleas de Dios, la Iglesia Nazarena y el movimiento carismático. Mientras que hay diferencias entre los distintos grupos protestantes, ellos comparten los mismos presupuestos.

1. DUALISMO/INDIVIDUALISMO

Aunque la AIBC y la Iglesia Metodista también pueden ser caracterizados por su dualismo e individualismo. Dentro de estas iglesias su dualismo ha llegado a ser casi maniqueísmo, un contraste

(13.) "Confesiones de Fe de Tres Denominaciones Cristianas que Existen en Costa Rica', para un curso en Historia de Confesiones Cristianas, San José: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1976, p.6.

(14.) Respuestas de líderes de AIBC a la Encuesta "Presencia y Significación de las iglesias no-católicas en Costa Rica, 1979.

(15.) ALBERTO BARRIENTOS P., "La Responsabilidad Social de la Iglesia Evangelica en Costa Rica", Playas del Coco; Conferencia para el Retiro de pastores auspiciado por Visión Mundial y la Alianza Evangélica Costarricense, abril 21-25, 1980, -3

(16.) Esperanza y Compromiso Cristiano Hoy. San Jose Instituto de Evangelización a Fondo, 1980, p. 59

radical entre personas/mundo, espiritual/material, espíritu/cuerpo, etc. Para ellos el mensaje de Cristo es sólo la salvación personal, la salvación del individuo en un mundo de corrupción y carnalidad. La fe, entonces, es entendida sólo como una relación con Dios, la cual está en el "reino espiritual". Por ejemplo, en una revista de la Iglesia Nazarena ellos dicen que "el mundo de lo espiritual es el reino más elevado de la existencia, pero pueden participar de los beneficios de la vida espiritual. Descubrimos este reino por medio de una relación correcta con Dios"[17] Sus preocupaciones individualistas no recaen sobre un individuo concreto, histórico, con necesidades básicas, sino sobre un individuo en abstracto. Para ellos la vida terrestre es sólo una sala de espera para la vida real, la vida eterna. Es evidente también que la existencia histórica y la misión de la persona quedan totalmente relativizadas. La misión de la iglesia se reduce exclusivamente a la Gran Comisión: predicar y enseñar, nada más. La Iglesia Adventista del Séptimo Día es una excepción solamente por su énfasis en la salud. Para ellos, la salud física es muy importante, lo que es un reflejo del movimiento adventista estadounidense del siglo pasado. La salud es para ellos un signo de vida espiritual. El ser humano fue dotado por el Creador de un cuerpo que siempre habría de poseer perfecta salud. Fue la maldición del pecado lo que arruinó el propósito divino. Para el cristiano la conservación de la salud, además de ser un medio para alcanzar el bienestar físico y la anhelada longevidad, representa el cumplimiento de un deber para con Dios. . . Un cristiano que desea glorificar a Dios en su cuerpo y al mismo tiempo gozar de la felicidad que proporciona la buena salud física, deberá abstenerse de alimentos impropios así como hábitos contaminantes y destructivos, como el uso de drogas, tabaco y alcohol.[18]

2. ESCATOLOGIA/POLITICA

Para ellos el reino de Dios no tiene que ver con el mundo histórico. La injusticia, la opresión de los pobres, y todos los problemas pasarán con la segunda venida de Cristo. En las palabras de una revista adventista "creemos que la segunda venida de Cristo pondrá fin a la miseria y al dolor, a las guerras, a las enfermedades y la muerte, y dará lugar al establecimiento de un reino de paz y de justicia, tan deseado por el hombre, y que sólo un Dios de amor podrá establecer."[19] Puesto que todo está en las manos de Dios, su postura política es que todos debemos estar sujetos a la autoridad establecida. Por ejemplo, una revista del movimiento carismático tiene el siguiente consejo en relación con la autoridad secular.

1. Cultive la conciencia mental que todas las autoridades seculares son constituidas por Dios.

(17.) ROSS W. HAYSLIP, "El Reino del Espíritu", Conquista Juvenil (marzo/abril, 1979) p.13

(18.) "El Cristiano y la Salud", El Centinela (julio, 1980) p.2

(19.) ISRAEL LEITO, "Frente a una Tarea Gigantesca en América Central", El Centinela (Septiembre, 1979), p. 9.

2. Reconozca que tanto la sujeción como la rebelión son esencialmente actitudes más que hechos.

3. Confíe en Dios para que El cambie a esas autoridades que no son justas. Hay muchos gobernantes, oficiales, administraciones, leyes, reglas, ordenanzas y restricciones injustas en nuestros países. Y Dios conoce cada una de ellas. Existen por Su permiso para cumplir Su propósito. Cuando ese propósito se haya cumplido pueden ser y serán quitadas.[20]

Entre esos evangélicos, pietistas o carismáticos, la cita bíblica más común acerca de la política es Daniel 2.21 "El cambia los tiempos y las épocas; quita y pone reyes, da sabiduría a los sabios." El reino de Dios en el futuro de América Latina no es parte de un proyecto histórico.

3. MORALISMO/ESPIRITUALISMO

En el ámbito evangélico el pecado es sólo individual y no social. Se afirma que somos responsables por nuestros propios fracasos. El mundo moral es una evasión de la historia, lo que coincide con las necesidades de los dominantes. La consciencia religiosa ha llegado a ser anestesiada sobre las necesidades de su prójimo, del "otro" entre nosotros. Su comprensión de la espiritualidad es de nuevo individual, la vida del espíritu es la participación en los beneficios de una vida de relación con Dios, y la vida espiritual fortifica a los creyentes para vivir en medio del materialismo de este mundo. Este tipo de mentalidad procura cegar a los evangélicos ante la realidad de las contradicciones existentes y legítima el orden establecido. Su individualismo destruye el sentido de la comunidad, eliminando en los creyentes cualquier intento de solidaridad con un pueblo en marcha.

Es importante señalar que hay un signo de esperanza dentro de los tipos de iglesias que encontramos en el movimiento pentecostal. Los pentecostales son el 80% de los protestantes en América Latina y en Costa Rica representan ya el 44% de todos los protestantes costarricenses. También, como José Míguez Bonino ha anotado, el pentecostalismo "representa una creación original", una iglesia verdaderamente latinoamericana.[21] Pero hasta ahora su función y rol, en lugares como Brasil y Chile, donde el movimiento es tan grande es ambigua, a veces liberadora pero usualmente legítima el orden heredado. Es el mismo caso en Costa Rica donde la mayoría de los pentecostales son indiferentes a las contradicciones cotidianas del pueblo costarricense. Una excepción es la Iglesia Pentecostal "Fe y Santidad" con su sede en Cartago (representa el 6.2% de todos los grupos pentecostales) la cual tiene una perspectiva más amplia que los otros grupos. Como una iglesia ecuménica participó en la IV Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA) en Oaxtepec, México con grupos históricа-

(20.) DON BASHAM, "El Cristiano y el Gobierno Secular", Vino Nuevo (septiembre/octubre 1977) tomo 2, no. 3, p. 22.

(21.) JOSE MIGUEZ BONINO, "El Cristianismo en América Latina". (cap. II parte: El protestantismo). Buenos Aires: ponencia para CELADEC, 1970, p. 11.

mente liberales. Uno de los líderes, Roger Cabezas, fue elegido miembro de la nueva junta, que ahora es el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) en formación. El significado, para ciertos protestantes, es que Oaxtepec (como Puebla para la Iglesia Católica), es un avance en su propia historia latinoamericana. Una de sus declaraciones afirma: "confesamos que nuestra indiferencia ante el clamor de los sectores más marginados, oprimidos y explotados de nuestros países contradice las exigencias del Evangelio."[22] La Iglesia Pentecostal "Fe y Santidad" igualmente tiene su propia agenda en el proceso educativo de liberación, su compromiso liberador con respecto a las necesidades básicas de los oprimidos, todo lo cual se manifiesta en un documento por qué la iglesia participó en Oaxtepec.

> Participamos porque creemos en Jesucristo y hemos experimentado el poder del Espíritu Santo. Porque la iglesia del Señor es una y nosotros debemos contribuir a romper las cadenas a las incomunicaciones y la separación. Porque no podemos ser indiferentes al hambre, la desnutrición, las miserias, las violaciones de los derechos humanos y el pecado que encierran sistemas en la historia y la vida latinoamericanas.[23]

4. Conclusiones

Como punto de partida para nuestra conclusión es importante recordar nuestra sospecha "hermenéutica" saber: que en el contexto socio-histórico, el mensaje religioso al no discernir sus condicionamientos económicos y socio-culturales y los mecanismos ideológicos en la vida y reflexión de la comunidad de fe, el mensaje religioso será interpretado y anunciado en función de los intereses de la clase dominante. Será portador y portavoz de las experiencias, ideas, valores, angustias y esperanzas de los grupos dominantes. El mensaje religioso de los grupos protestantes, de las dos tendencias, es producto del mundo burgués norteamericano. El peso socio-político sobre la comunidad evangélica contribuye no sólo a la perpetuación de la dominación y la legitimación del orden establecido, con su individualismo y dualismo, etc., sino también al sostenimiento de una ideología cuyo resultado es una conciencia falsa en cuanto a la naturaleza estructural de opresión. La misma "fe" obstruye así la posibilidad de la liberación.

Victorio Araya y Roberto Graig

28 de noviembre 1980

(22.) "Asamblea Protestante: Conclusiones de la Reunión Latinoamericana de Protestantes", Pueblo Infórmate y Lucha (10 de octubre, 1978), año 1 no. 21, p.8.

(23.) ROGER CABEZAS G., "Oaxtepec: Los Pentecostales se Presentan", Pastoralia (noviembre 1978), año 1, no. 2, p. 158.

CONSULTA SOBRE LA COMUNIDAD DE MUJERES Y HOMBRES EN LA IGLESIA

En marzo del presente año se celebró en el plantel del Seminario Bíblico Latinoamericano una consulta a nivel latinoamericano sobre el tema "La comunidad de mujeres y hombres en la iglesia". Esta consulta regional, en que participaron 25 mujeres y hombres de 13 países forma parte de un estudio que se ha llevado a cabo en iglesias y agrupaciones cristianas en todo el mundo desde 1978, auspiciado por la Comisión de Fe y Orden del Concilio Mundial de Iglesias. La secretaria de este proyecto en América Latina es la Srta. Julia Campos.

En el discurso de apertura, la Profesora Elsa Tamez del SBL estableció el marco general para abordar el tema: "En el análisis de nuestra sociedad vista desde la clase pobre, se habla de la mujer como un ser doblemente explotada. Por un lado, pertenece a la clase oprimida, y por otro lado, es discriminada por su sexo, es decir, es mujer, un ser que ha sido marginado de la historia. Es con esta mujer que nos solidarizamos como mujeres y hombres cristianos, buscando construir una iglesia renovada, que vive la fe a partir de la óptica de los oprimidos y los doblemente oprimidos, transformando esta situación en otra más evangélica".

Durante toda la Consulta se enfocó la necesidad de una constante relectura de la Escritura como evangelio que libera, en medio de las luchas socio-económicas y políticas de nuestra situación latinoamericana. Es desde esta perspectiva que se esfuerza por abrir el espacio dentro de la sociedad y la iglesia para una vida comunitaria más humana, con una mayor contribución de la mujer.

Se refirió a la Escritura como base para un nuevo auto-concepto de la mujer y una participación más amplia de ella en la vida y el ministerio de la iglesia. La Profa. Irene de Foulkes, del SBL, desarrolló una sugerencia hermenéutica que permite al lector de la Biblia en el S. XX percibir cómo Jesús rompió los patrones culturales, sancionados por la religión, que restringían drásticamente el espacio humano en que la mujer podía desenvolverse. "La tradición cristiana, a menudo muy influenciada por corrientes que no parten de Jesús ni de su obra liberadora, ha perdido la vista esa trayectoria iniciada. Es responsabilidad nuestra, en medio de nuestra cultura pero en fidelidad a Jesús, tratar de recuperarla".

Al reconocer la gran diversidad socio-económica, política y cultural en América latina, los participantes subrayaron el hecho de que hay también una gran heterogeneidad entre las mujeres latinoamericanas: campesinas, obreras, indígenas, negras y mestizas. Sin embargo se redactó un documento final con una serie de recomendaciones, en las áreas de sociedad, Biblia e iglesia. Se reconoció al mismo tiempo que las estrategias específicas tendrán que ser

planeadas según las características particulares de cada región y cultura.

Una orientación común a todas las recomendaciones fue enunciada por Raquel de Alvarez, del SBL en su presentación de plenaria: "Deseamos recuperar para nosotras como mujeres el sentido de que la mujer tanto como el hombre existe en la imagen de Dios. Debemos superar los estereotipos acerca de la personalidad y el papel de la mujer que nuestra cultura nos impone. Al mismo tiempo, queremos recalcar que hay diferencias fundamentales entre la mujer y el hombre, diferencias que no deben ser menospreciadas o tomadas como excusa para dominarnos, sino que deben apreciarse como expresión particular de las caracteristicas de Dios".

OFERTA — Se ofrece la colección de todas las presentaciones de la Consulta, junto con el documento final elaborado por los participantes, en un libro entitulado "La Comunidad de mujeres y hombres en la iglesia", publicado por el Seminario Bíblico Latinoamericano Pida su copia a la secretaria del Seminario, Apdo 901, San José, Costa Rica.

Carmelo E. Alvarez Santos.

EL PROTESTANTISMO LATINOAMERICANO; entre la crisis y el desafío.
Casa Unida de Publicaciones, México, 1981 pp. 152.

En América Latina el fenómeno protestante representa un movimiento que se mueve entre la esclerosis de formas institucionales del pasado y el atrevimiento creativo de nuevas formas de vida protestante y evangélica que responden a la realidad histórica que vive el continente. Es el despertar a esta realidad, la emergente autoconciencia de los pueblos de América Latina, lo que provee la base para ensayos teóricos que iluminen el camino del protestantismo latinoamericano. Esto precisamente es lo que nos presenta Carmelo Alvarez en esta colección de ensayos, titulada: "El protestantismo latinoamericano", tocando temas tan diversos como la misión de la iglesia, la educación teológica, la unidad pentecostal, la religiosidad indígena y el significado de los reformadores protestantes en el contexto latinoamericano.

Alvarez es un pensador dialéctico que, por un lado, sabe apreciar y describir realísticamente la crisis, o aun provocarla a la luz del testimonio bíblico y la tradición del "principio protestante", y por otro lado, arrojar luz y perspectivas hacia el futuro en la medida que se le salga al encuentro y se responda a sus desafíos. El autor mismo, en la introducción, nos invita a apreciar su pensamiento en la siguiente formulación: "Hay dos motivos teológicos que presiden nuestros planteamientos: crisis y desafío. Se notará que recurrimos constantemente a estos dos conceptos para iluminar nuestro análisis" (p. 9).

Son pocas las obras que en los últimos años se han dedicado a analizar y teorizar sobre el movimiento protestante con sensibilidad histórica y a la vez criticidad teológica. "El protestantismo latinoamericano" es un pequeño volumen que viene a llenar en parte este gran vacío y a provocar una exploración más amplia y profunda del significado del fenómeno protestante en América Latina.

G.C. Viviers

Ruben Alves Acevedo

PROTESTANTISMO E REPRESSAO, Sao Paulo, Editorial Atica, 1979. 290 pp.

Ruben A. Alves ya es conocido en toda América Latin por su sensibilidad, apreciación e interpretación crítica del fenómeno protestante. El volumen que aquí comentamos es un estudio de un cierto tipo de protestantismo en Brasil que el autor denomina "protestantismo de la recta doctrina", ("P.R.D."), característico por su conservadurismo a dos niveles. Por un lado, manifiesta limitaciones religiosas institucionales, lo cual significa resistencia a toda innovación a través de la sacralización de las formas de pensamiento heredadas del pasado. Además establece institucionalmente mecanismos de control para eliminar toda forma desviante de pensamiento o de conducta. Por otro lado, la institución internamente establece una relación entre sus miembros y la realidad política, que se expresa en una legitimación de los poderes

políticos dominantes, con total ausencia de toda forma de profetismo crítico.

Este tipo de protestantismo entra en contradicción, por su control del pensamiento y de la conducta del individuo, con la tradición ideológica clásica del protestantismo que enfatiza la libertad de conciencia, la libertad de pensamiento y la democracia. De hecho, el protestantismo que llegó al Brasil representó una fuerza renovadora en la sociedad por las formas democráticas de participación y de gobierno en sus congregaciones, por la educación liberal, por la separación de la iglesia y el Estado, y por la democratización del monolitismo económico y político que representaba el catolicismo jerárquico y tradicionalista. De aquí que Alves lance la tesis de que el Protestantismo del tipo arriba descrito represente una ideología represora fundamentada en el sistema económico de la sociedad moderna que a su vez "esta construida sobre el dogma no confesado de la inmutabilidad de su sistema económico que, de esta manera, es una condición de verdad absoluta" (p. 282).

El "protestantismo de la recta doctrina" es una construcción heurística que Alves crea tomando en consideración otras tipologías usadas en la interpretación del protestantismo. Identifica cuatro de ellas. 1) La ideología protestante que sostiene que la libertad, la democracia y el progreso económico son frutos de la Reforma (Hegel, Tillich, Weber); 2) El protestantismo representa una rebelión del individualismo contra la síntesis espiritual de la Edad Media; 3) Troeltsch afirma que el protestantismo no rompió la síntesis medieval sino que representa una recuperación de este mismo espíritu, y 4) aquella interpretación que afirma que hay afinidad entre el protestantismo y la modernidad, pero también que la modernidad y la libertad son incompatibles (Weber y Tillich).

Alves construye su tipología con las siguientes características: 1) el "P.R.D." articula en su discurso los temas de la libertad de conciencia, la libertad de investigación y la democracia; 2) Se opone a la Iglesia Católica que representa el espíritu medieval; 3) Pero al mismo tiempo presenta visos de similitud con el espíritu medieval (eso significa que la tesis de Troeltsch es correcta); y 4) Al nivel ético, el espíritu protestante privilegia virtudes de la ley transcendental que produce conformidad conel racionalismo y la burocracia.

La afirmación que el espíritu protestante es al mismo tiempo medieval y moderno significa que no hay contradicción entre ambos, sino yuxtaposición. La visión sacra del espíritu medieval es yuxtapuesta a la visión burocrática y racionalista del espíritu de la modernidad, sacralizándola. En otras palabras, un discurso ontológico legitimiza el racionalismo y burocratismo de la sociedad. Lo que es meramente funcional deviene "la verdad".

A través de ocho capítulos Alves nos presenta un análisis apasionado y crítico de uno de los sectores del fenómeno protestante en la sociedad brasilera, el "P.R.D." Recorre el camino del proceso que experimenta la persona que se afilia al tipo del "P R.D." desde el punto de su conversión, en que la persona convertida trata de nombrar de una manera nueva el sentido de su vida y su mundo, hasta el momento en que esa persona es socializada por un proceso de domesticación dentro del lenguaje y del mundo protestante. Al comienzo del último capítulo, nos presenta un resumen del camino recorrido en su investigación (p. 269) constatando la afinidad cercana que hay entre el "P.R.D." y el espíritu del catolicismo medieval. Sin embargo, la diferencia radica en que "al centro del espíritu protestante se encuentra la obsesión por la verdad" (p. 270). La salvación es una función del conocimiento de la verdad. El conocimiento es la verdad final y absoluta, y

toda relativización o duda es signo de perdición. El mayor pecado es la herejía. "En la herejía un individuo niega la afirmación de conocimiento absoluto de una comunidad" (p. 272), niega la sacralización de la conciencia colectiva de la comunidad, y se hace pasible de la inquisición de la ortodoxia protestante.

Finalmente, Alves señala la similitud que hay entre el espíritu del "P.R.D." y el espíritu de la modernidad que es caracterizado como pluralismo pragmático y libertad de investigación (Toffler), pero que en el fondo no cuestiona el sistema socioeconómico, sino que la considera inmutable y deviene condición para la verdad absoluta. Así, pues, el discurso religioso del "P.R.D." es funcional al mundo moderno a dos niveles:

1) La doctrina de la providencia sacraliza las actuales estructuras socio-económicas como producto de la causalidad divina; y
2) La ética protestante, que reprime el cuerpo, disciplina al individuo reduciéndolo a un ente funcional. "La ética protestante es una ética del funcionario" (p. 282).

Finalmente, Alves apunta una diferencia significativa entre este tipo de fenómeno protestante y el catolicismo en Brasil. El "P.D.R." instituye un racionalismo total y universal. Los católicos al nivel popular operan con dos racionalidades: Dios y los Santos. Dios es la causalidad última, pero los santos son sensibles a los deseos del corazón, al principio del placer (Freud). Por un lado temen a Dios como destino causal, pero por otro lado rechazan su determinismo ético. Probablemente aquí se encuentra la razón para entender la conducta sociopolítica diferente entre protestantes y católicos en Brasil. Los católicos se mueven entre estas dos racionalidades opuestas. Los protestantes tienen un mundo estático y fijo, un discurso religioso que no permite nombrar la contradicción. No hay posibilidad para un nuevo lenguaje. El carácter totalitario de la verdad también produce una conducta totalitaria.

Esta obra de Alves no puede ser pasada por alto ni por filósofos de la religión, ni por políticos, ni sociólogos, ni pastoralistas y por encima de todo, ni por teólogos.

Quien tome en serio las afirmaciones de este analista y teólogo brasileño necesariamente tendrá que re-estudiar y re-formular el discurso teológico protestante. En que medida este discurso religioso simplemente sacraliza las presentes estructuras socio-políticas de opresión en América Latina, o si realmente puede generar una dinámica transformadora como en el pasado y contribuir a una nueva estructuración social más justa y humana.

G.C.Viviers

Hugo Zorrilla

LA FIESTA DE LIBERACION DE LOS OPRIMIDOS (una relectura de Juan (7.1-10.21)

Editorial SEBILA, Costa Rica, 1981 (en prensa).

En muchas iglesias evangélicas los predicadores y enseñantes usan el Evangelio de Juan como un "evangelio espiritual" (la fase procede de Clemente de Alejandría), es decir, como un documento que facilita que el cristiano se escape de este mundo y viva su fe en el Hijo de Dios de una manera evasiva y celestial. Insiste Zorrilla en esta excelente tesis doctoral que tal interpretación tergiversa sensiblemente la intención del evangelista, quien más bien presenta a un Jesucristo liberador.

Para este fin la obra se concentra en el trozo 7.1 - 10.21 cuya ubicación cronológica es la fiesta de tabernáculos (o enramadas), e investiga en el primer capítulo el desarrollo socio-político de esta fiesta en la historia de Israel. Ya que los rabinos y otros estudiosos la veían como un paradigma de liberación, el evangelista muestra como Jesús de Nazaret "cumple" las esperanzas de un pueblo oprimido.

Uno de los descubrimientos originales de la tesis es el sustrato samaritano en la teología de la comunidad en que se produce el cuarto evangelio. El capítulo II se dedica a la doctrina de los samaritanos y sus fascinantes interrelaciones con el ministerio histórico de Jesús y luego con la comunidad juanina de fin de siglo.

También original es el tratamiento de la redacción del trozo bajo estudio. El dominio que Zorrilla muestra del método estructuralista permite nuevas luces sobre estos pasajes, supuestamente conocidos por todos (capítulos III y IV), y lo que resulta es un cuadro refrescante de nuestro salvador, dibujado por una iglesia bien enraizada en su época y consciente de su tarea evangelizadora.

El último capítulo (V) investiga el rostro mesianico de Jesús en la fiesta de liberación . Sugiere que la llamada "entrada triunfal", asociada por los evangelistas con la pascua, hace eco de una "entrada mesiánica" que Jesús realizó meses antes de la fiesta de las enramadas. La argumentación es erudita y sólida, hecha a la luz de una bibliografía amplia; el lector tendrá que estirarse un poco para captar la riqueza de esta obra, pero se felicitará después de haberla digerido.

El SBL se siente muy dichoso que el Dr. Zorrilla, el primer evangélico en graduarse de la Universidad de Salamanca, se reincorpore a las labores docentes y al decanado del Seminario. Su enseñanza de la Palabra nos ubica, no en la nubes, sino en este mundo que tanto Dios ama.

R. Foulkes

Programa diversificado a distancia
PRODIADIS

Este departamento del Seminario Bíblico Latinoamericano, que ofrece un programa auto-didacta equivalente a los programas de residencia, ha desarrollado materiales de enseñanza en forma de guías de estudio. En estas guías, o módulos, el profesor presenta la materia al estudiante, dialoga con él acerca del contenido, lo pone en contacto con artículos y textos que tratan sobre el tema, lo estimula a interpretar y a criticar la lectura, y le exige que haga trabajos originales de análisis y síntesis con base en lo leído y con referencia a su propio contexto.

Los que tengan interés en conocer estos materiales pueden conseguir los siguientes módulos a un precio especial de muestrario:

Castellano. Plutarco Bonilla	$ 4.oo
Introducción a las ciencias sociales. Alan Hamilton	$ 3.oo
Metodología de la investigación literaria. Victorio Araya	$ 3.oo
Antiguo Testamento I. Laverne Rutschman.	$ 3.oo
Antiguo Testamento II y III. Laverne Rutschman	$ 4.oo
Estudios en 1a. de Pedro. C.Hugo Zorrilla	$ 4.oo
Nuevo Testamento I. Ricardo Foulkes.	$ 4.oo
Teología latinoamericana. Victorio Araya.	$
Administración pastoral. Kenneth Mulholland y Rubén Lores.	$ 3.oo
Introducción a la comunicación. Orlando Costas.	$ 3.00
Historia y filosofía de la educación cristiana. Julia Campos y Saúl Trinidad	$ 3.oo
Lectura política de la Biblia. Victorio Araya (curso de lecturas, nivel licenciatura)	$ 4.oo
Salmos de liberación y reconstrucción. Tomás Hanks. (nivel licenciatura; prerrequisito: hebreo)	$ 5.oo

Editorial

El Reino de Dios según los Evangelios ... Página 1
Ricardo Foulkes B.

La Teología negra de la Liberación
como crítica a la civilización capitalista. ... Página 16
Cornel West. Traducción Gerardo Viviers.

El Protestantismo en Costa Rica.
¿Es un agente social de liberación o de legitimación? ... Página 33
Victorio Araya y Roberto Craig.

Documentos e información. ... Página 41

CUPON DE SUSCRICION

SEMINARIO BIBLICO LATINOAMERICANO
Departamento de Publicaciones
Apartado 901 - 1000 San José, Costa Rica

Sírvanse anotarme como suscritor.

Nombre. . . . . .

Calle o Avenida. . . . . Tel.: . . . . . .

Ciudad . . . . . Apartado o Casilla . . . . . .

Provincia . . . . . País . . . . . .

Costo de suscrición anual $ 8.00 (dólares).

Acompaño cheque o giro postal pagadero a Seminario Bíblico Latinoamericano.

Firma: . . . . . .

CUPON DE SUSCRICION

SEMINARIO BIBLICO LATINOAMERICANO
Departamento de Publicaciones
Apartado 901 - 1000 San José, Costa Rica

Sírvanse anotarme como suscritor.

Nombre. . . . . .

Calle o Avenida. . . . . Tel.: . . . . . .

Ciudad . . . . . Apartado o Casilla . . . . . .

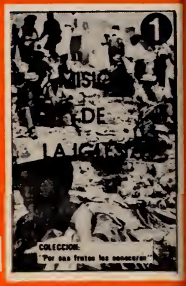
Provincia . . . . . País . . . . . .

Costo de suscrición anual $ 8.00 (dólares).

Acompaño cheque o giro postal pagadero a Seminario Bíblico Latinoamericano.

Firma: . . . . . .

$3,50



$0,25

ESTOS LIBROS
LOS PUEDE ADQUIRIR
EN EL
SEMINARIO BIBLICO
LATINOAMERICANO
SAN JOSE, COSTA RICA

$1,00

$4,50