

ISSN 2145-7468

KRONOS

Teológico

Revista de la Facultad de Teología
Año 9 N° 9 Diciembre de 2017



Unibautista
Institución Universitaria
Cali - Colombia

Directivos

Mg. Pablo Moreno
Rector

Mg. Leonel Rubiano
Vicerrector académico

Teo. Jeannette Franco
Directora de Medio Universitario

Gloria Ángel
Directora Administrativa

Mg. Eneried Arboleda
Directora Teología a Distancia

Consejo de Facultad

Mg. Pablo Moreno
Rector

Mg. Leonel Rubiano
Vicerrector académico

Dra. Betty Ruth Lozano Lerma
Directora de Investigaciones

Mg. Eneried Arboleda
Directora Teología Distancia

Mg. Roberto Caicedo
Profesor

Dr. Ausberto Guerra
Capellán

Osmir Ramírez Trillos
Representante Estudiantil



Directora

Dra. Betty Ruth Lozano Lerma

Comité Editorial

Mg. Pablo Moreno Palacios
Dra. Betty Ruth Lozano Lerma
Mg. Isdalia Ortega Sánchez

Comité Consultivo

Dra. Nancy Bedford
Dr. Juan Carlos Cevallos
Mg. Cosme Damián Vivas
Mg. Harold Segura
Dr. Samuel Escobar
Dr. René Padilla
Dr. Daniel Carro

Árbitros en este número

Dr. Daniel Schipani
Dra. Maryuri Mora
Dr. Jorge Yecid Triana
Mg. Jhon Steve Martínez

Kronos Teológico es una publicación anual de la UNIBAUTISTA
Avenida Guadalupe N° 1B-112 Teléfonos: (57-2) 513 2320 / 513 2323 / 513 2324 Fax: 513 0781
investigaciones@unibautista.edu.co
www.unibautista.edu.co
Cali - Colombia

ISSN: 2145-7468

Los autores de los artículos publicados
en la revista son responsables de los mismos.

Mayor información:
investigaciones@unibautista.edu.co
rectoria@unibautista.edu.co

Diagramación e impresión: Artes Gráficas
javiercardonariza@gmail.com

Cali - Colombia



Contenido

Presentación

Dra. Betty Ruth Lozano Lerma 5

Artículos

La dimensión ecuménica de la misión de la iglesia.
Pautas bíblicas e históricas 9
Amós López Rubio

El Apocalipsis de Juan:
Aspectos generales en cuanto a su simbología 36
Javier Barco

Necesidad espiritual de amar y ser amado al final de la vida 54
Adriana Aguilar

Características de la literatura apocalíptica 87
Osmir Ramírez

Un legado de esperanza. Vida y obra
del reverendo Martín Luther King Jr. (1929-1968) 106
Viviana Lizeth Castro Gutiérrez

Reseña

Disidencia religiosa y conflicto sociocultural 118
Edwin Alexander Martin Díaz





Presentación

DRA. BETTY RUTH LOZANO LERMA

La revista *Kronos Teológico* ha sido concebida como un aporte a la difusión de la reflexión e investigación teológica que desarrollan docentes, estudiantes y egresados de la *Fundación Universitaria Seminario Teológico Bautista Internacional de Cali*–UNIBAUTISTA. La revista quiere ser también un medio para visibilizar los esfuerzos, avances y resultados de la investigación teológica en Colombia y en América Latina y el Caribe.

Kronos Teológico espera convertirse en una publicación de referencia obligada en el campo de la reflexión teológica y bíblica a nivel nacional y regional, por lo que nos estamos esforzando en reunir los requisitos necesarios para su indexación ante COLCIENCIAS, el ente estatal que regula la investigación en Colombia.

¿Por qué *Kronos Teológico*?

La reflexión teológica a través de la historia ha dado giros importantes; en etapas anteriores la disciplina teológica pretendía responder a la realidad de una manera totalizante. Hoy, en la pluralidad de las disciplinas académicas que buscan explicar las realidades

sociales, la teología tiene la tarea de entrar en diálogo interdisciplinar. Además, las explicaciones logradas por las diversas disciplinas tenían en el pasado una durabilidad relativamente estable. Sin embargo, hoy la dinámica cambiante de la sociedad es tan vertiginosa que las explicaciones alcanzadas en procesos de investigación tienen la pretensión de ser temporales y no definitivas. Por esto el nombre ***Kronos Teológico*** refleja que aquellas reflexiones e investigaciones teológicas, en diálogo interdisciplinar, no son voces últimas y definitivas, al contrario, se sitúan no solo en un contexto geográfico y cultural determinado, sino también en un tiempo cronológico concreto. La metáfora del reloj que marca el tiempo cronológico que no se detiene es una manera de entender que aquello sobre lo que se reflexiona, se investiga, se dice y se escribe en teología es sucesivo y temporal.

Kronos Teológico es una revista que no se restringe al ámbito denominacional, ya que busca reconocer la diversidad de tradiciones teológicas con amplitud de temas y perspectivas. Para ello está estructurada en cuatro áreas. *Teología*: refiere a las distintas expresiones teológicas emergentes en América Latina y el Caribe y en qué se identifican las fuentes de origen, características, fundamentación epistemológica y espacios de acción de dichas expresiones. *Historia*: refiere a las distintas expresiones del cristianismo como campo religioso presentes en la sociedad, identifica su origen y desarrollo, y las relaciones de dichas expresiones con las diversas esferas de la sociedad, tales como la cultura, la política, la economía, entre otras. *Teología práctica*: refiere a la variedad de expresiones de la acción social cristiana e identifica desafíos para el ejercicio cotidiano de la misma, su fundamentación bíblico – teológica y su impacto en las diferentes etapas de desarrollo de las personas, familias, comunidades y diversos entornos sociales, entre ellos el eclesial. *Biblia*: refiere a las escuelas de interpretación bíblica que han surgido en la historia y las orientaciones que dichas interpretaciones bíblicas tienen para la realidad actual. Comprender la distinción de cada una de las áreas no significa que sean compartimientos aislados, por el contrario, la reflexión teológica actual es una reflexión interconectada no solamente con la exégesis bíblica, la historia y el cuidado pastoral, sino también con la multiplicidad de disciplinas que estudian lo social.



Kronos Teológico, además de su respectivo comité editorial, cuenta con un comité consultivo conformado por personas de trayectoria tanto en el servicio cristiano como en el ámbito de la investigación y la reflexión teológica. Los y las integrantes del comité consultivo, así como otros investigadores y teólogos de la región, nos brindan sus servicios como pares evaluadores de los artículos, en procura de mantener una alta calidad en la producción que se promueve en la revista.



En este número tenemos el gusto de ofrecerles cinco artículos y una reseña. El primer artículo intitulado *La dimensión ecuménica de la misión de la iglesia. Pautas bíblicas e históricas*, del teólogo cubano Amós López Rubio, nos aporta una visión de la relación entre misión y vocación ecuménica; entendiendo la misión como una acción de Dios que lleva a toda la creación salvación, vida plena, justicia y paz, y a la que está llamada la iglesia a contribuir, desde la comprensión de las diversas formas en que puede operar la redención de Dios en la historia. El artículo de López Rubio nos desafía como creyentes, en el contexto actual de destrucción de la creación y violencia interreligiosa, a incorporar a la misión el cuidado de la Tierra y el diálogo ecuménico como componentes esenciales que dejen atrás la concepción de la misión como una empresa civilizatoria y colonizadora que en lugar de llevar a Jesucristo a los pueblos no cristianos, pretende imponerles la cultura occidental. Se trata de vivir la dimensión ecuménica de la misión como acción liberadora al servicio de la vida toda en su singularidad y pluralidad.

El segundo artículo de Javier Barco, profesor de teología de nuestra institución, con el título *El Apocalipsis de Juan: Aspectos generales en cuanto a su simbología*, nos introduce en el mundo de la simbología del libro Apocalipsis. El artículo pretende aportar a una interpretación de la rica simbología de este libro brindándonos claves para entender el tiempo y la cultura que dieron origen a este texto, tan distante y diferente a los nuestros. *Necesidad espiritual de amar y ser*



amado al final de la vida es un artículo de Adriana Aguilar, que tiene origen en su trabajo de grado para optar al título de Especialista en cuidado psicoespiritual en la Unibautista. Su investigación partió de la pregunta de por qué la necesidad espiritual de los moribundos de amar y ser amados hasta el final es considerada la más fundamental de sus necesidades espirituales y la que abarca a todas las demás. Es un artículo que indaga sobre la muerte, el sufrimiento y el amor para ofrecer herramientas psicoespirituales a quienes acompañan a una persona en el proceso de morir. El siguiente artículo, *Características de la literatura apocalíptica*, realizado por Osmir Ramírez, estudiante de último semestre de teología, nos presenta las particularidades de la literatura llamada *apocalíptica*, heredera de la tradición judía. En el artículo se define lo que es literatura apocalíptica, su gestación, características y sentido. Es una contribución a un mejor entendimiento del lenguaje y simbología de esta literatura, como un aporte a la comprensión de la acción de Dios en la vida del creyente en situaciones de crisis. Cerrando los artículos encontrarán *Un legado de esperanza. Vida y obra del reverendo Martin Luther King Jr. (1929-1968)* elaborado por la estudiante de teología de nuestra institución Viviana Lizeth Castro Gutiérrez, ganadora del concurso de ensayo sobre la vida y obra de este pastor bautista y premio Nobel de Paz promovido por nuestra *Cátedra para la Paz Martin Luther King*, realizado en el primer semestre del 2017 como parte de los actos de lanzamiento y promoción de la Cátedra. Parte del premio al primer lugar lo constituía la publicación del ensayo en la revista institucional *Kronos*. Los ensayos recibidos fueron evaluados por un grupo de tres docentes que desconocían los nombres de los autores para garantizar la imparcialidad. Finalmente, está la reseña del libro *Disidencia religiosa y conflicto sociocultural. Tácticas estratégicas evangélicas de lucha por el modelamiento de las esferas públicas en Colombia (1912-1957)*, realizada por el estudiante Edwin Alexander Martín Díaz. Tenemos la seguridad de que este número de *Kronos Teológico* será de mucho aporte a sus reflexiones bíblico – pastorales con sus comunidades.

Dra. Betty Ruth Lozano Lerma
Editora

La dimensión ecuménica de la misión de la iglesia. Pautas bíblicas e históricas

AMÓS LÓPEZ RUBIO¹

Recibido: marzo 27 de 2017 / Aprobado: diciembre 01 de 2017

Resumen

El presente trabajo propone revisar la relación existente entre misión y vocación ecuménica como dimensiones esenciales al testimonio evangélico de las iglesias. Para ello es necesario recuperar dos nociones básicas que provienen del testimonio bíblico. En primer lugar, la misión de la iglesia no le viene de sí misma sino de Dios, es Dios quien tiene una misión en el mundo y llama a la iglesia a colaborar con esta misión la cual es entendida en la Biblia como salvación, vida plena, bienestar, justicia y paz². En segundo lugar, esta misión tiene una dimensión ecuménica, es decir, se trata de promover vida plena para toda la creación en una actitud de diálogo y

1 Amós López Rubio es pastor en la Fraternidad de Iglesias Bautistas de Cuba. Tiene una Maestría en Ciencias Teológicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica y es Doctor en Teología por el Instituto Universitario ISEDET de Buenos Aires. Es autor de libros y artículos relacionados con la Teología Pastoral. Sus áreas de investigación son: Liturgia, Homilética, Misiología, Ecumenismo y Protestantismo en Cuba. lopez.amos70@gmail.com.

2 Cf. Dt 30, 15-20 / Mt 6, 31-34 / Ro 14, 17



servicio, reconociendo las diversas formas en las cuales Dios opera su redención en la historia. Para este análisis se realiza, primeramente, una relectura panorámica de cómo se ha dado este vínculo entre misión y ecumenismo, recordando algunos hitos en el testimonio bíblico así como en la historia de la iglesia. En un segundo momento, se destacan algunos desafíos actuales para la comprensión y práctica de la misión y del ecumenismo.

Palabras clave: Misión, ecumenismo, vida plena, creación, justicia, paz, iglesia

Abstrac

The present work proposes to review the relationship between mission and ecumenical vocation as essential dimensions to the evangelical witness of the church. To accomplish this purpose, it is necessary to recover two basic notions from the biblical witness. In the first place, the mission of the church does not come from itself but from God. God has a mission in the world and calls the church to collaborate with this mission, which is understood in the Bible as salvation, fullness of life, well-being, justice and peace. Second, this mission has an ecumenical dimension, that is, it promotes fullness of life for all creation in an attitude of dialogue and service, recognizing the diverse ways in which God operates his redemption in history. This analysis begins first with a panoramic rereading of how the link between mission and ecumenism has occurred, recalling milestones in the biblical witness as well as in the history of the church. The analysis continues by highlighting some of the current challenges for the understanding and practice of mission and ecumenism.

Keywords: Mission, ecumenism, fullness of life, creation, justice, peace, church



La dimensión ecuménica de la misión en el testimonio bíblico

La misión de Dios comienza en el origen mismo de la creación del universo. Dios crea con el propósito de compartir la vida. Cada ser viviente lleva en sí la imagen del Creador. El deseo de Dios en el despliegue de su acto creador es multiplicar la vida del universo. Al crear la vida, en sus diversas formas, Dios imprime el sello de su creatividad y el propósito de su acto creador: que todos los seres vivientes tengan vida en plenitud y convivan en armonía, reciprocidad y respeto. La Biblia, como uno de los tantos testimonios humanos de esa gesta creadora, nos cuenta de ese proyecto de Dios. Cuando la creación de nuestro mundo es completada, el libro del Génesis afirma la satisfacción de Dios por la obra realizada: “Y vio Dios todo lo que había hecho y he aquí que era bueno en gran manera”³.

En la creación, los seres humanos, por su capacidad de sentir y pensar, y dando expresión a una voluntad propia, a una subjetividad y a un poder de imaginación y creatividad, pueden establecer una relación personal con Dios y, de este modo, asumir responsabilidades concretas en relación al proyecto de la creación. El cuidado y la justa administración de todo lo creado, cuentan dentro de las primeras tareas que Dios confirió a la humanidad, representada en el Génesis por Adán y Eva.

De acuerdo con Edesio Sánchez,

el primer compromiso misionero humano es ejercer dominio sobre la creación, del modo en que Dios lo ejerce (...) Realizar la misión significa reconocer el compromiso que tenemos, hombres y mujeres, como los responsables inmediatos de lo que pasa en esta nuestra casa grande, la tierra; una responsabilidad que resulta de la incuestionable unidad entre la soberanía universal de Dios y el señorío humano sobre este planeta (...) Misión en la Biblia significa mayordomía ecológica, cuidado del medio ambiente. (1998, pp.39-40)

3 Gn 1, 31.



En ese mismo comienzo, el ser humano, en su libertad y autodeterminación, decidió seguir su propio camino. Pero resolvió hacerlo en la forma de una autoafirmación que le fue llevando a una creciente ruptura con las otras formas de vida y, por ende, con el propio Dios y su proyecto creador. La misión de Dios se orienta, a partir de entonces, en el esfuerzo por recuperar al ser humano para sí mismo y para todos los seres vivos que le rodean. La misión de Dios es, por tanto, la liberación de toda su creación.

Tanto para el pueblo de Israel como para las primeras comunidades cristianas, la ecumenicidad⁴ de la misión de Dios fue una dimensión difícil de aceptar. En ambas experiencias, la certeza de ser “pueblo elegido” para dar testimonio de la misión de Dios, ofreció resistencia a la necesaria apertura a la dimensión ecuménica e inclusiva de la misión de Dios en el mundo.

Si bien el Antiguo Testamento nos habla del llamado de Dios a Israel para ser su pueblo en medio de las naciones, este llamado no sólo comunica la preocupación universal de Dios por la salvación de todos los pueblos, sino que también la elección de Israel está intrínsecamente vinculada con su vocación ecuménica, ser testimonio del proyecto de Dios para la humanidad y, por ende, luz para las naciones. Los profetas insistieron siempre en recordar al pueblo que esta vocación era su respuesta al llamado divino. Al ser expresión de la misión de Dios, la misión de Israel era universal. Desde una relación particular, la experiencia entre Dios e Israel se hace signo de una relación abierta entre Dios y los pueblos, deviene experiencia de liberación para toda la humanidad.

En los relatos originarios de su propia tradición de fe –mayordomía de la primera pareja humana, diluvio universal como purificación y nueva creación, llamamiento de Abraham a ser padre de muchos pueblos- Israel encuentra las señales de la dimensión universal de la misión a la cual se le llama de manera particular y específica.

4 Ecuménico proviene del término griego *oikoumene*, “mundo habitado”. En su origen, designaba al mundo de la civilización griega pero el uso actual del vocablo refiere a todo el mundo conocido. En este trabajo, entenderemos lo ecuménico como concerniente a toda la creación de Dios, a toda esta casa común donde habitamos y cohabitamos.



Dios es el Señor de todas las naciones (Amós 9, 7). Todas las naciones le pertenecen (Salmo 82, 2). Israel ha sido llamado para ser una bendición para todas las naciones (Jeremías 4, 2; Miqueas 4, 2). Los capítulos 45 y 46 del Deutero Isaías establecen una clara conexión entre el concepto de Dios como único Dios y el llamado dirigido a todas las naciones a arrodillarse ante El. Hay una promesa que dice que “mi casa de oración será llamada casa de oración para todos los pueblos” (Isaías 56, 7). Dios gobierna sobre Israel en todo tiempo. Dios bendice, juzga y actúa mediante la promesa y su cumplimiento en los hechos concretos que ocurren en la vida del pueblo. Pero el significado de estos hechos se extiende más allá de Israel; también se convierten en un paradigma, en algo sacramental y representativo (...) La historia del Antiguo Testamento es y seguirá siendo para todas las naciones como un punto central de referencia para su propia historia. (Castro, 1985, pp. 86-87)

El libro del Éxodo ofrece una clave importante en esta misión como movimiento de la misericordia de Dios, quien escucha el clamor del pueblo oprimido y se acerca para liberarlo. Dios libera no a partir de méritos propios de una determinada nación, sino como apelación a su propia justicia, a su indignación ante la opresión. Por tanto, la liberación es clave para entender el sentido de la misión. Israel es llamado para ser un pueblo donde prevalezca la justicia y el amor de Dios, manifestados en relaciones humanas solidarias y liberadoras.

De ahí que la misión de Dios (Yahvé) sea universal porque no está orientada por alguna preferencia étnica o cultural sino como liberación de la injusticia. El Éxodo

es la primera gran afirmación misionológica del carácter único y singular de Yavé, ya que identifica a Yavé como el Dios universal y excluye toda posibilidad de reducirlo a un simple dios circunscrito a una etnia o raza. Además, el Éxodo afirma que la universalidad de Yavé se relaciona directamente con el hecho de que Yavé es el Dios de justicia y por ello, el Dios de los pobres. A Yavé no le interesa liberar a Israel porque es la nación judía; lo libera porque es una nación esclavizada bajo la opresión egipcia (...) La misión del pueblo de Dios, de la



iglesia, tiene que ser desde su raíz una fuerza iconoclasta y liberadora. (Sánchez, 1998, p.46)

Los Salmos también ofrecen algunas pistas para la misión de Dios, es esta clave universal y ecuménica. Esteban Voth señala al menos cuatro de ellas: 1) *la universalidad de la soberanía de Dios*, la cual afirma que la vida y la esperanza son dones divinos para todas las naciones (Sal 36, 9); 2) *la vida y la esperanza son proclamadas y afirmadas en situaciones adversas*, la misión se realiza en medio del dolor y el sufrimiento (Sal 22); 3) *la misión como búsqueda de justicia*, del *shalom* de Dios para todos los pueblos (Sal 33, 5), responsabilidad que adquiere una dimensión especial en la misión del liderazgo político como liberación de la opresión y la violencia (Sal 72); 4) la misión como búsqueda de justicia se entiende primordialmente como *protección y rehabilitación de los más pobres y vulnerables*, una defensa activa de los derechos de los más débiles y marginados (Sal 68, 5-6) (Voth, 1998, pp.92-105).

El relato de Jonás es una hermosa historia que muestra el movimiento misericordioso de Dios en respuesta a los gemidos de la vida. Jonás es un judío temeroso que no sólo intentó evadir la misión que Dios le había encomendado para la liberación del pueblo de Nínive, sino que también una vez que aquella nación escuchó el mensaje divino y reconoció su pecado, el profeta se molestó profundamente por el gesto perdonador de Dios, por el amor inclusivo de Dios. Jonás tuvo celos de la generosidad de Dios.

La sola idea de que el pueblo asirio, un pueblo que había sido enemigo de Israel y había protagonizado uno de los grandes imperios de la antigüedad, también pudiera ser considerado “pueblo de Dios”, incomodó a Jonás y removió las bases de su nacionalismo y su exclusivismo religioso. El texto resalta, con toda intención, las diferencias entre la actitud de Jonás y la del resto de los personajes, quienes están en mejor disposición de acoger el mensaje de Dios.

En medio de la tormenta, los marineros estaban en actitud de oración mientras Jonás dormía. Ellos no quisieron ser responsables por la muerte de Jonás y dudan en lanzarlo al mar. Luego en Nínive, las personas fueron receptivas al mensaje del profeta; hasta los animales vistieron ropas ásperas como señal de arrepentimiento y conversión.



Todo parece indicar que el libro de Jonás quería convidar al pueblo de Dios a reconocer valores religiosos más allá de sus fronteras. La historia de Jonás, con sutil ironía, nos confronta con nuestro deseo de acaparar a Dios –y su misión– sólo para nuestra causa y nuestro grupo. “Entre ser destinatario exclusivo de la salvación y reconocer a otro pueblo como amado y salvado por Dios, Jonás prefería continuar como dueño de la verdad” (Pulga, 1998, pp.10-11).

El libro de Jonás, escrito en el período post-exílico, muestra una corriente de pensamiento más ecuménica dentro del pueblo judío. La comprensión sobre Dios había ampliado sus horizontes después de la difícil experiencia de la destrucción del templo de Jerusalén y el exilio hacia tierras caldeas. En el exilio, el pueblo experimentó de igual modo la presencia y compañía de Dios. Un rey no judío, Ciro el persa, fue el instrumento de Dios para iniciar el regreso a Judá y la reconstrucción de la ciudad y del templo. Por otra parte, el pueblo que quedó en Judá y no marchó al exilio, también aprendió a convivir con otras culturas y prácticas religiosas.

No obstante, sobrevivió el sentimiento nacionalista y el exclusivismo religioso en ciertos grupos al regreso del destierro, sobre todo entre sacerdotes y gobernantes. El episodio de la disolución de matrimonios mixtos, entre personas judías y no judías, relatado en los libros de Esdras-Nehemías, es muestra de este resurgimiento de la autoafirmación del “pueblo elegido” como detentor de la verdad y la voluntad divinas⁵. El libro de Daniel, quizás uno de los escritos más tardíos del Antiguo Testamento, retoma la idea de la elección divina de Israel en confrontación con las otras culturas al colocar a Daniel como ejemplo de judío temeroso de Dios que resiste a la contaminación religiosa y cultural en tierra extraña.

En el Nuevo Testamento, el ministerio de Jesús refleja la tensión entre permanecer en el círculo estrecho del Dios que salva y elige exclusivamente a los judíos, y la apertura al Dios de todos los pueblos y culturas. Jesús encarna la misión de Dios y proclama su reinado que irrumpe ya en hechos y palabras de liberación. Sin embargo, el

5 Cf. Neh 10 y Esd 13.



propio Jesús vive el conflicto que significaba entrar en la dimensión ecuménica de la misión de Dios.

Una mujer sirofenicia se acerca a Jesús para pedir sanidad a favor de su hija⁶. La reacción de Jesús fue exclusivista porque entiende que su misión se dirige a la casa de Israel. Sin embargo, aquella mujer le hizo comprender que la misión de Dios debe abrirse a todos los gemidos de la creación, más allá de las fronteras religiosas, raciales y culturales. Comentando este pasaje, José Míguez Bonino plantea que el texto “dramatiza la crisis de los espacios cerrados: Jesús se atiene a su límite. Y el Espíritu lo reprende en la voz de ‘un otro total’: en tierra extraña, de otra raza, mujer y contaminada por una hija endemoniada” (1995, p. 103).

Por otro lado, descubrimos a un Jesús que anuncia la buena noticia del amor de Dios para todas las personas, especialmente para aquellas que eran social, económica y religiosamente excluidas en aquel contexto. La parábola del samaritano misericordioso que ayuda a un judío que agonizaba en el camino, es una ventana abierta al diálogo y la reconciliación entre judíos y samaritanos, dos ramas de un mismo árbol, dos pueblos que adoran al mismo Dios⁷. En la parábola no sólo se derriban muros étnicos –mestizos impuros y judíos puros-, y clericales –sacerdotes y laicos-, sino también “el muro entre la secta marginal y la religión oficial, entre el discurso y la praxis, la verdad y el amor. Seguir la religión ‘falsa’ de los samaritanos no impide... hacer lo correcto delante de Dios. Lo correcto para la vida eterna se llama práctica de la caridad, no pertenencia a algún grupo” (Suess, 2006, p.72).

En ese mismo espíritu ecuménico, la misión de Dios lleva a Jesús al encuentro con aquella mujer samaritana en el pozo, donde se vislumbra el comienzo de una nueva etapa en que la experiencia universal y diversa de la presencia divina ampliaría el alcance de la misión liberadora de Dios. La dimensión ecuménica de la misión de Dios en el ministerio de Jesús se debate entre la exclusividad ante la mujer sirofenicia y la inclusividad ante la mujer samaritana.

6 Cf. Mr 7, 24-30.

7 Cf. Lc 10, 25-37.



La dimensión ecuménica de la misión en la historia de la iglesia

Ese mismo conflicto entre exclusividad e inclusividad de la misión acompañó a las primeras comunidades cristianas que dieron prolongación a la misión liberadora de Dios en su obediencia a Jesús y la continuación de su misión. ¿Es el evangelio de Jesús un mensaje para todas las personas, para todos los pueblos y culturas? ¿Dios lleva adelante su misión liberadora más allá incluso de la acción de la iglesia? La apertura del evangelio al mundo no judío impulsó de manera definitiva esta nueva comprensión de la misión de Dios. No sólo llevó a una ampliación geográfica sino a un replanteo teológico de la misión de Jesús a través del testimonio de las comunidades cristianas. El apóstol Pablo jugó un importante papel en este proceso donde la misión fue saliendo de las fronteras judías para encarnarse en otras realidades y culturas.

En el libro de los Hechos de los Apóstoles podemos rastrear los pasos que se fueron dando en esta ampliación y diversificación de la misión de Jesús. Con razón, algunos autores han llamado a este libro como los Hechos del Espíritu más que los hechos de los apóstoles, porque es la acción y la orientación del Espíritu de Dios quien va mostrando los nuevos caminos para realizar la misión liberadora de Dios en el mundo (Davies, 1998, p.264). Y estos hechos del Espíritu comienzan desde el principio mismo del libro, cuando en aquella fiesta de Pentecostés, los discípulos y discípulas de Jesús reciben la unción del Espíritu y comunican, de variadas formas, las buenas nuevas del evangelio de Jesús a las naciones allí presentes.

Después de esto, el Espíritu guía a Pedro a la casa del centurión Cornelio. El Espíritu es derramado sobre la familia de este hombre y Pedro comprende que los horizontes de la misión de Dios comienzan a crecer de manera insospechada. En el libro de los Hechos, es interesante seguir la evolución del apóstol Pedro. Este simboliza a la iglesia que persistía en mantenerse atada a la identidad religiosa judía. Pablo, por su parte, simboliza a la iglesia que abre sus puertas al mundo no judío y que además sale a su encuentro.



El concilio de Jerusalén -también narrado en el libro de los Hechos, en su capítulo 15-, es un momento esencial en la comprensión de la ecumenicidad en la misión de Dios revelada en Jesús. No se trataba de ser una iglesia con rasgos dominantes de alguna tradición cultural y religiosa. Se trataba de ser iglesia en apertura y en diálogo respetuoso con las personas, en cada contexto y realidad donde la misión es desarrollada. La misión requería de la humildad, el oído atento y el corazón dispuesto de la iglesia para acoger las nuevas experiencias y aprendizajes que el Espíritu iría propiciando.

En los primeros siglos, la iglesia desarrolla la misión de Jesús en un contexto de hostilidad y confrontación con el imperio romano, y no pocos conflictos con el judaísmo oficial y otras religiones en el ambiente de la cultura grecorromana. Son los tiempos donde el testimonio cristiano del reinado de Dios costó la vida de muchos cristianos y cristianas, y donde a la vez, la nueva fe se vivía desde la clandestinidad, el riesgo, y la lucha de las convicciones éticas, así como la defensa -la apologética- del evangelio⁸. Los valores cristianos fueron fermento de transformación individual y social⁹ y generaron un movimiento que crecía y preocupaba cada vez más al poder político y religioso del imperio. La misión estuvo marcada por la dimensión del martirio.

A partir del Edicto de Milán, en el año 313 d.C., las comunidades cristianas pueden profesar libremente su fe. En la medida que el cristianismo ganaba más adeptos y las iglesias se multiplicaban por todo el territorio del imperio, y más allá de sus fronteras, las iglesias fortalecían sus estructuras y ejercían cada vez mayor influencia en los espacios políticos y la cultura en general. El cristianismo fue recuperando terreno a tal punto de convertirse en la religión dominante en muchas regiones. La misión se expandió geográfica

8 La apologética como ejercicio esencialmente racional y erudito, marcó un cambio de paradigma en la misión. El testimonio de la fe se traslada del espacio concreto de la vida al ámbito intelectual y teológico. Se enfatiza más el conocimiento que el acontecimiento en la experiencia de la fe. Es un proceso de espiritualización de la misión. Cf. Rooy, Sidney (1998).

9 Así lo atestigua la práctica social intensa y solidaria de las iglesias en relación a los pobres dentro del imperio romano. Fue una práctica comunitaria que beneficiaba incluso a personas más allá de las iglesias, lo cual daba a las comunidades cristianas una identidad única en medio de las agrupaciones religiosas de la época. Cf. Zwetsch, Roberto (2009).



y políticamente; creció y se fortaleció pero quedando sujeta a la voluntad, los intereses y la determinación de la iglesia institucional. La misión devino conquista religiosa y cultural, el reinado de Dios fue equiparado con la iglesia y la misión se convirtió en un proceso civilizatorio, y no emancipatorio.

El modelo de cristiandad, predominante en toda la Edad Media, impulsó la fe cristiana y la moral eclesiástica como normas de vida. La conversión tuvo un carácter masivo y prestaba poca atención a la educación del creyente en los principios y el carácter del evangelio (González, 1970, p.130). En un contexto de sociedad cristiana, donde el Estado es un agente importante de la misión, donde la iglesia es rectora y referente en todos los ámbitos de la vida, donde la salvación sólo es posible dentro del cuerpo eclesiástico y a través de la observancia de los sacramentos, quedó poco espacio para la vocación ecuménica de la misión, entendida esta última como diálogo y convivencia respetuosa en miras a la liberación en una realidad cultural, política y religiosamente diversa.

En este período, la misión fue comprendida desde la imposición de la fe y la confrontación religiosa¹⁰, aspecto que ganó su mayor destaque en el episodio de las cruzadas. La dimensión ecuménica de la misión significó el dominio total del cristianismo sobre todo el mundo habitado, dominio alcanzado en muchos casos, por el uso de la violencia. Con esta realidad contrastó la estrategia misionera de las órdenes de los predicadores, franciscanos y dominicos, quienes apostaron más por el diálogo, la persuasión, el servicio y el testimonio de vida.

El modelo de misión como proceso civilizatorio acompañó también a las iglesias protestantes a partir del siglo XVI. La misión protestante incorporó, de igual modo, la confrontación religiosa y la desvaloración no sólo de las otras prácticas religiosas sino del propio catolicismo, así como de las otras tradiciones herederas de la Reforma¹¹. Por otro lado, la misión no sería comprendida como propagación

10 Fundamentalmente contra el avance impetuoso del Islam.

11 Ejemplo de ello fueron las fuertes controversias entre los ortodoxos luteranos con los calvinistas y anabautistas.



del evangelio hacia todo el mundo sino como la reproducción de las iglesias dentro de sus propios límites y como parte de un nuevo modelo de sociedad cristiana protestante, reproducción mediada por el adoctrinamiento y el bautismo de las nuevas generaciones de creyentes. Fue el movimiento pietista quien propulsó nuevamente la misión más allá de las parroquias como años más tarde lo haría el movimiento misionero protestante. El pietismo tuvo un impacto en las iglesias confesionales y en la organización estatal de la sociedad, relativizando las confesiones y los estados (Moltmann, 1978, p.25).

Vale la pena destacar que en el período que siguió al pietismo y donde se desarrolló el movimiento metodista, también de fuerte cuño misionero, Juan Wesley sostuvo una postura no convencional al realizar fuertes críticas a la mentalidad de conquista que orientaba las empresas misioneras tanto católicas como protestantes en el siglo XVIII. En base a su concepto de la igualdad de todo ser humano ante Dios y su negación de una “superioridad” de lo cristiano, Wesley rechazó la violencia como recurso paralelo a la supuesta evangelización fuera del mundo nort-atlántico y afirmó incluso la posibilidad de que la gracia de Dios también operara, más allá del cristianismo, en las conciencias y prácticas religiosas de otros pueblos.

La gracia de Dios se manifiesta como obra del Espíritu Santo, y éste “realiza una obra más extensa que la de Cristo, porque trasciende el espacio y el tiempo, llega a toda la humanidad, la convence de la presencia de Dios y comparte los beneficios de la muerte de Cristo, aunque no siempre en el sentido de cristianización”. Por lo cual “ninguna persona está desprovista jamás de la gracia y ésta le da una conciencia de lo divino y del bien y del mal” (May, 2004, pp. 35-45).

El llamado universalismo wesleyano no daba lugar para “una arrogancia cristiana ni una actitud condenatoria hacia los no cristianos, y sugiere que la evangelización no es para salvar sino para servir”, lo cual desautorizaba el proselitismo y proponía que la presencia cristiana entre pueblos no cristianos no se orientara hacia la conversión a Cristo, sino “al servicio humilde de obras de compasión y justicia”, confiando a Dios la salvación de cada persona (May, 2004, pp. 35-45).



De manera paralela a la Reforma, la Contrarreforma católica fortaleció su visión misionera de conquista, cultural y religiosa; se lanzó a la recuperación del terreno perdido ante el avance protestante y se propuso ampliar sus dominios apoyando las expediciones hacia el descubrimiento del Nuevo Mundo. En esta etapa de expansión colonial, se profundizó el modelo misionero civilizatorio, fundamentalmente en América Latina. Muchos protestantes europeos hicieron lo mismo y se fueron a Norteamérica para fundar su propio mundo, igualmente nuevo.

Desde allí, una región convertida en potencia emergente mundial a finales del siglo XIX, partieron las misiones protestantes -así como las europeas- a la evangelización de los continentes africano, asiático y latinoamericano. La misión llegaría todavía más lejos dentro del mundo habitado, pero con la misma impronta civilizatoria, destructora de valores culturales, proponiendo una fe revestida de la cultura y la ideología liberal y capitalista de los misioneros. Sidney Rooy cataloga este modelo histórico de la misión como el “paradigma cultural” (Rooy, 1998, pp. 26-28).

En América Latina, la fe cristiana, en su versión católica irrumpió acompañada de un proceso de conquista y destrucción de pueblos y culturas, con el beneplácito y el decisivo apoyo financiero y militar de las coronas de España y Portugal, para enarbolar la sola bandera del cristianismo como única religión, santa y verdadera, bandera que llevaba además la insignia de los reyes de turno. Es justo recordar que en medio de la empresa colonizadora y evangelizadora, se levantaron voces exigiendo la humanización del proceso y la práctica de la justicia y el respeto al derecho a la vida de las comunidades indígenas del Continente, como es el caso de los frailes dominicos Bartolomé de las Casas y Antón Montesinos.

Siglos después hicieron su entrada en nuestras tierras las iglesias protestantes de la mano de la modernización capitalista y la razón ilustrada, en trabado acuerdo con los gobiernos liberales emergentes resultantes de las guerras de independencia contra las potencias europeas. La misión protestante en nuestro continente fue entendida y practicada dentro del ya mencionado modelo civilizatorio, ahora de cuño liberal-capitalista-progresista o neocolonialista (Castro, 1985,



p.17). La misión mantuvo también su dimensión de confrontación entre las iglesias católicas y protestantes, y de ambas contra las religiones ancestrales del Continente, etiquetadas de falsas y demoniacas.

Las guerras mundiales en el siglo XX marcaron un nuevo contexto y nuevos retos al desarrollo de la misión de las iglesias. La misión tuvo que abrirse a situaciones cada vez más globales, a peligros cada vez más comunes y, por ende, a la búsqueda de soluciones de manera conjunta por parte de las iglesias. Eso demandó una nueva visión desde la práctica misionera. En estos años se fortalecía el movimiento ecuménico y algunos de sus proyectos cobraron cuerpo en organizaciones e instituciones que comenzaron a acortar el camino entre las iglesias y sus prácticas misioneras, corrigiéndose e influenciándose mutuamente.

En América Latina, los primeros congresos misioneros¹² dieron cuenta de un protestantismo que comenzaba a dar sus primeros pasos hacia lo que sería el movimiento ecuménico en la región. Comenzó a pensarse la misión desde la realidad socio-cultural del continente asumiendo una actitud cada vez más crítica ante los modelos misioneros anglosajones y acentuando la preocupación por la dimensión social del evangelio.

Con el fortalecimiento del movimiento socialista y comunista a nivel mundial, el impacto de las revoluciones cubana y china; el surgimiento de gobiernos revolucionarios y alternativos en el continente latinoamericano, unido a los procesos de liberación colonial en África y Asia, las iglesias asumieron dos maneras de entender y practicar la misión. Por un lado, los modelos políticos emergentes no capitalistas asumieron una ideología antirreligiosa. Esto hizo que una gran parte de las iglesias sumaran a su misión la lucha contra el comunismo. La misión siguió siendo entonces confrontadora y excluyente –en tanto cada tradición cristiana se afirma como la única y verdadera– y ahora anticomunista. Otro grupo de iglesias asumieron las nuevas experiencias políticas como prácticas que mostraban una mayor cercanía con el reinado de Dios en términos de justicia socio-económica y soberanía.

12 Especialmente el congreso de La Habana en 1929.



En este contexto de la guerra fría se polarizan las posiciones ideológicas y esto también repercutió en la práctica de la misión. De acuerdo con Jean-Pierre Bastian (1990, pp. 215-232), en América Latina, las iglesias ligadas al movimiento ecuménico internacional se abocaron a una misión más profética que respondiera a las grandes necesidades socio-económicas en el Continente. Esta misión se acompañaría de una reflexión teológica contextual y encarnada, que más tarde entroncaría con los derroteros de las teologías de la liberación¹³. Otro grupo de iglesias conformarían el ala evangélica conversionista relacionada con las iglesias y organizaciones de derecha evangélica conservadora norteamericana¹⁴. En los años setenta, en tiempos de tensiones por las dictaduras militares en el Continente, los sectores ecuménicos fueron fuertemente combatidos por su condena al terrorismo de Estado, mientras que algunos sectores evangélicos conservadores llegaron incluso a ser cómplices de los regímenes militares.

La caída del campo socialista en el este europeo y el apogeo del proyecto neoliberal reconfiguraron los derroteros de la misión en un mundo marcado por el protagonismo del modelo capitalista de mercado y la profundización del abismo entre ricos y pobres. A este modelo resisten los movimientos sociales que proponen un nuevo orden mundial más justo e inclusivo. Estos movimientos –representados de manera especial en el Foro Social Mundial- acompañan igualmente y se fortalecen de las luchas de reivindicación de las mujeres, las personas negras, los indígenas, las personas en condición de discapacidad, y los esfuerzos por la justicia socio-ecológica. A estos desafíos intentan responder las nuevas agendas del movimiento ecuménico en América

13 Varios movimientos ecuménicos en la región darían expresión y desarrollo a esta nueva teología y a una misión más comprometida con la liberación socio-política: el Movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), la Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana (CELADEC), la Unión Latinoamericana de Juventudes Ecuménicas (ULAJE), el Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC), el Movimiento Pro-Unidad Evangélica en América Latina (UNELAM) cuyos trabajos llevarían a la organización del Consejo Latinoamericana de Iglesias (CLAI) en 1978.

14 Las primeras ediciones del Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE) se manifestaron contra el movimiento ecuménico internacional y latinoamericano. Fueron eventos dirigidos por los evangélicos en Estados Unidos, haciendo énfasis en la misión como iglesia-crecimiento dentro de los parámetros de los nuevos métodos de la mercadotecnia aplicados a la evangelización.



Latina, acompañando y capacitando a las iglesias en proyectos de servicio social y en su apertura a nuevos horizontes teológicos y prácticas pastorales que permitan la inclusión de personas y grupos invisibilizados en el pasado reciente.

El movimiento ecuménico internacional –cuya expresión más importante ha sido el Consejo Mundial de Iglesias (CMI)– ha asumido estas causas como propias de las iglesias y constituyen hoy parte de la agenda de la misión como liberación integral de los seres humanos y de toda la creación. La contribución a la lucha por la paz y la integridad de la creación, la defensa de los derechos humanos y la promoción de comunidades cristianas más inclusivas, han sido, entre otros muchos esfuerzos, aportes esenciales del CMI no sólo para el logro de la unidad de las iglesias en el servicio al mundo sino en la ampliación de la comprensión y práctica de la misión en clave ecuménica, para la vida y la justicia de la creación.

Desafíos actuales a la misión desde una dimensión ecuménica

Teniendo en cuenta el recorrido anterior por el testimonio bíblico y la historia de la iglesia, destacamos algunos aspectos a rescatar para la práctica de la misión desde una perspectiva ecuménica. Estos aspectos tienen además una importante repercusión en el contexto actual donde la iglesia vive y desarrolla su misión. Ellos son: el principio de la *Missio Dei*, es decir, la afirmación de que la misión es de Dios y que, por tanto, la iglesia participa de esa misión; la necesidad de incorporar la preocupación por el cuidado de la tierra como parte esencial de la misión; finalmente, la comprensión y práctica de la misión como diálogo y servicio humilde, sobre todo en un contexto de pluralidad religiosa, dejando atrás modelos misioneros civilizatorios y colonialistas.

La misión es de Dios

La misión de Dios ha sido objeto de reflexión teológica en las últimas décadas. El concepto de *Missio Dei*, misión de Dios, expresa



lo que ya hemos venido exponiendo, que es Dios quien tiene una misión en el mundo. Esa misión tiene como propósito “preservar y redimir la Creación, reconciliar personas consigo mismas y crear comunidades fraternas y solidarias en torno de la memoria de su Hijo Jesucristo. Esto significa que el propio Dios hace misión a partir de su misericordia” (Farias, 2008, p. 666).

La Conferencia celebrada en Willingen, en 1952, por el Consejo Misionero Internacional, marcó un hito en la comprensión del concepto de *Missio Dei* al afirmar que la misión de la iglesia no tiene origen en sí misma, sino que la misión es de Dios y de Dios proviene la iniciativa misionaria. Esto puso la realización de la misión de Dios más allá de las fronteras de las iglesias y agencias misioneras.

Por ello, las iglesias son exhortadas a purificar y redimir sus actividades “a fin de que nuestro orgullo humano en las actividades que realizamos no impida la libre realización de la misión de Dios en el mundo” (CMI, 1961, p. 259). Si Cristo nos ha confiado su misión, esto debe ser asumido con humildad por parte de las iglesias. Asumir la misión de Cristo implica llevarla adelante en la manera en que él la realizó, “en su forma, la forma de siervo, y un siervo cuyas características son la humildad y el sufrimiento” (p. 260). Si la misión es de Cristo, a esta deben supeditarse los intereses de iglesias u organizaciones misioneras particulares. “Buscar, en primer lugar, salvaguardar los intereses, las actividades y la esfera de acción de nuestra iglesia, nuestra misión, nuestra confesión, significa, finalmente, negar la misión, negarnos a ser siervos” (p. 261).

Aquí encontramos algunas de las tensiones presentes aún en la manera de comprender y realizar la misión. La primera ligada a la eclesialidad de la misión, afirmando que no hay misión sin iglesia ni iglesia sin misión. Esta postura ha conducido inevitablemente a un monopolio eclesiástico de la misión y “lejos de corregir los reflejos coloniales o neocoloniales de la misión los sostiene y alimenta” (Míguez Bonino, 1995, p. 132). La segunda orientación afirma la misión al servicio del señorío de Cristo y a la primacía del Reino de Dios, tendencia que tampoco evitaría caer igualmente en los errores de la primera. Por ello se hace necesario buscar el fundamento de la misión en el ser trino del propio Dios.



Karl Barth realizó un aporte en esta nueva comprensión de la *Missio Dei* al colocar su esencia y punto de partida en la propia naturaleza trinitaria de Dios¹⁵, liberando así la misión de Dios de sus reducciones eclesiológicas –la misión como patrimonio exclusivo de la misión de las iglesias– y soteriológicas -y limitada a la salvación de los individuos (Bosch, 2000, p. 476). Colocar el origen, sentido y horizonte último de la misión de Dios en la vida misma de Dios nos permite vincular lo que él es con lo que él hace; la trinidad inmanente con la trinidad económica. La misión encierra de este modo un aspecto contemplativo, orante, y de obediencia, de testimonio a favor de su reinado en el mundo.

De este modo, la misión de la iglesia se comprende dentro de la totalidad de la misión de Dios en nuestro mundo. Es Dios quien tiene una misión y nos llama a ser colaboradores de su misión. Es una misión que en el testimonio bíblico no solamente antecede a la iglesia sino que la desborda. La misión de Dios se explicita en todos los ámbitos de la vida. “Trabajo, gobierno y sociedad humana, testimonio y servicio del Evangelio, construcción de la historia, son igualmente participación en la totalidad de esa misión del Dios trino que es ‘él mismo’, Padre, Hijo y Espíritu Santo en todo cuanto hace” (Míguez Bonino, 1985, p. 36).

15 La fe en el Dios trino tiene al menos tres consecuencias para la misión de la iglesia. Primero, creer en el Dios Trinidad significa que la verdad está en la comunión y no en la exclusión. La persona humana es comunión de inteligencia, sentimientos y voluntad. La familia humana es comunión de personas en el vínculo del amor, la fidelidad y la responsabilidad. La sociedad humana es una comunión de factores económicos, políticos y culturales que interactúan para el bienestar común del pueblo. La iglesia es comunidad de fe, amor y servicio. Vivimos en un mundo creado por la comunión y para la comunión, el Dios Trinidad atraviesa toda la realidad y deja sus huellas en toda la vida que se multiplica a nuestro alrededor. Segundo, creer en el Dios Trinidad significa afirmar que el consenso expresa mejor la verdad que la imposición. El Dios trino no habita en la jerarquización sino en una comunidad de iguales, la imagen del Dios solitario e incluso masculino, ha inspirado la sociedad patriarcal y machista, el autoritarismo y el despotismo en la historia de los imperios y los gobiernos absolutistas. Y tercero, creer en el Dios Trinidad significa vivir siempre en la relación, en la interrelación, en la interdependencia. Nada puede existir fuera de la relación. Si no estamos conectados con el mundo que nos rodea, si no nos apoyamos y nos acompañamos mutuamente, morimos. En la relación, no solamente existimos y tenemos esperanza, sino que también evitamos el peligro de quedarnos al margen de la vida.



La misión en el ámbito de la *Missio Dei* también supera las reducciones del testimonio evangélico que contrapone la evangelización a la palabra profética, la conversión al servicio y la lucha por la justicia, la vida comunitaria eclesial a la participación socio-política. El anuncio del reinado de Dios, de su paz (Shalom) y su justicia, tiene así una repercusión en todas las esferas de la vida. En este sentido,

la paz exige un replanteamiento de la vida individual y del orden global del mundo (...) A este testimonio pertenece también el esfuerzo por establecer el equilibrio entre los países ricos e industrializados y los países subdesarrollados, por superar el esquema mental amigo-enemigo, por eliminar la discriminación racial, por superar el confesionalismo intransigente y fanático, por resolver los conflictos pacíficamente y no por la fuerza de las armas (...) A través de su participación en los esfuerzos de la humanidad orientados a este fin, los cristianos y la iglesia dan testimonio del mensaje de paz que viven y de la paz hacia la que caminan. (Beck, 1980, p. 313)

No podemos separar la obra del Dios que crea de la obra del Dios que salva y libera. La experiencia del arrepentimiento y la conversión de la persona significan también una recreación de Dios. Los resultados de esa experiencia se manifiestan en un nuevo sistema de valores y compromisos éticos que afectan la vida personal y las relaciones sociales. La conversión nos abre a la totalidad de la obra de Dios en el mundo y nos incorpora, responsablemente, en esa misión.

La misión alcanza a toda la creación

En el actual contexto de deterioro ecológico, donde la vida está siendo cada vez más amenazada, la misión de Dios debe ser comprendida como la necesidad de revincularnos con la naturaleza, respetar sus ciclos y ritmos, recuperando así una visión antiquísima que recorre toda la humanidad. Las fiestas judías del sábado, del año sabático y del año jubilar tenían en cuenta la necesidad del descanso



de la tierra, así como de las personas y los animales, sin descuidar la preocupación por la justicia económica y social.

La misión de Dios es ecuménica porque alcanza a toda la vida creada. Por ello, la misión de la iglesia que colabora con la misión de Dios en el mundo debe proclamar que la salvación/liberación no es un reclamo solamente de los seres humanos. Así lo afirma el apóstol Pablo en su carta a la iglesia en Roma:

La creación espera ansiosa y desea vivamente el momento en que se revela nuestra condición de hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la caducidad, no espontáneamente, sino por voluntad de aquel que la sometió; pero latía en ella la esperanza de verse liberada de la esclavitud de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera viene gimiendo hasta el presente y sufriendo dolores de parto. Pero no solo ella. También nosotros mismos, que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos en nuestro interior anhelando la liberación de nuestro cuerpo. Porque nuestra salvación está relacionada con la esperanza. (Romanos 8, 19-24^a)

El texto expone con claridad tres aspectos que entrañan una urgencia particular: 1) la creación participa de la liberación humana y viceversa; no es posible concebir la liberación de las personas sin la liberación del resto de los seres vivos; 2) los seres humanos necesitamos reconocer nuestra responsabilidad en el estado de deterioro al que hemos conducido a la creación divina, descomposición que se evidencia no sólo en el daño causado a otras personas, sino también al resto de la Tierra, y 3) la liberación que ansía la creación, y cada ser humano, en su situación y necesidad, está relacionada con la posibilidad de recuperar nuestra condición de hijos e hijas de Dios, lo cual equivale también hoy en día, en medio de la crisis ecológica que vivimos, a recuperar nuestra condición de hijos e hijas de la Tierra.



La misión es diálogo, servicio humilde y no imposición

El pluralismo religioso constituye hoy un desafío ineludible para la misión cristiana. El diálogo y el acercamiento a otras tradiciones religiosas requieren de una seria reinterpretación del sentido de nuestra fe y nuestra misión, requiere también de un reordenamiento de las prioridades en nuestro testimonio, lo cual implica reordenar nuestras relaciones con las otras religiones. Es un imperativo para la misión en clave ecuménica. Los problemas comunes de la humanidad deben ser encarados desde una respuesta conjunta que supere los conflictos y antagonismos por diferencias religiosas. Es preciso aprender a convivir en la diversidad religiosa y replantear el sentido de la misión, la cual no puede ya ser entendida y practicada como modelo civilizatorio y competitivo, como imposición de una fe y desvalorización de las otras creencias.

La misión de la iglesia –en sintonía con la misión de Dios– es anunciar el evangelio sin ningún tipo de prepotencia religiosa, sin creernos una religión superior o la religión única y verdadera. Pero para ello es necesaria mucha humildad. Los cristianos y las cristianas afirmamos que Jesucristo es “el camino, la verdad y la vida” (Juan 14,6). Pero de acuerdo al texto que hemos visto en el evangelio, eso no significa exclusivismo religioso ni superioridad religiosa. Además, este mismo Jesús nos dice que “la verdad nos hará libres” (Juan 8, 31-32), y si creemos que nuestra verdad es la única verdad posible para toda la humanidad, entonces no somos libres, somos esclavos de una vanidad religiosa que nos llevará a seguir cometiendo los mismos errores del pasado.

En la conferencia sobre Misión Mundial del CMI (Atenas 2005) se estudió y discutió un documento titulado *Pluralismo religioso y autocomprensión cristiana*¹⁶. Es un texto que profundiza teológicamente en el desafío que implica la convivencia en un mundo religiosamente plural y diverso, la necesidad de fomentar nuevas formas de comprender a, y relacionarse con personas de otras confesiones religiosas, sobre todo teniendo en cuenta que las

16 Presentado y discutido en la 9a Asamblea del CMI en Porto Alegre, 2006.



identidades, lealtades y sentimientos religiosos han sido factores importantes en muchos conflictos internacionales e inter-étnicos. Por otro lado, la reconfiguración mundial por causa de las constantes migraciones levanta el desafío de la hospitalidad para aquellos grupos religiosos que, en una determinada sociedad, son minoritarios.

Rescatamos aquí algunas de las propuestas de este documento como pautas para un nuevo modelo de misión ecuménica desde la alteridad, el respeto y la acogida humilde del reinado de Dios en medio de la vida. En primer lugar, el reconocimiento de que Dios continúa creando y actuando en el mundo, también en la diversidad de religiones, las cuales constituyen caminos espirituales, peregrinaciones hacia la plenitud de vida en los cuales Dios se revela y nos transmite un mensaje. La obra salvífica de Dios no puede ser reducida a una religión, a un lugar o a una cultura.

En segundo lugar, la humanización de Dios en Jesús es una muestra de la identificación divina con nuestra realidad y necesidad humana. Esto nos convoca a practicar la hospitalidad con nuestro prójimo. Cuando recibimos al otro y a la otra de manera incondicional, damos continuidad a la misión redentora de Dios en nuestro mundo. El conocido texto de Mateo 25 pone la centralidad de la misión en el servicio hospitalario hacia los necesitados, sin distingos de raza, religión, sexo, ideología o status socio-económico.

En tercer lugar, la práctica de la hospitalidad nos lleva a la transformación mutua como resultado del encuentro y la posibilidad de redescubrir a Dios cuando amamos a, y aprendemos de las personas que profesan otras creencias, porque descubrimos la riqueza que hay en otras respuestas humanas a la revelación de Dios en sus vidas. Justamente, el reconocimiento como iguales entre las personas de diferentes tradiciones religiosas, más allá del valor que se otorgue a una práctica religiosa específica, así como la disposición a aceptar cuestionamientos recíprocos que provienen de la falta de coherencia entre lo que cada religión propone y lo que realmente vive, son pautas necesarias para un fructífero diálogo interreligioso (Suess, 2006 p. 67). Para ello se necesita una actitud de humildad en el encuentro, el diálogo y la acción conjunta entre las religiones, como expresión de arrepentimiento por las intolerancias, los prejuicios y



las agresiones mutuas, “el arrepentimiento y la humildad verdaderos son experiencias de purificación que llevan a una renovación y a un compromiso renovado” (Bosch, 2000, p. 590).

Por todo ello, la proclamación del reinado de Dios en un contexto de pluralismo religioso debe “contribuir al alumbramiento de una comunidad mundial que viva en el respeto mutuo y la paz. Se halla en juego la credibilidad de las tradiciones religiosas en cuanto fuerzas que puedan aportar justicia, paz y sanación a un mundo quebrantado” (*Pluralidad religiosa y autocomprensión cristiana*. Documento preparatorio No. 13, en vistas a la Conferencia sobre Misión Atenas 2005).

En este espíritu, acogemos y celebramos la llegada del reino de Dios que propone un nuevo modo de convivencia que permita la reconstrucción de la comunidad humana y de la Naturaleza, para el bienestar y la vida abundante de todas las formas de la existencia. El reino de Cristo no es de “este mundo”, no se ajusta a los valores que rigen nuestra desigual manera de convivir. Es un reino de verdad y de vida, de santidad y gracia, de justicia, amor y paz. El señorío de Cristo se traduce en gestos de servicio y sanidad.

La misión de Dios se coloca al servicio del Reino de Dios para que este Reino se haga presente y posible, aportando sus dones a las personas; trasciende las diferencias religiosas, eclesásticas, raciales, culturales, políticas, y revela a un Dios que no se ajusta a los credos, las teologías y las ideologías de este mundo. La misión de Dios tiene alcance universal pero se manifiesta desde lo pequeño, como la levadura en la masa, como la sal en el alimento, y busca liberar al ser humano, y a toda forma de vida, de aquello que la esclaviza y somete. La misión de Dios es expresión de la soberanía de Dios (Farias, 2008, p. 668).

Consideraciones finales

La misión de Dios en clave ecuménica no puede seguir siendo comprendida y realizada como proyecto de conquista e imposición de un modelo civilizatorio o colonizador, donde se mezclan intereses



religioso-doctrinales, políticos y económicos. Tampoco puede seguir siendo desarrollada como proselitismo, como plantación de iglesias. Roberto Zwetsch advierte que cuando la misión es comprendida como evangelización agresiva y el afán de captar conversos a una determinada denominación, el exclusivismo y el separatismo afectan entonces la posibilidad de una relación ecuménica en el ejercicio conjunto de la misión como testimonio. Si, en cambio,

comprendemos misión como la obra de Dios que llama a todos por igual a ser pueblo enviado a anunciar el evangelio de la salvación al mundo para la liberación de las personas, para recuperar la imagen de Dios y así participar de la gloria de su reino... entonces el ecumenismo –como busca la unidad en el testimonio del evangelio de Dios para que el mundo crea- se vuelve una invitación y un compromiso que convoca a cristianos e iglesias de manera integral y desafiante. (Zwetsch, 2009, p. 318)

La misión ha de ser ecuménica, escuchar los gemidos del mundo y colocarse al servicio de la vida que sufre. Debe orientarse no por el triunfalismo de un grupo sino por el bienestar de todas las formas de la existencia. La misión, entendida en su dimensión ecuménica, es misión liberadora.

Por un lado, la misión “abarca todas las actividades que contribuyen a liberar al hombre de su esclavitud en la presencia del Dios que se aproxima, desde la miseria económica hasta su situación de pecado”. Por el otro, esta misión, entendida dentro del marco de la *Missio Dei*, “rebaso la iglesia y tiene como finalidad el llevar la creación a su plenitud en Dios. De ello se infiere que la iglesia ha de entender su misión universal a partir de la historia trinitaria de Dios con el mundo” (Moltmann, 1978, p. 27)

Leontino Farias explica que la idea de la misión, en el sentido de ser enviado para un propósito, conlleva la idea de liberación de alguien que está en prisión.

El concepto incluye la idea de acción, movimiento. Cumple la misión, quien acepta el envío, quien se dispone a salir de un lugar en busca de otra situación. En términos más amplios,



podemos afirmar que la misión se caracteriza por el quiebre de las corrientes del mal que subyuga al ser humano. (Moltmann, 1978, p. 27)

La iglesia en nuestros días debe llevar adelante la misión como algo intrínseco a su vocación ecuménica, y viceversa. No basta decir que realizamos la misión de Dios “para que el mundo crea” sino también “para que el mundo viva”. Es la vida y no la especulación doctrinal lo que siempre estuvo en el centro de las preocupaciones de las teologías de la liberación.

La misión es inclusiva porque es ecuménica. La misión es solidaria porque es ecuménica. La misión, al ser de Dios, nos revela que el Dios que está presente en nuestra vida, también lo está en toda forma de vida. Y para poder ser comisionados, colaboradores y colaboradoras de Dios en su misión en el mundo, debemos ser enviados a partir de una vocación ecuménica y abrazar la causa de la vida toda, en todos sus gemidos, como nuestra causa. Este horizonte universal de la misión de Dios es la “causa mayor” (Suess 2006, p.69) que une a la humanidad en la lucha por la paz y la justicia y la paz, por la igualdad y el reconocimiento, por una liberación integral que signifique inclusión, sensibilización, comunión y participación.

Ampliando esta visión, diríamos que la misión es vivificadora, debe servir a la vida en todas sus manifestaciones. Es una misión que, al ser asumida como nuestra, nos mueve desde nuestro propio eje hacia afuera, hacia los gemidos que también resuenan más allá de nuestro espacio vital. Es una misión que nos saca de una mirada excluyente y autocentrada, cuestiona nuestras actitudes y nos permite abordar nuestras relaciones con el otro y la otra para llevarnos a otro centro, a otros espacios, a otros encuentros, en un espíritu de diálogo, acogiendo la dimensión singular y plural de la vida (Preiswerk, 2011, pp. 60-61).



Referencias

- Bastian, J.P. (1990). *Historia del protestantismo en América Latina*. D. F. México: Ediciones CUPSA.
- Beck, H. (1980). *Paz en Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Volumen III. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Bosch, David (2000). *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*. Michigan: Libros Desafío.
- Castro, E. (1985). *Llamados a liberar. Misión y unidad en la perspectiva del Reino de Dios*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora, pp. 86-87.
- Davies, P. (1998). *La misión en el Evangelio de Lucas y en los Hechos* en Padilla, René, editor. *Bases bíblicas de la misión. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires-Grand Rapids y William B. Eerdmans: Nueva Creación.
- Farias, L. (2008). *Missio Dei (Missao de Deus)* en Bortolletto, Fernando, José Carlos de Souza y Nelson Kilpp, consejo editorial. *Diccionario Brasileiro de Teología*. Sao Paulo: ASTE.
- González, J. (1970). *Historia de las misiones*. Buenos Aires: Editorial La Aurora.
- May, R. (2004). Paganos, judíos y turcos: el universalismo de Juan Wesley y sus implicaciones para la evangelización en Vida y Pensamiento. Volumen 24, No. 2, segundo semestre. San José: Editorial SEBILA.
- Míguez Bonino, J. (1995). *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: ISEDET.
- Moltmann, J. (1978). *La iglesia, fuerza del Espíritu. Hacia una eclesiología mesiánica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Preiswerk, M. (2011). *Ecumenismo. Práctica, teoría y espiritualidad*. La Paz: ISEAT

- Pulga, I., director (1998). *Diversidade e comunhao. Um convite ao ecumenismo*. San Leopoldo: Editoria Sinodal / Sao Paulo: Paulinas, pp. 10-11.
- Rooy, S. (1998). *La búsqueda histórica de las bases bíblicas de la misión*, en Padilla, René, editor. *Bases bíblicas de la misión. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires-Grand Rapids y William B. Eerdmans: Nueva Creación.
- Sánchez, E. (1998). *La misión de Israel a las naciones: Pentateuco y Profetas anteriores* en Padilla, René, editor. *Bases bíblicas de la misión. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires-Grand Rapids y William B. Eerdmans: Nueva Creación.
- Suess, P. (2006). *Pluralismo y misión. Por una hermenéutica de la alteridad* en Vigil, José M., Luiza E. Tomita y Marcelo Barros, organizadores. *Por los muchos caminos de Dios – IV. Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso*. Quito: Editorial Abya Yala
- Voth, E. (1998). *La misión en los Salmos* en Padilla, René, editor. *Bases bíblicas de la misión. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires-Grand Rapids y William B. Eerdmans: Nueva Creación.
- Zwetsch, R. (2009). *Misión como compasión. Por una teología de la misión en perspectiva latinoamericana*. San Leopoldo: Editora Sinodal / Quito: Ediciones CLAI.
- La misión cristiana en esta hora. Declaración recibida por la Segunda Asamblea del CMI, en Goodall, Norman (1961). *El movimiento ecuménico*. Buenos Aires: Editorial La Aurora.
- Pluralidad religiosa y autocomprensión cristiana. Documento preparatorio No. 13, en vistas a la Conferencia sobre Misión Atenas 2005. Disponible en <http://www.oikoumene.org/es/documentacion/documents/comisiones-del-cmi/mision-mundial-y-evangelizacion/>



ARTÍCULO

El Apocalipsis de Juan: Aspectos generales en cuanto a su simbología

JAVIER BARCO¹⁷

Recibido: abril 04 de 2017/Aprobado: octubre 19 de 2017

*Una densa niebla envuelve la apocalíptica
y nos impide ver con nitidez cada uno de
los ricos matices que colorean su mundo.*

IGNACIO ROJAS

Resumen

El Apocalipsis de Juan¹⁸ es un libro sumamente rico en símbolos. Las alusiones a personajes que parecen salidos de historias de terror o de ciencia ficción, las menciones que se hacen de sucesos

17 Javier Barco Saavedra es pastor ordenado de la Iglesia Bautista Jerusalén de Cali, Candidato a Magíster en el programa de Teología de la Biblia de la Universidad San Buenaventura, Bogotá. Teólogo profesional de Universidad Seminario Teológico Bautista Internacional de Cali –UNIBAUTISTA–, en donde actualmente ejerce como profesor de Biblia y teología. javierbarco9@gmail.com

18 En el presente artículo se le ha llamado “Apocalipsis de Juan” al libro que es objeto de estudio, debido a que es la forma de distinguirlo de otros escritos que también se llamaron “Apocalipsis de... (Esdras, Pedro, Pablo, entre otros)”. Sin embargo, es importante tener en cuenta que es sólo una distinción de nombres y que no es una alusión a quién haya podido ser su posible autor, ya que ese dato no es claro hasta el día de hoy. El lector de este artículo no debe olvidar que el recurso de la seudonimia era muy utilizado en esas épocas.

cósmicos terribles que afectan la vida humana, las batallas celestiales y terrenales que terminan en destrucciones y muertes son algunos de los medios más recurrentes que el autor usa con el fin de comunicar su mensaje. Sin embargo, a pesar de las obvias complicaciones interpretativas que esto puede traer, el autor se expresa de esa manera con el fin de ser claro, vívido, profundo y cercano a la realidad que su comunidad vive.

Palabras clave: Actualización, claridad, develar, interpretación.

Abstract

The Revelation to John is a book rich in symbols. The allusion to characters that resemble something out of horror stories or science fiction, the mention of terrible cosmic events that affect humanity, the heavenly and earthly battles that end in destruction and death are some of the recurring themes that the author uses in order to communicate his message. However, despite the obvious interpretative complications that this may cause, the author expresses himself in that way in order to be clear, vivid, profound and near to the reality that his community is living in.

Keywords: clarity, interpretation, reveal, updating.

Introducción

El objetivo que se propone el presente artículo es ayudar al lector a conocer un poco más el mundo de la simbología del libro de Apocalipsis de Juan. La propuesta es ver las diferentes posibilidades acerca de lo que se propone el autor del Apocalipsis de Juan al hacer uso de símbolos, y de la manera como los emplea para cumplir con su propósito comunicativo. Se espera que esta experiencia introductoria logre acrecentar el interés del lector por estudiar este libro tan fascinante y lleno de enseñanzas prácticas para la vida de la Iglesia de hoy.

Permita el lector iniciar este escrito, con el fin de lograr el objetivo propuesto, mencionando una pequeña historia en la que Ignacio Rojas



cita a Hans G. Gadamer (Gadamer, 1977, p. 39) para dar un ejemplo acerca de qué es un símbolo:

¿Qué quiere decir «símbolo»? Es, en principio una palabra técnica de la lengua griega y significa «tablilla de recuerdo». El anfitrión le regalaba a su huésped la llamada *tessera hospitalis*; rompía una tablilla en dos, conservando la mitad para sí y regalándole la otra al huésped para que, si al cabo de treinta o cincuenta años vuelve a la casa un descendiente de ese huésped, puedan reconocerse mutuamente juntando los dos pedazos. Una especie de pasaporte en la época antigua; tal es el sentido técnico originario de símbolo. Algo con lo cual se reconoce a un antiguo conocido. (Rojas, 2013, p. 104)

¿Qué es un símbolo? “Es difícil definir el símbolo, porque por su propia naturaleza escapa a una definición rigurosa y tiene varios sentidos y aplicaciones” (Alves, 2008, p. 27). El símbolo es abstracto figurativo, no se puede interpretar tal y como se ve en una primera instancia; detrás de lo que dice inicialmente hay todo un mundo de significados que el lector desprevenido puede ignorar fácilmente. El símbolo no tiene una definición unívoca, ni es su intencionalidad que así sea.

La dificultad en la interpretación que suponen los símbolos del Apocalipsis de Juan

Varias son las dificultades interpretativas con las que el lector moderno podría encontrarse a la hora de leer el Apocalipsis de Juan. Su nombre ya indica una primera dificultad, y es el hecho de tratarse de un tipo de literatura ajena a este tiempo: La literatura apocalíptica. En sí, esto ya es un problema, pero existen otros problemas que en mayor o menor proporción dificultan la tarea de entender el mensaje del escrito: Los personajes, las instituciones actualizadas, las visiones, el idioma, la cultura, el contexto en el que se escribe, entre otros. Sin embargo, el presente escrito se centrará en identificar la gran riqueza y, al mismo tiempo, la dificultad que supone la utilización de símbolos en el libro de Apocalipsis de Juan. Al respecto de esto plantea Jean Pierre Prévost:



Una de las mayores dificultades que plantean la lectura y la interpretación del Apocalipsis guarda relación con el hecho de que el autor utiliza copiosamente el lenguaje simbólico. Habla por medio de imágenes y apela a un espectacular abanico de recursos sonoros y visuales. Penetrar en el mundo del Apocalipsis es entrar en un universo fantástico en el que los símbolos se encadenan o entrechocan, sin dejar nunca respiro al lector. (Prévost, 1994, p. 35)

Algo muy importante que se debe entender inicialmente con respecto a los símbolos usados en el libro de Apocalipsis de Juan es que éstos no tienen la intencionalidad de ser oscuros o de ocultar un mensaje, al contrario, su propósito es que el mensaje sea lo más claro posible para quienes fueron sus primeros lectores. Pero al mismo tiempo, es éste, precisamente, el principal problema que tiene quien lo lee en la actualidad; el lector actual no es a quien el autor tuvo en cuenta en un principio, están separados por varios siglos el uno del otro. Ahora bien, la separación no es sólo de tiempo, sino también cultural e idiomática, dificultando aún más la tarea del intérprete actual. Ignacio Rojas dice al respecto:

Es necesario remontarse a los oscuros orígenes de la literatura apocalíptica judía para conocer el ambiente vital y literario en que nacieron los símbolos apocalípticos y entender cómo fueron estos recibidos por sus primeros destinatarios y por sus intérpretes posteriores (...). Junto a este enfoque sociohistórico, legítimo y no carente de límites, al tratarse de símbolos que recibimos de forma escrita y en un texto religioso, son útiles los acercamientos que estudian el símbolo como recurso literario y como expresión del hecho religioso. (Rojas, 2013, p. 8)

Samuel Pagán, siguiendo la misma línea, manifiesta también que uno de los mayores problemas que encuentra el lector actual, al enfrentarse al Apocalipsis, es la distancia temporal que hay entre los primeros lectores y los contemporáneos de casi veinte siglos. De ahí que la forma como las cosas son contadas no correspondan a la manera de contar de los tiempos actuales, lo cual hace que el trabajo de interpretación sea más difícil. “Las visiones de Juan no se redactaron de acuerdo con los modernos criterios estilísticos de narración u



organización literaria (...) Ese tipo de literatura comunicaba sus mensajes a través de visiones, sueños, ángeles intérpretes, viajes al cielo, números simbólicos, tronos y bestias, entre otras formas” (Pagán, 2012, p. 21).

Sin embargo, y a pesar de las obvias dificultades que aquí se exponen, la tarea de interpretar esos símbolos sigue siendo muy importante y justificada porque los símbolos tienen esa intención maravillosa de, no simplemente informar, sino también de dar a entender realidades profundas a través de lo que se vive, de lo que se capta y de lo que se entiende. “Podemos decir, por tanto, que los símbolos son un modo como otro cualquiera de captar la realidad y traducirla para aquellos a los que nos dirigimos. Este lenguaje simbólico es incluso el que traduce las realidades más difíciles, más íntimas y más profundas” (Alves, 2008, p. 34).

Esto deja ver que, con el uso de símbolos, lo que el autor de Apocalipsis pretende, no es sólo ser claro en lo que escribe, sino que también busca que su comunidad sienta lo que les expresa y se identifiquen con el escrito. El uso de símbolos en el Apocalipsis es precisamente su particularidad, y es la fascinación que despierta este libro, aunque, en términos interpretativos, siga siendo un reto que deben asumir quienes se exponen a sus maravillosas enseñanzas.

Xabier Pikaza (1999) presenta un esquema que recoge de forma general los grandes símbolos que componen el libro de Apocalipsis. A este esquema él lo llama *Planos Simbólicos*, en el que es posible agrupar las diferentes formas de símbolo que se usan en el escrito. Con este fin escoge los once más significativos y que agrupan a los diferentes tipos de símbolos encontrados en todo el Libro. Estos planos son los siguientes: *Plano literario*, en este plano se concibe al Apocalipsis como “un símbolo textual”; un “gran símbolo imagen”. *Plano litúrgico*, el Apocalipsis es un manual de representación, un libro celebrativo. *Plano escatológico*, el Apocalipsis es un libro de culminación humana; la expresión simbólica de la salvación. *Plano celeste e infernal*, este libro es un drama donde intervienen todos los agentes espirituales, tanto del cielo como de la tierra y debajo de ella. *Plano cristológico*, Jesucristo es la figura principal del “gran drama”. Es el representante de Dios y el encargado de vencer los poderes de



maldad. *Plano cósmico*, el Apocalipsis muestra la acción de Dios en los símbolos cósmicos, no sólo a través del cielo y de la tierra y de todos los elementos en ellos contenidos, sino también a través de la historia presente, pasada y futura, en medio de los anhelos y peripecias de los seres humanos. *Plano animal*, en este plano los animales toman protagonismo a través de acciones positivas y negativas en favor o en contra de los seres humanos. *Plano antropológico*, es el plano de las crisis humanas, de quienes se sienten amenazados por la inminente destrucción del mundo, pero al mismo tiempo se sienten animados, confortados por la esperanza que les brinda el Señor de la historia. *Plano histórico*, desde el punto de vista de la genealogía del pecado. *Plano social*, es la dinámica social vista desde quien analiza la realidad que le circunda. Por último, *el plano de la utopía de la salvación*; el Apocalipsis se abre hacia la plenitud de la libertad social y personal, testimoniada en el plano de la salvación humana en todo el sentido de lo que se puede esperar.

¿Qué se propone el autor de Apocalipsis de Juan al hacer uso de símbolos?

Inicialmente es necesario decir que el carácter propio de la literatura apocalíptica es ser simbólica. Es decir, lo que expresa no lo hace de forma llana, general, fácilmente interpretable a simple vista; lo que dice lo enuncia en forma de símbolos. Los símbolos manifiestan una intención real del autor al comunicar una situación vital para él y los receptores de su mensaje. La forma de mostrar las vivencias diarias y duras de las iglesias es a través de símbolos, en formas de luchas cósmicas y duales entre poderes benignos y malignos pertenecientes a bandos representados en grupos radicalizados de bien y mal.

Curiosamente, su intención no es la de ocultar información, su intención es la de develar todo aquello que tiene para decir. Los problemas de interpretación que tiene el lector de hoy, no se deben a la falta de claridad del autor original, sino a la falta de comprensión de la cultura y del lenguaje original que posee. Enzo Bianchi dice al respecto:



“El término ‘Apocalipsis’ (*apokalypsis*) deriva del griego *apokalyptein*, que significa quitar el velo. Apocalipsis, por consiguiente, quiere decir desvelar, quitar el velo, dar a conocer aquello que a los ojos humanos resulta desconocido e impenetrable (...) Por consiguiente, apocalipsis no significa predecir cosas o sucesos futuros desconocidos para el hombre, sino más bien *re-velación*”. (Bianchi, 2000, p. 11)

Pablo Richard Guzmán, por su parte, propone que los símbolos se entienden en la medida que el lector comprenda que esos símbolos están ahí con el fin de explicar una realidad, pero no a través de conceptos fríos, sino a través de símbolos. “El Ap. habla también con símbolos, no tanto con conceptos. Los símbolos hablan, se tocan, se sienten y se ven” (López y Richard, 2006, p. 299). De ahí que, según Enzo Bianchi (2000), “el símbolo permite expresar lo inexpresable en cuanto es portador de una polivalencia de significados y de interpretaciones cuyo conocimiento puede ser transmitido sólo a los iniciados mediante una verdadera y propia *traditio* de maestro a discípulo”. Los símbolos entonces presentan la dificultad de no tener una sola forma de ser interpretados. Esta no es una dificultad solamente para el lector actual, lo fue también para sus primeros lectores.

Sin embargo, no todos los autores están de acuerdo con que el uso de la simbología en el lenguaje del Apocalipsis de Juan sea solamente la de ser vívido y claro. Para estos autores, el lenguaje simbólico no es elección del escritor, sino el producto de lo que vio y de la forma como lo vio en las visiones que Dios le permitió experimentar, por tanto, el autor no escribe como quiere, escribe lo que ve.

Al respecto, Mounce (2007) dice que en el Apocalipsis predomina el lenguaje simbólico, pero hace la aclaración de que ese lenguaje no obedece sólo a la creatividad del autor, sino a que él escribe las cosas como testigo, tal y como las ha vivenciado. “Las descripciones mismas no representan un intento creativo por parte de Juan de representar la verdad escatológica en una terminología apocalíptica, sino la fiel transmisión de lo que vio realmente en unas visiones auténticas” (p. 71). Sin embargo, esto no soluciona la necesidad de entender el significado de los símbolos para así comprender el mensaje.



Otra forma de ver la simbología utilizada en el Apocalipsis, la sostiene José Salguero. Su opinión es que el Apocalipsis presenta las cosas de forma simbólica con el fin de mantener velado el mensaje para que sólo un grupo de personas pudiera entenderlo. Sostiene Salguero:

En sus descripciones no buscan la claridad, sino que complican las escenas para hacerlas más misteriosas (...). A veces se emplea también un lenguaje criptográfico y hasta cifrado, que sólo un cierto número de personas podía comprender. El Apocalipsis es, por lo tanto, una “revelación” hecha a ciertos hombres, directamente por Dios o por ministerio de los ángeles, de cosas ocultas, especialmente de secretos divinos. (Salguero, 1965, p. 296)

De acuerdo con esta postura está Elian Cuvilier, quien sostiene que el mensaje del Apocalipsis debe permanecer velado para los de afuera. Por eso es que el uso de símbolos es tan importante en este tipo de literatura.

Se trata de un lenguaje codificado que recurre ampliamente al simbolismo de los números y los colores, a las representaciones mitológicas y a las comparaciones históricas. Este lenguaje, cuyas imágenes sólo los elegidos (con la ayuda del Espíritu de Dios o de un ángel intérprete) pueden comprender, debe seguir siendo naturalmente oscuro e incomprensible para los de “fuera”, extraños al pueblo elegido o enemigos. Entre otras cosas, permite fustigar y acusar al tirano perseguidor, representado bajo diversas figuras simbólicas. El lenguaje simbólico descalifica cualquier lectura literal de un apocalipsis. (Cuvilier, 2002, pp. 7-8)

Las formas anteriores de entender la intención del autor al usar un lenguaje simbólico se centran en un aspecto muy importante dentro de la literatura apocalíptica, y es la posibilidad de que los tiempos en los que el Apocalipsis de Juan se escribió, hayan sido tiempos de turbulencia y peligro para las comunidades cristianas de Asia Menor. Hoy en día, ese elemento de gran persecución o de gran tribulación



para la Iglesia de finales del siglo I se discute mucho¹⁹. No está dentro de las dimensiones del presente trabajo establecer si hubo o no una gran persecución, baste sólo con mencionarse que es ese el escenario donde surge la literatura apocalíptica, que el autor del Apocalipsis de Juan se identifica como “hermano y compañero en la tribulación” (1.9) y que el mensaje en general es un mensaje de esperanza para tiempos de tribulación, angustia, persecución y muerte.

Muchas son las formas en las que actualmente se interpreta el uso que en el Apocalipsis de Juan se hace del símbolo. Está la interpretación sobre el uso de la comunicación vívida, en el que los símbolos son usados para penetrar en las dimensiones más profundas de lo que se quiere decir. También se habla de la interpretación de la función que tienen los símbolos en cuanto a velar o esconder el contenido real del mensaje para un lector ajeno y potencialmente peligroso en tiempos de turbulencia política, social y religiosa. Por último, hay quienes interpretan que al escritor se le escapan estos modos de creatividad puesto que los símbolos no son usados por él, sino que el autor sólo puede expresar lo que de forma pasiva le es revelado.

Fuentes bíblicas del Apocalipsis de Juan

Dos de las primeras y más obvias fuentes del Apocalipsis son el Antiguo y el Nuevo Testamentos, mayormente los libros de corte apocalíptico y los evangelios. Es bueno aclarar que no son las únicas fuentes, pero sí las más importantes y las que se deben tener en cuenta a la hora de interpretar este escrito. Las alusiones y las citas literales son muchísimas y muy variadas. Ugo Vanni (1998) dice que son “alrededor de 500” (p.27). Lo mismo opina Elian Cuvilier (2002) quien dice que son más que eso (p.30). Estas alusiones a los dos Testamentos no se hacen de forma directa, como en el caso de

19 Algunos autores sostienen que la teoría sobre una persecución generalizada en contra de los cristianos, que fundamentaría la escritura del Apocalipsis de Juan, no tiene bases históricas. Al respecto se pueden consultar los trabajos de Elian Cuvilier, *Los Apocalipsis del Nuevo Testamento*. Editorial Verbo Divino. CB 110. Pág. 29. Navarra. 2002 y de Xabier Pikaza, *Apocalipsis*. Editorial Verbo Divino. Pág. 19. 1999. También un breve comentario, que, al respecto, hace Elisabeth Schüssler Fiorenza en *Apocalipsis: Visión de un Mundo Justo*. Verbo Divino. Pág. 21. 1991.

otros libros del Nuevo Testamento, en donde los autores hacen citas explícitas, aludiendo a palabras como: “para que se cumpliera lo que dijo el Señor por medio del profeta, cuando dijo...” o “escrito está...”, sino que el autor toma esas referencias sin discriminar la fuente, pero, tal vez, con la conciencia de que su público sabe a qué se refiere con ellas y dónde podrían encontrar las alusiones primarias.

Valga la pena decir que esas citas de las que se habla, sobretudo las del Antiguo Testamento, son reinterpretadas por el autor, quien les da un nuevo giro, las usa con un nuevo significado, en un nuevo contexto, para recrear una nueva experiencia. En este caso, la experiencia de la fe cristiana y la centralidad de la muerte y la resurrección del “Cordero” (Ap. 5:6 en adelante). Véase, por ejemplo, las alusiones al “Hijo del hombre” que se hacen en el Apocalipsis de Juan y que son una relectura de intencionalidad cristiana de lo que el libro de Daniel ya ha manifestado anteriormente (Cf. Daniel 7:13. Apocalipsis 1:13). Lo mismo sucede en Apocalipsis 4:1-3 donde Juan habla de lo que ve cuando es testigo de la Gloria de Dios, haciendo mención de lo dicho por el profeta Ezequiel en 1:26-28, quien también describe lo que vio en su visión al lado del río Quebar (1:1). Así mismo, las citas indirectas que se hacen en el Apocalipsis de Juan de lo escrito en el libro de Zacarías acerca de las visiones de los caballos de diferentes colores (Cf. Zacarías 1:7-11; 6:1-8. Apocalipsis 6:1-8), las menciones de los diez reyes que aún no reinan (Daniel 7:24. Apocalipsis 17:12) y la del hombre vestido de lino (o el ángel en Apocalipsis) jurando por el cielo que todas esas cosas terminarían (Daniel 12:7; Apocalipsis 10:5-6) entre otros muchos ejemplos.

Los anteriores libros mencionados del Antiguo Testamento son sólo algunos de los que el Apocalipsis utiliza. Dentro de las citas, directas o indirectas, se pueden encontrar menciones de los Salmos, Isaías, Jeremías, Deuteronomio, Éxodo y varias citas de la tradición cristiana hasta ese momento. Con respecto a esto último, el Apocalipsis también usa expresiones importantes que hoy se tienen testimoniadas en algunos pasajes del Nuevo Testamento y que, muy probablemente, a sus destinatarios les eran familiares. Tal es el caso de las bienaventuranzas de Mateo 5:3-12 y que Apocalipsis recoge, aunque de forma menos compacta, en la colección de siete



bienaventuranzas que están en 1:3, 14:13, 16:15, 19:9, 20:6, 22:7,14. En el mismo sentido, es evidente la forma como Apocalipsis hace uso de Mateo 24:30 aludiendo a la venida del Hijo del hombre y teniendo como testigos a todos los habitantes de la tierra (Apocalipsis 1:7); la referencia a la venida del Señor como ladrón en la noche en Apocalipsis 3:3 y que tiene como referencia neo testamentaria a Mateo 24:42-44; Lucas 12:35-40; 1 Tesalonicenses 5:2 y 1 Pedro 3:10, y los días de persecución relatados en Apocalipsis 7:14 y testimoniados por Mateo 24:21 y Marcos 13:19.

Pero no sólo se encuentra en el Apocalipsis citas o alusiones a pasajes del Antiguo y Nuevo Testamentos, también es posible ver en el libro tradiciones litúrgicas cristianas, frases, fórmulas de fe bautismales, catequéticas, entre otras. Al respecto, Elian Cuvilier dice lo siguiente:

Entre las fuentes del Apocalipsis, la principal es el AT, (...) (sobre todo Ezequiel, Isaías, Jeremías, Daniel y los Salmos). El autor utiliza igualmente las tradiciones litúrgicas de las comunidades cristianas primitivas. Entre éstas, mencionemos las doxologías (1,5b-6; 5,13; 7,12), aclamaciones (4,11; 5,9b-10; 5,12), oraciones de acción de gracias (11,17-18), lamentaciones de mártires (6,10) e himnos de alabanza (12,10; 15,3-4; 16,5; 18,20; 19,1-8). La pregunta que se interesa por saber si el autor trabajó a partir de fuentes escritas o de tradiciones orales, permanece abierta. (Cuvilier, 2002, p. 30)

Un ejemplo de lo dicho, es el que provee Ugo Vanni (2005) basado en Apocalipsis 1:4-8. Para él, este pasaje es fiel ejemplo de un diálogo litúrgico que Juan quiere representar con una asamblea litúrgica a la que al principio denomina ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις (las siete iglesias), y a las que después se dirigirá de forma más personal: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη (gracia a ustedes y paz). Esto lleva a pensar que se trata de fórmulas litúrgicas representadas en el escrito y que describen tradiciones que en las iglesias ya se conocían. Ugo Vanni recrea ese diálogo así:



Lector

“Gracia a vosotros y paz
De parte de (aquel) que es y (que) era y que está viniendo,
Y de parte de los siete espíritus
Que (están) delante de su trono
Y de parte de Jesucristo,
El testigo fiel,
El primogénito de entre los muertos
Y el soberano de los reyes de la tierra”.

Asamblea

“A aquel que nos ama (en todo momento)
Y nos desató de nuestros pecados
En su sangre
Y nos hizo a nosotros reino,
Sacerdotes
Para Dios y Padre suyo.
A él la gloria y la fuerza
Por los siglos: ¡amén!”.

Lector

“He aquí que está viniendo con las nubes
Y todos lo verán
Y (lo verán) aun los que lo traspasaron
Y se golpearán el pecho por él todas las tribus de la tierra”.

Asamblea

“Sí, amén”

Lector

“Yo soy el alfa y la omega
-dice el Señor Dios-,
El que es, que era y que está viniendo,
El que domina todo”. (Vanni, 2005, p. 119)



Si bien las primeras fuentes del Apocalipsis son tomadas del Antiguo Testamento, hay que tener en cuenta que la interpretación que de ellas se hace en el libro es de carácter cristiano, pos pascual. Sin embargo, esas fuentes no se podrían reinterpretar cristianamente, sin el conocimiento previo de lo que querían expresar inicialmente las fuentes veterotestamentarias. En fin, es una especie de mini-círculo hermenéutico que obliga al intérprete a ir de allá para acá (del Antiguo al Nuevo Testamento y viceversa), con el fin de no dejar que el significado de las palabras y las tradiciones ahí contenidas se le escapen.

Que el Apocalipsis sea un libro de uso litúrgico o no, es muy discutido hoy en día. Como ya se ha visto, hay quienes ven en el Apocalipsis un escrito de lenguaje indiscutiblemente simbólico que expresa realidades diferentes a las que describe, otros piensan que se trata de un escrito que dice literalmente lo que el vidente Juan ve. Y hay quienes, sin negar lo anterior, ven en el libro un escrito enteramente litúrgico:

El carácter litúrgico del Apocalipsis está fuera de toda duda. No hay ninguna novedad en que allí se venere y se celebre al Dios santo y omnipotente, en una religión nacida del monoteísmo judío. Lo nuevo y lo que se impondrá cada vez más en la Iglesia primitiva está en que se le asocia a Cristo en esta alabanza. Semejante novedad está ya fuertemente esbozada en el Apocalipsis.

Está bien claro que, tras el conjunto del Apocalipsis, hay una comunidad o, según otros, una escuela. Pero esto resalta más todavía en las fórmulas litúrgicas, que han sido elaboradas por y para el uso comunitario. (Prévost, 1994, p.15)

Esta opinión deja ver que se trata de un libro en el que el autor tiene en cuenta las fórmulas de fe compartidas y conocidas de antemano por la comunidad y no sólo pensamientos y opiniones propias que el autor quiera compartir.

Es difícil establecer cuáles son fórmulas de fe y cuáles no. Es a través de la forma como algunos pasajes del Apocalipsis están estructurados que se puede llegar a inferir que podrían hacer parte



de algunas fórmulas ya usadas y conocidas por las comunidades a las que va dirigido el escrito. Algunos de estos pasajes litúrgicos ya han sido referenciados anteriormente²⁰.

¿Cómo usa los símbolos el autor del Apocalipsis de Juan?

Como ya se dijo anteriormente, el libro de Apocalipsis de Juan no usa un lenguaje llano, escueto y plano para manifestar lo que quiere decir. La forma en la que se expresa es a través de símbolos. El porqué del uso de esos símbolos también se ha manifestado de forma general. Valga la pena aclarar, al respecto de esto último, que, en este artículo, al autor del Apocalipsis de Juan no se le ve sólo como un ente pasivo que escribe las visiones tal y como las recibe, sino que se le concibe como alguien que elabora esos símbolos con la intencionalidad de ser claro a los ojos de esa comunidad original receptora del mensaje. Así pues, la tarea que ocupa ahora es la de preguntarse cómo usa esos símbolos el autor de Apocalipsis de Juan. Más exactamente, de qué figuras, eventos o personajes se vale para transmitir el mensaje a través de esos símbolos. Algunas posibles respuestas y, sin querer ser exhaustivos, son las siguientes:

A través de la creación de personajes para establecer una realidad.

El Apocalipsis de Juan es un libro rico en personajes maravillosos y a veces no muy comprensibles. Tal es el caso de aquellos seres vivientes del capítulo cuatro (4) cuya interpretación real y exacta sólo puede ser catalogada como imposible de establecer. Pero también existe la alusión a ángeles de muy variadas formas y funciones; se habla de seres demoníacos que habitan en los abismos de la tierra, de animales completamente distorsionados físicamente y que cumplen con una función específica en el relato. Tal es el caso de aquellas langostas del capítulo 9 que tenían

20 Páginas 11 y 12.



aspecto semejante a caballos equipados para la guerra. Llevaban en la cabeza algo que parecía una corona de oro, y su cara se asemejaba a un rostro humano. Su crin parecía cabello de mujer, y sus dientes eran como de león. Llevaban coraza como de hierro, y el ruido de sus alas se escuchaba como el estruendo de carros de muchos caballos que se lanzan a la batalla. Tenían cola y aguijón como de escorpión; y en la cola tenían poder para torturar a la gente durante cinco meses. (9.7-10) (Reina Valera, 1995)

Cómo olvidar al gran Dragón escarlata de siete cabezas y diez cuernos del capítulo 13 y las dos bestias de aspecto indescifrable del capítulo 14. Imágenes todas estas que expresan una realidad palpable y un peligro latente por el que las comunidades podrían estar pasando y que el autor del Libro advierte con el fin de prevenirles y animarles a estar preparados.

A través de la creación de batallas celestiales entre seres espirituales con el fin de animarles en posibles situaciones vivenciales.

La guerra en el cielo, librada por Miguel y sus ángeles en contra del Dragón y sus ángeles (12.7), y que luego se traslada a la tierra en medio de “¡ayes!” por los peligros que tendrá que enfrentar “la Mujer”, son formas de manifestar que las realidades que viven las comunidades tienen sus raíces en batallas espirituales lejos de la comprensión del ojo humano. Esas batallas celestiales y terrenas generan serias repercusiones para la iglesia y por eso, ésta debe estar alerta y atenta, entendiendo los signos de los tiempos.

A través de la reinterpretación de instituciones o personas del AT con el fin de mostrar un mensaje para los lectores de su tiempo.

Instituciones como el Templo, la Monarquía, el Sacerdocio, las tribus de Israel fueron utilizados como medio para entregar un mensaje. La alusión a estos personajes o instituciones no fue sólo con el fin de ser recordadas, traídas del olvido al escenario presente. Su

propósito en el relato fue el de ser actualizados y reinterpretados para que enseñaran y dieran ánimo o palabras de exhortación a través de un mensaje vigente; todo esto a pesar de estar utilizando figuras de pasado.

Es de resaltar las figura del sacerdote y del rey, instituciones remotas, pero que en el Libro se hacen vigentes de forma renovada en la persona de Jesucristo, y no sólo de Él, sino también, y curiosamente, encarnadas en la figura de los creyentes en Él, los testigos suyos.

El Templo es también una figura bastante importante en este escenario. Es necesario recordar que el Templo es una institución inexistente en los tiempos que es escrito el Apocalipsis de Juan. Ya para el año 70 d.C. se dio su caída a manos del emperador Tito, esto quiere decir que para los tiempos en los que posiblemente se escribe el libro de Apocalipsis de Juan²¹, el Templo no existía ya. Este no es un dato menor, puesto que el Templo es mencionado en el capítulo 11 y se ordena a Juan que lo mida, al igual que “a los que adoran en él”. El patio exterior de este templo será pisoteado pero los de adentro serán guardados ¿cómo entender la alusión real de algo cuando ese algo ya no existe? ¿Cómo entender que se quiera o se pueda medir algo que ya no está? Estas no son preguntas válidas en el texto, puesto que no se puede leer de forma literal lo que no pretende serlo.

Conclusiones

Hasta aquí, el lector habrá podido conocer, de forma más o menos general, algunos de los aspectos más importantes en cuanto a la simbología usada en el libro de Apocalipsis de Juan: el uso de los símbolos, el porqué de su uso, la forma en que el autor los ha usado y las fuentes de las que se ha valido para componer su escrito.

Seguramente muchas son las preguntas que quedan para el lector actual, pero es precisamente esa la idea del presente artículo, suscitar en quien lee más preguntas que respuestas, puesto que, a partir de

21 Algunos autores fechan el libro entre los años 81-96 d.C. (Ladd, 1985, p. 12). Otros sitúan el escrito entre los años 94-96 d.C. (Wikenhauser, 1969, p. 30), mientras que otros proponen una fecha más exacta, el año 90 d.C. (Pérez, 2010, p. 32).



las primeras, se inicia el camino de la investigación para tratar de encontrar y descubrir las segundas.

Se espera que este escrito haya cumplido su cometido de despertar la curiosidad y el deseo de quienes han tenido a bien leerlo y prontamente se sumen a la tarea de seguir investigando y seguir respondiendo a la gran cantidad de preguntas que un libro tan maravilloso como Apocalipsis, aún sigue dejando.

La tarea es ardua y el camino es largo. “Aún no se ha dicho todo, ni todo lo que se ha dicho está bien dicho.”²²

Referencias

- Alves, H. (2008). *Simbolos en la Biblia*. Salamanca: Sígueme.
- Bianchi, E. (2000). *Al Apocalipsis: Comentario Exegético-Espiritual*. Salamanca: Sígueme.
- Cuvilier, E. (2002). Los Apocalipsis del Nuevo Testamento. . *Revista Bíblica Verbo Divino CB 110*, 63.
- Gadamer, H. (1977). *La Actualidad de lo Bello*. Barcelona: Paidós.
- Ladd, G. E. (1985). *El Apocalipsis de Juan: Un Comentario*. Miami: Caribe.
- Mounce, R. H. (2007). *Comentario al Libro de Apocalipsis*. Barcelona: Clie.
- Pagán, S. (2012). *Apocalipsis: Interpretación Eficaz Hoy*. Barcelona: Clie.
- Pikaza, X. (1999). *Apocalipsis*. Navarra: Verbo Divino.
- Prévost, J. P. (1994). *Para Leer el Apocalipsis*. Navarra: Verbo Divino.
- López Rosas, R. y Pablo Richard Guzman. (2006). *Evangelio y Apocalipsis de San Juan*. Navarra: Verbo Divino.
- Rojas, I. (2013). *¿Qué se sabe de los símbolos del Apocalipsis?* Navarra: verbo Divino.

22 Profesor Roberto Caicedo. Unibautista.

- Salguero, J. (1965). *Biblia Comentada. Epístolas Católicas. Apocalipsis*. Madrid: Biblioteca de Autoores Cristianos.
- Valera, B. R. (1995). *Biblia Reina Valera*. Korea: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Vanni, U. (1998). *Apocalipsis: Una Asamblea Litúrgica Interpreta la Historia*. Navarra: Verbo Divino.
- Vanni, U. (2005). *Lecturas del Apocalipsis: Hermenéutica, Exégesis, Teología*. Navarra: Verbo Divino.
- Wikenhauser, A. (1969). *El Apocalipsis de Juan*. Barcelona: Herder.



Necesidad espiritual de amar y ser amado al final de la vida

ADRIANA AGUILAR²³

Recibido: septiembre 05 de 2016/ Aprobado: septiembre 23 de 2017

Resumen

Este artículo ofrece una respuesta a la pregunta de porqué la necesidad espiritual de los moribundos de amar y ser amados hasta el final es considerada la más fundamental de sus necesidades espirituales, y aquella que las abarca a todas. Del campo de los cuidados paliativos se retoman el concepto y la descripción de las necesidades espirituales de los moribundos; además, las nociones de proceso de morir y de moribundo. Otros conceptos se toman del campo de la psicología: espiritualidad, amor y sufrimiento. Con los conceptos de amor y sufrimiento se construye la reflexión final que trata de comprender el papel del amor en el proceso de morir.

Palabras clave: amor, muerte, necesidades espirituales de los moribundos, necesidad de amar y ser amado, sufrimiento.

23 Adriana Aguilar Vélez, historiadora de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín; Especialista en Cuidado Psicoespiritual de Unibautista, Cali. Está dedicada a la corrección y edición independiente, y escribe ensayo y poesía. Actualmente es editora de las revistas Afrodendientes y Etnia, sobre temas relacionados con las comunidades afrodescendientes. aaguila0@unal.edu.co

Abstract

This article offers a response to the question of why the spiritual need of the dying to love and to be loved until the end is considered to be the most basic of spiritual needs and the one that includes all the others. From the palliative care field, the concept and description of the spiritual needs of the dying is revisited, in addition to the process of death and dying. Other concepts come from the field of psychology: spirituality, love, and suffering. Based on the concepts of love and suffering, a final reflection is developed regarding the role of love in the dying process.

Keywords: love, death, spiritual needs of the dying, need for love and to be loved, suffering.

Introducción

2016. Medellín. 10 meses después de saberse invadido por un cáncer avanzado, Fabio Vélez muere una tarde diciendo: tengo miedo. Su hermana y el hermano de su madre lo sostuvieron al final. Entre las muchas o pocas personas que lo cuidaron durante su agonía, una mujer, hija de su hermana, se acercó para ayudarlo y se sintió impotente, confusa y dolorida porque sólo pudo acompañarlo a medias. Él se iba hacia la muerte. Ella huyó. No soportaba el sufrimiento de él ni el de ella. Un par de meses después de aquella muerte, esa mujer encontró un sentido para aquel sufrimiento. Entonces, escribió estas palabras.

Esa es la razón central de este trabajo. Una historia personal. Historia que a través de la elaboración de este texto he visto reflejada en cientos de otras historias. Acompañar a una persona en proceso de morir es una enorme tarea. Y es también una despedida definitiva. Esa persona no es sólo alguien que necesita cuidado constante en todas las dimensiones de su existencia, es un ser que entre más cercano a nuestro corazón más nos hiere con su dolor y con la perspectiva de su muerte. Pero la dificultad se acrecienta más aún porque esa persona nos enfrenta a nuestra propia finitud: nos alejamos de los moribundos porque no soportamos lo que nos muestran, nuestro fin. La intensidad de lo que significa la muerte se nos vuelve un tabú. Además, vivimos



en sociedades que reprimen la expresión de sentimientos demasiado intensos, como los que experimentamos frente a alguien que amamos o que se nos muere. No logramos tomar de la mano o acariciar a los moribundos para “hacerles sentir una sensación de cobijo y de que siguen pertenecientes al mundo de los vivos” (Elias, 1982/2011, p. 56), pero cuán curativos pueden llegar a ser tales gestos.

Esta historia, personal y colectiva, me llevó a indagar sobre la muerte, el sufrimiento y el amor, temas que se conjugan en el de las necesidades espirituales de los moribundos en el campo de los cuidados paliativos. Entre dichas necesidades se encuentra la de amar y ser amado hasta el final, interpretada como necesidad principal y transversal a las otras; sin embargo, no existe una argumentación detallada sobre el papel central de esta necesidad de amor. En tal ausencia se ubica el presente texto, que busca entender por qué la necesidad espiritual de amar y ser amado es la necesidad fundamental de las personas que se encuentran en proceso de morir y también cómo es que esa necesidad abarca a todas las demás.

Para lograr este objetivo, se inicia clarificando algunos conceptos esenciales: espiritualidad, proceso de morir, moribundo y necesidades espirituales de los moribundos, entre las que se incluye la necesidad de amar y ser amado hasta el final. Luego se abordan los conceptos centrales que permitirán desentrañar las respuestas buscadas; tales conceptos son los de amor y sufrimiento, tomados desde la psicología y desde perspectivas de algunos autores cristianos. Finalmente, considerando el concepto de amor que se ha podido construir, se analiza la relación entre las necesidades espirituales de los moribundos y el amor, para responder a las preguntas que guiaron la indagación. Al hablar sobre la razón del lugar central del amor en el tiempo de morir, su relación con el sufrimiento cobra relevancia: el sufrimiento se vislumbra como el paso obligado hacia el amor.



Metodología y procedimientos de análisis de la información

Esta investigación es de carácter básico y de tipo documental argumentativo, partiendo de una revisión lo más sistemática posible de la literatura. Ya que el objetivo fue profundizar en los sentidos del tema de la necesidad espiritual de amor en el proceso de morir, el trabajo tiene un enfoque hermenéutico y cualitativo, centrado en indagar, recolectar, organizar, analizar e interpretar la información obtenida para construir nuevos o más profundos significados.

Para recabar la información se utilizaron bases de datos sobre Ciencias Sociales y Humanidades, así como Ciencias de la Salud: Scopus, LILACS, SciELO, BDDOC-CSIC, Dialnet y Redalyc. Además, se rastreó información en las bibliotecas universitarias y públicas de la ciudad de Medellín. Para buscar la información se usaron las siguientes categorías en español: cuidados paliativos, espiritualidad, necesidad espiritual, necesidad espiritual * amor, muerte, moribundo, enfermo terminal, sufrimiento y amor, principalmente. Después de elegir los documentos más pertinentes para la investigación, se revisaron 27 artículos, 7 tesis y 21 libros, además de otros textos como informes u obras literarias.

En estos documentos se rastrearon los conceptos de espiritualidad, moribundo, proceso de morir, necesidades espirituales de los moribundos, necesidad espiritual de amar y ser amado. Tales conceptos fueron estudiados en el ámbito de los cuidados paliativos, aunque el de espiritualidad incluyó la perspectiva de Viktor Frankl. Con ellos se buscó construir unas definiciones abarcadoras para trabajarlas después de analizar los conceptos de amor y sufrimiento, ya no desde el ámbito de los cuidados paliativos sino desde posturas distintas y complementarias propias de la psicología y el cuidado espiritual en clave cristiana.

Se realizó entonces un análisis textual y una lectura hermenéutica para ahondar en los significados de estos fenómenos y construir nuevos sentidos acerca del papel del amor en el proceso de morir. Asimismo, se analizaron detenidamente cada una de las necesidades espirituales de los moribundos en relación con el concepto de amor



obtenido de la lectura de las perspectivas seleccionadas, y esto para hallar cómo es que la necesidad de amar y ser amado afecta o abarca a las demás, buscando sus correspondencias, resonancias, ampliaciones, paralelismos y contrastes. En el análisis se incluyó la relación entre el amor y el sufrimiento en el proceso de morir. Por otra parte, la experiencia personal que motivó inicialmente esta investigación se ve reflejada en diversos fragmentos diseminados a lo largo del texto.

Resultados

1947. Londres. Una mujer y un hombre se encuentran. Ella, enfermera, trabajadora social. Él, enfermo: cáncer inoperable. Se enamoran, se aman. 1948. El hombre muere. Entre una fecha y otra, una semilla: los dos sueñan con un lugar en donde morir, en donde vivir sin cura posible no sea una áspera agonía, un lugar en donde sea humana y cálida aun la muerte. El hombre: David Tasma. La mujer: Cicely Saunders, un nombre que cualquier enfermera reconocerá. En 1967, el sueño de este hombre y esta mujer se materializó en el *St. Christopher Hospice*, un lugar intermedio entre el hospital (con su carácter profesional e institucional) y el hogar (con su calidez familiar), y que fue imitado en todo el Reino Unido, conformando así lo que se conoce como el movimiento *Hospice*, que permanece hasta el día de hoy y se ha extendido hacia países como Estados Unidos y Canadá, no sólo para cuidar de los enfermos terminales sino también para investigar y formar a quienes acompañan en el proceso de morir (Rufino, 2015, pp. 5 a 10).

En su experiencia, Saunders encontró que “las personas sufren con todo su ser” (Gallastegui, p. 231); de paciente en paciente se dio cuenta de que la atención médica centrada en el aspecto físico era insuficiente, pues el sufrimiento de los pacientes no era sólo físico, sino también social, emocional y espiritual; así que propuso el concepto de “dolor total”, que engloba todas estas dimensiones del sufrimiento humano (Pessini & Bertachini, 2006, p. 232). Con aportes como éste empieza a incluirse el concepto de la espiritualidad en el mundo de los cuidados paliativos.

Espiritualidad

La definición de este concepto es bastante amplia y se ha hecho desde diversas disciplinas. En el ámbito de los cuidados paliativos, según Barbero, Gomis y Benito (2008, pp. 58 a 62), la espiritualidad puede definirse como una constante humana que no se circunscribe al ámbito de las religiones sino que pertenece al dominio interior del ser humano y a su consciencia de sí en el universo; dinámica y abierta, caracterizada por la búsqueda permanente, por la tendencia a hallar sentido a la existencia, por el cuestionamiento existencial, por la conexión del ser humano consigo mismo, con otros seres o con lo trascendente; la capacidad de abrirse más allá de la racionalidad cartesiana o las experiencias vitales cotidianas hacia algo que nos supera y abarca, nos trasciende. Es ese cúmulo de experiencias que pueden concretarse en valores éticos capaces de servir de guía en la existencia.

Esta visión es muy cercana a la concepción de Viktor Frankl, para quien lo espiritual es la dimensión específicamente humana que para expresarse trasciende, abarca e instrumentaliza a las otras dos, la física y la psíquica; que alude a la libertad humana, a su capacidad de oponerse a sus condicionamientos psicofísicos y a las limitaciones sociales. En este sentido, lo espiritual se entiende como fuerza, aquella que le otorga al hombre responsabilidad y libertad respecto de lo interno y lo externo. La espiritualidad para Frankl también es potencia pura, posibilidad de manifestación; autoconsciencia, diálogo consigo mismo; unificación y totalización del ser humano; consciencia de lo estético, ético y erótico en una tensión fecunda; trascendencia tanto en su intencionalidad como en su reflexividad; el núcleo sano de la persona, el que no enferma, aunque vea limitada su expresión en el mundo por la enfermedad del cuerpo y la psique; la dimensión que ejerce presencia ontológicamente, siendo un 'estar junto a' fuera de los límites del tiempo y el espacio y es el centro de recursos noéticos (Martínez, 2013, pp. 134-135).

Como vemos, estas concepciones de la espiritualidad comparten las ideas de trascendencia, autoconsciencia, libertad o dinamismo, ética o valores. Pero Frankl aporta unos elementos claves precisamente para el proceso de morir, por ejemplo, la concepción de lo espiritual



como el núcleo sano de la persona, aquel que no puede ser tocado por la enfermedad, y como ese ‘estar junto a’, más allá de límites temporales y espaciales. Cuando Frankl habla de lo espiritual como ese núcleo que no enferma, alude a que “la enfermedad psicofísica puede perturbar, mas no destruir, a la persona [...] El desarreglo del organismo significa [...] un bloqueo del acceso a la persona [a lo espiritual]. Y éste podría ser nuestro credo psiquiátrico: la fe inquebrantable en el espíritu personal, la fe ‘ciega’ en la persona ‘invisible’ pero indestructible” (Frankl, 2000, p. 128). Aquí, la persona espiritual se duele, sufre por no poder expresarse, pero la enfermedad no es espiritual. Esta concepción es sumamente potente cuando de un moribundo se trata, especialmente, alguien que haya mantenido “oculta” o “invisible” su espiritualidad durante mucho tiempo: aún es posible que la espiritualidad se manifieste, en medio de la enfermedad final, porque siempre ha estado ahí²⁴. Así mismo, si la psique y el cuerpo son los que enferman, y lo que enferma puede morir, entonces lo espiritual, que no enferma, no puede morir, y ahí es donde adquiere sentido ese quiebre de los límites temporales y espaciales: si lo espiritual no muere, no está sujeto a esos límites, y por eso puede haber un encuentro de espíritu a espíritu.

En este sentido, ¿cuánta potencia puede cargar la concepción de que aquella persona enferma de muerte guarda en sí un núcleo que sigue sano? ¿Cuánto misterioso sentido puede tener, para aquel que pronto romperá todos los lazos, concebir que podrá estar junto a los que ama aunque su cuerpo no esté? Asimismo, ¿cuánto sentido y fuerza puede hallar aquel débil ser que ya se muere al encontrar en sí mismo un espacio de libertad y de recursos para afrontar su tragedia

24 Quizás esta perspectiva no condice con la teología bíblica. Pero Frankl no fue teólogo ni pretendió hacer teología, y mucho menos yo. Para él esta visión es vital en su labor médica, pues le da la convicción de que siempre hay un trabajo terapéutico por hacer, incluso con alguien que desde una perspectiva teológica o religiosa pueda ser visto como espiritualmente enfermo o dañado. Frankl busca rescatar así la dignidad de toda persona y reconocer en el ser humano algo trascendente, tanto que no puede ser destruido por la acción humana. También, para comprender la importancia de esta concepción de lo espiritual en Frankl, hay que recordar que la enfermedad puede conducir a la muerte, así que al hablar de que lo espiritual no enferma, Frankl quiere indicar que lo espiritual no muere. Por lo tanto, lo que hace humano al ser humano (su espiritualidad, pues lo físico y lo psíquico son dimensiones propias también de otros seres) es en últimas indestructible y trascendente.

del mejor modo posible? La espiritualidad se vuelve en esta medida no sólo una dimensión humana que hay que considerar junto a las otras, sino, y más todavía, la única dimensión que puede convertir la tragedia de la muerte en una victoria.

El proceso de morir y el moribundo

Nunca antes se vio en este hombre tal ternura. En la niñez, de seguro. Pero como hombre había sido triste, más no tierno, a excepción de algunos breves instantes. La fragilidad de su cuerpo, el temblor de su alma aparecían entre cada síntoma. Solía sentirse derrotado. Pero a veces algunas palabras lo apaciguaban y se volvía tenue, tenue como una flor del alba. Aquella flor luchaba.

La espiritualidad en el tiempo de morir es más marcada que en cualquier otra etapa de la vida humana. ¿Por qué? El moribundo, el que vive el proceso de morir, experimenta una gran cantidad de cambios, pérdidas e incertidumbres. Esto le conduce a una crisis en donde su dimensión espiritual se impone sobre las otras que, debilitadas, no logran asumir la tarea de seguir viviendo mientras dura la vida, es decir, el cuerpo se encuentra en un trance que puede denominarse de autodestrucción, y las respuestas habituales de la psique, las actitudes y comportamientos heredados y aprendidos, se tornan insuficientes para responder a los retos de la nueva situación, de modo que lo espiritual, las respuestas desde la libertad, desde una mayor consciencia de sí y del mundo, desde la comprensión del sentido de lo que sucede son las que están llamadas a ir a la vanguardia en este momento vital.

Veamos, pues, qué sucede durante el proceso de morir o proceso previo a una muerte que no es inesperada: las funciones vitales se deterioran progresivamente; hay pérdidas y cambios físicos, cognitivos, emocionales, sociales y espirituales; creciente dependencia hacia el exterior; percepción de que la muerte se halla próxima; incertidumbre y sufrimiento (Benito, Gomis, Barbero, & Payás, 2008, pp. 15-16). La intensidad de esta experiencia la expresa bien Christiane Jomain con estas palabras: “La amenaza con que se ve enfrentado el moribundo no es exterior a él. Está inscrita dentro de él,



se la lee en su cuerpo. Se trata de una autodestrucción. El moribundo es, biológicamente, la muerte misma que actúa” (1987, p. 51).

Este proceso de *autodestrucción* lleva necesariamente a una actitud de respuesta por parte del moribundo, y ella suele conllevar introspección, reflexiones sobre el sentido de la vida, preguntas sobre la posibilidad del más allá, balance vital y puesta en orden de los asuntos propios; además, asumiendo este momento con valor, el moribundo puede superar su miedo y transformar su sufrimiento así como acercarse con mayor intimidad a los suyos accediendo a la expresión del amor, del perdón y la despedida (Benito et al., 2008, p. 16). Ahora bien, estos mismos autores plantean que en términos espirituales, el moribundo vive un proceso en el que puede aflorar su Sí Mismo o *Self*, su dimensión trascendente, en la medida en que el sufrimiento propio de esta etapa vital va eliminando el Ego, creando así la posibilidad de que emerja el Yo íntimo (2008, p. 17). En términos de Frankl diríamos que en el momento de ir muriendo puede surgir con toda su fuerza la persona real que hay en cada uno, pues el cuerpo psicofísico se va haciendo cada vez más permeable y dócil, y entonces refulge con intensidad la persona auténtica y única que somos.

¿Y quién es el personaje que encarna este proceso de morir? Podemos llamarlo moribundo: el enfermo cuya muerte próxima es casi segura, porque su diagnóstico, evolución y respuesta al tratamiento son negativas. En este paciente pueden presentarse tres estadios: el de la enfermedad incurable avanzada, en donde hay una respuesta variable al tratamiento y un deterioro físico gradual, pero aún se conserva la consciencia; el de la enfermedad terminal, cuando ya no se responde al tratamiento, mientras los síntomas se acentúan y se presenta un grave impacto emocional; y el de la agonía, que precede a la muerte, en donde el deterioro físico es intenso y hay extrema debilidad, además, la consciencia se trastorna y la ingesta de alimentos es difícil (Celedón, 2012, s.p.).

Si bien en este texto se usa el término ‘moribundo’ para abarcar los tres estadios del proceso, vale la pena resaltar la reflexión de Jomain sobre el concepto de agonía, que viene del griego *ἀγών*, ‘combate, lucha, prueba, angustia’. La agonía se “presenta como un combate

[pero hoy] se habla del moribundo, cuya imagen más difuminada evoca el peligro inminente de la muerte y una debilidad extrema, más bien que una lucha” (Jomain, 1987, p. 24). La idea de la muerte como una lucha, más que como una entrega, alude al aspecto físico del hombre, pero también a las demás dimensiones de la persona, y en el sentido espiritual es también potencialmente el momento de la máxima angustia, de la prueba y la lucha definitivas, pero no contra la muerte; más bien morir es el nombre del combate por el sentido último, morir sería esa pugna final contra lo que hoy *somos*, para llegar a ser lo que verdaderamente *somos*. Como dice Jorge Larrosa parafraseando a Nietzsche, “la lucha contra el presente es también, y sobre todo, una lucha contra uno mismo. Para ‘llegar a ser el que se es’ hay que combatir al que ya se es” (Larrosa, 2011, p. 123). En este sentido, aunque hablemos de moribundo, debemos recordar siempre el *ἀγών*, el que muere es un guerrero.

Necesidades espirituales de los moribundos

Hacia la década del sesenta, las necesidades espirituales de los moribundos se identificaban normalmente con las prácticas y creencias religiosas, pero ya en los años ochenta se entendían en un sentido mucho más amplio, ligado a la búsqueda de sentido y de lo valioso y esencial (Thieffrey, 1992, s.p.). Son de destacar en esta evolución los aportes de Christiane Jomain, quien en su libro *Morir en la ternura* (1987) define las necesidades espirituales de los moribundos como aquellas de “las personas creyentes o no creyentes que buscan un alimento espiritual, una verdad esencial, una esperanza, una respuesta sobre el sentido de la vida y de la muerte, o también a veces la transmisión de un mensaje” (p. 163).

A finales de los ochenta, Jean Vimort (1990) desarrolló la idea de necesidades espirituales (aquellas que son inherentes al ser humano) de los moribundos, entendiendo necesidad como carencia pero también como potencialidad o expectativa por desarrollar o cubrir (Barbero et al., 2008, p. 52). Las necesidades espirituales de las personas al final de la vida, de un modo sintético pero abarcador, incluyen ser reconocido como persona, releer la propia vida, revisarla y narrarla,



buscar su sentido, perdonarse y sentirse perdonado, trascenderse y trascender esta vida hacia un más allá, tener auténtica esperanza, expresar vivencias y sentimientos religiosos, ser libre y amar y ser amado (Maté & Juan, 2008, p. 37).

La necesidad de ser reconocido como persona se presenta frente a la amenaza de pérdida de identidad que sufren los enfermos en un hospital, pérdida debida a la intrusión de la enfermedad, que exige una nueva y frustrante relación con el cuerpo. “El enfermo se ve forzado a comprometerse en una oscura discusión donde el compañero es el cuerpo, hasta aquí sumiso y dócil, y ahora rehúsa obedecer. [...] El cuerpo se desolidariza. Pone en descalabro la unidad de la persona” (Thieffrey, 1992, s.p.).

Pero esta pérdida de identidad también surge cuando el enfermo es despersonalizado al ser identificado con un número de habitación, un tumor, una enfermedad; cuando se rompen sus vínculos sociales y su participación en las decisiones sobre su propia vida (social y familiar) y su tratamiento. Cuando estas necesidades no son cubiertas, el enfermo que siente haberse perdido a sí mismo puede preguntarse: ¿curar, para qué, si no existo? Por esto es necesario reconocer al enfermo en toda su dignidad, empezando por ese cuidado del cuerpo que, si se hace con amor, es ya espiritual en sí mismo. “Continuar vigilando la estética de un cuerpo que se degrada es testimoniar el respeto que se le da, es luchar contra el desprecio que el enfermo podría tener, y esto estimula y apoya el deseo de vivir” (Thieffrey, 1992, s.p.).

La necesidad de releer la propia vida, de revisarla y narrarla surge porque el peligro de muerte pone al hombre frente a su vida, lo hace volver a su pasado para apreciarlo, revivirlo, reapropiárselo, darle continuidad y coherencia a lo disperso, un sentido (Thieffrey, 1992, s.p.). Hay necesidad de palabras verdaderas, de clarificar la confusión, de buscar lo que tiene verdadero peso, valor, “lo que es más fuerte que la muerte”. Cuando el balance vital es positivo, se puede enfrentar mejor la muerte. Pero también afirma Saunders, citada en Thieffrey (1992, s.p.), que esta búsqueda de lo verdadero y precioso puede hacer brotar el sentimiento de ser incapaz de alcanzarlo, engendrando amargura, rabia, ausencia de sentido, sufrimiento espiritual, porque no se le dice



sí a la propia vida, al sentir que fue desperdiciada; como dice Maurice Zaundel, citado en Mejía: “ante la muerte tomamos conciencia de que la vida habría podido ser algo inmenso, prodigioso, creador. Pero es demasiado tarde [...] Entonces, la muerte, precisamente porque la vida no se ha cumplido, aparece como un abismo” (2008, p. 238). Dado este caso en que el moribundo siente la vida desperdiciada o ya inmodificable, el cuidador es vital no sólo para escuchar la narración del moribundo sobre su vida, es fundamental para encontrar nuevas perspectivas y sentidos, para que el otro se perdone y reconcilie, para que asuma su libertad última, la de su dignidad frente al sufrimiento.

La necesidad de buscar sentido en la historia personal de vida, que no puede realizarse sin haber releído la vida, corresponde al deseo de unir y dar coherencia a lo aparentemente separado, de rescatar lo que vale, de comprender lo que ha sido y hacer un balance que permita encontrar la unidad de la vida. En esta búsqueda se da el último parto de sí mismo, y el sentido que se encuentre frente a la muerte puede volver a dar sentido a toda la vida pasada. Alba Payás (2003, p. 12) indica que quien se enfrenta a la muerte se pregunta sobre su pasado, su presente y su futuro, y que, por ejemplo frente a la pregunta sobre si la propia vida valió la pena, hemos de ayudar a la persona a que recorra su vida, a que se detenga en los acontecimientos más significativos y a que identifique los frutos de cada etapa para que pueda descubrir su sentido; además, es de vital importancia reconstruir el significado de las pérdidas del pasado, pues resolver esos duelos pendientes ayuda a evitar más sufrimiento espiritual.

Y aquí surge otra necesidad relevante, la de libertad con respecto a lo que nos enajena y subordina, y también con respecto a las ataduras del Ego, las obsesiones y las fijaciones internas. Reconociendo todo lo que nos condiciona, también podemos reconocer que podemos ser libres para aceptar el destino, entregarnos u oponernos, y si nada podemos cambiar en él, aun así podemos elegir la actitud interior que adoptaremos frente a él (Mejía, 2008, p. 240). Esta liberación también puede experimentarse en una relación auténtica y transparente entre el enfermo y su cuidador: como dice Joyce Cope, nos han enseñado a fingir, a no dejarnos conocer para no mostrar nuestra vulnerabilidad, pero especialmente en la relación con un enfermo terminal existe la



posibilidad de liberarnos y “ser libremente las personas que somos” (2012, p. 77); tanto el moribundo como quien le cuida pueden liberarse del fardo de las máscaras y experimentarse auténticos y libres en su relación. Y finalmente somos libres de elegir cambiarnos a nosotros mismos, y si lo hacemos hemos “superado los límites del destino” (Mejía, 2008, p. 240). Iván Ilich, ese personaje creado por Tolstoi (1886/2008) para afrontar la muerte, en sus finales horas, desesperadas porque sentía que su vida había sido una equivocación completa, tomó para sí esa libertad de cambiar; aunque fuese en su interior, pidió perdón y supo que con su muerte al menos dejaría de afligir a su familia, y luego de ello, por insuficiente que pueda parecer, encontró sentido y reposo.

Frente al sufrimiento de ver cómo se consume la vida, la persona puede experimentar culpa, ya sea porque busca una explicación del mal o porque percibe que no fue fiel a sus valores u opciones fundamentales, y surge entonces la necesidad de liberarse de esta culpa, lo cual puede lograrse precisamente al percibir esta incongruencia y retomar los valores que alguna vez se abandonaron, volviendo a ser fiel; pero también mucha gente encuentra sentido a su sufrimiento entendiéndolo como castigo o expiación²⁵; así mismo, es propicio ver la totalidad de la vida, no sólo su lado negativo, para de este modo atender a otra necesidad: la de reconciliación.

Esta necesidad surge cuando la enfermedad se vuelve el momento en que afloran los gestos de odio, repliegue y ruptura que llevamos con nosotros; al ser confrontado con ellos, el moribundo busca “enderezar” lo que ha “malvivido”, ponerse a paz y salvo, dar y darse perdón, permitir que el sobreviviente continúe su vida bajo el signo de la reconciliación, corregir las faltas hacia sí mismo y hacia los demás. “Jamás es tarde para rechazar, negar y retirar el mal que hemos hecho. Pero, para esto hay que creer al bien posible” (Vimort, citado en Thieffrey, 1992, s.p.). El trabajo de ayudar a la reconciliación es uno de los más importantes que ha de realizar quien acompaña a un moribundo, y puede hacerlo con simples gestos de cariño genuino, sonrisas, leves caricias, palabras pacíficas (Thieffrey, 1992, s.p.).

25 Más adelante se abordará el tema del sufrimiento y su sentido de acuerdo con Frankl y otros autores.

La necesidad de establecer la vida más allá de sí mismo se manifiesta como apertura a la trascendencia y como necesidad de reencontrar el sentido de la solidaridad. Gräf Durkheim, citado por Thieffrey (1992, s.p.), distingue cuatro vías de apertura a la trascendencia: naturaleza, arte, reencuentro y culto. En ellas hay una sencilla contemplación que fortalece, el compartir de la creatividad humana que en la belleza expresa la relación con lo trascendente, el descubrir que un rostro, “sea de un instante o de toda la vida, puede ser percibido como el signo de un amor que nos superó con largueza” (1992, s.p.), o la apertura al tiempo y a la presencia de Dios en la adoración compartida en donde hacemos parte de un mundo que nos supera. En este sentido, Jomain habla de la necesidad de reencontrar esas fuentes en las cuales nos nutrimos: ideas, obras, creaciones de otros. Es tarea del cuidador identificar cuál o cuáles son las fuentes privilegiadas de su acompañado para acceder a la trascendencia. Así mismo, según Vimort (citado en Thieffrey, 1992, s.p.), frente a la angustia por la desintegración del Yo, es el sentimiento de comunión con otros, con un todo que nos excede el que nos puede dar la fortaleza para resistir ante la muerte.

La necesidad de continuidad o de un más allá busca inscribir la existencia propia en el futuro, a través del acto de “pasar la antorcha”: un legado, una idea, una creación, un mensaje, el fruto que recogemos al final de la vida para darlo a los compañeros de alguna lucha que emprendimos, a la familia, a la humanidad; o también por medio de las creencias y esperanzas en una vida más allá de esta vida, la reencarnación, la resurrección, el ciclo vital y energético. Todo esto puede venir acompañado de dudas y temores.

La necesidad de esperanza auténtica puede entenderse como aquella que nace de las experiencias positivas de la vida (de amor, solidaridad), aquella que se proyecta como consolidación futura de experiencias presentes gratificantes y no como imagen de un ideal frustrado en el presente (Barbero, 2002, p. 11). Pero esta esperanza también alude a algo más próximo: según Kübler Ross, la esperanza está presente en todas las etapas del duelo. Puede ser, inicialmente, la esperanza de que todo sea un sueño, un error, o luego, de curar, de no morir, y finalmente, quizá, de morir “bien”, sin dolor. Es relevante que



el moribundo siempre tenga esperanzas, y deben ser respetadas, pues estas le sostienen, le proporcionan todavía metas para vivir. Hacia el final, esta esperanza puede alimentarse proponiéndonos metas muy próximas para satisfacer lo que el paciente en el momento presente percibe como calidad de vida (Barbero, 2002, p. 12; Mejía, 2008, p. 241).

La necesidad de expresar vivencias y sentimientos religiosos se refiere a la búsqueda de cada creyente dentro de su tradición religiosa de utilizar los recursos que su religión le provee para dar el paso de la vida a la muerte; en cada persona pueden ser distintas las necesidades, de acuerdo con la relación que haya tenido y que tenga con su religión, pero también de acuerdo con las dudas y temores que afloran en medio de su proceso. Barbero afirma que:

[...] para el creyente se trata de vivir las necesidades espirituales desde una dimensión religiosa, de mantener la coherencia fe-vida, de cultivar la relación personal con Dios y de expresar externamente, de forma individual y/o comunitaria, la fe por medio de ritos y celebraciones. (2002, p. 12)

Mejía nos hace ver, también, que el hombre es ritual por naturaleza, que usa lo simbólico para comprender, expresar e integrar lo que no logra controlar o lo que no puede comunicar con palabras y para celebrar momentos claves de la vida, como son la muerte o el nacimiento (2008, p. 241).

Necesidad de amar y ser amado al final de la vida

“Tan linda. Siempre que me despierto está ahí, cuidándome”. Así me dijo una vez, adormilado, arrastrando desde el sueño una voz tierna. Era frágil. Alternaba entre una dulzura susurrada y la desesperación. Dolía amarlo. Y era inevitable. Y él buscaba amar y sentirse amado con fuerza. Pero nos sentíamos torpes en el amor. No sabíamos dar ni recibir. Algo de lluvia, algo de tierra nos faltó.

La necesidad de amar y ser amado es la base de la existencia humana, debido a nuestra naturaleza interdependiente, que no se circunscribe sólo a las relaciones entre seres humanos, sino también



a las de cada persona con el entorno, consigo misma, con las ideas y valores, y con lo trascendente (Benito et al., 2008, p. 14).

En consonancia con esta visión, cuando Jomain habla de la necesidad de amar (y ser amado) en el enfermo terminal centra su atención en el gusto por la vida, porque gustar de ella, dice, es amarla. Por eso cuidamos al enfermo cuando buscamos aquello que lo conecta con la vida, sus razones de desear, disfrutar y sufrir, “lo que lleva en lo más profundo de su corazón [...] lo que habría querido ser y no pudo realizar” (Jomain, 1987, p. 158). Esta mujer nos dice que el gusto por la vida pasa a través del ambiente, del acontecimiento inmediato y del impulso del corazón, es decir que el cuidado incluye darle al enfermo un ambiente caluroso, que tenga trazos de su propio hogar, objetos, recuerdos amados; asimismo, el cuidado implica ayudar a vivir cada día valorando sus acontecimientos, grandes y pequeños: cumpleaños o atardeceres, lo que nos conecta con la vida y nos hace reír; y también entreaña promover momentos de encuentro, de intimidad con los amigos y la familia, que el enfermo necesita porque pronto se separará de ellos (Jomain, 1987, p. 159). Encontramos en estas palabras una expresión, ser humano con el entorno, con las personas, con las ideas y valores (o recuerdos), todo como expresión del amor por la vida. Pero ¿cabe aquí la relación consigo mismo y con la trascendencia? Probablemente. ¿O acaso cuando amamos la vida no es nuestra propia vida, lo que somos y hemos sido, eso que amamos? ¿Y acaso es posible conectarse amorosamente con el Misterio, con lo trascendente, sin amar lo conocido, lo presente?

Con respecto a la necesidad de ser amado, Jomain (1987) afirma que la persona enferma al final de la vida desea ser reconocida y aceptada sin condiciones ni reproches, en su diferencia y sus debilidades, con sus miedos, carencias y descubrimientos, de modo que pueda expresar libremente incluso la vivencia de su agonía. Además, el que está muriendo aspira a ahondar en sus relaciones fundamentales y a restablecer las que se han roto y que son significativas (Payás, 2003, p. 12).

Pero quizá lo que más llama la atención con respecto a este deseo de ser amado es la importancia que cobra el cuerpo al final de la vida. Las personas en proceso de morir experimentan fuertemente



la necesidad de amor en la dimensión física como anhelo de ser tocadas y reconocidas más allá de su enfermedad: “puede darse mucho consuelo a los enfermos sencillamente tocándoles las manos, mirándoles a los ojos, dándoles un suave masaje, acunándolos entre los brazos o respirando suavemente al mismo ritmo que ellos. El cuerpo tiene su propio lenguaje de amor” (Rimpoché, 1994, p. 220). El amor es simple, canta una canción; lo más profundo es la piel, piensa un filósofo. Christiane Jomain nos da a entender esto con su habitual belleza: en las últimas horas, dice, cuando la debilidad es extrema y las palabras se hacen insuficientes, el clima de amor apacigua al enfermo, ese “es el tiempo de simplificar las cosas. En el silencio, una mirada, una sonrisa, un contacto, un abrazo se cargan de intensidad” (1987, p. 160).

Al final de la última hora, cuando abandonamos nuestros cuerpos, o nos abandonan ellos, cantan todavía su misterio sagrado: el último brote de amor nos atraviesa gracias a la humilde entrega de nuestros cuerpos, en silencio.

Amor

Pero ya que el objetivo de estas palabras es descubrir por qué esta necesidad de amor es la más primordial, es necesario ahora clarificar la idea del amor. El tema se abordará desde tres propuestas teóricas de origen psicológico que tienen en común varios aspectos: parten de una separación con respecto al psicoanálisis y a las posturas freudianas; abordan la dimensión espiritual del ser humano y, desde ésta, sin descuidar un enfoque psicológico, estudian el tema del amor e inclusive su papel en los procesos transformadores de la psique; y al considerar el amor en su aspecto espiritual, no lo espiritualizan, no niegan ni descalifican la dimensión erótica (en un sentido amplio) del amor, sino que la realzan por medio de la dimensión espiritual. Con esta visión del amor en donde el aspecto psicológico incluye al espiritual, se puede restringir el campo de análisis sobre el amor en el marco de una espiritualidad amplia, no limitada a ninguna religión particular, puesto que la noción de espiritualidad que se plantea en



el contexto del tema aquí presentado sobrepasa el ámbito de las religiones.

La primera propuesta es la de Carol S. Pearson (1989), quien recoge y amplía la propuesta jungiana de los arquetipos. “Sin amor el Alma no se involucra con la vida”, dice Pearson, para quien el amor se entiende como el vínculo, el lazo que nos une a la vida, nos hace sentirla en nosotros, anhelarla y servirle; sin embargo, el amor siempre implica muertes y renunciaciones: al pasado, a los viejos hábitos que nos inmovilizan. El amor tiene dos formas primordiales: Eros y *Ágape*. En Eros la unión es con algo exterior: una persona, un lugar, un hacer; en *Ágape*, la unión inicia consigo mismo y se extiende hacia el mundo, y es ella “la que nos permite desarrollar la capacidad de amar a nuestros seres queridos, pero también a la humanidad y al cosmos” (Pearson, 1989, p. 179).

Con esta distinción entre Eros y *Ágape*, se critica la supresión que en la cultura occidental se ha hecho de Eros para avanzar hacia *Ágape*. Se resalta que podemos aprender a amar con pasión y a la vez conservando nuestro sentido ético y moral, y que la supresión de Eros implica hacer la guerra contra nosotros mismos: *Ágape* entendido como una unión que parte del propio interior supone aceptarnos completamente, por lo cual el amor *Ágape* no es posible sin Eros, que es la pasión resultante del funcionamiento armonioso del Alma y el cuerpo, y no una mera sexualidad reducida a lo físico o lo instintivo; en Eros, nuestra sexualidad y nuestros cuerpos son sagrados. Eros también nos provee de poder, el poder de ser fieles a nuestra esencia, pues desde ella viene Eros. Y siendo fieles a lo que amamos, descubrimos quienes somos en realidad (Pearson, 1989, p. 184).

La segunda propuesta es la de Viktor Frankl (2000, 2012), para quien el amor es una de las formas en que el ser humano se trasciende, sale de sí hacia alguien y, de este modo, se realiza, pues se vuelve plenamente hombre y plenamente sí mismo cuando se entrega a otro y se olvida de sí. El amor es la forma de ser inter-existencial, el estar plenamente presente en la alteridad de la otra persona y, por lo tanto, el amor es la única vía para conocer realmente a otro, pues es un *estar el uno con el otro* en lo que de auténtico tiene cada uno (Frankl,



2000, p. 59). El amor es la vivencia de otro ser humano en todo lo que su vida tiene de singular, de única. Acogemos a quienes amamos como seres insustituibles, y esto por pura gracia, no porque hagan o tengan algo para “merecer” nuestro amor, no por sus rasgos físicos o psíquicos, pues lo que amamos es lo que la persona “es”, su espíritu conmueve al nuestro. Así, “la presencia corporal del ser amado se convierte para el amante en un símbolo, en el signo de algo que hay detrás y que se manifiesta en lo externo pero no se agota en ello” (Frankl, 2012, p. 207).

Por eso, cuando amamos verdaderamente no hay peligro de que sustituyamos al otro, ya que amamos lo que es insustituible en él, y es así como el auténtico amor trae en sí mismo la garantía de su perpetuidad, pues lo que amamos no cambia, no desaparece, y no muere: lo que la otra persona es, su esencia, se sobrepone a la existencia, no depende de ella pues se sustrae al tiempo, y por eso el amor puede sobrevivir a la muerte del ser amado. Es en ese sentido que el amor es más fuerte que la muerte (Frankl, 2012, p. 206).

Pero el amor también afina la mirada para percibir la belleza, los valores del mundo, que se vuelven mayores y más profundos, y asimismo, para percibir el valor más alto de la persona amada, aquel que aún no ha realizado, que es mera posibilidad. Cuando amamos, vemos al amado “tal y como Dios lo ha pensado”, no sólo en su autenticidad y singularidad sino también en lo que puede llegar a ser, lo irreal pero posible: la promesa. Y al captar estos valores en el ser amado, quien ama es enriquecido pues ve al otro como un “mundo en sí”, lo cual hace que su propio universo se dilate. Pero también el ser amado es enriquecido por el amor: al ver sus posibilidades lo ayudamos a orientarse hacia ellas. “El amor ayuda al ser amado a convertir en realidad lo que el amante se adelanta a ver, a intuir” (Frankl, 2012, p. 224), y esto sucede porque el amado se esfuerza por hacerse cada vez más digno del amante, del amor; así, quienes se aman mutuamente entran en un proceso creativo, cada uno impulsa la transformación en el otro.

El planteamiento final es el de Erich Fromm en *El arte de amar* (1959/2006). Para él, el amor, la unión (que no es simbiosis, pues conserva la individualidad de cada persona) o fusión interpersonal



es la respuesta al problema humano más angustiante: el aislamiento, la soledad, la desunión; y por ello necesitamos aprender a amar, tal y como se aprende un arte, pues amar es cuestión de actividad, entendida como la práctica libre de un poder humano y no como un sentimiento pasivo o una compulsión; el amor es dar más que recibir, pero dar entendido no como un sacrificio o renuncia que nos empobrece, sino como la mayor expresión de potencia, pues en “el acto mismo de dar experimento mi fuerza, mi riqueza, mi poder [...] Me experimento a mí mismo como desbordante, pródigo, vivo y, por tanto, dichoso” (Fromm, 2006, p. 32). Pero lo que damos, más que cosas materiales, es nuestra propia vida, lo que está vivo en nosotros: alegría, tristeza, comprensión, conocimiento... con lo cual exaltamos el sentimiento de vida de la otra persona, y lo que nace en ella se refleja en nosotros; este dar, aunque no busque el objetivo de recibir algo a cambio, siempre lo logra: el amor produce amor.

Según Fromm, además del dar, el amor implica cuidado: preocupación activa por la vida y el crecimiento de lo que amamos; responsabilidad: nuestra respuesta a las necesidades físicas y psíquicas del otro; respeto: la capacidad de ver a la otra persona tal y como es, en su individualidad única, queriendo que crezca y se desarrolle en su forma propia y no para servirnos; y conocimiento: más allá del pensamiento, como expresión de la fusión, de la unión, pues el único modo de conocer lo que está vivo es uniéndose con ello; pero además en esta unión, algo más conocemos, ya que en “el acto de amar, de entregarse, en el acto de penetrar en la otra persona, me encuentro a mí mismo, me descubro, nos descubro a ambos, descubro al hombre” (Fromm, 2006, pp. 38-39).

Esta unión como forma suprema de conocimiento, aunque trasciende las palabras, las necesita como una condición previa, necesitamos el conocimiento objetivo de nosotros y los otros, verlos y vernos más allá de nuestras fantasías, para después llegar, en el acto de amar, a la esencia del otro, a lo suyo único. Fromm nos ofrece un aspecto más del amor que es vital aquí: el amor a sí mismo es inseparable del amor a otros, no hay amor al otro sin que nos prodiguemos la vida a nosotros mismos, sin que nos cuidemos, conozcamos, respetemos y responsabilicemos de nosotros mismos;



además, la forma en que amemos a los seres humanos dará la pauta para determinar cómo amamos a Dios, quien ama al hombre, ama a Dios.

Estas tres miradas sobre el amor dejan que hablemos de él como vínculo, unión con otras personas, con la vida, con nosotros mismos y con Dios; una forma de trascendernos, de salir de nosotros y, de este modo, internados en otro ser, a distancia de nosotros, conocernos mientras conocemos al otro. El amor es conocimiento, el más profundo, nos lleva a ese otro mundo cuyos valles y picos, tan otros, nos hacen entender los nuestros; nos transporta a otro mundo desde donde observamos la completud del nuestro, como esos astronautas que miran, embelesados, un pequeño globo azul en el espacio.

El amor, como la espiritualidad de cada ser, atraviesa las dimensiones física y psíquica, las imanta —el cuerpo atravesado por el amor es un cuerpo erótico, es el que busca unión sexual, pero también el lenguaje corpóreo del amor que se da en todo tipo de relaciones: la caricia, el abrazo, la ternura del contacto; el cuerpo que ama es un cuerpo sagrado— y va más allá, pues la espiritualidad es la dimensión propia del amor, dimensión intemporal, ajena a la muerte. Al respecto, Clive Staples Lewis habla del amor ágape como aquel que hace entrar nuestros amores de aquí, de la tierra, en la eternidad, porque los transforma, los aleja del egoísmo propio de los amores naturales y así los acerca al amor esencial, el único que tiene cabida en la eternidad (Lewis, 1960, p. 65). El amor “esencial” es, entonces, la dimensión de la vida, de aquella que no pasa. Tal vez por eso, tantos seres en agonía descubren que las preguntas fundamentales de sus vidas las realiza el amor: ¿has amado bien?, ¿has sido amado? Es como si esas últimas preguntas de la vida fueran también las primeras de la muerte, de sus respuestas dependerá qué amores nos acompañen después de morir. En la muerte germinarán, acaso, las semillas de nuestro amor de aquí.

¿Y cómo saber si una semilla se convertirá en lo que está destinada a ser? Hay que cuidarla, regarla, sembrarla en buena tierra; hay que saber qué necesita para llegar a crecer, y dárselo; hay que saber qué clase de semilla es, cuál es la planta que promete: no sembramos semillas de amapola para que nazcan girasoles; hay que conocer sus



ritmos, sus tiempos, y alguna vez, cuando brote lo que haya de brotar, cuando nazcan frutos, aromas, alimento, de allí nos nutriremos.

Solo algo más, la mirada amorosa es aquella que intuye el tesoro que seremos. Algo de eso hay aquí: una mujer veía la mirada de un hombre que se sabía cercano a la muerte. Escuchaba sus preguntas. Sentía su ansiedad. De algún modo —apenas ahora lo comprendo—, él esperaba una mirada, una palabra, un gesto que le hiciera sentir seguro de que aún después de morir *sería*, y sería algo bueno, algo bello, no sería más aquel sufrimiento que lo marcaba tan cruelmente, como un hierro. Lo que esperaba era esa mirada del amor que ve lo que aún puedes ser, lo mejor que puedes ser, la sagrada promesa que siempre has sido.

Sufrimiento

De noche, cuando los pasillos no eran más que pasillos vacíos, comenzaba el dolor. Antes de que empezara, él ya lo espiaba, lo esperaba y a la vez rogaba para que esa noche fuera de las buenas. Y cuando el dolor llevaba mucho tiempo, delirando un poco por la morfina, un poco por el dolor, decía —ojos tristes, ojos perdidos—: ¿por qué tiene que doler tanto... por qué?, ¿hasta cuándo? ¿Cómo hago para que pare este dolor... cómo hago... qué hago? ¿Por qué?

Y ella: junto a la cama, un suave masaje en la pierna, una aromática de esto y aquello, una bebida de lo otro, y arroparlo una y otra vez, y esperar el amanecer, y cerrar los ojos sin dormir, y espiar el sufrimiento, y quizá una dosis de rescate, y decirle qué hora es, cuánto falta... y esperar el amanecer. Falta poco.

Aunque enseguida se hablará del papel liberador del sufrimiento, no quiero que se olvide que hablo de sufrimiento, como el de él: real, destructor. Muchos de quienes han pensado el sufrimiento lo reiteran: puede traer algo bueno, pero nunca es bueno.

Para Kathleen Dowling, quien trabajó con personas en proceso de morir desde los años setenta, esa vivencia de la muerte es la oportunidad que todos tenemos para conocer “las sutiles dimensiones



saturadas de lo sagrado” que los místicos y los santos conocen, ya que la experiencia de morir es:

Un retiro del mundo, un giro hacia adentro, una profundización del sentido de presencia, una postura de humildad, una práctica de silencio, una búsqueda más intensa y profunda en la naturaleza de nuestro propio yo y la experiencia de imágenes, visiones y arquetipos. (Dowling, s.f., p. 4)

Pero experimentar la llegada de la muerte como “gracia divina”, como momento de trascendencia, supone haber dado antes “un paso difícil y solitario”, haber afrontado el caos, o la lucha contra lo inevitable, y la rendición, que va un paso más allá de la aceptación: con el ego aceptamos que vamos a morir, pero nos rendimos con el alma, cuando “ese poder sobrecogedor, más grande que el propio pequeño sentido del yo, al que se ha resistido tan fieramente y con tanto miedo, comienza a ser reconocido como aquello que siempre hemos deseado” (Dowling, s.f., p. 3).

Finalmente, la lucha y la entrega desembocan en la posibilidad de abrimos a la muerte, a la destrucción última como si abriéramos una ventana que nos deja ver el resplandor que siempre presentimos, que siempre nos sostuvo, o como lo llama Dowling, el Espíritu. La muerte final, con la entrega que nos implica, está prefigurada en todas las pequeñas muertes que se nos atraviesan en la vida, las pérdidas... de cosas, de seres, de sueños, todo lo que nos lleva a una renuncia, una entrega, un dejarnos atrás. Estas experiencias, asumidas en toda su profundidad, experimentando el sufrimiento que nos provocan, nos dan precisamente una idea de ese resplandor final, porque cuando nos rendimos a lo que ya no puede evitarse, cuando renunciamos para cambiar, encontramos que amanece, que nace algo antes desconocido, quizá un sentido de sí mismo más libre, más liviano, por la carga que abandonamos en el camino.

Esta rendición se conecta con la visión de Viktor Frankl (2012) acerca del sufrimiento. Según él, sufrimos por aquello cuya existencia no soportamos, no aceptamos, y en cambio le antepone lo que creemos que debería ser: miramos al destino a la cara, pero negamos su verdad. Hay que acentuar esto: solo habremos de rendirnos ante algo cuando es totalmente inevitable, pues no se trata de resignación



frente a los males que podemos transformar, ni de cobardía para luchar por conformar nuestro destino, sino de valiente reconocimiento de lo que se nos presenta como destino irrevocable. Al aceptar ese destino, al rendirnos, paradójicamente nos abrimos a una nueva lucha, aunque no contra la muerte, sino a la lucha por ennoblecernos, por elevarnos por encima de nosotros mismos y de nuestro dolor, por soportar con dignidad, con integridad, la tensión de la destrucción que está ejerciendo su trabajo. Allí, siendo más fuertes que el dolor, realizamos una verdadera obra metafísica (Frankl, 2012, p. 166).

Pero todo esto pasa por el campo de la comprensión. Para cada uno es necesario encontrar el sentido del sufrimiento propio, entender la pregunta que nos realiza. Y este proceso puede ser toda una batalla, una agonía, como la que vive Job en su intento por obtener una respuesta acerca de la razón de su sufrimiento. A Job llegan tres amigos que lo acompañan en silencio siete días con sus noches, pero al fin él se lamenta de haber nacido, de no estar muerto, y entonces los amigos hablan y tratan de culparlo por su sufrimiento, asumiendo la postura de la retribución: tienes lo que te mereces, examínate y arrepiéntete. Pero Job mismo, a su pesar, también sostiene esta postura —ya que era y es tradicional, aceptada, fácilmente aplicable a otros aunque no a sí mismo— y a la vez lucha contra ella (Gutiérrez, 1995, p. 65); pues si bien no se declara perfecto, halla tal desproporción entre su sufrimiento y sus faltas, que se niega a declararse culpable y a encontrar el sentido de su sufrimiento en la culpa.

Para muchas personas, quizá, interpretar su dolor como un castigo pueda dar sentido al sufrimiento que padecen; podrían asumirlo como una expiación, como un acto de purificación, y siempre en una lectura personal de sus vidas, de las opciones que tomaron, y si esto permite trascender, comprender y ser valiente, probablemente habrá un bien en ello. Pero qué decir de quienes preguntan insistentemente ¿por qué? y ¿hasta cuándo? De quienes perciben que su sufrimiento sobrepasa con mucho el mal que hayan podido realizar o de aquellos en los que plantear esa equivalencia (sufrimiento = pecado) es inconcebible: los inocentes. Hay sufrimientos que la compasión nos impide justificar racionalmente, ya sea la miseria humana de los campos de concentración o alguien a quien vemos padecer, gritar,



sucumbir ante un dolor que aunque no podemos sentir, porque todo sufrimiento es solitario, sí nos hiera presenciar.

Una noche, en la habitación contigua, en aquel pabellón de enfermos de cáncer, un niño lloraba y gritaba, gritaba, gritaba: mamá, mami, mamiiii. Por la puerta entreabierta podía verse a una mujer al lado de la cama. Las enfermeras estaban haciendo un “procedimiento”. El niño tendría 11 años. Había sangre. Sus gritos herían el pasillo. ¿Culpa? ¿Sus pecados? ¿Los de sus padres? Es humillante pensarlo siquiera.

¿Mi tío? De niño sufrió demasiado. No solo pobreza. También un abandono cruel. Y humillación. Y cosas que no sé. De hombre erró. ¿Más o menos que quién? Tampoco lo sé. Sus yerros le hacían sufrir. Y cuando el dolor lo apaleaba, podía verse en él una mirada, un rostro de súplica, de nuevo el niño herido que alguna vez fue. El inocente. Esto no es una ecuación: X cantidad de pecado = X cantidad de sufrimiento. Quizá lo que Job entendía es que no podía aplicar tal ecuación.

Cuando la muerte se acerca, es el momento de amar y ser amado con más verdad que nunca. Y ello incluye perdonarse. El balance vital puede traer culpas, pero de nada sirven si no pueden transformarse en otra cosa. Como un fardo muerto se quedan en el corazón. La necesidad amorosa de perdón nos lleva a realizar esa transformación. Fabio. Él pidió perdón y fue perdonado. ¿Se perdonó a sí mismo del todo? Una vez más, no lo sé. Pero sí sé que la culpa, mientras duró, fue otra fuente de sufrimiento y no de sentido.

Job se aferró a su inocencia, y al fin Dios le habló. Una respuesta precisa a la pregunta por su sufrimiento no le fue concedida. Pero vio a Dios. Y con ello cesó su pregunta. Evidentemente aquello que vio, las maravillas que no comprendía y que iban más allá del bien y del mal moral, fueron tomadas por él como su respuesta. Después de aquella visión, Job fue elevado en su condición, se convirtió en intercesor de sus acusadores. De algún modo, la respuesta que Job recibió era que sufría para ver a Dios, no para ser castigado por pecado alguno. Sufría para perder aquello que enturbiaba su visión, para llevar al extremo la necesidad imperiosa de comprender. Recuérdese que el árbol del bien y del mal y el árbol de la vida son uno y el mismo (Gutiérrez, 1995),



la primera vez que tomas el fruto, comes del árbol del bien y del mal, la segunda vez, comes del árbol de la vida. Solo trascendiendo el bien y el mal se halla la Vida, la que no pasa. Pero se trasciende aquello en lo que nos internamos, lo que aprendemos a conocer, no lo que negamos. La ley moral se trasciende sólo tras haber aceptado sus exigencias, tratado de cumplirlas y aceptado objetivamente el fracaso en la tarea (Lewis, 1940/2003, p. 26). A esa visión de Dios, que trastoca todo, se llega tras enfrentarse a los querubines y a la llama de la espada flameante. El terrible numen.

El sufrimiento es un camino. Al final hay un árbol. Experiencias como las de Christiane Jomain, Elisabeth Kübler Ross, Cicely Saunders y Kathleen Dowling enseñan que muchísimas personas que han llegado al final de sus vidas rodeadas de amor, de comprensión y cuidado han alcanzado la muerte como una experiencia cumbre de conocimiento y trascendencia. De hecho, esta experiencia se extiende tanto al moribundo como a quien lo cuida, pues entre ambos puede crearse una *especialísima espiritualidad compartida* que resulta de un “[...] peregrinaje único que han hecho los dos” (Cope de Wyatt, 2012, p. 96); entonces el sufrimiento en medio del amor toca y transfigura a los que se van y a los que se quedan, que han crecido juntos en su ser más auténtico. Pero muchas otras experiencias indican que sin un espacio de amor y comprensión abierto alrededor de los que están muriendo, la vivencia puede ser muy difícil y quizá quedar en falta de la consciencia de trascendencia, de la paz interior previa a la silenciosa paz del cuerpo muerto.

Un hombre enfermo de cáncer muere diciendo: tengo mucho miedo. El amor recibido en su agonía no fue suficiente. Se sintió abandonado. Una mujer, que aún lucha contra su cáncer, piensa: morir se no es gran cosa, si se muere en medio de tanto amor. Su cáncer la acercó al amor. El camino del sufrimiento puede o no abrirse al resplandor. Pero para quienes lo padecemos y quienes acompañamos a los que lo padecen, la consciencia de que puede ser un camino que desemboca en el árbol de la Vida constituye una esperanza, un sentido que cada uno debe hallar, pero que es posible. Entonces la tarea es además de mermar el dolor físico, realizar, como decía Frankl, una obra metafísica.



Consideraciones finales

En la más inmensa soledad. Hacia la más inmensa soledad. Así es quien está muriendo. Quizá es el amor el que transforma esa soledad en el espacio sin sombra.

El amor es el vínculo con la vida. Es trascendencia. Es experiencia erótica: matrimonio de cuerpo y alma. Despierta de adentro hacia afuera y de adentro hacia adentro para ir hacia afuera. Es dar, conocer, cuidar, respetar, responder. Es estar con el otro, allí donde el aislamiento no es posible. Es ver lo único, irremplazable, irreplicable, lo que el otro es verdaderamente. Es ver la belleza, el valor del mundo, el valor que aún espera su realización en el otro. Es permanencia. Es lo que es más fuerte que la muerte.

Si esto es amor —aunque siempre será más, mucho más. Siempre se afincará del lado del Misterio—, ¿subyace de algún modo en todas las necesidades espirituales de las personas que están muriendo? Veámoslas. Una a una. La necesidad de ser reconocido como persona para quien corre el riesgo de ser tratado como nada más que una enfermedad, bien puede responder a la búsqueda de la experiencia amorosa de ver y ser visto en lo que se *es*, en nuestra dimensión única y auténtica, más allá del cuerpo y la psique; pero que este “más allá” no nos engañe; esta misma necesidad se expresa en el deseo de que ese cuerpo que se ha rebelado siga siendo tratado con ternura, con amor. Reconocemos algo que está más allá, pero siempre a través del cuerpo, que está muy acá, y que para quien está muriendo se vuelve cada vez más frágil, pues lo que antes era casi automático se torna objeto de cuidadosa labor: la piel, la boca, los labios, las funciones rutinarias del cuerpo se vuelven vulnerables, y su cuidado se convierte en un acto de amor.

La necesidad de releer la propia vida se conecta con el conocimiento como forma de amor. Ese libro de la vida construido en el último tiempo nos devuelve la imagen más completa que podamos obtener de nosotros mismos. Aquí hallamos conocimiento objetivo de lo que hemos sido, con nuestras oscuridades incluidas. Pero la necesidad que sigue a ésta, la de encontrar el sentido de esa vida releída, nos lleva al conocimiento como unión: si podemos juntar nuestras historias



dispersas y convertirlas en una historia clara, en una unidad, con todo lo que puede tener de contradicción y belleza, podemos unirnos a nosotros mismos, a lo que hicimos de la vida, podemos aceptarla y aceptarnos, y conocer así desde la unión. También este acto de conferir sentido a la propia vida es decirle sí, vincularnos a ella de un modo más fuerte y consciente; y es un medio por el cual percibimos la belleza y los valores de nuestra vida, lo que llegamos a ser y, quizá con tristeza, lo que pudimos ser y no alcanzamos. Esta percepción desilusionada, sin embargo, puede constituir un punto de partida para saldar de algún modo nuestras cuentas pendientes y recuperar así un sentido perdido.

El amor como trascendencia se expresa en distintas necesidades: la de liberarnos de lo que nos subordina, de nuestro Ego, de nuestros temores, condicionamientos y hábitos paralizantes. Hay en ello trascendencia, de lo que somos en el presente a lo que podemos y queremos ser, y hay también percepción de eso que aún podemos llegar a ser. Asimismo, hay deseo de trascendencia cuando buscamos liberarnos de nuestras culpas y reconciliarnos, perdonar y ser perdonados. Rompemos con ello soledades y aislamientos, encontramos un lugar para estar de nuevo con el otro, salimos a su encuentro, y él al nuestro: inter-somos. Hay en estas necesidades de liberación de culpas y reconciliación un amor vivido como ágape, comunión: el perdón que nos es dado, sólo puede ser recibido cuando nos hemos perdonado a nosotros mismos, así que se asienta en el amor de sí, y únicamente quien se ama puede perdonar a otro, ya que de lo contrario se aferra al odio, al desamor. También expresan estas necesidades responsabilidad frente al otro y a nosotros mismos: asumir lo que hemos hecho, lo que nos corresponde, responsabilizarnos, pues pedir perdón supone reconocer que hicimos mal; y además, el respeto por el otro y por uno mismo, en nuestras diferencias y elecciones, aunque hayan hecho alguna vez. Clive Lewis habla de esto cuando alude a la transformación de nuestros amores naturales, en los que amamos lo que es amable en el otro y en nosotros mismos, al amor de caridad o ágape, en el cual amamos lo que no es amable sino más bien desagradable (Lewis, 1960, p. 65); es a través de este amor que perdonamos y que aceptamos al otro en su diferencia.



Otra manifestación del amor como trascendencia se encuentra en las necesidades de establecer la vida más allá de nosotros mismos y de hallar continuidad, ya sea que un paisaje, una obra de arte, un ser amado o una comunidad de creencia nos lleven a ser más que nosotros mismos, o que dejemos algo atrás que nos siga haciendo parte de la vida de quienes amamos y acaso de la humanidad entera, y experimentemos con ello la dicha de dar como un acto poderoso en el que reconocemos nuestra riqueza y vigor, nuestra vitalidad, a pesar de que la propia vida se esté destruyendo; o ya sea que esperemos un renacer, una resurrección, que nos conecta con la experiencia de la permanencia del amor, de su fuerza que se sobrepone a la muerte; todo ello es un modo de salir de una individualidad limitada o de una finitud que desemboca en el vacío.

La necesidad de expresar vivencias y sentimientos religiosos es también una forma de trascendencia, de conectarse con ella a partir de un lenguaje conocido, construido en la vida, junto a una comunidad de creyentes; pero esta necesidad se corresponde también con la búsqueda del conocimiento como unión: una experiencia cumbre como la muerte difícilmente puede ser explicada a través del pensamiento, de la racionalidad, y por ello los ritos y los símbolos funcionan como medios poderosos para apropiársela y comprenderla, para nombrarla aunque sea más allá de las palabras.

La necesidad de auténtica esperanza se dirige al amor como vínculo con la vida: el enfermo necesita esperar aún algo de ella, algo que lo siga ligando; además, la esperanza de un más allá obtiene fuerza precisamente en el más acá, en las experiencias de amor, de encuentro, de que la vida puede ser también hermosa, radiante y calurosa.

Después de este recorrido que contrasta el amor y las necesidades espirituales de quienes están muriendo es plausible decirlo, y no como un enunciado casi intuitivo: realmente el amor es la necesidad primordial, reúne a las demás y configura una unidad, plena de coherencia, de sentido. Esta confirmación lleva implícita una pregunta: ¿por qué?, ¿por qué el amor es *La* necesidad espiritual por excelencia de los que viven el morir? Ya se había mencionado que el



ser humano es interdependiente, y esto constituía la respuesta a esta pregunta. Pero, ¿es nada más que esto?

Somos interdependientes. Somos seres individuales pero a la vez somos la humanidad. De un modo u otro estamos unidos. El odio puede ligar, enlazar, pero no puede unir, fundir. Así que para ser *la humanidad*, y no sólo tú y no sólo yo, necesitamos amor. Pareciera ser un espacio sagrado en donde estamos juntos desde lo auténtico de cada uno y desde la común humanidad.

¿Y por qué el amor, como el vínculo de oro con la vida, se hace tan imperativo frente a la muerte, que la destruye? ¿No sería más sencilla una renuncia a la vida que nos vincule suavemente con la muerte? ¿No dificulta un amor creciente por la vida, el paso hacia la muerte? En una primera fase, mientras dura el Caos (negación, ira, negociación, depresión, aceptación), este amor por la vida es, precisamente, generador de caos; pero llegado el momento de la rendición del alma, el amor por la vida se experimenta como un acto de libertad: al renunciar a la vida, toda ella es un don, y pareciera iluminar el camino que hay tras la última respiración y que había permanecido totalmente negro.

Es así cuando, en la vida cotidiana, renunciamos a algo que deseamos y amamos. La renuncia es dolorosa, origina sufrimiento. Pero una vez concluido el duelo, el amor queda. Un amor libre, que no espera que la vida se amolde a sus deseos, sino que ama lo que viene, como viene, y es entonces una gracia, se siente como un amor más real. El amor ágape o esencial del que hablaba Lewis, el amor que borra nuestro deseo natural de que las cosas, las personas, los amores sean como queremos que sean y así permite que nuestros amores terrenales entren, transformados, en la eternidad (Lewis, 1960, p. 65).

En cierto modo, el sufrimiento es la puerta al amor. Es necesaria una rendición de lo que *yo creo que debe ser* la vida, el amor. Y esto es muerte, deseos, planes, sueños que mueren. Esto es sufrimiento. Pero recorrido el camino, lo que ni es nuestro ni pretendemos que lo sea se presenta bajo la luz de su libre ser y entonces de otro modo se vuelve nuestro, se va a vivir a un espacio nuevo que ha surgido en nuestro corazón, que se ha ensanchado por el dolor.



No quiere ser esto, ni podría serlo, una respuesta al misterio del sufrimiento humano y sus razones. Páginas atrás decía que por él se puede conocer a Dios. Ahora digo que por él se puede conocer al Amor. Traigo de nuevo el Árbol de la Vida: por el sufrimiento se puede conocer la Vida. Esta vida y *La Vida*. Con todo su dar, su conocer, su trascender, unión y encuentro, el amor en tiempos de muerte revela que la vida es más que un hecho biológico. En los lindes de la muerte, un ser humano puede decir: qué más da morir, si este sufrimiento me ha acercado al amor. Entonces el amor se abre como una vida más valiosa que la existencia física. En el momento mismo de la muerte, un ser humano puede decir: tengo miedo. Esto puede herir. Puede parecer que no se ha logrado la transmutación esperada. Pero ya alguien con el más alto corazón dijo antes de morir: *Eli, Eli, ¿lema sabajtani?* No podemos, no puedo, entonces, juzgar a quien muere sintiéndose abandonado o asustado como alguien que murió mal. Aún es pronto.

Referencias

- Alves, H. (2008). *Símbolos en la Biblia*. Salamanca: Sígueme.
- Barbero, J. (2002). El apoyo espiritual en cuidados paliativos. *Labor Hospitalaria*, 34(263), 5-24.
- Barbero, J., Gomis, C., & Benito, E. (2008). Propuesta de conceptualización. En E. Benito, J. Barbero, & A. Payás, *El acompañamiento espiritual en cuidados paliativos. Una introducción y una propuesta* (págs. 52-66). Madrid: SECPAL, Arán Ediciones.
- Benito, E., Gomis, C., Barbero, J., & Payás, A. (2008). Grupo de trabajo sobre espiritualidad en cuidados paliativos. En E. Benito, J. Barbero, & A. Payás, *Acompañamiento espiritual en cuidados paliativos. Una introducción y una propuesta* (págs. 7-23). Madrid: SECPAL, Arán Ediciones.
- Celedón, C. (Diciembre de 2012). Sufrimiento y muerte en un paciente terminal. *Revista de otorrinolaringología y cirugía de cabeza y cuello*, 72(3).

- Cope de Wyatt, J. (2012). *De regreso a casa. Caminando por el valle de sombra de muerte*. Colombia: Mundo Hispano.
- Dowling, K. (s.f.). *La Gracia Divina en la muerte. Cómo nos transformamos espiritualmente cuando vamos a morir*. Obtenido de http://www.secpal.com/%5CDocumentos%5CBlog%5Carchivo_11.pdf
- Elias, N. (1982-2011). *La soledad de los moribundos*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Frankl, V. (1983). *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Herder.
- Frankl, V. (2012). *Psicoanálisis y existencialismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, E. (1959). *El arte de amar*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Gallastegui, M. C. (s.f.). *La espiritualidad en la fase terminal. Papel de enfermería*. Obtenido de <http://www.paliativossinfronteras.com/upload/publica/aspectos-psicosociales/espiritualidad/Espiritualidad%20en%20enfermeria.pdf>
- Gutiérrez, G. (1995). *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*. Salamanca: Sígueme.
- Jomain, C. (1987). *MORIR EN LA TERNURA. Vivir el último instante*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Larrosa, J. (2011). *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lewis, C. S. (1940-2003). *El problema del dolor*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Martínez, E. (2013). Bases de la psicoterapia centrada en el sentido. En E. Martínez, *Manual de psicoterapia con enfoque logoterapéutico* (págs. 129-155). Bogotá: Manual moderno.
- Maté, J., & Juan, E. (2008). ¿Qué dicen los expertos sobre las necesidades espirituales? En E. Benito, & J. y. Barbero, *El acompañamiento espiritual en cuidados paliativos. Una*



- introducción y una propuesta* (págs. 34-52). Madrid: SECPAL, Arán Ediciones.
- Mejía, A. (2008). Aspectos psicoemocionales y espirituales al final de la vida: el proceso de morir dignamente. *Medicina naturista*, 2(3), 233-245.
- Payás, A. (abril-mayo-junio de 2003). Espiritualidad en la última etapa de la vida. *Labor Hospitalaria*, XXXV(268), 7-14.
- Pearson, C. S. (1989). *El héroe interior: Arquetipos de transformación*. Madrid: Mirach.
- Pessini, L., & Bertachini, L. (2006). Nuevas perspectivas en cuidados paliativos. *Acta Bioethica*, 12(2), 231-242.
- Rimpoché, S. (1994). *El libro tibetano de la vida y de la muerte*. Barcelona: Urano.
- Rufino, M. (2015). *Las necesidades espirituales como elementos en el bienestar del paciente paliativo*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Thieffrey. (1992). *Necesidades espirituales del enfermo terminal*. Obtenido de <http://www.mercaba.org/FICHAS/ESCATO/652-4.htm>
- Tolstoi, L. (1886/2008). *La muerte de Iván Ilich*. Madrid: Alianza.
- Vimort, J. (1990). *Solidarios ante la muerte: nuevos planteamientos pastorales para el acompañamiento espiritual del enfermo*. Madrid: Promoción popular cristiana.

ARTÍCULO

Características de la literatura apocalíptica

OSMIR RAMÍREZ²⁶

Recibido: febrero 17 de 2017 / Aprobado: noviembre 14 de 2017

Resumen

El presente artículo presentará las características de la literatura llamada “apocalíptica”; nombre asignado a esta literatura a partir del Apocalipsis canónico (Stam, 1999 , p. 21). Cuando se habla aquí de apocalíptica, se está haciendo referencia a la que es heredera de la tradición judía. Se enfatiza “que toda corriente religiosa que pueda denominarse “apocalíptica” merece esta denominación en base a una comparación con la apocalíptica judía, que, mediante el conjunto de sus tradiciones escritas y el influjo ejercido hasta la actualidad, constituye la norma de discernimiento de lo que es esencialmente apocalíptico” (Schmithals, 1994, p. 12).

Palabras clave: Revelación, situación de crisis, intermediarios, existencia del mal, intervención final de Dios.

26 Estudiante de VIII semestre de la Fundación Universitaria Bautista, Vicepresidente estudiantil en el 2016, coordinador del semillero de historia socio-hermenéutica cultural. El artículo hacer parte del proyecto de investigación realizado por el semillero de Biblia en el 2017. osmir8ramirez@gmail.com

Abstract

This article presents characteristics of literature referred to as apocalyptic; so-named in relation to the canonical book of Revelation. This literature is firmly grounded in the Jewish tradition. Emphasis is given to the concept that “all religious thought called apocalyptic deserves this designation based on a comparison with Jewish written traditions and current influence, which establishes the norm for discerning that which is essentially apocalyptic”.

Keywords: Key words: Revelation, crisis situation, intermediaries, existence of evil, God’s ultimate intervention.

Introducción

“En este mundo postmoderno, lleno de sospechas e intrigas, llega nuevamente la teología apocalíptica y la imaginación escatológica a convertirse en asunto de vital importancia no solo teológica sino política, social, emocional, espiritual, económica y existencial” (Pagán, 2012, p. 14). Por consiguiente, se ha hecho el esfuerzo por introducir al lector al mundo de la literatura apocalíptica; éste, en lo posible, ha leído el apocalipsis canónico de Juan y, asimismo, se ha enfrentado a la compleja comprensión de su contenido. Es necesario aclarar, que el libro hace parte y obedece a las características de la literatura apocalíptica.

Por la situación expuesta surge la siguiente pregunta ¿Cuáles son las características generales de la literatura apocalíptica? A fin de responder la cuestión, el artículo abordará la siguiente estructura: 1) definición, (qué es literatura apocalíptica); 2) gestación (cómo surgió la literatura apocalíptica); 3) características (cuáles son las características de la literatura apocalíptica); 4) sentido (cuál es el propósito de la literatura apocalíptica).

¿Qué es la literatura apocalíptica?

El análisis etimológico ofrecido por Pagán es pertinente para introducir el tema en cuestión. Este autor dice que



La llamada literatura apocalíptica pertenece al género de escritores bíblicos relacionados directamente con el importante tema de la revelación. El mejor representante de este tipo de obra en la Biblia hebrea o AT es el libro de Daniel (...) El sustantivo griego *apokalypsos* transmite las ideas de <<descubrimiento>> o <<develación>>, (...) que en el contexto bíblico es esencialmente la revelación divina (2012, p. 439).

La más importante característica *formal* de esos escritos es “las revelaciones comunicadas a los destinatarios mediante visiones (a veces durante audiciones), tanto nocturnas como extáticas, o mediante raptos formales acompañados de un viaje celeste” (Schmithals, 1994, pág. 26). Esta literatura “es prominente de carácter revelatorio, o contenido de revelaciones (fingidas o reales) hechas por Dios o un ángel a los que aparecen como protagonistas de los libros, Daniel, Enoque, Esdras, San Juan, Baruc, etc. En general, estos personajes son figuras veneradas del pasado tras las que se oculta el nombre del verdadero autor. Esta literatura es predominantemente seudónima” (Díaz, 1973, p. 17).

En primer lugar, no es una revelación dada directamente por Dios, él se vale de intermediarios para transmitir su mensaje; en segundo lugar, la transmisión del mensaje divino no fue recibida por los protagonistas de los libros, sino que los autores se valieron de la seudonimia para que su mensaje fuese aceptado. Por ello,

(...) sus ideas, a pesar de su novedad y de su carácter insólito, fueron aceptadas por proceder de reconocidos mensajeros de Dios del Judaísmo. Quien se adhería a ellas y las difundía no podía ser tachado de hereje. Al contrario, quien las rechazaba iba en contra del verdadero Judaísmo (Schmithals, 1994, pág. 13).

Este recurso literario también permitió al autor presentar la perspectiva de una historia coherente y dirigida por Dios. Al partir el mensaje desde la fecha en que vivió el protagonista del libro hasta el autor de éste, el lector guiado por el autor podrá ver el cumplimiento de las predicciones hechas. A esto se le conoce como “*vaticinia ex evento*”, es decir, de predicciones compuestas después de



acontecimientos ya vividos, que suscitaban en el lector la certeza de que las revelaciones sobre el futuro que están en el libro apocalíptico merecían toda confianza, así como se cumplieron las predicciones anteriores se cumplirán estas nuevas (Schmithals, 1994, pp. 13-14).

¿Cómo surge la literatura apocalíptica?

Se discute si la persecución o la crisis social que registran los autores apocalípticos en sus libros es un hecho real. Aunque sea complejo conciliar las propuestas al respecto de esta discusión, algo si puede quedar claro: el contenido apocalíptico es para las personas en situación de crisis. Dios interviene a favor de su pueblo y en contra de quien se opone a su pueblo. Al respecto, Pagán (2012) nos dice que la obra surge en esos momentos donde las esperanzas se han perdido y el sentido de seguridad y futuro, por la grave naturaleza de la adversidad y las dificultades, se ha nublado (p. 439). Los siglos durante los que se extiende la literatura apocalíptica representan, para los judíos y luego para los cristianos, un período a la vez sumamente tormentoso y singularmente efervescente.

Para ampliar y clarificar la cuestión se expondrá las ideas de Prévost y de Stam. El primero habla de un contexto general que abarca la apocalíptica; el segundo presenta una idea interesante en cuanto al contenido de *crisis* que se halla en el Apocalipsis de Juan.

En el siglo II a. C. asistimos a una helenización progresiva de Jerusalén, sobre todo bajo Antíoco Epífanes, cuya arrogancia llegara hasta la profanación del templo (sucesos de 167-164). Mientras que algunos condescienden con las prácticas helenísticas, la resistencia se organiza con los macabeos. Fue un movimiento de resistencia política, pero también de fervor religioso, de donde surgieron los movimientos asideos, fariseos y zelotes.

En el siglo I a. C., a partir del año 63, Pompeyo conquista Jerusalén y los romanos ocupan Palestina. El poder real y sacerdotal de Jerusalén está entonces bajo la tutela de Roma. Los esenios del Qumrán, que viven en la región del mar



Muerto, han roto por completo con el sumo sacerdote Hircano II de Jerusalén y con lo que podría llamarse el judaísmo oficial. Se asiste entonces a una fragmentación del judaísmo: asideos, fariseos, zelotes, esenios, saduceos, etc. Las facciones son numerosas, así como las esperanzas mesiánicas.

Por lo que se refiere al siglo I de nuestra era, basta referirse al C. 2, que describía ampliamente la situación histórica que llevó a la redacción del Apocalipsis de Juan. Finalmente, la primera mitad del siglo II puede caracterizarse, para los cristianos, por el mantenimiento de las persecuciones y por la ascensión de las corrientes gnósticas, y para los judíos, por el entusiasmo de la segunda sublevación judía contra Roma, con Bar Kokba, y la amarga decepción que supuso su derrota ante los romanos. Esto es lo esencial de la situación histórica. (Prévost, 1998, p. 58)

En cuanto a Stam, habla de una crisis que *acontecerá* a la luz de lo que está sucediendo en el momento de la revelación.

Y Juan sería más que capaz de percibir que el culto imperialista introdujo a los cristianos en una lucha hasta la muerte y que traería problemas más severos y persecuciones más crueles en el futuro. Es muy probable que Juan se orientara más por las profecías de Daniel que por su contexto inmediato, y con la intuición profética anticipara una realidad que pronto caería sobre los cristianos.

Por otra parte, sería un error pensar que el culto al emperador y la persecución de los cristianos eran los únicos problemas que preocupaban a Juan. El mismo proyecto de religión imperial era síntoma de una crisis ideológica que ya venía desde décadas anteriores y que Roma nunca lograría resolver. A finales del siglo I se vivían crisis morales y sociales (...). Al escrutar el libro del Apocalipsis con la lupa histórica, descubrimos que el autor inspirado estaba muy consciente de esta multifacética crisis y dirigió su palabra profética a todos sus aspectos: explotación y esclavitud, especulación e inflación, consumismo y hambre, militarismo y represión, el



culto al poder y al éxito, la falta de respecto a la verdad y al deterioro del valor de la palabra (Stam, 1999 , pp. 27-28).

Siguiendo el camino propuesto por Stam, está Okure (1998), quien dice que la apocalíptica emerge en tiempos de persecución y crisis o se relaciona con la persecución que está por sobrevenir (p. 534). En definitiva, la “crisis” es madre de la literatura apocalíptica.

Otro factor registrable en cuanto a la gestación de la apocalíptica es su relación con la profecía. Una relación de sima (la profecía) a cima (la apocalíptica). La aparición del primer gran Apocalipsis, el de Daniel, en el siglo II a. C., tiene lugar en la época en que ya no había profecía. Prévost (1998), dice que la apocalíptica se impone como un discurso especialmente importante en el momento en que parece darse un silencio en la profecía (p. 54). Conviene constatar que mantuvieron cierta relación debido especialmente a sus preocupaciones escatológicas comunes (Delcor, s.f., p. 45).

En cuanto al profetismo, se conoce que en su esencia era ambiguo. Había profetas verdaderos y había profetas falsos. Unos y otros se presentaban hablando en nombre de la deidad; en Dios buscaban su legitimidad, pero, quién era el profeta de Dios, ¿aquel que lisonjeaba a su pueblo, o, aquel que develaba lo malo del pueblo? Esta disyuntiva profética es erradicada por la aparición del Deuteronomio; éste fue un rudo golpe para el profetismo e incluso su abolición y muerte. La razón es muy sencilla. Si los Profetas existían para dar a conocer la voluntad de Yahvé, estaban de más cuando la voluntad de Yahvé la tenían escrita en un libro consultable en cualquier momento. El profeta sería reemplazado por el escriba, perito en el manejo y la inteligencia del Libro de la Ley. En adelante el profetismo en Israel no hará sino precipitarse hacia su ocaso, ocaso, por otra parte, envuelto en desprestigio (Díaz, 1973, pp. 94-95).

Asimismo, cabe decir que el mensaje de la profecía incorpora una amenaza de lo que sucederá si no se escuchan sus advertencias. A diferencia de la profecía, la apocalíptica da por supuesto que esas advertencias van a ser ignoradas (Okure, 1998, p. 534).

Cuando los apocalipsis pretendieron dar a conocer la revelación recibida por Dios se toparon con el hecho de que la revelación ya



estaba escrita. Entonces, por medio de la seudonimia se argumentaron en los profetas de Dios que estuvieron antes del Deuteronomio (o la Ley) (Díaz, 1973, p. 99).

Por último, en este buscar de cómo surgió la apocalíptica, se expondrá las posibles influencias teológicas que tuvieron sobre ella ciertas culturas.

A la luz de la creencia babilónica en la inmutabilidad del decreto de los dioses, se puede pensar en una cierta conexión con las concepciones deterministas de los apocalípticos sobre la historia (...). Los apocalípticos pudieron basarse en una idea fundamental de la religión asirio-babilónica, a saber: que no sólo las cosas, sino también los acontecimientos históricos y el destino de los hombres preexisten en el cielo, donde están escritos. El drama histórico y cósmico se desarrolla de acuerdo con los decretos inmutables de los dioses, decididos de antemano e inscritos en tablas como leyes. (Delcor, 1977, pp. 50-51)

Asimismo, los griegos influyeron en éstos en cuanto a la idea de que el espíritu debe salir del cuerpo para ir al cielo divino. Porque “esta idea, según la cual el espíritu abandona el cuerpo para viajar al mundo celestial, apenas si era posible en el mundo profético, que no separaba el cuerpo del espíritu. Era, en cambio, común en el ambiente griego y ejerció un gran influjo en los apocalípticos” (Delcor, 1977, p. 60).

La cultura persa también dio su aporte: a) La idea de los apocalípticos en dividir la historia en períodos (Delcor, 1977, p. 52); b) “el gran desarrollo de la angelología y demonología (que tiene sus raíces veterotestamentarias) coincide con el período helenístico en el que el judaísmo aparece abierto al pensamiento extranjero” (Díaz, 1973, p. 128), específicamente al persa.



¿Cuáles son las características de la literatura apocalíptica?

Trascendencia e inaccesibilidad de Dios

En primer lugar, surge la cuestión de la trascendencia de Dios, ser que está fuera de todo lo finito. Compleja situación que se presentó ante los apocalípticos. Por esta razón, se considera que al hablar de Dios es necesario hacerlo comparando con algo cognoscible. Como se ve en la apocalíptica, Dios y los otros seres celestes, vislumbrados en las visiones, son descritos de modo aproximativo y como a tanteos. Por ejemplo, la idea de la semejanza de los ángeles con los seres humanos se expresa en Daniel mediante la expresión <<como una semejanza de hijo de hombre>> (10:16). El término que puede clarificar esta discusión es “símbolo”; éste permitió a los autores apocalípticos expresar lo inexpresable. Para Bianchi (2009) significa lo siguiente: “El símbolo permite expresar lo inexpresable en cuanto es portador de una polivalencia de significados y de interpretaciones cuyo conocimiento puede ser transmitido sólo a los iniciados mediante una verdadera y propia tradición de maestro a discípulo” (p. 17).

¡Qué lugar podrá darle hospedaje a este ser trascendental! Tan sólo uno que sea igualmente trascendental: <<el cielo es mi trono, y la tierra estrado de mis pies; ¿dónde está la casa que me habréis de edificar, y dónde el lugar de mi reposo?>> (Isaías 66:1). Se conoce que en la mitología el cielo simboliza la inaccesibilidad a la divinidad; la distancia entre lo inmanente y lo trascendente se simboliza en el cielo. La bóveda celeste es por excelencia algo “totalmente diferente” de lo poco que representa al hombre y su espacio vital. El simbolismo de su trascendencia se deduce, diríamos, del simple percatarse de su altura infinita. “El altísimo” se convierte, del modo más natural, en un atributo de la divinidad (Eliade, 1972, pp. 57-58).

Los intermediarios celestiales

El puente entre la trascendencia y la inmanencia son los otros seres celestes, normalmente al servicio de Dios. Entonces, el gran Otro se sirve de estos seres para revelarse a los hombres. Dios ya



no viene a conversar con los hombres <<a la brisa del atardecer>>, como ocurría en la tradición Yahvista, sino que, cuando el hombre quiere encontrarse con él, debe emprender un largo viaje a los cielos o dirigirse a sus intermediarios que se encuentran en misión sobre la tierra. Por tal razón, los apocalipsis, desde su primera aparición en el libro de Daniel, han elaborado toda una angelología (Delcor, 1977, pp. 55-59).

Ahora bien, cabe constatar que para los apocalipsis los seres celestes no se limitan a actuar como agentes de las revelaciones divinas, también son designados como guardianes nacionales o miembros del ejército de Dios. Cuando un ángel que guarda una nación particular se enfrenta a otro ángel que posee las mismas funciones, y, le vence, en consecuencia, su nación ejerce automáticamente supremacía sobre las demás naciones. Miguel²⁷ aparece como el ángel protector de Israel y durante veintiún días se opone al ángel anónimo de Persia (Delcor, 1977, p. 57).

El mal, y, la fe en su destrucción

Retomando los contextos de crisis ya mencionados, se entiende la situación por la que atravesaban los autores apocalípticos. Éstos, en la búsqueda de una repuesta satisfactoria a su situación, hallaron, al parecer bajo el influjo del pensamiento extranjero, la idea de que los ángeles a quienes Dios había dado la autoridad sobre las naciones y sobre el mismo universo físico, habían abusado de su poder y se habían independizado de Dios rebelándose contra Él. De ahí procedía el mal. El mal es tan exorbitante que debía tener un origen suprahumano. Por esta circunstancia en literatura apocalíptica Satán y sus legiones están presentados como los supremos enemigos de Dios y de su obra. Pero no todos los ángeles se rebelaron contra la autoridad de Dios. Muchos permanecieron fieles. “Ahora existen dos campos. Vendrá el Fin; el Reino de Satán será destruido y quedará establecido el Reino de Dios no sólo en la vida humana, sino a través de todo el universo” (Díaz, 1973, pp. 124-125).

27 Los ángeles en los apocalipsis llevan nombres relativos a las tareas y responsabilidades que Dios les designa (Delcor, Mito y tradición en la literatura apocalíptica, 1977, p. 56).



En este último punto se encuentra la fe en que Dios destruirá el mal. Mal que no es entendido “desde una perspectiva filosófica o teológica, sino tal como se da concretamente en los corazones de los hombres y en los sistemas políticos, económicos, religiosos, raciales, sociales, culturales y morales de este mundo, con sus creadores, bestias y falsos profetas. Puede decirse que el hilo conductor de la apocalíptica es el reconocimiento de la existencia del mal en todas sus formas y la confianza en su erradicación final” (Okure, 1998, p. 535)

La creación de dos eones: uno malo (el mundo) el otro bueno (invisible)

Desde la apocalíptica se percibe que Dios creó un mundo visible; éste se tornó malvado, pero Dios creó otro mundo invisible, en el que reinará la justicia y la paz para sus residentes. Una excelente explicación resumida del dualismo en la esencia de estos eones, la ofrece Okure:

Dicho brevemente, la tesis de la fe apocalíptica es como sigue: Dios creó un mundo muy bueno. Pero a causa del engaño de la serpiente/Satanás (Gn 3, 1-4), el mal entró en el mundo, introdujo el pecado y la muerte entre los humanos y trajo consigo el deterioro de la creación. Este enemigo de Dios, de la humanidad y de la creación es llamado en Ap 12,9 “el gran dragón, la serpiente primordial,... diablo, Satanás”. La respuesta inmediata de Dios consistió en prometer a la humanidad la victoria sobre la serpiente/Satanás (Gn 3,15). A partir de entonces, la historia de la humanidad contemplada en perspectiva bíblica se despliega a modo de un combate continuo entre los que obedecen a Dios y los que siguen al mal. El mal ataca a los seguidores de Dios, especialmente en forma de persecución (...). (1998, pp. 535-536)

En este orden de ideas, se aborda al autor Schmithals con la intención de argumentar las dos vertientes que rigen el destino de la humanidad: el primer eón como objeto concreto que afecta directamente al apocalíptico y sus seguidores; el segundo eón los afecta indirectamente en cuanto a la esperanza del fin del primer eón;



sin embargo, las incidencias del segundo eón son de forma directa, pues estos apocalípticos resisten al “eón de dolores”.

De estos dos eones, los hombres sólo conocen por experiencia *este* eón, el actual, viejo y visible curso del mundo, lleno de sufrimientos y angustias, de peligros y miserias. Lo definen la tristeza y las lágrimas. En él reina la muerte. Está lleno de inquietudes e injusticias. Se llama “eón de dolores” (...). Pero no hay que dejarse descorazonar por esta perspectiva. La apocalíptica proclama al mismo tiempo el nuevo e inaudito mensaje de que Dios no sólo ha creado éste, sino otro eón: un gran eón, que, aunque invisible y oculto, ya ha sido revelado al seguidor de la apocalíptica (...). Se trata del nuevo eón, del otro eón, del eón eterno, pues no forma parte del tiempo, sino que llegará cuando el tiempo haya tocado su fin (...). Los justos, que tendrán acceso a ese eón serán todos ángeles en el cielo y su rostro brillará de alegría. (...) La paz sustituirá a las guerras, la luz a las tinieblas, la alegría eterna a la muerte (1994, pp. 17-18).

El mundo y su inminente destrucción

Como este mundo y sus gobernantes (celestiales y humanos) se oponen directamente a Dios, entonces, Dios los destruirá y restaurará su reinado con los fieles que perseveraron hasta el fin. Es típico de la esperanza escatológica el dualismo que impera en el mundo: éste está bajo el poder diabólico, sin embargo, se esperaba un orden nuevo, el mundo venidero, con una renovación radical de todo el universo (Díaz, 1973, p. 105) (Prévost, 1998, p. 8). Aquí se encuentra el fundamento de la esperanza apocalíptica, que en cierta forma es incomprendible para nosotros; ésta, concretamente está en la intervención final de Dios destruyendo el Imperio de Satán y este mundo esencialmente malo. “Así podemos entender la complacencia que tenía el apocalíptico al pintar ese holocausto del Universo en ruinas, pues encontraba real solaz para su alma, puesto que sólo en un Fin a tal escala podía hallar una base de esperanza” (Díaz, 1973, p. 130).



Esta lectura dualista de la apocalíptica presenta dificultades en relación a la concepción de un Dios soberano y todopoderoso. Ciertamente, al existir un competidor contra la Voluntad Máxima ésta ya no es máxima como se pretende. Por ello, es pertinente que en esto se escuche la voz de Schmithals; su interpretación del dualismo concilia la concepción del Dios del soberano vigente en el A.T con el competidor que se le opone, además, plantea la discusión contra Díaz y Prévost quienes perciben un dualismo claro:

No todos los apocalípticos se atreven a contraponer a Dios un competidor mítico. En 4 Esd. y en el Baruc Siriacó falta cualquier rasgo del dualismo antes descrito, pues una perspectiva dualista amenazaría peligrosamente la soberanía del Dios del Antiguo Testamento y cuestionaría la unidad del curso de la historia. Estos peligros pueden ser de algún modo evitados sólo con la ayuda de un determinismo según el cual Dios concede a Satán, como creatura caída, el señorío durante un tiempo previamente determinado. (Schmithals, 1994, p. 19)

Historia y escatología

Debe tenerse en cuenta también la teología de la historia que aparece en los escritos apocalípticos. Al contemplar la historia pasada y presente a la luz del futuro, la literatura apocalíptica alcanza una visión de la historia como totalidad, como también del sentido, unidad y meta del proceso histórico. A veces el uso de la seudonimia ayudó a enfocar la historia globalmente, a menudo con una periodización que en ciertos aspectos anticipó modernos métodos historiográficos.

Los autores apocalípticos veían en las luchas de su época histórica (desde Antíoco Epífanés y los macabeos hasta Domiciano y Juan de Patmos) el drama cósmico del conflicto entre Dios y Satanás. Percibían esta interpretación conflictiva del proceso histórico como una dialéctica de “superpotencias” que luchan por el dominio de la historia (Stam, 1999, p. 21).

Recapitulando las reflexiones realizadas hasta el momento, se piensa que el pecado es padre del sufrimiento y de la maldad; rastreando el origen del pecado se encuentra que los promotores de éste son los

seres angelicales (o seres caídos), aquellos que ontológicamente estaban cercanos a la santidad, pero que abusaron de su honor y trasgredieron sus responsabilidades. Por ello las acciones-bélicas de los ángeles modifican la historia concreta y pasajera de los hombres. Ahora se abordará la percepción de la historia en los apocalípticos y, en consecuencia, cómo surgió la esperanza escatológica.

Toda la historia se dirige al final predeterminado por Dios, donde consolará a sus justos, aquellos que sufrieron la ignominia de los rebeldes ángeles y de sus fieles (los injustos). Por consiguiente, no importa qué acontezca, todo junto en sí mismo es nada ante Dios; no existe algo que pueda quitarle su dominio sobre la historia, este dominio es corroborado por el hecho concreto de que la historia tendrá un fin, y Dios irrumpirá con su reino. En el 1 Enoc se tiene “la esperanza en la instauración de una época futura con la tierra totalmente purificada del mal por el arcángel Miguel, y en la que estará presente el Mesías, <<vástago de justicia>>, dándose una fecundidad extraordinaria sin que haya mal ni pecado” (Pérez, Martínez, & Fernández, 2000, p. 276).

De forma general, la historia en la apocalíptica se concibe de la siguiente forma: “la historia es una historia prevista, una historia dirigida hasta su término, una historia significativa y, en definitiva, una historia única: a) *Una historia prevista*. Ningún acontecimiento histórico se debe al azar. Todos y cada uno de ellos han sido inscritos por Dios en las tablillas celestes, según un orden fijado con anterioridad y del que no se pueden apartar” (Delcor, 1977, p. 48); b) *Una historia dirigida*. “Para hacer ver que la historia es dirigida, los apocalípticos tienden a esquematizarla y sistematizarla. Dividen la historia del mundo en períodos amplios de diversa duración, en los que se desarrolla la sucesión de los imperios según un esquema querido por Dios (...). Este orden está dirigido por Dios con el fin de preparar la llegada de su reino al final de los tiempos.”(Delcor, 1977, p. 51). En conclusión, el sentido que posee la historia es *uno* y es otorgado por el plan de Dios que se mueve en ella, nada es absurdo en sí, pues todo tendrá un final, y Dios es quien dirige ese final.

Es claro que los acontecimientos históricos tienen un sentido, éste es que hacen parte del plan divino de Dios. Ahora bien, se presentan



ciertas dificultades en esta concepción. Se puede pensar en que el Dios de los apocalipsis, hasta el momento, ha sido muy indiferente con la situación histórica de sus justos, y ha tardado en irrumpir con su reino. Imaginasen a Dios como un caudillo de guerra, que por medio de una carta (revelación a sus videntes) ha prometido que pronto irá a socorrer a sus aliados. ¡Qué gran esperanza se ha suscitado en los pobres guerreros al escuchar el comunicado! Pero, al transcurrir el tiempo, esa ayuda aún no llega, y, por el contrario, el enemigo se ve más temerario y bélico, ¿qué se pensaría del Dios caudillo? Pues bien, esa misma pregunta ha dejado la literatura apocalíptica: <<¿Hasta cuándo, oh Señor santo y verdadero, esperará para juzgar y vengar nuestra sangre de los que moran en la tierra?>> (Apocalipsis 6:10).

Se transcribirá a continuación una cita que Prévost (1998) toma del libro apocalíptico *El cuarto libro de Esdras* con el propósito de explicar con detalles la dificultad que acarrea creer en que Dios dirige la historia, pero que los hechos manifiestan su no-intervención en ella. Así le habla Esdras (vidente) al ángel Uriel (intermediario que da conocer la revelación de Dios):

¿Acaso tienen mejor proceder los que habitan Babilonia? (léase Roma). ¿Y por esto ha de dominar a Sión? ¡Sucedió que al llegar aquí y ver las impiedades sin número..., mi corazón estuvo para estallar, pues vi cómo aguantas a aquellos que pecan y perdonaste a los que obran impiamente, arruinaste, en cambio, a tu pueblo, mientras conservabas a tus enemigos, y no diste ninguna señal...! ¿Acaso hace Babilonia mejores cosas que Sión? ¿O te reconoció otro pueblo fuera de Israel? ¿O qué tribus creyeron a tus alianzas, como creyó Jacob? Sin embargo, el fruto no se ha visto... He recorrido regiones gentiles, y las vi vivir en la abundancia y no acordarse de tus mandatos. Ahora, pues, pesa en una balanza nuestras iniquidades y las de aquellos que habitan en el mundo: y no se encontrará tu nombre, sino sólo en Israel. ¿O cuándo dejarán de pecar en tu presencia los que habitan la tierra? ¿O qué raza ha observado así tus mandamientos? Encontrarás, que estos, algunos, han guardado tus mandamientos. No así entre los gentiles (3, 28-36). (p. 84)

Se percibe que la derivación lógica de la perspectiva histórica apocalíptica, es, como otra característica de esta rica literatura, la del reclamo o exigencia de sentido. Si el pueblo de Dios por su esencia misma, pueblo-de-Dios, es diferente a los demás pueblos, entonces, por qué lo que debería ser ordenado, la bendición para ese pueblo, está des-ordenado, maldición a este pueblo y bendición a los otros. A fin de tratar esta cuestión, se expondrán tres respuestas que pueden dar luz a lo planteado. El propósito es comparar cómo un autor apocalíptico percibe la cuestión del mal en la historia; en particular la cuestión del por qué el pueblo de Dios sufre.

La respuesta del Apocalipsis de Abraham a la angustiada pregunta de por qué Dios ha abandonado a su pueblo en manos de los gentiles, “es similar a la de otros apocalipsis: por el pecado del pueblo. Pero ApAbr ve tal pecado en el culto idolátrico en el templo. En cuanto al futuro de Israel anuncia la victoria sobre los gentiles y la congregación en el cielo mientras los impíos son castigados en el fuego eterno” (Pérez, Martínez, & Fernández, 2000, p. 303).

Otro libro que aporta su voz es el *Apocalipsis Siriaco de Baruc*. “La edad venidera resolverá todos los problemas planteados por la prosperidad de los impíos. Este está para venir en breve y entonces todo lo que ha sido parecerá vanidad” (Díaz, 1973, p. 89)

El último, 2 Baruc quien plantea al Señor tres cuestiones; asimismo se escuchan sus respuestas:

Cuál será el futuro de Israel y, unido a ello, dónde queda el honor de Dios (3,4-6); cuál será el futuro del mundo y de la humanidad (3,7-8); y qué hay de la promesa hecha a Moisés (3,9). El Señor le responde que el castigo de Israel será transitorio, y que Dios no se olvida del mundo (4,1); que la Jerusalén actual sólo es una sombra de la que Dios reveló a los patriarcas y a Moisés, reservada en el paraíso para el futuro (4,2-7); y que las tropas enemigas actuarán al servicio de Dios (5,2-4). (Pérez, Martínez, & Fernández, 2000, p. 313)

Para concluir se presentará desde Díaz (1973) lo que él categoriza como *mensaje de la apocalíptica* (entendiendo su relación con la historia):



Yo conozco los secretos del futuro, y cuándo va a ser el Fin. Así, que, hermanos, ¡ánimo, pues está para acontecer! Este es el mensaje, por ejemplo, tanto de Daniel como del Apocalipsis de Juan y deben ser leídos como incumplidos pronósticos de lo que iba a suceder en el propio tiempo del autor apocalíptico. La profecía incumplida (una y otra vez reinterpretada) forma parte de la apocalíptica. (p. 131)

Este artículo no pretende pregonar un juicio definitivo en cuanto a la interpretación de la perspectiva histórica apocalíptica. Sin embargo, se desea plantear ciertas cuestiones: ¿cómo interpretar la historia en los apocalipsis, sabiendo que la irrupción del Reino de Dios y el fin de la historia no llegó, y que la irrupción del mismo Reino y el fin de la historia aun no llegan? ¿Se debe tener esperanza en las promesas de Dios, aún con la experiencia en la historia trascurrida?

Mesianismo

Se tiene la esperanza que la irrupción de Dios se realizará por medio de su unguido, quien se enfrentará y derrotará a los poderes imperiales tanto celestiales como humanos. Según hemos visto, esta esperanza mesiánica podría nacer por la necesidad de lo concreto del hombre, es decir, por tener a la divinidad más cercana a ellos, y, que esa misma divinidad-humana sea quien los dirija. Recordemos la trascendencia e inaccesibilidad de Dios. Sin embargo, el mesías en la literatura apocalíptica no representa la *figura* escatológica, no es el actor principal de la obra, ni es quien la lleva a su término. El mesías, pues, no es esencial a la concepción del Reino, y cuando está ausente la persona del mesías, el Reino aparece bajo el dominio de Yahvé (Díaz, 1973, p. 105), o, un arcángel (Prévost, 1998, p. 63).

Algunos apocalipsis como *II Henoc*, el *Testamento de Abrahán*, el *Testamento de Moisés* y los *Oráculos de sibilinos III-IV-V* no hacen ninguna referencia al mesías, mientras que el *Apocalipsis de Abrahán* no le reserva más que un versículo al final del libro, y tan sólo los dos últimos *Salmos de Salomón* celebran la intervención del mesías (...). Puede decirse que son una minoría los apocalipsis que subrayan expresamente el papel del mesías respecto a los acontecimientos del fin (...):

I Henoc; IV Esdras; Apocalipsis de Juan (Prévost, 1998, pp. 63-64); Daniel (quien es el primero en designar una con el término “Hijo del Hombre”. (Díaz, 1973, p. 104)

El juicio ético e individual

Según nos dice Delcor (1977) en el juicio universal sólo interesan las acciones buenas o malas de los ángeles y de los hombres; serán juzgados por sus acciones más no por sus convicciones: “El día del juicio las acciones de los hombres serán pesadas y medidas como en el mercado y cada uno obtendrá su recompensa según su medida. Muy instructivo a este propósito es el Testamento de Abrahán, donde cada uno es juzgado según sus acciones durante la vida terrena (...). Para todos, naciones, almas y ángeles, el juicio tiene un carácter ético: hay buenos por un lado y malos por otro” (pp. 62-63).

En cuanto al juicio individual Scmithals (1994), hablando sobre las generalidades de la apocalíptica, dice que esta literatura

no se preocupa por la salvación o la desgracia de los pueblos, sino por la salvación o la desgracia de la humanidad entendida como suma de individuos. El destino final del mundo le interesa en la perspectiva del destino final del individuo; juicio y gracia no están ligados a la comunidad, sino a los hombres individuales, en cuanto que se sitúa bien en la “masa perditionis” bien en el grupo de los justos elegido. (p. 17)

Revelación simbólica y subrepticia

Las revelaciones de estos escritos suelen aparecer, generalmente, en forma de *visiones de símbolos* en las que se contiene la historia de Israel y su conflicto con las naciones paganas con el triunfo final de Dios en favor de su pueblo (Díaz, 1973, p. 17). La literatura apocalíptica, por su riqueza simbólica, es enigmática y el sentido de su mensaje está oculto en sus imágenes. El meollo que se genera a la hora de interpretar esta revelación es histórico. Desde los primeros siglos hasta hoy, pasando por la Edad Media y la Reforma, no ha cesado nunca el debate, y si bien ha engendrado la mayor diversidad



de obras literarias o artísticas, se plantean hoy las mismas cuestiones de fondo; ¿cómo leer e interpretar la literatura apocalíptica? ¿Cómo algo que ya pasó?, o, ¿Cómo algo que pasará? (Prévost, 1998, p. 5).

¿Cuál es el propósito de la literatura apocalíptica?

A la literatura apocalíptica “se le ha llamado <<literatura de la resistencia>>. Ella ha brindado al alma judía en tiempos muy difíciles aguante en grandes dosis para resistir sin sucumbir en la prueba” (Díaz, 1973, p. 29). Ese aguante o esperanza que brinda la apocalíptica se debe a que la misma es una literatura contextual (siempre intenta interpretar para los fieles la situación en que vive el pueblo) y pastoral (intenta orientar y animar al pueblo a la fidelidad a Dios). Por ello al leer cualquier libro apocalíptico fuera de este enfoque histórico-contextual y ético-pastoral es un camino seguro hacia absurdas distorsiones del texto (Stam, 1999, p. 20).

A manera de conclusión se presentara lo que Pagán dice al respecto del propósito de esta literatura.

La literatura apocalíptica tiene como finalidad teológica contribuir positivamente al desarrollo de la esperanza en el pueblo que se sentía preocupado, angustiando y herido por la fuerza histórica que parecía invencible, se sentía disminuido y amenazado ante los poderes humanos. Sólo la intervención divina tiene la capacidad y el compromiso de triunfar sobre las fuerzas del mal que intentan destruir y amilanar al pueblo de Dios. (Pagán, 2012, p. 441)

Conclusión

La literatura apocalíptica emplea la seudonomía porque pretende ser tenida por cierta ante sus lectores. Es de contenido simbólico, pues ella intenta explicar al hombre las cosas que de por sí son inexplicables. En ella se percibe a un Dios trascendental que guía en el transcurso de la historia, que nada le toma por sorpresa, que



intervendrá definitivamente a favor de su pueblo erradicando el mal y estableciendo plena comunión con él en el mundo invisible y bueno. El lector apocalíptico, que normalmente se encuentra en situaciones de crisis, al comprender el mensaje allí expresado, halla en él los fundamentos de su resistencia y de su esperanza en el amor de Dios para con él.

Referencias

- Bianchi, E. (2009). *El apocalipsis Comentario exegético-espiritual*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Delcor, M. (s/f). *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*. Madrid
- Díaz, J. (1973). *Literatura apocalíptica. Cursos bíblicos a distancia*. Madrid: Editorial PPC.
- Eliade, M. (1972). *Tratado de historia de la religiones*. México: Ediciones Era.
- Okure, T. (1998). Del Génesis al Apocalipsis: la apocalíptica en perspectiva bíblica. . *Concilium*, 533-542.
- Pagán, S. (2012). *Introducción a la Biblia Hebrea*. Barcelona: Editorial Clie.
- Pagán, S. (2012). *Apocalipsis, Interpretación eficaz hoy*. Barcelona: Editorial CLIE.
- Pérez, G. A., Martínez, F. G., & Fernández, M. P. (2000). *Literatura judía intertestamentaria. Segunda edición*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Prévost, J.-P. (1998). *Para leer el Apocalipsis*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Schmithals, W. (1994). *La apocalíptica, introducción e interpretación*. España: Ediciones EGA.
- Stam, J. (1999). *Apocalipsis, Tomo I*. Buenos Aires: Ediciones Kairós.



ARTÍCULO

Un legado de esperanza Vida y obra del reverendo Martin Luther King Jr. (1929-1968)

VIVIANA LIZETH CASTRO GUTIÉRREZ²⁸

Recibido: abril 18 de 2017 / Aprobado: septiembre 12 de 2017

*Tengo un sueño, un solo sueño, seguir soñando.
Soñar con la libertad, soñar con la justicia, soñar con la
igualdad y ojalá ya no tuviera necesidad de soñarlas.*

MARTÍN LUTHER KING

Resumen

El Reverendo Martin Luther King Jr., es recordado como uno de los líderes del siglo XX más importantes del movimiento en favor de los derechos civiles de la población negra de Estados Unidos. Buscó unir a su pueblo en una protesta no violenta contra la injusticia y la defensa de los derechos inalienables a la vida, la libertad y dignidad humana. Sus convicciones firmes, unidas a su integridad moral y métodos no violentos, inspiraron a miles de norteamericanos a manifestarse en contra de la discriminación racial. Su influencia fue determinante para abolir la segregación en los lugares públicos y para la emisión de leyes a favor de los afroestadounidenses, como la ley de derechos civiles (1964) y la ley del derecho a voto (1965). Este

28 Estudiante de octavo semestre de Teología en la Fundación Universitaria Bautista de Cali. vivianacastro07@hotmail.com

ensayo conmemora el legado del Reverendo King, sistematizando los aspectos más relevantes de su vida e invitando al lector a retomar su sueño, de igualdad, justicia y fraternidad.

Palabras clave: Afroestadounidense, segregación, discriminación, racismo, no - violencia, igualdad, justicia, libertad.

Abstract

The Reverend Martin Luther King Jr., is remembered as one of the most important leaders of the twentieth century of the movement in favor of the civil rights of the black population of the United States. He sought to unite his people in a nonviolent protest against injustice and the defense of the inalienable rights to life, freedom and human dignity. His firm convictions, coupled with his moral integrity and non-violent methods, inspired thousands of Americans to speak out against racial discrimination. Its influence was decisive in abolishing segregation in public places and for the issuance of laws in favor of African-Americans, such as the civil rights law (1964) and the right to vote (1965). This essay commemorates the legacy of Reverend King, systematizing the most relevant aspects of his life and inviting the reader to return to his dream of equality, justice and fraternity.

Keywords: Afro - American, segregation, discrimination, racism, non - violence, equality, justice, freedom.

Un 15 de enero de 1929 nació en Georgia (Atlanta), Martin Luther King, un niño afrodescendiente quien sin escoger el color de su piel, ni su nacionalidad debía asumir con entereza la realidad de haber llegado a un mundo hostil, donde sería estigmatizado como un ciudadano de tercera categoría. Sin embargo, el hecho de crecer en medio de una sociedad segregacionista en lugar de limitarlo, le sirvió para fortalecer su carácter y ser más sensible ante la necesidad humana. Aunque el sistema lo encarceló, en su mente siempre fue un hombre libre y soñador, un convencido del amor y la bondad humana. Fue así como se atrevió a soñar con un mundo libre de racismo, donde las personas no fueran juzgadas por el color de su piel y convencido



de su causa decidió invertir su vida en materializar este sueño, convirtiéndose en uno de los hombres más recordados del siglo XX por su férrea defensa de los derechos civiles de los afroamericanos y por sus protestas no violentas en contra de la guerra y la injusticia en general. A puertas de cumplir los 50 años de su asesinato es oportuno recordar su trayectoria, de modo que el presente ensayo es un intento por recoger algunos aspectos relevantes de la vida de este gran hombre y una oportunidad para reflexionar sobre la pertinencia de su legado en la actualidad.

Martin Luther King, fue un pastor de la Iglesia Bautista y activista del Movimiento por los Derechos Civiles en Estados Unidos para los afroamericanos. Desde muy joven fue activista de los derechos civiles, promoviendo manifestaciones y acciones pacíficas en contra de la discriminación y segregación racial en su país. Lideró con determinación todo un movimiento para exigir los derechos de las personas de color, como el derecho al voto, acceso sin restricción a lugares públicos, condiciones de trabajo justas, y otros derechos civiles básicos. Además, participó como activista en numerosas protestas contra la Guerra de Vietnam y la pobreza en general. Su labor lo hizo merecedor del Premio Nobel de la Paz en 1964 (History, 2017), al tiempo que le sumó una larga lista de opositores; fue encarcelado, padeció varios atentados y finalmente fue asesinado en confusa situación a sus 39 años de edad. Aunque falleció muy joven dejó un gran legado, siendo recordado como uno de los mayores líderes y héroes de la historia de Estados Unidos. Se le concedió a título póstumo la Medalla Presidencial de la Libertad por Jimmy Carter en 1977 y la Medalla de oro del Congreso de los Estados Unidos en 2004 y desde 1986 el tercer lunes de cada enero es día festivo en su honor y en diferentes Estados se realizan actos conmemorativos (Beltrán,2017).

Martin Luther King nació en Atlanta (Georgia), el 15 de enero de 1929. Fue el mediano de tres hermanos fruto del matrimonio del pastor bautista Martin Luther King y la organista de iglesia, Alberta Williams. Fue bautizado como Michael King (nombre natal de su padre), pero tras un viaje de la familia a Alemania, el sr. Michael King decidió cambiar su propio nombre y el de su hijo por Martin



Luther King, en honor al teólogo Martín Lutero (Beltrán, 2017), sin sospechar en ese momento que años más tarde su hijo haría justicia a su nombre y se convertiría en un gran reformador de la nación Estadounidense. Creció en medio de una sociedad segregacionista, donde las personas negras eran consideradas como una raza inferior que debía conformarse con una vida servil y de privaciones; él mismo cuenta que con sólo seis años, dos niños blancos se negaron a jugar con él a causa de su color de piel (Lenoir, 2008). Sin embargo, no fue un observador pasivo y años más tarde se convertiría en la voz de la conciencia de una sociedad que justificaba la discriminación para mantener la superioridad de la raza blanca y seguir impulsando un modelo económico injusto.

Desde joven se destacó en los estudios y con tan solo 15 años, ingresó en “Morehouse College”, una universidad destinada a jóvenes afroamericanos de la cual egresaría graduado en sociología tres años más tarde (1948). Se licenció en teología a los 22 años (1951) y consiguió el grado de doctor en Filosofía por la universidad de Boston el 5 de junio de 1955 (Panamá, 2009). Se casó a los 24 años, en 1953, con Coretta Scott, quien fue su compañera hasta el día de su muerte; tuvieron cuatro hijos: Yolanda King (1955), Martin Luther King III (1957), Dexter Scott King (1961) y Bernice King (1963).

Martin Luther King optó al igual que su padre y abuelo por la vocación del pastorado y a sus 17 años fue ordenado ministro bautista. En 1954, con 25 años de edad fue nombrado pastor de la Iglesia bautista de la Avenida Dexter, en Montgomery (Beltrán, 2017). Para esta época el sur de los Estados Unidos radicalizó aún más sus acciones discriminatorias; este trato racista y violento empezó a cobrar víctimas y a rebosar la copa de la pasividad de los afroamericanos y en general de todos los Estadounidenses que promovían los derechos civiles y las condiciones de igualdad (Ríos, 1968). Fue en este contexto que en 1955 Martin Luther King dirigió un masivo boicot contra una compañía de transportes públicos en Montgomery, en la que se había cometido la injusticia de arrestar a una humilde modista negra, Rosa Parks, por sentarse en la sección reservada para blancos de un autobús y negarse a dejar su asiento a un pasajero blanco. La protesta se llevó a cabo durante 381 días; en ella King fue arrestado y encarcelado, su



vivienda fue destrozada y recibió muchas amenazas de muerte. Pese a las represiones y violencia contra los manifestantes, la protesta no violenta se mantuvo, llegando a su fin el 13 de noviembre de 1956 gracias a una decisión de la Corte Suprema de los Estados Unidos que declaró ilegal la segregación en los autobuses, restaurantes, escuelas y otros lugares públicos (Lomax, 1963). A partir de allí la fama de Martin Luther King se extendió rápidamente por todo el país y pasó a ser el rostro público del movimiento a favor de los derechos civiles de los afroamericanos; su carisma, su extraordinaria erudición, su comprensión de la realidad, su autoridad moral y sus firmes convicciones hicieron que fuera un líder decisivo en el desarrollo de la lucha por los derechos civiles (Ríos, 1968).

Con base en los logros alcanzados en el boicot, King y otro grupo de predicadores decidieron fundar en 1957 la Conferencia del Liderazgo Cristiano del Sur (Southern Christian Leadership Conference - SCLC) (Ríos, 1968, p. 18); una alianza de iglesias y pastores religiosos negros organizada para emprender acciones pacíficas directas contra la segregación. Como presidente de la SCLC y más tarde como miembro de la asociación para el progreso de la gente de color, trabajó con perseverancia para lograr mejoras en sus condiciones de vida. Inspirado por Mahatma Gandhi, asumió desde sus inicios como estrategia de su movimiento la resistencia no violenta, la cual supo adaptar a las necesidades propias de su contexto. Siempre se declaró admirador de Gandhi y de su lucha no violenta, precisamente en un mensaje pronunciado durante el viaje que realizó a la India, en 1959, deja ver su profunda convicción y comprensión del método, al respecto comenta:

Tras mi estancia en la India, estoy más convencido que nunca que el método de resistencia no violenta es el arma más poderosa posible para los pueblos oprimidos en su lucha por la justicia y la dignidad humana. En un sentido literal, Mahatma Gandhi encarna en su vida ciertos principios universales que son inherentes a la estructura moral del universo, y estos principios son tan ineluctables como la ley de la gravedad (Panamá, 2009).



Mientras continuaba encabezando el movimiento pacifista, paradójicamente fue apuñalado por Izola Curry, una mujer negra que lo acusó de ser un jefe comunista. Al salvarse de la muerte decidió perdonar a su agresora y en una declaración a la prensa aprovechó para subrayar y denunciar la presencia de la violencia en la sociedad estadounidense:

El aspecto patético de esta experiencia no es la herida de un individuo. Demuestra el clima de odio y de amargura que impregna de tal manera nuestra nación, que estos accesos de extrema violencia deben surgir inevitablemente [...]. Espero que esta experiencia termine por ser socialmente constructiva demostrando la necesidad urgente de la no violencia para gobernar los asuntos de los hombres (CONAPRED, s.f.).

Como buen estudioso de su realidad, conocía que se necesitaban realizar acciones no violentas de manera continua al punto de provocar crisis que dejaran a la comunidad negra en condiciones de negociar y exigir sus derechos. Con esta comprensión alentaba a los seguidores del movimiento: “sabemos muy bien, por nuestra dolorosa experiencia, que nunca el opresor concede la libertad voluntariamente: es necesario que el oprimido la exija”. (Ramos, 2017)

En 1959 abandonó su pastorado en Montgomery para ejercer en la Iglesia Bautista de Ebenezer en Atlanta; un gran paso que le permitió participar en el liderazgo nacional del movimiento de derechos civiles. En 1960 aprovechó una sentada espontánea de estudiantes negros en Birmingham, Alabama, para iniciar una campaña de alcance nacional. En esta ocasión, Martin Luther King fue encarcelado y posteriormente liberado por la intercesión de John F. Kennedy, entonces candidato a la presidencia de Estados Unidos. Estas sanciones sumadas a la presión de otros grupos, permitieron para los afroamericanos la igualdad de acceso a las bibliotecas, los comedores y los estacionamientos (Beltrán, 2017). En 1963, el Dr. King se puso al frente en Birmingham (Alabama) de una campaña a favor de los derechos civiles para obtener el censo de votantes negros, acabar con la segregación y conseguir una mejor educación y alojamiento en los estados del sur. Durante estas campañas fue arrestado varias veces.



Durante las protestas pacíficas que King y la SCLC promovieron, los manifestantes fueron víctimas del abuso policial, una muestra de esta crudeza la protagonizó el comisionado de policía de Birmingham, Alabama, en mayo de 1963 cuando soltó a perros de policía y utilizó mangueras de alta presión contra manifestantes pacíficos, muchos de ellos niños. Esas imágenes horrorizaron al país (Ramos, 2017). Esto desencadenó que los medios de comunicación registraran continuamente los abusos en contra de los manifestantes, despertando indignación en la sociedad estadounidense y generando la coyuntura que ayudó a consolidar el apoyo a la Ley de Derechos Civiles de 1964, promulgada por el presidente Lyndon B. Johnson el 2 de julio de ese año. Un año más tarde, la violenta respuesta de la policía de Selma, Alabama, contra una marcha por el derecho al voto, desató un nuevo apoyo a King y al movimiento de los derechos civiles y como resultado el 6 de agosto de 1965 se aprobó la Ley de Derecho al Voto (Panamá, 2009). Todos estos esfuerzos y acciones no violentas que buscaban eliminar los prejuicios raciales en los Estados Unidos, lo hicieron merecedor en 1964 del Premio Nobel de la Paz, convirtiéndose en el galardonado más joven con este premio, brindándole un espaldarazo importante a su movimiento (History, 2017).

Martin Luther King era de una visión amplia, entendía que se necesitaba cambios estructurales en la nación advirtiendo que no era posible superar el racismo y la pobreza, mientras que se continuara promoviendo el militarismo y el materialismo (Harding, 48). Algunos estudiosos del pensamiento del doctor Martin Luther King señalan el año 1967 como el más significativo para el líder del movimiento de la no violencia; este es el año en el que se incrementa la Guerra de Vietnam al tiempo que hay una aceptación general y no se cuestiona el recrudecimiento de los bombardeos indiscriminados (Ríos, 1968). Sin embargo, el Dr. King fiel a su convicción de la no violencia, hace una fuerte crítica al papel de los Estados Unidos en la Guerra de Vietnam y en su discurso “*Más allá de Vietnam: el momento de romper el silencio*” (1967, 49) hace una contundente denuncia:

la guerra de Vietnam no es otra cosa que el símbolo de una sociedad enferma que corroe el espíritu de nuestro país [...].
Mi gobierno se ha convertido en una máquina de muerte; [...].

Los enormes gastos de la guerra no solo destrazan nuestra economía; hacen a los pobres más pobres y desprovistos de programas sociales, lo que afecta radicalmente su calidad de vida. (Lenoir, 2008, p.9)

Y concluye:

Debemos encontrar nuevas formas de pedir la paz en Vietnam, de exigir la justicia en un mundo que está llamando a nuestra puerta [...]. Si no actuamos, es seguro que nos perderemos por los largos y oscuros pasillos reservados a aquellos que tienen poder pero carecen de compasión. Que tienen fuerza, pero carecen de moral; que tienen valor, pero carecen de visión. (Lenoir, 2008, p.9)

Sus propuestas empezaron a ser cada vez más incómodas para el sistema político y económico estadounidense, de modo que su lista de enemigos se iba ampliando año tras año; finalmente el 4 de abril de 1968 mientras se hallaba en Memphis, Tennessee, apoyando una huelga de recolectores de basura, una bala salió de entre los matorrales del hotel en que estaba hospedado y terminó con su vida a la edad de 39 años (Panamá, 2009). Aún hoy no se tiene certeza sobre los responsables materiales e intelectuales de su muerte; algunas versiones consideran que su asesinato fue gestado por una conspiración del gobierno.

A petición de su esposa, y de manera premonitrice, Luther King escribió días antes a su muerte su propia oración fúnebre, en ella pedía que en su funeral no se hiciese mención alguna de sus premios, sino que se dijese que él había intentado «alimentar a los hambrientos», «vestir a los desnudos», «visitar a los que sufrían en las cárceles», «ser justo sobre el asunto de Vietnam» y «amar y servir a la humanidad» (CONAPRED, s.f.). Su paso por este mundo fue relativamente corto, pero su legado fue inmenso; en la actualidad es recordado como uno de los mayores líderes y héroes de la historia de Estados Unidos.

Es mucho lo que se puede decir de Martin Luther King, pero es importante recordar que fue ante todo un hombre de fe, un ministro del Evangelio, un profeta de su tiempo, él mismo dijo: “Desde muy joven decidí dar mi vida por algo eterno y absoluto. No por los pequeños dioses que están hoy aquí y mañana se han ido, sino por Dios que es



el mismo ayer, hoy y siempre” (Ramos, 2012). Fue precisamente su fe en Dios la que le dio al reverendo King la bondad para perdonar y la fuerza para amar aún a sus contradictores. Entendió como una condición esencial de la dignidad humana la igualdad racial, la cual se hallaba por otra parte legitimada, en el plano político, por los principios de la democracia norteamericana, y en el plano moral, por los principios del evangelio y en consecuencia la acción destinada a la conquista de los propios derechos no debía ser considerada jamás como subversiva ni revolucionaria (Lenoir, 2008).

Martin Luther King no proclamaba la violación de la ley, sino que sostenía que no pueden obedecerse leyes injustas, porque éstas se oponen a la ley moral (Panamá, 2009). Señalaba el camino del amor y siempre se negó a enfrentar la violencia con más violencia, apeló a la razón y a la conciencia, en lugar del odio y el resentimiento. Adaptó y desarrolló el concepto de Gandhi de la no violencia y lo supo aplicar de forma creativa en una serie de campañas antisegregacionistas que lo convirtieron en el líder más prestigioso del movimiento americano por los derechos civiles de la segunda mitad del siglo XX, su influencia fue determinante para abolir la segregación en los lugares públicos y el eco de su mensaje y acciones no violentas de su movimiento fueron claves para la creación de leyes a favor de los afroamericanos, como fue el caso del derecho a voto (1965) y la ley de derechos civiles promulgada en 1964 por el presidente Lyndon Johnson donde se consagraba la igualdad de todos los ciudadanos (CONAPRED, s.f.). Sus principios quedaron expresados en escritos como la célebre Carta desde la prisión de Birmingham (1964) y en numerosas obras, entre las que destacan: *Por qué no podemos esperar* (1964), *La fuerza de amar* (1965) y *el Clarín de la conciencia* (1968), entre otras; en ellas se resalta la fluidez de su prosa, con una alta carga emotiva y humana, inspirada por la tradición bíblica del protestantismo y por la compasión que sentía hacia los más necesitados (Beltrán, 2017).

Sin desconocer el valor de su obra escrita, ninguno de sus textos despertó la universal admiración del más famoso de sus discursos (*Tengo un sueño*), pronunciado el 28 de agosto de 1963 ante los 250.000 integrantes de la marcha sobre Washington, realizada en apoyo de los derechos civiles. Su discurso fue valioso por condensar la expresión de sus principios y por su impresionante altura emotiva, su vigencia

sigue conmoviendo más de medio siglo después, es sin lugar a dudas una de las más bellas y profundas alocuciones en favor de la paz y la igualdad entre los seres humanos; es considerado una obra maestra de la oratoria y uno de los mejores discursos de la historia de Estados Unidos, junto con el de Abraham Lincoln (CONAPRED,s.f.).

Martin Luther King fue y seguirá siendo una persona que evoca una gran inspiración, no sólo por sus hermosos discursos, sino principalmente por sus contundentes acciones no violentas emprendidas para reclamar los derechos de los afroamericanos y los pobres. Aún hoy el eco de sus palabras continúa anunciando con fuerza que es posible derribar las barreras raciales, económicas, políticas, religiosas y sociales que nos separan y nos impiden vivir en comunidades fraternas. Su vida fue una luz que brilló con toda intensidad en medio del cielo oscurecido por la segregación racial y la indiferencia, fue la voz de todas las hermanas y hermanos negros y blancos que en silencio se oponían a las injusticias y trato indigno a los que era sometida la comunidad negra; su legado representa ante todo esperanza, al demostrar que es posible romper con los paradigmas deshumanizantes de individualismo y materialismo, para optar por un camino alternativo de justicia, solidaridad, igualdad y libertad

Después de casi medio siglo del asesinato de Martin Luther King su mensaje sigue vigente y continúa interpelando a toda la humanidad al confrontarla con su realidad de opresión, violencia y materialismo; su voz sigue denunciando que bajo el paradigma del desarrollo se continúa menoscabando la dignidad del ser humano para favorecer los intereses de unos pocos. Con tristeza debemos reconocer que en pleno siglo XXI no se ha superado el estigma del racismo y a pesar de los avances en tema de leyes, la población negra continúa siendo víctima de discriminación racial y expuesta a prejuicios y violencias que afectan su dignidad y el goce pleno de sus derechos como ciudadanos.

Estamos en una época de crisis de paradigmas y de valores, inmersos en un sistema deshumanizante, donde la vida ha perdido su sacralidad y al ser humano se le considera un objeto, como lo plantea Elsa Tamez: “hoy (...) estamos viviendo bajo un cielo sin estrellas”, estamos sufriendo una gran *Ausencia*. Ausencia de pan, de amor, de



justicia, de solidaridad, de movimiento, de paz, de utopías, de Dios (Tamez, 2004,19); hoy la fuerza del espíritu de lucha, la certeza de la posibilidad de un cambio de sociedad, se han ausentado. Frente a esta Ausencia hay estrellas como Martin Luther King, que siguen brillando en un cielo cubierto por la indiferencia, el temor y el escepticismo; su legado continúa animando a los grupos marginados por la sociedad (indígenas, negros, mujeres, pobres) motivándolos a creer en una sociedad justa y fraterna, donde se celebra la vida y se protege y promueve la dignidad de todos y todas sin ninguna distinción. En contraste con esta gran Ausencia, el legado del Dr. King simboliza “Presencia”; presencia de justicia, de solidaridad, de amor, presencia de Dios. Su vida es un claro ejemplo de una espiritualidad cristiana comprometida, que cumple su labor profética denunciando las desigualdades existentes en el plano social, moral, político y económico, y que al mismo tiempo anuncia el mensaje de esperanza, liberación y salvación y lo materializa a través de acciones concretas en favor de los más vulnerables de la sociedad.

Es tiempo de levantar la vista al cielo y buscar en medio de la densa oscuridad estrellas como Martín Luther King para que guíen e iluminen nuestro camino, con la firme convicción que sólo la luz puede sacarnos de la oscuridad y que sólo el amor puede salvar del odio y la violencia.

Referencias

- Beltrán, F. (08 de 05 de 2017). *Martín Luther King*. Obtenido de <https://mec.gov.py/cmsmec/wp-content/uploads/2009/04/martin-luther-king.pdf>
- CONAPRED. (s.f.). *Consejo Nacional para Prevenir La Discriminación*. Obtenido de http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=noticias&id=4607&id_opcion=446&op=447
- Harding, V. (48). Algo más que un amigo. *Caminos. Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico*, 2-4.

- History. (08 de 06 de 2017). *Hoy en la historia nace Martin-Luther-King*. Obtenido de <https://co.tuhistory.com/hoy-en-la-historia/nace-martin-luther-king>
- Lenoir, G. (2008). El legado de Martin Luther King. *Caminos. Revista Cubana de pensamiento Socioteológico*, 6-9.
- Panamá, E. d. (05 de 06 de 2009). Obtenido de Centro de Recursos Informativos Amador Washington: <http://spanish.panama.usembassy.gov/irc2.html>
- Ramos, R. S. (2012). El pensamiento social y teológico de Martin Luther King, Jr. *Caminos. Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico*. Obtenido de <https://revista.ecaminos.org/article/el-pensamiento-social-y-teologico-de-martin-luther/>
- Ramos, R. S. (2012). Martin Luther King: una voz profética vigente. *Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico*. Obtenido de <http://revista.ecaminos.org/article/martin-luther-king-una-voz-profetica-vigente/>
- Ríos, P. d. (1968). Los movimientos sociales de los años sesentas en Estados Unidos: un legado contradictorio. *Sociologica, año 1, Numero 38.*, vol. 13, núm. 38.
- Tamez, E. (2004). *Leyendo la Biblia bajo un cielo sin estrellas*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.



Disidencia religiosa y conflicto sociocultural.

Tácticas estratégicas evangélicas de lucha por el modelamiento de las esferas públicas en Colombia (1912-1957)

EDWIN ALEXANDER MARTIN DÍAZ²⁹

Juan Carlos Gaona Poveda. Programa editorial Universidad del Valle. Cali, 2017. 211 p.

El libro *Disidencia religiosa y conflicto sociocultural. Tácticas estratégicas evangélicas de lucha por el modelamiento de las esferas públicas en Colombia (1912-1957)*, del magister en historia Juan Carlos Gaona Poveda, está estructurado en tres partes: *Estrategias socioculturales y prensa evangélica; Redes y sociabilidad evangélica y Discursos, prácticas y representaciones sociales evangélicas.*

El lenguaje empleado por Gaona logra hacer de éste un instrumento de sencilla transmisión, pese a la misma idiosincrasia de la jerga académica de la ciencia histórica. El texto contiene así, una prosa descriptiva desde la cual el autor narra y caracteriza de forma dinámica los temas resultantes de la investigación.

²⁹ Edwin Alexander Martin Díaz, estudiante de último semestre de la Facultad de Teología en la Universidad Bautista de Cali (Unibautista). Edwin_dea@hotmail.com

Panorama general de la obra

La investigación de Gaona es, en un sentido amplio, un estudio historiográfico de la resistencia contradiscursiva (táctica y estratégica) por parte de la disidencia evangélica, respecto al papel hegemónico de la iglesia católica en Colombia. Esto, a partir de un minucioso análisis de la prensa evangélica difundida en el intervalo de tiempo, de casi medio siglo, entre 1912 y 1957. Además, el autor intenta abarcar una mayor comprensión de este fenómeno —sacando así mayor provecho a las fuentes primarias— estudiando las relaciones de poder dadas entre los diferentes espacios públicos.

Quizá, el mayor valor del trabajo se encuentre en el énfasis que se ejerce en un grupo minoritario, el evangélico, lo cual le permite a Gaona develar el pensamiento no preeminente del mismo, a través de un osado planteamiento: creer que, en las fuentes primarias se encontraba definida una unidad discursiva con variados matices que había que organizar, dar forma. En efecto, así Gaona logra ofrecer, al hallar éxito en su hipótesis, una perspectiva alterna —la no oficial— a la “Historia Nacional”³⁰.

Si bien Gaona habla de dos grandes unidades discursivas, la evangélica en divergencia con la católica, cabe hacer énfasis en que internamente dentro de éstas surgieron otros discursos que disintieron entre sí, generando conflictos internos. Esto, debido al mismo carácter del protestantismo que, como efecto, da cuenta de la fragmentación evangélica que se puede evidenciar hoy por hoy en el contexto nacional. De la propia dinámica de la investigación se considera que este fenómeno pudo haber sido caracterizado más ampliamente; abarcando las distintas cosmovisiones doctrinales, sociales, políticas, económicas y culturales que se dieron dentro del mismo grupo evangélico.

30 El termino se emplea aquí en mayúscula para refiriese a la historia hecha desde el poder, la tradicional. Pero que además no es absoluta, ya que, como señala Justo Gonzáles y titula en una de sus obras, la historia también tiene su historia.



Sobre las categorías

Disidencia religiosa: El autor utiliza esta categoría para referirse a los evangélicos (o protestantes), quienes previo a la segunda mitad del siglo pasado eran considerados como una disidencia, o sea, conformaban un grupo medianamente minoritario respecto a su situación actual y al cristianismo católico de la época.

Prensa: La prensa nacional, y particularmente la evangélica, es para la investigación la fuente primaria. Esta es empleada como objeto de estudio, entendiendo su función crítica dentro de la sociedad. Así, los periódicos son utilizados —menciona Gaona— como un “instrumento de trabajo para caracterizar las redes de comunicación y las sociabilidades evangélicas” y también, como objeto de análisis al hacer la reconstrucción de los discursos y las representaciones sociales que en sus páginas se evidencian, al igual que al hacer la semblanza de su devenir histórico (pág. 33).

Sociabilidades: Es empleada para aludir al fenómeno asociativo entre distintos periódicos evangélicos y sujetos sociales, tanto nacionales e internacionales, que se empleó como un tipo de mecanismo de solidaridad y coalición sobre temas de índole religioso, político y económico. No obstante, también utilizada por Gaona para develar, mediante este fenómeno, la generación de procesos sociales más amplios como secularización, laicización, modernización y democratización, a nivel nacional.

Representaciones sociales: Esta es una categoría de análisis acuñada por Serge Moscovici, empleada por el investigador con el fin de analizar y explicar el carácter de la propuesta evangélica mediante sus periódicos, la cual se construyó en la esfera propia de sujetos sociales, como por ejemplo: el “hogar cristiano”, la mujer y el indígena. Se han propuesto tres tipos de representaciones, explica el autor: “hegemónicas”, “emancipadas” y “polémicas”. Así, entonces, se puede conocer el distanciamiento o cercanía y la postura que ejerció la comunidad evangélica respecto al poder discursivo dominante, tanto religioso como el político de turno.

Hecho religioso: Se refiere aquí, concretamente, a la manera en que la estructura religiosa se genera y la forma en que se desarrolla



dentro del marco social. Por consiguiente, el estudio del hecho religioso, en concordancia al grupo evangélico, refiere a la lógica en que este se abrió espacio en el escenario socio-político y religioso, en antagonismo con el catolicismo. Así, en consecuencia, se habla de la historia del hecho religioso, que consiste en la sistematización historiográfica de tal fenómeno.

Sobre el método

La investigación realiza un estudio de caso, a saber: el cristianismo evangélico. El cual se ubica dentro de la “re-construcción histórica de subjetividades contra hegemónicas desde un lugar específico: el campo religioso en su interacción con otras instancias del orden social” (pág. 23).

La metodología asumida en la investigación consta de tres fases: La primera —explica Gaona—, es la “exploratoria”, que obedece a la indagación y compilación de fuentes primarias e información bibliográfica concernientes, recogidas en bibliotecas y hemerotecas; la segunda fase, la “descriptiva”, consiste en la organización sistemática de la información mediante fichas y matrices temáticas, que faciliten el análisis comparado; y la tercera, la “analítica”, se construye desde el enfoque histórico del discurso, el cual ve en éste un complejo conjunto de actos lingüísticos que se manifiestan como muestra semiótica en las fuentes de la investigación. Los textos son asumidos como “una arena de combate que muestra las huellas de los discursos y de las ideologías encontradas que contendieron y pugnaron por su predominio” (pág. 34).

Los periódicos fueron analizados, además, desde el nivel de la crítica inmanente, que se preocupa por el uso del lenguaje (la semántica del léxico), permitiendo así visibilizar los posibles problemas que caracterizan al texto. Y, también, desde el nivel de la crítica sociolingüística, que divisa la comprensión socio-histórica del texto, es decir, busca comprender la variación intra-textual (desplazamientos semánticos) en concordancia a cambios sociales, culturales, políticos, económicos y religiosos de la época.



Sobre la prospectiva

Finalmente, el libro representa y vislumbra caminos de carácter fructíferos en esta línea de investigación: el estudio del hecho religioso desde grupos disidentes, en este caso, desde el evangélico. De hecho, Gaona menciona respecto a la prospectiva de su trabajo que, habría que continuar con el estudio y “realizar una historia cultural del evangelicalismo en Colombia que permita determinar de qué manera llegaron a alcanzar representatividad política” (pág. 192). Esto, ampliando las fuentes y acudiendo a la invaluable información existente dentro del campo de los medios de comunicación. El texto, también es un llamado a continuar con investigaciones teológicas desde la ciencia de la historia, a fin de conocer y entender el propio desarrollo del hecho religioso dentro de una nación.



Artículos para publicación
se reciben permanentemente.

Envíelos a cualquiera de las siguientes direcciones:

investigaciones@unibautista.edu.co

comunicaciones@unibautista.edu.co

Los artículos deben estar escritos de acuerdo
con las normas APA de publicación.



Artículos publicados en esta edición

**La dimensión ecuménica de la misión de la iglesia.
Pautas bíblicas e históricas**
Amós López Rubio

**El Apocalipsis de Juan:
Aspectos generales en cuanto a su simbología**
Javier Barco

Necesidad espiritual de amar y ser amado al final de la vida
Adriana Aguilar

Características de la literatura apocalíptica
Osmir Ramírez

**Un legado de esperanza. Vida y obra
del reverendo Martín Luther King Jr. (1929-1968)**
Viviana Lizeth Castro Gutiérrez

Reseña
Disidencia religiosa y conflicto sociocultural
Edwin Alexander Martín Díaz



Avenida Guadalupe 1B-112 Cali-Colombia
Tels: (57-2) 513 2320/23/24 Fax: 513 0781
comunicaciones@unibautista.edu.co
investigaciones@unibautista.edu.co
www.unibautista.edu.co
Cali - Colombia