

Revista internacional de Teología
CONCILIUM

Se publica en coproducción
por los siguientes editores

GOOI EN STICHT/Hilversum-Países Bajos
EDITIONS BEAUCHESNE/París-Francia
SCM PRESS LTD./Londres-Inglaterra
MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG
Maguncia-Alemania
EDITRICE QUERINIANA/Brescia-Italia
VOZES/Petrópolis-Brasil

España (IVA incluido)	5.500 ptas.
Extranjero	
Europa	58 US \$
Otros países.....	65 US \$
Número suelto	
España	1.731/1.800 ptas.
Otros países.....	14 US \$

En estos precios están incluidos
los gastos de envío

Reservados todos los derechos. Nada de lo contenido en la presente publicación podrá ser reproducido y/o publicado mediante impresión, copia fotográfica, microfilme, o en cualquier otra forma, sin el previo consentimiento por escrito de la Stichting Concilium, Nimega (Países Bajos) y de Editorial Verbo Divino.

© Stichting Concilium y Editorial Verbo Divino, 1992

DISEÑO DE TAPA
HORIXE

FOTOCOMPOSICIÓN
ORDÓIZ y ASTERISCO

IMPRIME
GraphyCems

D.L.: NA. 93-1992

Revista internacional de Teología
CONCILIUM



273

NOVIEMBRE • 1997

**EL RETORNO
DE LAS PLAGAS**



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) España
1997

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

¿QUIÉN DECÍ QUE SOY YO?	269	FEBRERO 1997
¿FUERA DEL MERCADO NO HAY SALVACIÓN?	270	ABRIL 1997
LA IGLESIA FRAGMENTADA, ¿HACIA QUÉ UNIDAD?	271	JUNIO 1997
LA RELIGIÓN, ¿FUENTE DE VIOLENCIA?	272	SEPTIEMBRE 1997
EL RETORNO DE LAS PLAGAS	273	NOVIEMBRE 1997
LA FASCINACIÓN DEL MAL	274	FEBRERO 1998
ÉTICA DE LA INGENIERÍA GENÉTICA	275	ABRIL 1998
LA SAGRADA ESCRITURA DE LAS MUJERES	276	JUNIO 1998
¿EL FIN DEL MUNDO ES PARA MAÑANA?	277	SEPTIEMBRE 1998
ENFERMEDAD Y CURACIÓN	278	NOVIEMBRE 1998

CONSEJO EDITORIAL

FUNDACIÓN

A. van den Boogaard-Presidente	Nimega-Países Bajos
P. Brand-Secretario	Ankeveen-Países Bajos
W. Jeanrond	Lund-Suecia
D. Mieth	Tubinga-Alemania
C. Theobald, S.J.	París-Francia
M. Tomka	Budapest-Hungría

FUNDADORES

A. van den Boogaard	Nimega-Países Bajos
P. Brand	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P.†	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Viena-Austria
K. Rahner, S.J.†	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P.	Nimega-Países Bajos

DIRECTORES/CONSEJEROS

José Óscar Beozzo	São Paulo-Brasil
Virgilio Elizondo	San Antonio/Ts.-EE.UU.
Sean Freyne	Dublín-Irlanda
Hermann Häring	Nimega-Países Bajos
Maureen Junker-Kenny	Dublín-Irlanda
Werner Jeanrond	Lund-Suecia
François Kabasele Lumbala	Kinshasa-Zaire
Karl-Josef Kuschel	Tubinga-Alemania
Dietmar Mieth	Tubinga-Alemania
John Panagopoulos	Atenas-Grecia
Giuseppe Ruggieri	Catania-Italia
Elisabeth Schüssler Fiorenza	Cambridge/Ma.-EE.UU.
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Lisa Sowle Cahill	Chestnut Hill/Ma.-EE.UU.
Elsa Tamez	San José-Costa Rica
Christoph Theobald, S.J.	París-Francia
Miklós Tomka	Budapest-Hungría
David Tracy	Chicago/Ill.-EE.UU.
Marciano Vidal, C.S.S.R.	Madrid-España
Felix Wilfred	Madrás-India
Ellen Van Wolde	Tilburg-Países Bajos

SECRETARÍA GENERAL

Mrs. E. C. Duindam-Deckers
Prins Bernhardstraat 2, 6521 AB Nimega-Países Bajos



Los editores deseamos dar las gracias por su gran ayuda a los miembros de los diferentes Comités Consultivos que han contribuido a la elaboración del proyecto final.

K. Demmer	Roma-Italia
Z. M. Dias	Río de Janeiro-Brasil
R. Gibellini	Brescia-Italia
T. Goffi †	Brescia-Italia
B. van Iersel	Nimega-Países Bajos
B. Kern	Maguncia-Alemania
H. Laubach	Maguncia-Alemania
N. Mette	Münster-Alemania
J. Moltmann	Tubinga-Alemania
G. Mora	Barcelona-España
M. O'Brien	Box Hill-Australia
T. Okure	Harcourt-Nigeria
H. Oppenheimer	Jersey-Inglaterra
P. Richard	San José-Costa Rica
J. Riches	Glasgow-Escocia
A. Sanon	Bobo-Dioulasso-Burkina Fasso
J. Ukpong	Harcourt-Nigeria



CONTENIDO

EL RETORNO DE LAS PLAGAS

José Óscar Beozzo y Virgil Elizondo: <i>Editorial</i>	7
1. <i>Las plagas, hoy</i>	
1.1. Johann-Baptist Metz: <i>Dios y los males de este mundo. Teodicea olvidada e inolvidable</i>	13
1.2. Gaspar Mora: <i>Las plagas. Definición y visión de conjunto.</i>	21
1.3. John H. Simpson: <i>La construcción social de las plagas.</i>	33
1.4. Jung Mo Sung: <i>El mal en la mentalidad del libre mercado</i>	41
2. <i>Interpretación bíblico-teológica</i>	
2.1. Hermann Häring: <i>"Ni él ni sus padres pecaron...". El castigo, la culpa y la exclusión</i>	55
2.2. Pablo Richard: <i>Las plagas en la Biblia. Éxodo y Apocalipsis</i>	69
2.3. Elsa Tamez: <i>Job: ¡Grito violencia y nadie me responde!</i> ...	79
2.4. Justin S. Ukpong: <i>Leprosia: intocables en el evangelio y en nuestros días</i>	89
2.5. Walter Wink: <i>La bestia apocalíptica: la cultura de la violencia</i>	99

3. El desafío de la experiencia de la plaga

- 3.1. Norbert Mette: *Las epidemias y su precio en humanidad. Estudio siguiendo las líneas de La peste de Albert Camus* 111
- 3.2. Marciano Vidal: *La ética cristiana: ¿ayuda o impedimento? La vertiente ética del SIDA*..... 121
- 3.3. Zilda Arns Neumann: *Semillas de esperanza*..... 133

EDITORIAL

Décadas de vertiginoso progreso técnico y científico, avances en el campo de la medicina y la salud pública, con erradicación de enfermedades endémicas y control de epidemias, están siendo hoy corroídos por el surgimiento incontrolable de nuevas enfermedades como el VIH o el ébola y el retorno inesperado de otras prácticamente extintas como el cólera, la fiebre amarilla, la malaria, la viruela...

Es como si los caballeros del Apocalipsis irrumpiesen súbitamente, cual rayo en cielo sereno, con su cortejo de catástrofes, guerras, hambre, enfermedades y muerte.

Reacciones de miedo, pánico y el resurgimiento de viejos mecanismos sociales de autoprotección, búsqueda de culpables y de chivos expiatorios, creación de nuevos estigmas, exclusiones y guetos, traen de vuelta al imaginario popular las plagas de Egipto y del Apocalipsis y castigos de Dios por los pecados de la humanidad.

Se quiebra la plácida seguridad en los avances y eficacia de la ciencia y de la medicina y la fe ciega en el progreso técnico y científico. El mundo vuelve a poblarse de demonios y bestias, como en las telas atormentadas y perturbadoras del Bosco o en las series de ciencia-ficción de la televisión y el cine.

La peste en el pasado y las modernas plagas de hoy connotan lo inesperado y lo incontrolable en la vida humana, resucitando la tendencia a buscar culpables para estas incomprensibles desgracias. Infortunio, enfermedades y miseria fueron fácilmente atribuidos al pecado y ligados al castigo de Dios, interpellando a la cali-

dad de nuestra conciencia religiosa y a la capacidad de la teología para ofrecer respuestas al grito angustiado de los nuevos Jobes.

En este momento, poblaciones enteras de indeseables e intocables por razones étnicas, sociales y religiosas, multitudes de los así llamados "refugiados económicos", están siendo excluidas o exterminadas, bajo los más diferentes pretextos y formas.

¿Cuál es el verdadero significado de todo esto? ¿Cuál es el desafío humano y cristiano que brota para nosotros de estas situaciones?

Este número de *Concilium* quiere afrontar estas cuestiones inquietantes ubicando, en primer lugar, las plagas de nuestro mundo de hoy: plagas sociales que se traducen en hambre, miseria y exclusión, y que se abaten sobre los pueblos del Tercer Mundo, en África en particular, pero que se traducen también en desempleo, suicidios, droga, depresión y xenofobia, que sacuden a las sociedades capitalistas avanzadas. No queremos olvidarnos tampoco de las plagas de las mafias, de las guerras étnicas y religiosas, de la contaminación ambiental, la inseguridad y el empobrecimiento que infectan a los países del Este europeo y a otras regiones del mundo. G. Mora ofrece esta primera visión de conjunto del fenómeno.

Este planteamiento nos obliga a escuchar el grito de las víctimas inocentes de estos procesos y a acoger su interpelación angustiada acerca del silencio e impotencia de Dios, de la indiferencia o lentitud de los cristianos y de las Iglesias para enfrentarse a estos nuevos desafíos, de la incapacidad de los Estados para asegurarles un mínimo de seguridad y esperanza. Nos obliga también a no huir de la pregunta subyacente al conjunto: "Si Dios es bueno, ¿cómo explicar tanto mal en el mundo?" Johann-Baptist Metz repasa el drama de Job y apunta el camino seguido por Jesús, cuya mirada iba directa al sufrimiento y no a los pecados del otro. Pero existe también la extraña lógica que preside la economía de mercado, que califica como bueno lo que era considerado malo y como malo lo que eran valores duramente perseguidos por las sociedades supuestamente civilizadas. Muchos de sus teóricos consideran el desempleo, los recortes en los beneficios sociales y en las políticas públicas de salud, educación, amparo a la vejez, como sacrificios necesarios para establecer un nuevo nivel de crecimiento. Asegurar pleno empleo, aplicar políticas sociales de erradicación de la pobreza, superar las exclusiones económicas y disminuir las desigualdades sociales, estimular la solidaridad, son considerados una afrenta a la libertad de mercado y obstáculos a la competencia y

modernización, únicas capaces de asegurar crecimiento económico y posteriormente felicidad y bienestar a los excluidos. "Fuera del mercado no hay salvación" es presentado por Jung Mo Sung como la suprema ley que prohíbe en nombre de sus principios que se luche contra las modernas plagas económicas y sociales.

Las plagas como fenómenos que escapan al control provocan, por esto, una respuesta social compleja y la necesidad de analizar su construcción y sus mecanismos psicológicos, pero también económicos, sociales y políticos, y el apoyo que encuentran en explicaciones religiosas y elaboraciones teológicas.

El segundo bloque de artículos se sumerge en este mundo perturbador del castigo, culpa y exclusión, con el artículo de Hermann Häring que defiende la firme opción por las víctimas, apoyado en la advertencia de Jesús ante el ciego de nacimiento: "Ni él ni sus padres pecaron..."

Apocalipsis, Éxodo y Job proporcionan el meollo de la reflexión bíblica sobre las plagas en los artículos de Pablo Richard, Elsa Tamez y Walter Wink, mientras Justin Ukpong explora la relación entre los leprosos e intocables del tiempo de Jesús con las diferentes "lepras" de hoy.

El último bloque de artículos se pregunta acerca del desafío de la experiencia de las plagas. Marciano Vidal se interroga sobre la ayuda que la reflexión ética cristiana puede aportar a las difíciles cuestiones ante las que se enfrentan las personas y las sociedades alcanzadas por las plagas. No esconde tampoco los obstáculos que determinado tipo de orientación moral supone para la solución de los problemas o para aminorar los sufrimientos y angustias de la gente.

El bello artículo de Zilda Arns Neumann muestra las semillas de esperanza que el trabajo ejemplar de la pastoral del niño ha suscitado en Brasil y cómo, con pocos recursos, se pueden combatir eficazmente muchas de las plagas que afligen a la humanidad en su porción más desprotegida: los niños y las mujeres.

Norbert Mette analiza un clásico de la literatura contemporánea, *La Peste*, de Albert Camus, leída como metáfora de situaciones extremas, la ciudad devastada por la peste. Camus pinta el dramático escenario de la impotencia humana ante el mal y la lucha de algunos para vencerlo, incluso contra toda esperanza.

(Traducido del portugués por Lourdes Eced Minguillón)

1. LAS PLAGAS, HOY

DIOS Y LOS MALES DE ESTE MUNDO.
TEODICEA OLVIDADA E INOLVIDABLE

E

El tema del presente número, "el retorno de las plagas", sitúa finalmente a la teología ante el problema que, en el lenguaje de la Escolástica, se estudia bajo la palabra clave "teodicea". ¿Cómo se compagina el hablar de Dios –fijémonos bien: no de cualquier "dios" inventado por la posmodernidad, sino del Dios recordado en las tradiciones bíblicas, del Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, que es también el Dios de Jesús– con las

* JOHANN BAPTIST METZ nació en 1928 en Auerbach (Baviera). Fue ordenado sacerdote en 1954. Es doctor en Filosofía y en Teología. Profesor de Teología fundamental en la Universidad de Münster. Desde 1993 es profesor invitado en la Universidad de Viena.

Es autor, entre otras, de las siguientes obras: *Armut im Geiste* (1962); *Antropocentrismo cristiano*, Sígueme (Salamanca 1972); *Teología del mundo*, Sígueme (Salamanca 1970); *Reform und Gegenreformation heute* (Maguncia 1969); *Kirche im Prozeß der Aufklärung* (1970); *Die Theologie in der interdisziplinären Forschung* (1971); *Las órdenes religiosas*, Herder (Barcelona 1988); *La fe, en la historia y la sociedad*, Cristiandad (Madrid 1979); *Gott nach Auschwitz* (1979); *Más allá de la religión burguesa*, Sígueme (Salamanca 1982); *Unterbrechungen* (1981); *Die Theologie der Befreiung – Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?* (1986); *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum* (1987); *Lateinamerika und Europa: Dialog der Theologen* (1988); *Welches Christentum hat Zukunft?* (1990); *Gottespassion* (1991); *Augen für die Anderen* (1991); *Trotzdem hoffen* (1993, en colaboración con E. Wiesel); *Diagnosen zur Zeit* (1994, en colaboración con J. Habermas, D. Sölle y otros); *El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea*, Verbo Divino (Estella 1996, director de la publicación); *Gottesrede* (1996).

Dirección: Kapitelstraße 14, D-4400 Münster (Alemania).

experiencias de los males, de los sufrimientos y de la maldad que existe en el mundo, en el mundo “de Dios”? Han sido y siguen siendo muy diversos los intentos de dar una respuesta teológica, un sentido teológico a los males que hay en el mundo. No podemos ni tenemos por qué estudiarlos detenidamente en el marco del presente artículo ¹, tanto más que parto del principio, y trataré de explicarlo, de que para este problema, si se plantea adecuadamente, no hay una “respuesta”, no hay una “solución”, con que la teología pueda zanjar definitivamente la cuestión. Siempre que se habla de Dios en el sentido de las tradiciones bíblicas, se impone tratar de la cuestión de la teodicea. Ésta es y sigue siendo “la” cuestión escatológica. ¿Qué significa todo ello?

La teodicea del Éxodo, la teodicea de Job

El tema del presente número de *Concilium* enlaza con unas palabras que nos resultan familiares por las tradiciones bíblicas: las denominadas “plagas de Egipto”. En el libro del Éxodo se describen detalladamente esas plagas, y se aduce también una “justificación” para esa dolorosa aflicción que se hizo caer sobre Egipto. En efecto, se trata de una acción divina de castigo contra el corazón, pecadoramente endurecido, del Faraón egipcio, que impide la salida de Israel hacia su liberación. Un mal que se inflige como castigo por el pecado: se trata de un motivo que retorna sin cesar, hasta nuestros mismos días, para dar una “respuesta justificativa” al problema de la teodicea. Claro que en las mismas tradiciones bíblicas hay ya una historia contraria a esta teodicea del Éxodo. Se trata de la teodicea de Job. En efecto, esta teodicea de Job nos hace ver claramente (y encuentra en los correspondientes pasajes narrativos incluso la aprobación de Dios) que precisamente las plagas que se abaten sobre Job –sus sufrimientos y sus desgracias– no tienen nada que ver con un pecado suyo, con un delito suyo ante Dios. ¡Aquí sufre un justo, un inocente! ¡Por tanto, no hay conexión causal entre el sufrimiento y la culpa!

¹ De manera concisa, pero convincente, K. Rahner critica en su breve trabajo titulado *Warum läßt Gott uns leiden?* (“¿Por qué Dios hace que suframos?”) (*Schriften zur Theologie* XIV, 1980, 450-466) los intentos corrientes por dar sentido al sufrimiento y a los males que hay en este mundo.

“La” cuestión escatológica

Para hacer justicia a la complejidad de la cuestión de la teodicea, propongo que tomemos como punto de partida, no directamente las “plagas”, los “males de este mundo”, sino lo que yo llamaría aquí la “historia de los sufrimientos de los hombres” ². Esta categoría mental de la historia de los sufrimientos deja sin efecto, a mi parecer, la conocida distinción entre los “males físicos” (*mala physica*: catástrofes de la naturaleza, epidemias, enfermedades...) y los “males morales” (*mala moralia*: la culpa, la maldad...); pero sobre todo impide una precipitada ontologización del problema, tal como la conocemos por la historia de la teología y de la filosofía, sobre todo por todos los intentos de explicación dualísticos o cuasi-dualísticos, propuestos por ejemplo en la teodicea de la gnosis y en las reapariciones de ideas gnósticas en el seno del cristianismo ³. Pues bien, si enfocamos el tema como la “historia de los sufrimientos de los hombres”, entonces no entenderemos ya erróneamente la teodicea como el intento de una “justificación de Dios”, llevada a cabo de manera tardía y, en cierto modo, obstinada por parte de la teología, a la vista de los males, de los sufrimientos y de la maldad que hay en el mundo, sino que conoceremos que, en la teodicea, se trata –y, por cierto, exclusivamente– de la cuestión de saber cómo se puede hablar en general de Dios, a la vista de la historia de los sufrimientos abismales del mundo: de ese mundo al que reconocemos en la fe como la creación divina. Este problema no debe ser eliminado ni transferido por la teología; se trata, como ya dije, de “la” cuestión escatológica, la cuestión para la cual la teología no elabora una respuesta que lo reconcilie todo, sino para la que tiene que buscar incesantemente de nuevo un lenguaje y una praxis que la haga inolvidable.

Dos críticas fundamentales

Naturalmente, hay objeciones contra semejante concepción “débil” de la teodicea. Estudiaré –con toda brevedad– dos críticas fundamenta-

² Sobre este enfoque, véase mi estudio: “Cómo hablar de Dios frente a la historia del sufrimiento del mundo”, *Selecciones de teología* 130 (1994) 99-106.

³ Véanse, a propósito, las investigaciones de H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Frankfurt 1974). Th. W. Adorno señaló que los conceptos de teología que argumentan ontológicamente vienen a parar en una ontología de las torturas infligidas a la criatura. Véase actualmente, a propósito de esta cuestión, el estudio sobre Adorno realizado por J. A. Zamora, *Krise – Kritik – Erinnerung* (Münster 1995).

les, a saber, las protestas que se formulan en nombre de la razón (1) y las protestas que se formulan en nombre de la doctrina cristiana (2).

1. Esta concepción de la teodicea ¿no se halla en contradicción con un principio de la razón humana, como el que se expresa por ejemplo en el principio de economía (*lex parsimoniae*) de Occam ("Ockam's razor"): *Entia sine ratione non sunt multiplicanda*? Aplicándolo a nuestro tema: ¿No estará indicado por motivos racionales el dejar a un lado y olvidar una cuestión para la que, según se admite, no hay respuesta? Pero ¿qué sucederá si los hombres, un día, sólo pueden defenderse con el arma del olvido contra la desdicha del mundo, si sólo pueden edificar su felicidad sobre el despiadado olvido de las víctimas, sobre una cultura de la amnesia, eso si es verdad que el tiempo es lo único que cura todas las heridas (y algún día también la herida que lleva el nombre de Auschwitz)? ¿De qué se iba a nutrir entonces la rebelión contra lo absurdo del sufrimiento en el mundo? ¿Qué es lo que inspirará entonces la atención al sufrimiento ajeno y la visión que anhela una justicia nueva y mayor? ¿Qué quedará cuando se haya consumado esa amnesia cultural? ¿Qué quedará? ¿El hombre? ¿Qué hombre? Me parece a mí que, en este caso, invocar la autoconservación de lo humano es una apelación demasiado abstracta. Esa apelación brota no raras veces de una antropología a la que se le ha ido de las manos, hace muchísimo tiempo, la cuestión acerca del mal y la "intuición de la teodicea" en la historia de la humanidad, y que olvida que no sólo el ser humano individual sino también la "idea" del hombre es vulnerable, más aún, destructible.

2. La concepción "débil" de la teodicea, aquí presentada, ¿no estará en contradicción con la comprensión teológica del cristianismo, tal como se ha ido formando a lo largo de siglos? ¿No será entonces el cristianismo la respuesta lograda, y con ello la paralización de aquel problema de la teodicea que, en forma de lamento, de clamor y de expectación no mitigada, ha acompañado siempre a la historia de la fe de Israel, tal como se refleja en los salmos, en Job, en las lamentaciones y en muchos pasajes de los libros proféticos? La cristología, y sobre todo la soteriología cristiana, ¿no será la respuesta a la cuestión acerca de la historia de los sufrimientos de los hombres en la creación —una creación buena— de Dios? ⁴

⁴ Sobre las aporías de la posición clásica de san Agustín y de los intentos actuales de "dar una respuesta" al problema de la teodicea hablando del Dios que sufre, véanse todos los artículos que aparecen en la obra: J. B. Metz (dir.), *El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea*, Ed. Verbo Divino (Estella 1996). Véase también: W. Groß / K.-J. Kuschel, "Ich

Pero aun la cristología de los cristianos no carece de inquietud escatológica. No sólo Israel se transformó incesantemente en un país de escatológico "clamor de la tierra" ⁵, sino que también el Nuevo Testamento, la biografía de la cristiandad incipiente, termina, como es bien sabido, con un clamor, con un clamor que entonces se hace cristológicamente agudo, y que entretanto se ha hecho enmudecer, casi siempre con ideas míticas o de una hermenéutica idealista. En su estudio "¿Por qué Dios hace que suframos?" ⁶, menciona Karl Rahner un relato de Walter Dirks, citado desde entonces con mucha frecuencia, acerca de una visita a Romano Guardini, que se encontraba ya marcado por la muerte inminente, un relato en el que se ve con dramática claridad hasta qué punto el problema de la teodicea inquieta incesantemente a toda la doctrina cristiana: "El que lo ha vivido no olvidará jamás lo que aquel anciano moribundo le confió en su lecho de su enfermedad. En el Juicio Final, él no dejaría sólo que le interrogaran, sino que también él haría preguntas; confiaba plenamente en que el ángel no le negara la respuesta a la pregunta a la que no le había podido responder ningún libro, ni siquiera la Sagrada Escritura, ningún dogma, ninguna enseñanza del Magisterio, ninguna 'teodicea' ni teología, tampoco la propia teología: ¿Por qué, oh Dios mío, para la salvación, los terribles rodeos, el sufrimiento de los inocentes, la culpa?" ¿A qué venía la carga y la exigencia excesiva impuesta por la historia de los sufrimientos de los hombres? ¿A qué venía la culpa? Esta pregunta aclaratoria subsiste: *Cur peccatum*? Esta cuestión "primordial" de la teodicea no brota de un culto típicamente intelectual a la formulación de preguntas, un culto que precisamente estuviera muy alejado de los que sufren. No preguntas vagas y difusas, sino una pregunta aclaratoria, formulada apasionadamente, forma parte de aquella experiencia de Dios, sobre la que los cristianos querrían que se les instruyera incesantemente. Y esto, principalmente, porque la mística que Jesús vivió y enseñó no es propiamente una mística de los ojos cerrados, sino una mística de los ojos abiertos, que se siente obligada por la forma intensa en que percibe el sufrimiento ajeno.

schaffe Finsternis und Heil". Ist Gott verantwortlich für das Übel? (Maguncia 1992).

⁵ Es una formulación de Nelly Sachs.

⁶ Véase *supra* nota 1.

La primera mirada de Jesús

El cristianismo comenzó como una comunidad de relato y conmemoración y en la que se iba en seguimiento de Jesús, cuya primera mirada se había dirigido, no al pecado de los otros, sino al sufrimiento de los otros. Esta sensibilidad para el sufrimiento ajeno, esta atención prestada al padecimiento de los otros (incluido el sufrimiento de los enemigos), demostrada en la propia conducta, constituye el centro de la "nueva manera de vivir" que se vincula con Jesús. Es la expresión más convincente de aquel amor que Jesús nos pide y que él confía que tengamos, cuando –siguiendo enteramente las enseñanzas de su herencia judía– expone la unidad íntima que existe entre el mandamiento del amor a Dios y el mandamiento del amor al prójimo.

Hay parábolas de Jesús en las que él narra lo que es un memorial de humanidad. Una de las parábolas más conocidas es la parábola del "buen samaritano", con la que Jesús ilustra cómo es ese amor. El criterio de la parábola es... el sufrimiento ajeno. En ella vemos (en las imágenes de una sociedad provinciana arcaica) cómo una persona se halla malherida en medio del camino, porque ha caído en manos de unos malhechores que le desvalijaron y golpearon. Un sacerdote y un levita ven al herido, pero pasan de largo, porque tienen "intereses más importantes" que atender. Quien busca a "Dios" en el sentido que Jesús enseña, no conoce "intereses más importantes" que le disculpen. Jesús confiere a los que sufren una autoridad a la que nadie puede rehusar obediencia (ni siquiera invocando "intereses superiores"). Esa autoridad de los que sufren es la única autoridad en la que se manifiesta a todos los hombres la autoridad de Dios que juzga al mundo: Mt 25,31-46. En la obediencia a esa autoridad se constituye la conciencia moral; y lo que nosotros llamamos la voz de la conciencia, es nuestra reacción al ser visitados por ese sufrimiento ajeno.

Sin embargo, el cristianismo perdió muy pronto su elemental sensibilidad hacia el sufrimiento. La cuestión que inquietaba a las tradiciones bíblicas y que interrogaba acerca de la justicia para los que sufrían injustamente, sufrió muy pronto una refundición y se convirtió en la cuestión que interroga acerca de la redención para los culpables. Y así la teología pensaba que podía extraer al cristianismo el aguijón del problema de la teodicea. La cuestión del sufrimiento se vio metida en un círculo soteriológico. El cristianismo se transformó de una religión primariamente sensible al sufrimiento, en una religión primariamente sensible al pecado. La primera mira-

da no se dirigía ya al sufrimiento de las criaturas, sino a las culpas de esas criaturas. Esto paralizó la sensibilidad para el sufrimiento ajeno y oscureció la visión bíblica de la gran justicia de Dios, quien, según Jesús, se preocupa del hambre y de la sed de todos.

Preguntas sobre la aventura de la teodicea

En este estudio se trataba sobre todo de ofrecer una reflexión de fondo sobre la cuestión que interroga acerca de Dios y de los males que hay en este mundo, acerca de la suerte y de la permanente significación del problema de la teodicea para el cristianismo. Ahora bien, esta concentración en el problema de la teodicea ¿no está demasiado marcada por la resignación y la evasión? ¿Hay oídos abiertos para el cristianismo de la intensificada sensibilidad hacia el sufrimiento ajeno? ¿No deberá protegernos la religión contra el dolor de la negatividad? La religión, si está al servicio de algo, ¿no estará al servicio del triunfo de lo "positivo", de la optimización de las oportunidades de supervivencia? Y, finalmente, esa sensibilidad hacia el sufrimiento, a la que aquí nos referimos, ¿no es algo muy difícilmente accesible a los jóvenes, y que muy difícilmente se puede hacer accesible a ellos? La juventud y la teodicea ¿no será una combinación condenada de antemano al fracaso?

Aquí sólo podré responder formulando una contrapregunta: ¿A quién se puede pedir que preste al sufrimiento ajeno la atención a que aquí nos referimos, la actitud de la empatía y lo exagerado de ella ("No hay sufrimiento alguno en el mundo que no nos atañe a nosotros" ⁷)? ¿A quién se le puede pedir la idea aventurera de existir para otros, antes de haber recibido nada de ellos? ¿A quién puede ofrecérsele la "manera diferente de vivir" que con ello se sugiere? ¿A quién, pregunto yo, sino precisamente a los jóvenes? ¿Acaso hemos olvidado por completo que el cristianismo comenzó antaño como una revolución de jóvenes dentro del mundo judío de aquel entonces?

¿Es que el cristianismo se ha hecho ya demasiado viejo para la sensibilidad al sufrimiento exigida por Jesús? El rechazo de la teodicea ¿es realmente la señal de un cristianismo vivo, o no será más bien la señal de un cristianismo que está envejeciendo? Cuanto más antiguo es el cristianismo, tanto más "afirmativo" parece hacerse,

⁷ Es una formulación de Peter Rottländer.

tanto más cierra sus filas para hacer frente a las adversidades que hay en la creación. El órgano de la sensibilidad hacia la desdicha ajena se atrofia; la firmeza de la fe se va convirtiendo secretamente en firmeza para el aturdimiento. El que ahora tiene todavía preguntas que hacer, el que dirige apasionadas preguntas a Dios pidiendo aclaración, se hace sospechoso de desatar la lengua únicamente para la duda o de propagar el culto a la negatividad. En semejante actitud se refleja, creo yo, la forma específicamente cristiana de fundamentalismo. Semejante forma de fundamentalismo es un síntoma de envejecimiento, que no se atreve a mirar realmente a la cara a los rasgos negativos del mundo. Para él se ha perdido ya la primera mirada –la mirada prioritaria– de Jesús.

(Traducido del alemán por Constantino Ruiz-Garrido)

Gaspar Mora *

LAS PLAGAS. DEFINICIÓN Y VISIÓN DE CONJUNTO

Partimos de una constatación dolorosa: proliferan en nuestro mundo una gran cantidad de hechos inhumanos graves que como corrientes destructoras invaden de manera incontrolable nuestra vida y nuestra convivencia. Evoquemos algunos de estos fenómenos, muy distintos entre sí: el SIDA, el desempleo, el crecimiento del cuarto mundo, las sequías y las hambrunas, el turismo sexual, el fundamentalismo religioso criminal, la violencia en las grandes urbes, las depresiones psíquicas, los refugiados, los accidentes de tráfico, el comercio de niños, la escisión del clítoris femenino... La lista podría alargarse, y ya su simple lectura produce vértigo. Son las nuevas plagas que azotan a la humanidad.

* GASPAR MORA nació en Llaveneres (Cataluña) en 1939. Estudió en el Seminario de Barcelona, en la Universidad Gregoriana y en el Instituto Alfonsiano (Roma). Doctor en Teología, es profesor de Teología moral de la Facultad de Teología de Cataluña (Barcelona) y Consiliario Internacional de los Centros de Preparación al Matrimonio.

Entre sus publicaciones, merecen ser mencionadas: *La Carta a los Hebreos como escrito pastoral*, Barcelona 1974; *Praxis cristiana I* (en colaboración), Madrid 1980, pp. 103-218 (trad. port.: *Práxis Cristã*, São Paulo 1983); *Reflexions sobre l'estatut de la moral cristiana*, Barcelona 1983; *Fent camí amb les parelles*, 2 vols., Barcelona 1989; (trad. esp.: Barcelona 1992; trad. it.: Turín 1995); *Els valors evangèlics en el nostre món plural*, en Miscelánea en honor del cardenal N. Jubany, Barcelona 1992, pp. 471-480; "Ética sexual", en *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid 1992, pp. 553-562.

Dirección: Església 70, 08950 Esplugues de Llobregat (Barcelona).

La política y la ética "ad usum" se encuentran desarmadas para afrontar fenómenos de tal magnitud. Éstos exigen nueva reflexión y nuevas actitudes que correspondan a los nuevos desafíos. Como una primera aportación, este artículo intenta definir los hechos de los cuales hablamos, describir sus características y los elementos que los constituyen. Para empezar, es conveniente fijar la atención en la misma posibilidad de su formulación.

El marco del planteamiento

Ya el mismo hecho de plantear el problema es sintomático; responde a dos características de nuestro momento actual. La primera es la globalización de la experiencia humana. Hoy es ya evidente que las perspectivas limitadas y parciales están fuera de lugar; las cuestiones antropológicas tienen un impulso globalizador y es desde esta característica desde donde deben ser comprendidas. En nuestro caso, las experiencias negativas parciales se concatenan con todas las demás en una perspectiva totalizante en el tiempo y en el espacio. Hoy ya no es posible la visión individual o parcial de estos fenómenos. El carácter globalizador de nuestro espíritu los entiende como plagas.

La segunda característica es más importante: nuestra sensibilidad posmoderna. Vivimos un momento especial. Siguen en pie las grandes opciones antropológicas y éticas de la modernidad —el progreso científico, la valoración de la libertad, el pluralismo y la tolerancia— pero el clima ha cambiado; está marcado por dos acentos negativos, el desencanto de los grandes lenguajes de la modernidad ilustrada y el terror escondido y vivo ante un futuro sin perspectivas claras. Este clima ha hecho posible el planteamiento de nuestras negatividades, de nuestras "plagas". La decepción respecto a los grandes proyectos de libertad, de democracia, de progreso científico, de justicia mundial, crea la sensibilidad necesaria para detectar las desgracias que nos invaden y que han venido a suplantar, al menos en parte, al mundo justo, libre y humano que se prometían los grandes proyectos de la modernidad.

Este marco debe ponernos en guardia ante un planteamiento excesivamente catastrofista del fenómeno. Nuestra posmodernidad nos descubre el engaño de la modernidad. La desilusión y el desencanto descubren, al menos en parte, lo que había de "ilusión" y de "encanto" en los grandes lenguajes modernos, es decir, de engaño sobre el hombre y sus posibilidades. La constatación de nuestras plagas nos devuelve a la verdadera realidad humana. De hecho,

muchas plagas actuales no son sino acentuación, o simple constatación actual, de hechos negativos seculares, quizá más graves. Si consideramos el SIDA una plaga, probablemente no es más grave que la peste o la tuberculosis de siglos pasados; e igualmente puede decirse de tantas plagas actuales que azotan desde siempre a nuestra humanidad: las guerras con todas sus crueldades, el aborto, los abusos sexuales de los niños, los genocidios, etc. Nuestro desencanto añade a las plagas actuales un tono especial de horror que puede ser esterilizante. La oscuridad después de un deslumbramiento es más oscura que la real. Es preciso recomponer nuestra idea de "hombre real" para afrontar la valoración exacta de nuestras plagas, sin negarlas, pero también sin considerarlas una especie de azotes apocalípticos últimos.

Características de las nuevas plagas

La palabra "plaga" evoca los castigos bíblicos del Éxodo y del Apocalipsis, y recuerda algunas experiencias históricas de pestes, enfermedades dominantes o invasiones de animales dañinos. Los hechos actuales de los que hablamos no coinciden totalmente con aquellos fenómenos. Tienen, sin embargo, un elemento común que justifica la aplicación de la expresión "plaga" a estos hechos de hoy; son males globalizadores, destructores, de grandes proporciones, y especialmente, tienen un carácter de mal progresivo, envolvente, invasor, incontrolable, imparable. De una manera u otra, las desgracias de las que hablamos son experimentadas como males que crecen, invaden, más allá de todo control; así eran las plagas tradicionales. Las actuales, con todo, tienen acentos propios que les dan originalidad y gravedad.

La intervención del hombre y de sus decisiones libres

Éste es probablemente el acento más original, que especifica el uso actual del término y lo distingue de las plagas tradicionales. En aquéllas el hombre era víctima de un flagelo colectivo e inmenso contra el que nada podía hacer: pestes, hambres, enfermedades... En cambio actualmente aplicamos el término a corrientes destructoras e invadentes en las cuales está implicado el hombre y sus decisiones libres. Las oleadas de refugiados, los abortos, el abuso sexual de los niños, el desempleo, los desastres ecológicos, los accidentes de ca-

rretera, y muchos otros ejemplos que podemos evocar, constituyen males terribles y destructores pero que no aplastan al hombre desde fuera de él mismo sino que avanzan precisamente a base de sus propias decisiones.

Incluso las plagas actuales más afines a las tradicionales –SIDA, ébola, también malaria o tuberculosis en la medida en que se resisten a desaparecer– son vividas hoy desde esta nueva perspectiva. El ejemplo más claro es el SIDA, uno de los azotes graves de hoy. La enfermedad no se propaga de manera mágica o desconocida sino a través de hechos tan identificables como la relación sexual o el contacto sanguíneo. Estos hechos caen perfectamente dentro del campo de las decisiones humanas conscientes, y es precisamente esto lo que da al SIDA un acento especial. Y algo parecido puede decirse de otras enfermedades epidémicas en la medida en que se propagan por la falta de higiene o de profilaxis adecuadas, hechos humanamente controlables.

Esto da a nuestras plagas actuales un tono especial, inquietante, dramático. La misma posibilidad de anunciar previsiones estadísticas bastante exactas sobre el número de parados del año próximo, o el número de muertos por sobredosis o en accidentes de circulación, o el número de usuarios y de víctimas del turismo sexual, da al tema de las plagas actuales un tono de sufrimiento desgarrador. Aparecen como máquinas que avanzan inexorablemente sembrando destrucción y dolor; pero el dolor más insufrible viene precisamente que la máquina destructora se hace imparable a base de decisiones humanas concretas, repetidas, en el oscuro y tremendo ámbito de su libertad.

También en esto las plagas actuales evocan algo muy propio de nuestra sensibilidad posmoderna: el terror hacia el hombre. Es aleccionador seguir el proceso de un fenómeno antropológico tan importante y tan oscuro como es el miedo. El hombre ha experimentado el terror desde siempre, lo ha atribuido a mil causas y ha buscado refugio en mil soluciones. El espíritu de la modernidad ha denunciado el hecho oculto y oscuro del miedo en muchas de las experiencias humanas, incluso las más sublimes, y ha anunciado el fin del terror ancestral por el avance de la ciencia, de los estudios psicológicos y de la madurez cultural humana. También en esto la posmodernidad ha visto derrumbarse los grandes proyectos modernos de plenitud humana. Ya no es simple decepción de las grandes esperanzas sino que sigue vivo el terror; pero ya no hacia fuerzas ocultas o divinas sino el terror hacia el mismo hombre, por la terri-

ble fuerza destructora de su malicia o de su inconsciencia. El avance del abuso sexual de los niños, o de la contaminación, o de la macroubanización inhumana en el Tercer Mundo, o de la degradación de los marginados y excluidos, produce un terror envolvente ante las posibilidades de destrucción de nuestras propias decisiones, quizá sobre todo cuando éstas se toman en un clima de desesperante inconsciencia. Probablemente este hecho llega a erigirse como criterio hermenéutico para entender el sentido último de nuestros terrores y el engaño de atribuirlos a fuerzas exteriores y ocultas; en el fondo tenemos miedo de nuestra limitación y de nuestra malicia humanas. A la luz de las plagas que nos invaden debemos confesar que este miedo no es un engaño patológico, es real.

Un mal destructor del hombre

La malicia de las plagas de hoy queda descrita en este doble acento antropológico: el hombre es a la vez su causa y su víctima. Reflexionemos sobre este segundo aspecto. En él se pueden considerar dos acentos. En primer lugar, es preciso subrayar el acuerdo cultural de nuestro mundo en considerar el bien del hombre y de su vida como el criterio de valoración ética de cualquier hecho, también de las plagas. Las plagas son un fenómeno negativo en la medida en que destruyen al hombre y su vida, que degradan su dignidad personal o grupal, que deshumanizan personas, grupos o pueblos. Es conveniente subrayar este acuerdo porque responde a uno de los elementos más positivos de nuestro mundo de hoy, fruto de la clara orientación antropocéntrica de la modernidad. De hecho, los intentos para elaborar un proyecto universal, tanto a nivel político como ético, se basan en el bien de cada persona y de todos los grupos humanos. Y es preciso subrayar también el acuerdo del pensamiento cristiano con esta orientación básica de la modernidad. El Concilio Vaticano II consagró el acento esencialmente antropológico de la experiencia cristiana, marcando una nueva dirección en la difícil relación entre la fe cristiana y el pensamiento moderno, a base de superar la disyuntiva entre don de Dios y libertad humana que había envenenado todo el proceso de la modernidad. El acuerdo pacífico en el juicio negativo sobre las plagas actuales es otro signo de acuerdo global sobre el hombre como criterio ético.

Pero así como son un síntoma de la experiencia moderna común, las plagas son también un síntoma de su compleja ambigüedad. Proponer el bien del hombre como criterio comporta plantear la cues-

tión antropológica en nuestro mundo plural, incluso dentro de la Iglesia. Sobre una base común, aparecen hoy diversas, incluso muy diversas, concepciones de la vida y de la plenitud humanas, siempre dentro de una sensibilidad pluralista que niega toda pretensión de verdad global a un pensamiento concreto¹. Aplicando el pluralismo antropológico a nuestro tema, merecen valoraciones muy distintas, según las comprensiones previas, fenómenos como el aborto, el cuarto mundo, el desempleo o los divorcios. También en esto, las nuevas plagas son un campo de experimentación de nuestra sensibilidad actual. Por su parte, también el pensamiento cristiano está metido de lleno en las coordenadas del conflicto.

Dentro de una misma confesión antropológica son distintos los acentos en la valoración de la libertad personal, del orden, de la sexualidad, de la autonomía de la conciencia, de la distribución de los recursos. Para poner sólo un ejemplo, la proliferación de los métodos de regulación de la natalidad podrá ser considerada, según la diversa perspectiva antropológica, como una verdadera plaga de degradación de la sexualidad o como una manifestación positiva del dominio del hombre sobre las leyes de su naturaleza. Y lo mismo podría decirse de otros fenómenos también conflictivos como el aborto, el desempleo o el desequilibrio entre las culturas humanas.

En este capítulo merece especial atención la cuestión ecológica. Es claro que los desastres ecológicos deben considerarse como verdaderas plagas. Y puede afirmarse que la cualificación negativa de estos desastres se debe también a razones antropológicas. Salvo pocas excepciones, los procesos naturales no son considerados como sagrados en ellos mismos sino por su íntima relación con la vida y el progreso humanos. En la raíz de la insensibilidad ecológica hay una íntima convicción de la unidad indisoluble entre el bien de la naturaleza y el bien del mismo hombre, el cual forma parte de la naturaleza, con la que está en delicada relación. Pero empieza el conflicto en el momento de definir –en la teoría y en la práctica– las exigencias del respeto a los procesos naturales. Hay diversas concepciones ecológicas en la medida en que hay diversas comprensiones del bien del hombre, de su realización y de su progreso. También el pluralismo antropológico incide en la diversa consideración de las desgracias ecológicas: como plagas inaceptables o como condiciones necesarias, incluso buenas, del crecimiento humano.

¹ Estudié estas categorías en mi artículo "La situación actual de la moral. Vers la segona recerca del fonament". *Rev. Cat. de Teol.* XVII (1992) 157-192 (resumen castellano: *Selec. de Teol.* 34 [1995] 143-155).

La plaga, un nuevo elemento de criteriología moral negativa

Es indudable que la modernidad ha introducido lo social en la comprensión de la vida humana. El fenómeno humano no puede ser aprehendido en toda su complejidad si no se atiende a la íntima relación entre el individuo y la sociedad, de manera que la cultura y las culturas forman parte ya de la esencial definición de lo humano. Las repercusiones éticas de este hecho son enormes. La moral tradicional tenía una comprensión muy individualista del comportamiento. Actualmente la reflexión sobre las decisiones morales debe profundizar la delicada tensión que les es inherente entre la dimensión individual y la dimensión social.

Ateniéndonos al campo moralmente negativo propio de este artículo, es interesante el estudio de A. Moser sobre el aspecto social del pecado². El autor señala tres pasos en el lento proceso hacia la verdadera comprensión de lo social en el pecado humano: la dimensión social de los pecados reales, el pecado colectivo y el pecado estructural. Analiza estos fenómenos y subraya los acentos propios de cada uno, insistiendo en la necesidad de evitar su equiparación. Responden a una misma sensibilidad social pero acentúan aspectos distintos que marcan el proceso de una creciente clarividencia sobre el hecho todavía poco estudiado de lo social en las decisiones humanas negativas. Pues bien, el concepto de "plaga" debe introducirse como una nueva categoría en el análisis de lo moral social negativo.

Según A. Moser, el acento sobre la "dimensión social de los pecados" subraya la "repercusión de los pecados personales en los demás, e incluso en la historia humana", en un proceso que va de lo personal hacia lo interpersonal, comunitario o social. El "pecado colectivo" se refiere más "a un pueblo y a una situación episódica de inconsciencia o de colaboración culpable. El ángulo contemplado es el político-ideológico y el acento recae solamente en las personas, si bien colectivamente consideradas". El "pecado estructural", en cambio, se refiere a "un complejo de mecanismos al mismo tiempo sociales, políticos, económicos, ideológicos y hasta religiosos, que, si bien suponen el elemento humano como responsable último, una vez establecidos funcionan con cierta autonomía. El acento no recae en las personas o los grupos, aunque no se los excluye. El acento está en los mecanismos".

² A. Moser, Voz "Pecado estructural", en F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera, M. Vidal (dir.), *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, San Pablo, Madrid 1992, 1369-1383 (*Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Milán 1990).

La "plaga" constituye un nuevo aspecto de lo negativo social. No se refiere a la causa –como el concepto de pecado estructural– sino más bien al resultado; y no tanto como un simple hecho negativo de responsabilidad social –como el concepto de pecado colectivo– sino subrayando los acentos propios que estudié antes: su amplitud globalizadora, su crecimiento invadente e imparable y, especialmente, su carácter destructor de la vida y la dignidad humanas a través de las decisiones libres de los hombres, como modo de realización del mismo hecho invadente y destructor.

Es iluminador también poner de relieve otra diferencia. Los primeros conceptos estudiados –dimensión social del pecado, pecado colectivo, pecado estructural– responden a un análisis objetivo y frío de la realidad humana negativa en sus dimensiones sociales. Este análisis, sin embargo, es objetivo y frío sólo en apariencia; responde a una sensibilidad muy propia de la modernidad que analiza el mal con la firme convicción de que puede ser afrontado y superado. El hombre de la modernidad no es neutro sino optimista; está convencido de que puede vencer el mal que descubre. En cambio el concepto de "plaga" responde a un análisis claramente posmoderno. El hombre de la posmodernidad no es neutro, sino pesimista. Proyecta en el concepto de "plaga" su decepción y su dolor; plaga es un mal invadente, destructor, que avanza precisamente a través de decisiones humanas libres –SIDA, pornografía infantil, comercio de armas con el Tercer Mundo, desempleo, divorcios...– y este avance se muestra como desesperantemente imparable. El concepto de "plaga" encarna las experiencias más desoladoras de la posmodernidad, la decepción de los grandes lenguajes y el terror hacia un futuro sin perspectivas.

Tipos de plagas

El concepto de "plaga" que he intentado delimitar incluye experiencias negativas muy dispares. Es el momento de apuntar una clasificación. Es difícil encontrar un criterio en medio de tanta diversidad. Propongo una clasificación amplia, con el fin de aclarar algo más el mismo concepto.

1. Plagas que tienen su origen en la naturaleza

Es el aspecto que concuerda más con la concepción tradicional de "plaga". El ejemplo más típico es el SIDA; es un mal natural gra-

ve –una enfermedad– de grandes proporciones, destructor, invasor, imparable. Este ejemplo es una buena muestra para comprender la complejidad de esta primera categoría, las "plagas naturales". Ya he subrayado antes que no se transmite por medios desconocidos o fuera de nuestro alcance, sino fundamentalmente a través de la relación sexual y los contactos sanguíneos, medios que teóricamente están bajo control humano. El hecho de la intervención humana es esencial en el nuevo concepto de plaga. Por esto pueden incluirse en él, además del SIDA, otros males naturales en la medida en que se consideren invadentes, incontrolables y de alguna manera sujetos a la intervención humana: ébola, malaria, tuberculosis, sequías, hambrunas...

Todas estas plagas tienen su origen en procesos naturales y todas ellas suponen algún tipo de intervención humana. En el caso del SIDA esta intervención es directa y necesaria en la transmisión de la enfermedad; en el caso de otras enfermedades –malaria, tuberculosis, cólera, fiebre amarilla–, algunas de las cuales parecían prácticamente extinguidas y vuelven a amenazar como plagas, la intervención humana puede considerarse indirecta porque su propagación se debe en gran parte a falta de higiene, de alimentación o de profilaxis, cosas actualmente en manos de las posibilidades humanas, incluso caen bajo este concepto las sequías o las hambrunas que asolan algunas regiones con efectos catastróficos; manifiestan la terrible inconsciencia humana porque hoy es técnicamente posible afrontar y paliar estas desgracias naturales, hasta el punto de que se desarrollan programas extraordinariamente ambiciosos para resolver problemas de mucha menos gravedad. En cambio, quedan fuera del concepto de nuevas plagas algunos males naturales completamente ajenos a la intervención humana, como terremotos, inundaciones o invasiones de insectos o animales dañinos.

2. Plagas humanas seculares

La sensibilidad actual nos ha abierto los ojos sobre muchos fenómenos cargados de inhumanidad que azotan desde siempre la existencia humana. No es nuestra época la que ha creado el abuso sexual de las niñas o las deportaciones en masa. Incluso se conocían desde siempre, pero probablemente la confusa convicción de su final feliz posible en manos de la ciencia o de la democracia velaba el carácter terrible de estas inhumanidades. La aportación de nuestra época es la constatación estremecedora de que después de tantos discursos y esfuerzos, incluso después de tanta sangre, las

inhumanidades siguen ahí y se repiten como plagas sin perspectiva de solución.

Recordemos algunas de estas vergüenzas de la humanidad, siempre renovadas: guerras, exilios, crueldades con los vencidos, fundamentalismos religiosos, destrucción sistemática de grupos enemigos, prostitución, trabajo de los niños, trato inhumano de las mujeres, castas, racimos de todo tipo: excluyentes, absorbentes, destructores, etc. Constatamos con horror muchos hechos actuales que tienen su raíz en una inhumanidad ancestral, implacable. Nuestra época no hace más que repetirlos, incluso con matices de nueva inhumanidad.

Creo que merecen reflexión algunos fenómenos también ancestrales, pero prácticamente desconocidos por lo menos para el gran público. Su descubrimiento como prácticas antiguas y todavía hoy repetidas da al tema un acento especial de horror: escisión del clítoris femenino, prostitución infantil, castigos legales especialmente crueles incluso de niños, enemistades y venganzas ocultas de grupos humanos... Nuestra época ha tomado nota de su existencia, su magnitud y su persistencia. Su conocimiento podría parecer cuestión secundaria al lado de la gravedad de los hechos, pero no es así. No es un conocimiento simple sino cargado de significación, público, comentado, dominante. En nuestra época la información es más que pura información; en el caso que nos ocupa es la concienciación de males terribles, causados por la inhumanidad del hombre, implacablemente repetidos, imparables. Es otra forma de experimentar el horror y el desafío del hombre ante sí mismo.

3. Las nuevas plagas

Muchas de las plagas actuales son fenómenos nuevos, ligados en su mayor parte a la manera de ser y el estilo de nuestra sociedad, con todos los elementos que la configuran: accidentes en el tráfico y en el trabajo, bolsas de miseria en las grandes ciudades, progresiva macrourbanización del Tercer Mundo, contaminación ambiental del aire y de las aguas, niños no queridos, paro, depresiones psíquicas y suicidios, grandes masas de emigrantes a los países ricos, corrupciones a gran escala, droga, turismo sexual, prostitución infantil, comercio de niños, terrorismo, violencia e inseguridad ciudadana, mafias de todo tipo...

Son plagas muy propias de nuestro mundo actual. Plantean el interrogante del nivel de inhumanidad constitutiva de nuestra socie-

dad, cuestión formulada muchas veces y que no es propia de este artículo. Como mínimo responden a una práctica conocida, muy lamentablemente humana, y por ello mismo ancestral: la utilización de la realidad, sea cual sea, por parte del espíritu pecador humano para crear nuevas situaciones de inhumanidad, de degradación, de destrucción, al servicio de intereses inconfesables.

Conclusión

Al empezar este artículo subrayé que nuestra sensibilidad posmoderna nos ha abierto los ojos sobre la gravedad de las plagas de nuestro mundo; y noté que este mismo hecho nos debe poner en guardia ante una consideración demasiado catastrofista y apocalíptica de lo negativo que acabamos de constatar. Quizá a lo largo del artículo ha aparecido un lenguaje cercano al catastrofismo. Se debe al carácter especialmente grave del tema, que plantea desafíos muy serios a la ética, a la política, a la teología, a la Iglesia. Como mínimo debemos agradecer a nuestra sensibilidad la capacidad de atención a los hechos reales, por graves que sean, sin caer por ello en la trampa de pensar que "cualquiera tiempo pasado fue mejor". El conocimiento de la realidad es siempre bueno. Ahora se trata de tener de ella la comprensión más adecuada posible y afrontar el reto que supone.

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LAS PLAGAS

Una plaga es a la vez un fenómeno constructo, en cuanto que constituye una experiencia humana que se interpreta en el marco de un universo simbólico de sentido, y una realidad biofísica, en cuanto que es un acontecimiento que sucede en el seno de una población humana que por ello corre el riesgo de sufrir perjuicios o hasta la destrucción de las personas y sus cuerpos más allá de los niveles ordinarios y previsibles. Si bien la plaga como fenómeno constructo y como suceso biofísico son cosas analíticamente distintas, es imposible separarlas en el fluir de la existencia humana. Forman un sistema.

El sentido de una plaga está siempre en función de los recursos culturales del ámbito en que se produce, es decir, de las mitologías de la población, de sus teorías acerca del mundo empírico, de sus técnicas y sus posturas con respecto a los extranjeros y otros. El acontecimiento biofísico de la plaga se produce allá donde una población de organismos (incluidos los humanos) hace presa en otra población (incluidos los seres humanos). En consecuencia, la guerra, el saqueo y el pillaje (macroparasitismo) y las enfermedades virulentas (microparasitismo) son otras tantas formas de plaga.

A veces se combinan las formas macro y microparasitarias de la plaga. Las tropas americanas que luchaban en Quebec durante la

* JOHN H. SIMPSON es profesor de Sociología y miembro del Centro para el Estudio de la Religión de la Universidad de Toronto.

Dirección: 2351 Hargood Place, Mississauga, Ontario, Canadá L5M 3G3.

Guerra Revolucionaria (1776-1783) doblaban en número a las británicas. A pesar de ello, los americanos se vieron obligados a retroceder al ser atacadas y diezgadas sus filas por una epidemia de viruela. La enfermedad perdonó a los británicos, que habían sido vacunados. ¡Hay quienes afirman que la viruela libró a los canadienses de convertirse en ciudadanos de los Estados Unidos!

Al aproximarse el final del siglo xx, el recuerdo de las plagas epidémicas se ha ido debilitando en la conciencia popular e histórica, sobre todo en el opulento Occidente, donde la ciencia médica, la sanidad pública organizada y la riqueza aseguran una infraestructura que minimiza la presencia de las enfermedades infecciosas. Pero han surgido formas nuevas de la enfermedad, como el SIDA, que todavía levantan el espectro de la plaga, provocan el temor colectivo y conducen a la construcción social del otro infectado y estigmatizado. Han aparecido además formas nuevas de "plagas" como el pánico a la violación de menores en Norteamérica que parece vincularse a los cambios que se han producido en la estructura familiar, en las cuotas de participación y los roles de la mujer en el trabajo y en la estructuración de los problemas sociales imputados a la intimidación humana en la televisión y en la prensa¹.

Las nuevas formas de enfermedad, como el SIDA, afectan tanto a los pobres como a los ricos, y ello a escala mundial. En los últimos años han reaparecido con la virulencia propia de las antiguas plagas enfermedades como la malaria y el cólera, sobre todo entre las poblaciones del Tercer Mundo y en los países en vías de desarrollo. La pobreza, el desempleo, la baja calidad de las viviendas en las grandes ciudades y la poca disposición de los Estados a invertir en la sanidad pública y en los programas de prevención hacen que millones de seres humanos corran el riesgo que implica la reaparición de viejas enfermedades que tienden a propagarse de nuevo entre los pobres del mundo a finales del siglo xx.

Las viejas y las nuevas plagas reclaman un conocimiento de la "epidemiología de las representaciones"². ¿Qué imágenes de la pla-

¹ J. H. Simpson, "Organized Disclosures in Contemporary America: The De-differentiation of the Public Sphere and the Secularization of Modernity", en A. Shupe y B. Misztal (eds.), *Prophetic Religions in the 21st Century* (Praeger, Westport, Connecticut, y Londres 1997).

² D. Sperber, "Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations", en *Man* n.s. 20 (1985).

ga circulan en la cultura humana? ¿Poseen una estructura o una lógica fundamentales? ¿Dónde habría que trazar hoy la línea divisoria en la construcción del otro como infectado por la plaga? ¿En qué punto puede decirse que beneficios como la prevención de la enfermedad o de la "infección" social desbordan los costos humanos de semejantes construcciones, la repulsa, el estigma, el aislamiento, la muerte social y, en ocasiones, la muerte real? La respuesta a tales cuestiones habrá de empezar por una revisión de las plagas basadas en enfermedades cuyos efectos, a pesar de la capacidad de olvido de la modernidad, están fuertemente enraizados en la cultura humana.

Algunas imágenes de la plaga epidémica

La construcción social de la plaga epidémica depende en primer lugar de la aparición notoria de una enfermedad contagiosa en la población. Se da la plaga clásica cuando se producen muchos casos de una enfermedad fácilmente transmisible que causa la muerte de prácticamente todos los infectados. La muerte rápida intensifica la percepción de la plaga. Es probable que la Muerte Negra en la Europa del siglo xiv fuese una forma de la peste bubónica que producía la muerte tan sólo un día después del contagio.

Obviamente, no es posible que se dé una plaga (ni construirla) a falta de una población que se halle expuesta al contagio. Sin embargo, donde son frecuentes los brotes epidémicos y a la vez hay un número significativo de supervivientes, no es verosímil que una enfermedad sea vista como una plaga. Y si el contagio produce la inmunidad de los supervivientes, la plaga será interpretada como una enfermedad infantil ordinaria. Si llega el caso, puede que el contagio afecte a los hijos de los adultos inmunizados, pero sus padres no desarrollarán la enfermedad. Los hijos infectados que logren sobrevivir formarán la generación siguiente de adultos inmunes y capaces de reproducirse.

Cuando una enfermedad contagiosa y frecuentemente fatal infecta a una población y hay supervivientes (es decir, que la enfermedad se hace endémica) y la población entra en contacto con otra población que no ha sufrido anteriormente la enfermedad, se producirá una plaga. El ejemplo clásico es la epidemia de viruela difundida por los españoles en el Nuevo Mundo durante el siglo xvi. La enfermedad atacó con fuerza epidémica a las poblaciones indígenas, que nunca anteriormente habían estado en contacto con ella, y al-

canzó elevadas tasas de mortalidad, mientras que los conquistadores españoles apenas se vieron afectados.

Desde la típica mentalidad europea de la época, los españoles interpretaron aquella pestilencia como un signo del desagrado divino, mientras que las poblaciones amerindias, carentes de experiencia en lo relativo a enfermedades epidémicas y que a la vez reconocían los poderes extraordinarios de todas las divinidades, tendían a aceptar aquella interpretación. La constatación de que los indígenas eran atacados por la viruela mientras que los españoles quedaban inmunes pudo tener un efecto decisivo en la conversión de los nativos. Una manera de librarse de la ira divina y, consecuentemente, prevenirse contra la enfermedad sería aplacar al Dios de los españoles (pues lo cierto era que había salvado a casi *todos* ellos)³.

Cuando se da un control efectivo de la enfermedad en forma de prevención o curación (o las dos cosas), cabe la posibilidad de una percepción menos aguda de su virulencia, pero a veces con un gran costo humano. La prevención puede implicar la construcción y el aislamiento de los otros afectados, como ocurre en la cuarentena. La cualificación y la segregación de los otros en su condición de afectados los constituyen inevitablemente en sujetos anormales.

La peste y la analogía equívoca

A veces ocurre que las medidas que se toman para prevenir la extensión de una enfermedad se convierten en formas de un parasitismo destructor. La ciencia moderna aporta conocimientos sobre la enfermedad y su control que, en virtud de una analogía errónea, han llevado en ocasiones a favorecer su difusión más que a prevenirla. En 1896 estalló en la India una epidemia de peste bubónica. La administración colonial británica impuso entonces unas medidas que se habían tomado anteriormente durante el mismo siglo cuando se produjo una epidemia de cólera y que habían resultado eficaces: segregación, hospitalización, desinfección y control de viajeros y mercancías en tránsito. Se bombeó agua a presión regularmente en los desagües de Bombay y se desinfecta-

³ W. H. McNeil, *Plague and Peoples* (Anchor Press, Garden City, Nueva York, 1976).

ron las casas sospechosas de estar contaminadas, a veces por procedimientos simplemente destructivos. A pesar de estas medidas, la enfermedad persistió.

En 1898 se averiguó que la peste bubónica era endémica en ciertas poblaciones de ratas y se especuló con la posibilidad de que se transmitiera por la picadura de pulgas, pero las autoridades británicas procedieron como si las medidas científicamente contrastadas que habían atajado la epidemia de cólera sirvieran también para detener la peste bubónica. Pero aquellas medidas, en el mejor de los casos, no tuvieron eficacia alguna y sólo sirvieron para estigmatizar a una parte de la población —las clases más humildes, que se suponían masivamente afectadas— y destruir sus albergues. En el peor de los casos provocaron la difusión de la enfermedad. Cuando se inyectaba agua en los desagües, las ratas infestadas de pulgas portadoras de la enfermedad huían hacia las calles⁴.

Las clases dominantes británicas, al igual que otras minorías occidentales del siglo XIX, creían fervientemente en la eficacia de las medidas sanitarias basadas en los principios científicos. Pero la peste bubónica no era lo mismo que el cólera, y los procedimientos científicamente contrastados para atajar el segundo venían a ser simplemente recursos mágicos cuando se aplicaban a la primera, es decir, que constituían un desafortunado ejemplo de analogía equívoca.

La construcción tradicional de la plaga

Irónicamente, las prácticas de base científica pueden fallar y hasta empeorar las cosas hasta que se alcanza un verdadero conocimiento científico de la enfermedad. Por otra parte, las prácticas asociadas a ciertos relatos o mitos tradicionales pueden resultar eficaces contra la enfermedad. Así, Marcelo, el santo obispo de París del siglo V, se hizo famoso en la hagiografía merovingia gala por haber domado milagrosamente y expulsado de la región a un dragón en presencia del pueblo de París. Hay todo un complejo metonímico de dragones, serpientes, agua, inundaciones, enfermedades epidémicas, drenaje y obispos a comienzos de la Edad Media que

⁴ R. Chandavarkar, "Plague Panic and Epidemic Politics in India, 1896-1914", en T. Ranger y P. Slack (eds.), *Epidemics and Ideas: Essays on the Historical Perception of Pestilence* (Cambridge University Press 1992).

explica aquel relato como una narrativa de "salud pública" en unas circunstancias típicas de una epidemia de malaria⁵.

En la Galia medieval, las lluvias torrenciales causaban inundaciones que frecuentemente empujaban fuera de sus escondrijos a las serpientes que huían de la crecida de las aguas. A la inundación seguía muchas veces una epidemia de malaria, la enfermedad a la que se atribuía la figura de un dragón, transposición de una serpiente cuyo fétido aliento ponzoñoso, junto con otras emanaciones pútridas, se consideraba causa de enfermedades. (Los pantanos hediondos, entre otros lugares, se tenían por morada de los dragones.) Al expulsar al dragón, Marcelo sería considerado restaurador de la salud de todo París, conclusión no inverosímil si realmente fue responsable de llevar a cabo unos planes de drenaje. De hecho, los antiguos obispos medievales fueron impulsores de importantes obras públicas, incluidas fortificaciones, presas y la conservación de antiguas obras romanas de drenaje que impedían el desarrollo de la malaria.

Modernidad y macroparasitismo

Los dragones eran una plaga en la primitiva Galia medieval. Quienes les daban muerte o los expulsaban erradicaban al mismo tiempo la enfermedad. El discurso científico nos capacita hoy para entender la equivalencia retórica de expulsar los dragones y desecar los pantanos y así apreciar los genuinos efectos salutíferos subyacentes a ciertos relatos tradicionales. Lo trágico es que también el discurso científico ha sido utilizado para construir equivalencias desastrosas en época moderna, una plaga macroparasitaria en que los seres humanos se convierten en sabandijas cuyo exterminio, sobre bases científicas, adquiere el rango de un método científico para darles muerte.

Una cierta propaganda nazi, unida a una glosa documental, se dedicó morosamente a establecer la conexión entre la suciedad, los piojos, las ratas, los insectos y la enfermedad, con la consiguiente exigencia de limpieza y salubridad a niveles modernos en

⁵ P. Horden, "Disease, Dragons and Saints: The Management of Epidemics in the Dark Ages", en T. Ranger y P. Slack (eds.), *Epidemics and Ideas: Essays on the Historical Perception of Pestilence* (Cambridge University Press 1992).

las casas y en la industria. Alemania se presentaba como una nación que empezaba a tomar medidas rigurosas para limpiarse por completo de basuras, sabandijas y enfermedades con ayuda de unas prácticas científicas modernas, incluida la fumigación en cámaras de gas⁶.

En la Alemania de Hitler se produjo la locura de un salto inducido por la propaganda desde las sabandijas e insectos reales a la insinuación de que tenían sus equivalentes humanos (judíos, gitanos, "deficientes", homosexuales) en los convencionalismos habituales de la vida cotidiana. Millones de seres humanos tuvieron en las cámaras de gas el mismo destino que los insectos y las ratas que tan eficazmente son eliminados mediante los modernos métodos de fumigación. Quizá haya sido ésta *la plaga* del siglo xx.

La lógica social genérica de la plaga

La construcción social de la plaga, al menos en la tradición general del pensamiento occidental desde los primeros tiempos cristianos hasta la actualidad, invoca la asimilación de los acontecimientos y sus actores a las categorías dualistas del bien y el mal, de la pureza y el peligro. La forma de la lógica subyacente a la construcción de las plagas es siempre idéntica, independientemente de que el marco de referencia sea teológico o científico. La plaga se produce por obra de un agente maléfico o peligroso (por ejemplo, el incumplimiento de la voluntad de Dios por los humanos; una invasión de microbios) y sólo puede ser superado mediante una práctica sanitaria (por ejemplo los actos salvíficos de Dios; la cuarentena y la desinfección).

En la situación moderna, los problemas surgen por una aplicación errónea de la ciencia, como ocurrió en la India con la epidemia de 1896, o en virtud de la amalgama de categorías morales, sociales y científicas que convirtieron a los otros en sabandijas o en proscritos, como ocurrió en el Holocausto o en la construcción contemporánea que convierte el SIDA en azote *causado* por la homosexualidad, como quieren hacernos creer algunos. Pero la ciencia puede revelarnos, y de hecho así ocurre, la "verdad" de la plaga por enfermedad y a la vez nos capacita para tomar medidas eficaces

⁶ P. Cohen (ed.), *Architecture of Doom (Untergängens Arkitektur)*; editado y distribuido por el Swedish Film Institute y otros, Estocolmo 1989).

contra ella, dentro de unos límites variables, según la enfermedad de que se trate. Pero esas medidas habrán de atenerse siempre a su contextualización dentro de un análisis de la lógica social de la interpretación de la plaga, a fin de que no se confunda la oposición entre pureza y peligro con la del bien y el mal, lo que llevaría a construir a los otros como elementos indeseables y desechables de una población, es decir, como una simple porción de "reserva permanente negativa" ⁷ que, en consecuencia, está destinada a ser destruida social o físicamente.

(Traducido del inglés por Jesús Valiente Malla)

⁷ M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays* (traducción e introducción de W. Lovitt; Harper and Row, Nueva York 1977).

Jung Mo Sung *

EL MAL EN LA MENTALIDAD DEL LIBRE MERCADO

I. Extraña lógica del mercado

“W

all Street festeja desempleo en alza” ¹. Este titular de un importante periódico de Brasil es un ejemplo típico de la nueva mentalidad que domina al mercado. El desempleo dejó de ser un mal económico y social, para transformarse, en muchos casos, en un bien económico. Por eso, en los últimos años, importantes compañías han hecho grandes esfuerzos para implantar programas de reducción de empleados, y cuantos más despiden, más sube el valor de sus acciones, enriqueciendo a sus accionistas y ejecutivos. El orgullo y la fuerza de las empresas ya no están en el número de empleados, sino en el número de trabajadores que son capaces de descartar de sus empresas. Este número

* JUNG MO SUNG. Católico, casado, padre de dos hijos. Nació en Corea del Sur, en 1957. Vive en Brasil desde 1966. Se graduó en Filosofía y Teología. Hizo la tesina sobre Teología moral, en la Facultad de Teología N. Sra. de la Asunción, en São Paulo, y se doctoró en Ciencias de la religión en el Instituto Metodista, en São Bernardo do Campo, Brasil. Se especializó en la relación entre teología y economía. Actualmente es profesor en dos programas de posgrado en Ciencias de la religión: en la Universidad Católica de São Paulo, y en el Instituto Metodista, en São Bernardo do Campo. Es autor de seis libros, entre ellos: *Idolatría del Capital y la muerte de los pobres*, 1989 (portugués y español); *Dios en una economía sin corazón; neoliberalismo y pobreza*, 1992 (portugués, español y coreano); *Teología y economía; repensando la Teología de la Liberación y utopías*, 1994 (portugués y español, Ed. Nueva Utopía, Madrid 1996).

Dirección: R. Humberto I, 254, Apto. 121-A, 04018-030 São Paulo, SP (Brasil).

¹ *El Estado de São Paulo*, 08/02/97, São Paulo, p. B-12.

sirve de comprobante del aumento de eficacia y productividad, criterio económico absoluto hoy en día.

Para las personas no acostumbradas a esta extraña lógica del mercado, no es fácil entender esta "fiesta". Esta dificultad no viene sólo del poco conocimiento de la economía, sino por el hecho de que hubo un profundo cambio en el modo de juzgar el desempleo y otros problemas sociales. En el pasado, el paro siempre fue visto como un mal económico y social. Un mal muchas veces imprevisible y de difícil control, fruto de ciclos económicos, mala gestión, guerras o plagas naturales. Una especie de "plaga social". Y, como tal, un mal que debía ser combatido. Durante un largo período de tiempo, las políticas económicas después de la II Guerra Mundial tuvieron como uno de los principales objetivos el mantenimiento del bajo nivel de desempleo. Los Estados intervinieron en la economía, inspirados en teorías keynesianas, para generar empleo, y promovieron políticas sociales para atenuar las consecuencias del paro y disminuir la desigualdad social.

Hoy la gente afronta los altos índices de desempleo como algo inevitable, fruto de la nueva revolución tecnológica y de la globalización económica. Incluso la exclusión social de una parcela significativa de la humanidad, el hecho social más aberrante de nuestro tiempo, ya no sensibiliza a la sociedad. Esta insensibilidad social muestra cómo el desempleo y la exclusión social ya no son vistos como problemas sociales, sino individuales, y como un coste social, un sacrificio, que hay que pagar por el fantástico progreso tecnológico proporcionado por el sistema de libre mercado. Por eso, el gran objetivo de las actuales políticas económicas es el control de la inflación, y no la generación de empleo y la superación de las desigualdades sociales.

II. El mercado y la teología del pecado

Para comprender un poco mejor esta gran transformación, necesitamos volver a la década de los 70. Al inicio de esta década, Europa y Estados Unidos se vieron frente a una gran crisis económica marcada por el aumento de la inflación, del desempleo y la recesión económica. Una crisis que sacudió profundamente el optimismo nacido del largo período de mayor crecimiento y expansión económica en la historia de la humanidad que se dio después de la II Guerra Mundial.

Este crecimiento fue interpretado por los economistas neoclásicos como fruto natural del mercado concebido como un sistema armó-

nico y en equilibrio que genera "naturalmente" el crecimiento económico. Esta concepción optimista, nacida de una visión mecanicista del mundo, llevó a los neoclásicos a dejar de preocuparse por los problemas de las fluctuaciones económicas y del desempleo, como hacían los clásicos.

Los propios economistas keynesianos compartían con los economistas neoclásicos esta visión mecanicista del mundo y de la economía. La diferencia consistía en el hecho de que los keynesianos creían que los gastos del Estado tenían un papel importante en el proceso de generación de más empleos.

Cuando surge una crisis como la de los años 70, de tal proporción que no permite que se niegue su existencia y pone en peligro el consenso fundamental de la sociedad, es preciso elaborar nuevas explicaciones sobre la causa de la crisis para poder encontrar caminos para su superación. No debemos olvidar que en esta época aún prevalecía la noción de que un alto nivel de desempleo era un mal social.

No cabe en una revista de teología entrar en discusiones detalladas sobre teorías económicas. Vamos a concentrarnos en las cuestiones filosóficas y teológicas que están en el núcleo y en los fundamentos de la teoría que salió vencedora de los debates: el neoliberalismo. Pero antes veamos una cuestión preliminar.

Hablar de cuestiones filosóficas de las teorías económicas ya no es tan extraño en los medios económicos y filosóficos, aunque todavía existan personas que lo consideren una herejía. Pero hablar de fundamentos y cuestiones teológicas en la economía es mucho más polémico. Muchos teólogos descartan totalmente esta posibilidad y separan radicalmente la teología de la economía. Otros reducen esta relación a una simple aplicación de las doctrinas sociales de las Iglesias al campo de la economía, negando la existencia de cuestiones teológicas en el interior de la propia economía. Mientras tanto, es cada vez más común ver a políticos, economistas y otros científicos sociales usando expresiones como "dogma neoliberal", "ortodoxia", "fe en el mercado", "teología del *laissez-faire*", "sacrificios necesarios", y otras expresiones llegadas de la teología en la presentación de sus argumentos o de sus análisis.

Algunos descalifican esta cuestión diciendo que son términos usados en un sentido meramente analógico. Pero su abundancia, tanto en autores favorables como contrarios al actual orden económico, nos obliga a tomar esto de un modo más serio. El tamaño

de este artículo no nos permite citar los innumerables ejemplos, pero basta leer con un poco de atención periódicos, revistas y libros para percibirlo. Tomemos a título de ejemplo algunas afirmaciones del libro de Paul Ormerod, *La muerte de la economía*: “los economistas del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial predicán al Tercer Mundo la *salvación* por medio del mercado. (...) Surgió una *ortodoxia* intelectual. (...) La *intensidad de la fe* mostrada por la mayoría de los economistas. (...) Hace muchos años que se usa en la teoría económica la *creencia fundamental* de que el precio de una mercancía –sea ésta plátano o personas– es determinado por los niveles relativos de oferta o demanda”².

Salvación, fe, ortodoxia y otros términos de este tipo no son novedades en la economía. El núcleo fundamental generador de este lenguaje teológico ya estaba presente en Adam Smith. Su famoso concepto de “mano invisible” proviene del concepto teológico de la divina providencia. Esta visión del mercado como un ente suprahumano capaz de, a partir de los egoísmos individuales en competencia en el mercado, producir un efecto-no-intencional del bien común, siempre estuvo presente en las diversas teorías e ideologías del capitalismo. Pero, en la década de los 70, con el neoliberalismo, vino a asumir una forma específica y más radical.

La conferencia dada por F. A. von Hayek, el “papa” del neoliberalismo, con ocasión de la concesión del Premio Nobel de Economía en 1974, presenta de un modo sintético el núcleo filosófico-teológico que nos interesa aquí. Ya el título es bastante significativo: “La pretensión del conocimiento”³. En el fondo se trata de una relectura del mito del pecado original en Adán y Eva. Todas las teorías económicas desarrollan de un modo u otro, consciente o inconscientemente, una teología del pecado, pues éstas intentan explicar las causas de los males que hay que combatir y proponen medios para alcanzar lo que consideran el bien (económico).

Hayek, en su conferencia, plantea el desafío de la crisis económica de inicios de los 70 de la siguiente manera: “¿cómo liberar al mundo libre de la seria amenaza de la inflación galopante?”⁴ Es importante subrayar que él reduce la crisis al problema de la inflación,

² P. Ormerod, *La muerte de la economía*, São Paulo, 1996, pp.13-16. (*The Death of Economics*, Londres, 1994). La cursiva es nuestra.

³ F. A. von Hayek, “La pretensión del conocimiento”, *Humanidades* 5 (1983), Brasilia, pp. 47-54.

⁴ *Ibíd.*, p. 47.

descartando el desempleo como un problema fundamental. Planteada la cuestión, responde diciendo que la crisis fue causada por políticas económicas recomendadas por la mayoría de los economistas que compartían la creencia de que podemos alcanzar el pleno empleo de modo permanente. Esta teoría económica, de inspiración keynesiana, presupone, según Hayek, la posibilidad de que se conozcan todos los fenómenos complejos que componen el mercado. En otras palabras, el mal fundamental que origina el mal de la inflación galopante y consecuente desequilibrio e inestabilidad del mercado –en términos teológicos, el pecado original– es el deseo de promover consciente e intencionalmente el bien social, que presupone la pretensión del conocimiento del mercado.

Contra esta pretensión, Hayek defiende la idea de que el mercado es una estructura de complejidad esencial y que, como tal, no podemos conocerlo plenamente. Y que, por eso, no debemos pretender sustituir los procesos espontáneos del mercado por el control humano consciente a través de metas económicas y sociales. A partir de esto, dice: “Actuar según la creencia de que poseemos el conocimiento y poder que nos habilita a planear los procesos de la sociedad enteramente a nuestro gusto, conocimiento éste que de hecho *no* tenemos, probablemente nos causará mucho mal”⁵.

De la correcta comprensión del mercado como un sistema complejo y, por lo tanto, del reconocimiento de la imposibilidad de ser conocido plenamente, él deduce la imposibilidad de dirigirlo según nuestros deseos, es decir, la imposibilidad de alcanzar intencionalmente el pleno empleo u otras metas sociales conscientemente establecidas. Esta búsqueda intencional y consciente, según el autor, nos causará mucho mal. Está claro que, en el contexto de la crítica a la pretensión de conocimiento absoluto sobre la realidad social, él no podría afirmar categóricamente que estos buenos deseos transformados en acciones políticas y económicas causarían necesariamente mucho mal. Por eso, lo plantea como una gran probabilidad.

El mal como un efecto no intencional de una acción que busca el bien social se da, según el autor, por el hecho de que esta acción de coacción sobre otras personas o grupos sociales por una autoridad impide “el funcionamiento de aquellas fuerzas de arreglo espontáneo por las cuales, sin entenderlas, el hombre es de hecho tan am-

⁵ *Ibíd.*, p. 54.

pliamente asistido en la búsqueda de sus objetivos" ⁶, esto es, impide el libre funcionamiento del mercado.

Cuando las acciones sociales planeadas a partir de buenas intenciones son vistas como generadoras de la crisis económico-social, sólo restan dos caminos. Uno es asumir una posición nihilista radical y defender la imposibilidad de que se pueda tener un mundo mejor. Sólo que este tipo de teoría social es frustrante por naturaleza y destinado al fracaso político. Otro camino es creer y esperar que la solución a los problemas económicos y sociales llegará a través de la acción de un dios o a través de los efectos-no-intencionales promovidos por un sistema económico intrínsecamente caritativo, esto es, el mercado. Como es imposible comprobar empíricamente que el sistema de mercado produce sólo y necesariamente el bien social, es necesario tener fe en él. Por eso, Milton Friedman, Premio Nobel de Economía en 1976, dice que "subyacente a la mayor parte de los argumentos contra el mercado libre está la ausencia de fe en la libertad como tal" ⁷.

La alternativa a la posición nihilista o a la fe en el mercado trascendentalizado es asumir nuestra responsabilidad humana de establecer democráticamente las metas sociales y procurar realizarlas. Está claro que esto presupone no solamente nuestra capacidad de conocer la dinámica del mercado, sino también la legitimidad de una cierta coacción social y legal sobre parcelas de la sociedad, como por ejemplo impuestos progresivos que posibiliten una mejor distribución de la renta o el control sobre ciertos tipos de producción o consumo que ponen en riesgo el medio ambiente. Ideas abominadas por los neoliberales.

El neoliberalismo parte del principio epistemológico de la imposibilidad de conocer plenamente el funcionamiento de la economía y de las relaciones mercantiles, y llega a la conclusión de que el mal fundamental, el pecado original, es el deseo de hacer el bien que presupone la pretensión del conocimiento. En la imposibilidad de hacerse el bien, sólo sobra la opción de procurar no hacer el mal. Y el mal fundamental que debe ser combatido es "la tentación de hacerse el bien". De hecho, éste es el título de una novela escrita por Peter Drucker, el "gurú de los gurúes" de la administración de empresas. En este libro, el obispo O'Malley dice que la única falta del

⁶ *Ibid.*, p. 54.

⁷ M. Friedman, *Capitalismo y libertad*, São Paulo, 1982, p. 23. (*Capitalism and Freedom*, Chicago, 1962).

P. Zimmerman, el personaje principal, "fue haber ejercido un poco de compasión cristiana" porque "no resistió a la tentación de hacer el bien" ⁸.

Ésta es la razón por la cual el desempleo ya no es visto como un mal económico y social que ha de ser combatido, y la política económica fue reducida a la lucha contra la inflación para mantener la estabilidad y confianza en la moneda y en el mercado. "Confiamos en Dios" (*In God we trust*), impreso en el dólar, muestra que la confianza en el dinero y en el mercado es tan fundamental como la confianza en Dios, porque en el fondo el mercado fue elevado a la categoría de dios. Es lo que los teólogos de la liberación llaman idolatría del mercado.

III. ¿Justicia y solidaridad?

Este núcleo central del neoliberalismo planteado de un modo "probabilista" por Hayek, en 1974, ha adquirido hoy grado de certeza dogmática. No es por casualidad que tantos economistas y sociólogos, al analizar el neoliberalismo y la actual dinámica de la globalización económica, utilizan el concepto de dogmatismo. El fundamentalismo no es sólo un problema relacionado con grupos religiosos. El fundamentalismo más importante y perverso es hoy el económico. Las diferencias sociales, culturales e históricas no son tenidas en cuenta cuando se impone el recetario ortodoxo del FMI o del Banco Mundial a los países no desarrollados. Los desastres sociales no afectan a la certeza de la validez universal de su ortodoxia. Dicen que el aumento de la pobreza o de la exclusión social son resultados no de la aplicación de sus dogmas, sino de la aplicación insuficiente.

Cuando la búsqueda del bien es considerada la causa fundamental del mal, y la insensibilidad y el cinismo frente a los problemas sociales la mejor actitud ética, no basta predicar abstractamente la justicia social o la solidaridad. Esto porque la justicia social fue reducida a la eficacia en el mercado. La eficacia medida en la competencia del mercado es considerado hoy el criterio último para el discernimiento de las cuestiones sociales. Por eso, como mostró Galbraith, una de las primeras características de nuestras sociedades

⁸ P. Drucker, *La tentación de hacer el bien*, Río de Janeiro, 1986, p. 152 y 151. (*The Temptation to do Good*, 1984).

es la creencia de que los que disfrutan de las riquezas y de los beneficios del mercado "no están haciendo más que recibir lo que justamente merecen" y "si la buena fortuna es merecida o si es una recompensa del mérito personal, no hay justificación plausible para cualquier acción que pueda llegar a perjudicarla o inhibirla -que vaya a reducir aquello que es o podrá ser disfrutado-"⁹. Lo que significa que los pobres y los parados deben sufrir el "justo merecimiento" de su incompetencia. Esa cultura perversa es la versión más importante de la teología de la retribución en nuestro tiempo.

La solidaridad, concepto tan caro al cristianismo y tan importante en los días de hoy, tampoco salió inmune de esta inversión. La conferencia pronunciada por Michel Camdessus, director general del FMI, a los participantes del Congreso Nacional del CFPC, patrones y dirigentes de empresas cristianos, en Lille, muestra bien esta inversión. Él dijo: "Ustedes son hombres del mercado y de empresa, en busca de eficacia para la solidaridad. El Fondo Monetario Internacional fue creado para poner la solidaridad internacional al servicio de los países en crisis que se esfuerzan por hacer sus economías más eficaces. La búsqueda de la eficacia en y por el mercado, y ustedes saben como yo cuán relacionadas están finalmente eficacia y solidaridad: estamos en el mismo terreno"¹⁰.

La afirmación de que el FMI está al servicio de la solidaridad es, para muchos, tan extraña como el titular sobre la fiesta por causa del desempleo del inicio de este artículo. Quien conoce mínimamente las consecuencias sociales de la aplicación forzada de los recetarios del FMI en los países del Tercer y Cuarto Mundo quedaría indignado con esta afirmación. Pero, además de la indignación, es preciso comprender la lógica que hace a esta afirmación tener sentido.

La clave está en la relación que se establece entre la eficacia en y por el mercado y la solidaridad. Para el pensamiento económico dominante, sólo es posible ejercer solidaridad con los pobres a través del crecimiento económico. Eso porque ellos identifican la calidad de vida con la cantidad de bienes económicos medidos por el Producto Interior Bruto. Y, para ellos, la única forma de obtener este

⁹ J. K. Galbraith, *La cultura del contentamiento*, São Paulo, 1992, p.12. (*The Culture of Contentment*, 1992).

¹⁰ M. Camdessus, *Marché-Royaume la double appartenance*, Documents Episcopat (Bulletin du Secrétariat de la Conférence des Evêques de France), n. 12, 1992, p.1.

crecimiento y, por lo tanto, de ejercer la solidaridad, es aumentar la eficacia económica a través de la libre competencia en el mercado. ¡Fuera del mercado no hay salvación!

Asumido *a priori* este dogma, sólo se puede ser solidario no siendo solidario. Esto es, imponiendo programas de ajustes económicos que, en nombre del aumento de la eficacia en el mercado, aumentan el desempleo, la desigualdad social y otros problemas sociales. Cuando el FMI es presentado como agente promotor de solidaridad, todos los grupos solidarios con los pobres que luchan por más justicia social y, por eso, defienden políticas económicas y sociales alternativas, son vistos como los promotores de la crisis y, por lo tanto, fomentadores del mal. Son los que caen en la "tentación de hacer el bien".

Según esta forma de pensar, la desigualdad social ya no es considerada un mal social. Por el contrario, es vista como algo inevitable, justo y benéfico. Inevitable, porque es resultado necesario del único sistema económico posible, el sistema de mercado. Justo, porque es fruto de la sabia distribución de la renta hecha por el mercado, según la eficiencia de cada uno. Es benéfico, porque la desigualdad social motiva a las personas a la competencia, motor del crecimiento económico, y es el comprobante de que el Estado ya no interviene en la economía.

IV. La solidaridad y la crítica de la idolatría

Si no desenmascaramos esta inversión realizada por la mentalidad del mercado, nuestras palabras y acciones a favor de la justicia social y solidaridad corren serios riesgos de caer en el vacío o, aún peor, de ser interpretados en el sentido dado por los neoliberales. Este desenmascaramiento pasa por el proceso de la crítica teológica de la idolatría del mercado. Es la idolatría, la trascendentalización del mercado, la que posibilita y legitima la inversión del mal y del bien, y presenta los sufrimientos y muerte de los seres humanos y la destrucción de la naturaleza como sacrificios necesarios para la salvación.

En esta lucha es fundamental restablecer el verdadero sentido del bien y del mal, de la solidaridad y del cinismo. Un desafío que no se limita al campo económico y ético, pero que llega al corazón de las teologías y las religiones. Porque al hablar de la economía hoy, estamos hablando de fe, creencias, dogmas, sacrificios, sistemas trascendentalizados, dioses y antropologías.

El problema del mal en el mercado y en la economía es, en el fondo, un problema de la teología del pecado, del pecado original. Pecado, gracia, salvación..., son temas sobre los que los teólogos deben reflexionar en el interior de la complejidad de la economía y sociedad contemporáneas.

En la lucha en pro de una sociedad más justa y solidaria, debemos estar atentos para no caer en la tentación de querer construir una sociedad perfecta, sin mal en las relaciones interpersonales y sociales. Una sociedad donde se pueda prever, controlar y evitar todo lo que consideramos malo y donde las personas son totalmente solidarias y generosas. Porque, además de ser epistemológicamente imposible, sería negar nuestra condición humana. Criticar a la idolatría del mercado no debe significar la negación absoluta del mercado como tal o de las relaciones mercantiles.

Como dice Hugo Assmann, "entre las cosas innegables, en el terreno de las interacciones humanas en sociedades complejas, está la existencia y la funcionalidad de sistemas dinámicos parcialmente auto-reguladores en lo que se refiere a los comportamientos humanos. En la economía, esa cuestión tiene un nombre (...): el mercado"¹¹. En otras palabras, nuestra crítica a la inversión nacida de la absolutización del mercado debe ser complementada con la aceptación crítica pero positiva del mercado y un fuerte énfasis en metas solidarias.

Por bien que podamos construir una sociedad alternativa, y debemos esforzarnos al máximo en ello, los problemas económicos y sociales no desaparecerán por completo. Una de las razones es que la suma de los deseos de los seres humanos es y siempre será mucho mayor que los bienes económicos existentes o por existir, generando así conflictos, envidias y otros males. Además de esto, existen muchos factores humanos, sociales y naturales que no podemos controlar.

Siendo así, debemos luchar, en el campo político y en la sociedad civil, para que la solidaridad sea vivida como un valor social. Y ésta no es una tarea fácil, porque la solidaridad no es la única fuerza que mueve al ser humano, sino que es fruto de conversión, que muchas veces es un proceso personal muy difícil. Sin la vivencia de la solidaridad como norma y valor social objetivo, el sufrimiento de

¹¹ H. Assmann, *Metáforas nuevas para reencantar la educación*, Piracicaba, 1996, p. 64.

los pobres no será visto como un mal social, sino solamente como un sacrificio necesario o como el pago del pecado de la ineficacia económica.

Lo que posibilita la correcta percepción del mal económico-social, además de las inversiones del sistema de mercado, no es sólo un correcto conocimiento de la teoría económica, sino también, y fundamentalmente, la apertura al otro, la solidaridad con aquel que sufre.

(Traducido del portugués por Lourdes Eced Minguillón)

2. INTERPRETACIÓN BÍBLICO-TEOLÓGICA

“NI ÉL NI SUS PADRES PECARON...”
EL CASTIGO, LA CULPA Y LA EXCLUSIÓN

Los hay en todas las culturas y desempeñan un papel en todas las religiones: los intocables y los marcados. Son aquellos por los que una sociedad se siente amenazada; los que simbolizan el castigo de Dios y, por tanto, la justicia divina. M. Foucault, en su investigación clásica sobre la historia de la locura en la cultura occidental, nos mostró hace ya más de treinta años la actitud que se adoptó en Europa ante la lepra, y luego ante las enfermedades venéreas y finalmente ante la locura¹. Estudiaré en primer lugar esa historia y la situación actual (I). Luego mostraré algunos aspectos que hacen posible adoptar una actitud religiosa nueva ante las plagas modernas (II).

* HERMANN HÄRING nació en 1937. Cursó estudios universitarios de Teología en Múnich y Tubinga. De 1969 a 1980 colaboró en el Instituto de Investigaciones Ecuménicas de Tubinga. Desde 1980 es catedrático de Teología dogmática en la Universidad Católica de Nimega.

Publicaciones: *Kirche und Kerigma. Das Kirchenbild in der Biltmannschule* (1972), tesis; *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins* (1979), tesis para su ingreso en el claustro de profesores; *Zum Problem de Bösen in der Theologie* (1985); *Wörterbuch des christentums* (1988; coeditor y miembro del comité de redacción). Algunas publicaciones sobre temas de eclesiología y cristología, entre otras, en la revista *Tijdschrift voor theologie*.

Dirección: Katholieke Universiteit, Faculteit der Godgeleerdheid, Erasmusgebouw, Erasmusplein 1, 6525 HT Nijmegen (Países Bajos).

¹ M. Foucault, *Histoire de la folie* (París 1961). (Trad. esp.: *Historia de la locura en la época clásica*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid 1979.)

I. Las dos caras de la cultura occidental

1. De la dignidad religiosa al control social

La cultura europea muestra las dos caras de una cultura marcada por la solidaridad y, al mismo tiempo, por el miedo. Naturalmente, esa cultura aceptaba a sus enfermos y a los que en ella se encontraban marcados por la locura. Esas personas estaban bajo la especial protección de Dios, lo mismo que lo estuvo en otro tiempo Caín, quien recibió una marca "para que no lo matara quien lo encontrase" (Gn 4,15), o como Lázaro el leproso, que a su muerte fue llevado por los ángeles al seno de Abrahán (Lc 16,22). Y, así, en el siglo xv, se alienta todavía a los leprosos, diciéndoles que Dios no los desprecia por su enfermedad y no los excluye de su comunión². Los que son víctimas de la enfermedad se convierten de manera especial en testigos del sufrimiento que Cristo cargó sobre sí mismo para la salvación del mundo. Por consiguiente, el que excluye de la sociedad a los marcados, excluye a Cristo mismo. Pero, a la vez, Cristo aparece como el loco de quien hacen burla sus verdugos, y el destino de este Cristo –hasta en buena parte de la literatura contemporánea– hace que nos preguntemos definitivamente: Entonces ¿dónde hay que buscar en la sociedad la verdadera locura? Así pues, los enfermos de peste y los locos conservaban aún su propia dignidad religiosa hasta comienzos de la Edad Moderna. Desde la Edad Media se les atiende en instituciones creadas expresamente para ellos, y se les cuida en nombre del Espíritu Santo, del Espíritu sanador³. Hasta el día de hoy no ha enmudecido esa voz solidaria e inspirada a menudo en motivos cristianos.

Pero por esta protección los marcados han pagado un elevado precio: tienen que resignarse a su destino y sufrirlo con paciencia. Lo mismo que hicieron probablemente todas las culturas, la cultura europea reaccionó también con miedo. Los marcados llevaban en su cuerpo el inescrutable designio de Dios y los aspectos abismales

² Más detalles en el capítulo primero, titulado "Stultifera navis" en Foucault, o. c. Recuérdese el Retablo de Isenheim, que todavía sigue ejerciendo gran fascinación. Recuérdese a Otto Dix o a Jasper Johns.

³ Como lo demuestran las metáforas del mal, vemos que el miedo a la contaminación y a la infección han desempeñado siempre un gran papel. En la mitología griega, Tebas es azotada con la peste a causa del delito cometido por Edipo. Agustín de Hipona explica la universalidad del "pecado original" (o "pecado hereditario"), entre otras cosas, como resultado de una infección original.

de la muerte. Seguramente que el miedo a la infección no era más que un motivo secundario para excluirlos de la sociedad, un motivo que venía a completar las motivaciones religiosas⁴. Las personas con daños físicos o mentales no podían ya dar testimonio de la bondad de Dios. Los leprosos, los sífilíticos y los enfermos mentales eran encerrados en sus propias casas. Y a estos últimos se les expulsaba a menudo o se les desterraba obligándolos a embarcarse. Según el Código de Derecho Canónico, de la Iglesia Católica, las malformaciones físicas eran todavía en 1983 un impedimento para recibir las sagradas órdenes. El modelo del leproso, que queda excluido de hecho de la comunidad de su pueblo, y que desde lejos debe señalar su presencia (Lc 17,12s), se ha reproducido de múltiples maneras. Esta elemental reacción de rechazo y de exclusión, reforzada aún más por las grandes epidemias de peste de la Edad Media, ese horror vital ante toda fealdad, tiene indudablemente raíces arcaicas y apenas fue refrenado incluso en el ámbito cristiano. Por eso, el equilibrio entre la exclusión y la solidaridad quedó siempre descompensado y fue sumamente frágil.

En el transcurso de la Ilustración, el modelo de la dignidad religiosa se fue transformando imperceptiblemente en un modelo de control público. Los conocimientos médicos van acrecentándose, al igual que la preocupación por disponer de un Estado debidamente ordenado. Poco a poco se fue imponiendo la convicción de que somos capaces de reprimir las grandes plagas de la humanidad, y de que no nos hallamos a merced de un destino humano universal. Las anomalías se dominaban gracias a la razón, la técnica o la medicina. El miedo se convierte en preocupación por evitar el contagio y la alteración del orden público. Se adoptaron medidas contra las epidemias, en vez de recurrirse a exorcismos y a votos públicos. Claro que se produjo otra modificación agravante. Se reprimió, sí, el horror sagrado a los golpeados por la desgracia, pero su lugar lo ocupó ahora un componente moral. En efecto, cuanto más se fue comprendiendo el mundo como un entrelazamiento de causas y efectos, tanto más se comenzó a explicar la enfermedad y las guerras por causas que iban en una sola dirección. Es verdad que esta explicación recurrió también a viejos modelos bíblicos; ya Job se defendía contra la tesis de que todo sufrimiento se debía a una cul-

⁴ Este culto al Espíritu Santo está promovido por una mentalidad que piensa en la actividad curativa y en la atención solícita del Espíritu Santo, como vemos expresado con mucho énfasis en el himno *Veni Creator Spiritus*.

pa. Ahora bien, hasta muy entrada la Edad Media, esa conexión entre la desgracia y la culpa se había entendido en sentido intensamente colectivo. Se trataba sobre todo de yerros cometidos por sociedades, por pueblos o por la humanidad entera con su origen mítico en el pecado de Adán. Pero ahora ocupa un lugar central la culpa del individuo; el afligido por la desgracia se convierte de manera automática y directa en malhechor. A partir del siglo XIII comenzó un proceso global de fijación de la culpa, que alcanzó su punto culminante en el siglo XIX⁵. Es indudable que los marcados fueron rechazados ahora más despiadadamente que hasta entonces, y su desgracia fue atribuida a ellos mismos. Y, así, el nuevo síndrome racionalizado de culpa vuelve a posarse sobre quienes lamentablemente son víctimas de catástrofes públicas.

2. La nueva situación: apocalíptica real

Las consecuencias tardías de este desarrollo de las ideas no se han superado aún, pero se han visto intensamente combatidas. Porque, a lo más tardar, desde los años sesenta, la teología cristiana ha reaccionado contra esta fijación en el castigo y la culpa. Podrían mencionarse muchas razones para ello. La razón principal consiste en la evolución de la situación mundial. La ideología de la modernidad ha perdido fuerza persuasiva. Con los viejos modelos de pensamiento teológico no se pueden explicar ya religiosamente las nuevas catástrofes de la humanidad: las reales y las posibles. Mencionaré cuatro componentes por los que están marcadas las modernas catástrofes de la humanidad. Esos componentes son la globalidad, la factibilidad y el apremio apocalíptico de las catástrofes, y además el acrecentado desamparo de las víctimas.

- *La globalidad:* Las grandes catástrofes de la humanidad han alcanzado dimensiones universales (la contaminación del medio ambiente, los accidentes nucleares, el desnivel entre el Norte y el Sur). En esas catástrofes se hallan en juego el bienestar y la desgracia de la humanidad entera; porque todo el daño que se hace en alguna parte del mundo, repercute de algún modo sobre el que lo produce. Por consiguiente, prescindiendo de medidas de excepción, estrictamente deslindadas (y médicamente justificadas), no tiene ya finalidad alguna el aislar a los grupos afectados y desterrar con ello la

desgracia. Los viejos mecanismos de exclusión brotan de un principio arcaico, pero ciego y sin validez para nuestro tiempo, porque las nuevas catástrofes del mundo y de la humanidad no se atienen ya a la regla de "¡sálvese quien pueda!", sino al despiadado principio de "todo o nada". Se trata primariamente de circunstancias funestas que no distinguen ya entre culpables e inocentes, sino de las que todos nosotros somos víctimas. Con o sin la capa de ozono, el sol brilla sobre malos y buenos; Chernobyl hizo víctimas de las radiaciones a justos y a injustos (Mt 5,45). Por tanto, la solidaridad se convierte en un medio racionalmente coercitivo para la propia salvación.

- *La factibilidad:* En la actualidad, las catástrofes decisivas de la humanidad (epidemias, hambres, períodos de sequía, escasez de agua) no irrumpen inesperadamente sobre nosotros, sino que han llegado a ser predecibles y parcialmente factibles. Pueden provocarse por influencias globales, políticas y técnicas; podrían limitarse, al menos, si no impedirse totalmente, por medio de una acción coordinada a nivel mundial. Por consiguiente, la cuestión acerca de las causas y de los causantes se ha agravado enormemente. No tenemos que recurrir ya a postulados generales, de los que puede abusarse social y políticamente, que expliquen con posterioridad las catástrofes ocurridas, sino que podemos comenzar con una búsqueda empírica que indague por sus vestigios cuáles son las causas y los causantes. Gracias a ello será posible planear, al mismo tiempo, estrategias para evitar futuras catástrofes. Es indiscutible que la indagación de tales vestigios puede conducir a resultados muy complejos. Pero la nueva posibilidad de llamar por su nombre al que tenga la culpa (técnica, política o ideológica) puede dar al debate un carácter profundamente objetivo, y gracias a él se podrá superar –en la cultura occidental– la fijación abstracta de la culpa y el delirio de inocencia que de ella dimana. Al mismo tiempo, mediante la búsqueda de causas objetivables podrá plantearse con mayor precisión y objetividad la cuestión –más profunda– acerca de la culpa evitable. Este proceso de objetivización es de enorme importancia para la cuestión teológica acerca de la culpa y del perdón.

- *Apremio apocalíptico:* Por las posibilidades técnicas de la actualidad y por su encadenamiento universal, las nuevas catástrofes de la humanidad (guerras, armas NBQ [= armas nucleares, bacteriológicas y químicas], genocidios, emisión de sustancias tóxicas y de óxidos de carbono) pueden conducir a catástrofes mundiales que sean irreparables. Hay dos razones para ello.

⁵ J. Delumeau, *El miedo en Occidente: siglos XIII-XVIII*, Taurus Ediciones (Madrid 1989).

1) A diferencia de épocas anteriores, el apocalipsis hoy día no es ya resultado de una fantasía excitada que se imagine lo imposible y que sobrepase conscientemente la actualidad. Hoy aparece como técnicamente posible lo que nos imaginamos como la realidad del mañana. El peligro, objeto de una proyección, se ha convertido en realidad extrapolada. Aquí es necesaria más imaginación sensible, porque, mientras que la apocalíptica tradicional se imaginaba lo imposible, nosotros ahora –en virtud de una teología muy alejada de lo sensible– no somos capaces ya de imaginarnos lo posible ⁶. Por tanto, ya es hora de ocuparnos de la fantasía apocalíptica, en vez de dedicarnos a una escatología espiritualizada.

2) Más amenazador es aún el hecho de que los seres humanos nos adaptamos a vivir en sociedades de alta tecnología, y por tanto modificamos nuestra manera de pensar y de comportarnos. Como puede demostrarse a diario, las sociedades industrializadas se someten a la dinámica propia de la tecnología, y lo hacen de una manera que difícilmente se puede ya controlar ⁷. Pensemos, por ejemplo, en la fascinación que ejercen el automóvil, el avión o los electrodomésticos, las influencias de la genética y la medicina moderna, las consecuencias de la moderna industria de la comunicación y del ocio. Juntamente con estas influencias –a menudo a largo plazo e impredecibles– de las innovaciones técnicas y sociales ⁸, el tiempo se convierte en factor apremiante. Por eso, una mirada abierta, aguzada por la preocupación y la empatía, tiene que sustituir al cálculo erróneo sobre la culpa y la expiación ⁹. En la cultura occidental, la fijación de la culpa ha distorsionado la mirada hacia el posible fin del mundo; por eso, es ineludible un cambio radical en la manera de pensar.

• *El desamparo de las víctimas*: Es cierto que las víctimas de las catástrofes sufrieron desamparo en todos los tiempos. Estuvieron a merced de la marginación, los dolores y la muerte. Pero, en la en-

⁶ G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, dos vols. (Múnich 1987).

⁷ E. Martens, *Zwischen Gut und Böse. Elementare Fragen angewandter Philosophie* (Stuttgart 1997) 180-199: "Wie ist Frieden möglich?" (¿Cómo es posible la paz?).

⁸ G. Altner, *Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik* (Darmstadt 1991).

⁹ H. Häring, "De redding komt alleen van God: Het laatste oordeel bezien vanuit de apokalyptiek", *Tijdschrift voor Theologie* 33 (1993) 348-370; id., "'Uitschreeuwen wat er gaande is': Over de relevantie van eschatologie en apokalyptiek", *Tijdschrift voor Theologie* 36 (1996) 246-269.

fermedad, las inundaciones y el hambre, el auxilio solía hallarse también cerca. Actualmente las grandes catástrofes se hallan casi siempre encuadradas en un marco social o político de acrecentado desamparo. Se ven afectados principalmente individuos o grupos a los que se priva de la posible ayuda o a los que tal ayuda se hace depender de condiciones políticas. Son las personas que carecen de bienes, los analfabetos, los marginados por razones sociales, culturales o étnicas, los extranjeros, los ancianos, las madres o los niños. De ordinario, esas personas son incapaces de procurarse por sí mismas el socorro que necesitan. Viendo las cosas superficialmente, son ellas mismas las que se han acarreado su desgracia. Las tierras de cultivo se agotan y los bosques se talan, se devoran las cosechas y se desperdician las últimas reservas de agua; pocas medidas higiénicas pueden observarse. Pero ese análisis resulta engañoso en muchos casos, porque en primer lugar los pobres y los dependientes son manipulados, se les utiliza política, económica o psicológicamente como elementos de complicados mecanismos y no son capaces ya de remediarse por sí mismos. De esta manera se ven atrapados en mecanismos a largo plazo, de los que no hay manera de escapar. Por tanto, sería cínico seguir interpretando la situación de los afectados como un castigo de Dios y consolidar así aún más la situación en que se encuentran. Porque a quienes habría que castigar es a los autores, a los centros sociales del poder, de los conocimientos tecnológicos y del capital. El remedio no se podrá lograr sino cuando se fortalezca la situación de debilidad en que se encuentran las víctimas, y esta situación se convierta en punto de partida de nuevas reflexiones.

II. En pro de una nueva conducta

Por tanto, son bien claras las conclusiones que deduce de todo ello una reflexión teológica racional: son inadecuadas las reacciones religiosas tradicionales como la exclusión o la referencia a un destino universal, la fijación del pecado y de la culpa sobre los afectados, así como un optimismo superficial de cara al futuro. Lo único que ayudará a salir de aquí será la solidaridad, el análisis de las causas, la acción sin demora y el tomar partido en favor de las víctimas. Pero con ello no ha terminado el análisis. Porque sigue abierta la cuestión de saber por qué precisamente personas religiosas, en todas las culturas, siguen reaccionando irracionalmente: con la exclusión, con la asignación de culpa y con las ideas de expiación y de castigo objetivo. Hay varias razones que lo explican. Son:

el procesamiento del horror vital y el abuso que trata de descargar la propia conciencia. Tan sólo el que vea claramente esta dificultad podrá abogar creíblemente en pro de una nueva conducta.

1. ¿Por qué la exclusión y la represión?

- *El horror religioso*: Las grandes catástrofes de la humanidad no se nos presentan como problemas analíticos, sino como una amenaza vital para nuestro futuro. No despiertan nuestra curiosidad intelectual o tecnológica, sino un horror inmediato que no permite ninguna demora, ningún distanciamiento en la conducta, ninguna mediación interpretativa que necesitaría tiempo. Esto se aplica también a las catástrofes de la humanidad en el momento actual. Nos arrojan sobre las cuerdas de nuestra impotencia y de nuestras limitaciones. En la vida y en la muerte nos hallamos a merced de la naturaleza y de nuestro cuerpo y a merced unos de otros. Consecuencia de ello son la angustia existencial y la pérdida de identidad, la pérdida de orientación y el craso egoísmo. Así se nos aparecen mostruosos abismos, los límites de todo sentido, la fragilidad de todo futuro. Las grandes catástrofes del mundo hacen que el cosmos, la vida y la sociedad no aparezcan ya como poderes protectores, sino como abismos demoníacos, como la mofa de una fe ingenua en Dios. Por tanto, está claro: con respuestas humanas idealistas no se logra nada, porque lo que hace falta es procesar existencialmente la situación.

Por eso, las modernas plagas vuelven a tener un valor religioso sumamente alto. Porque en ellas se muestra nuestra entrega a merced de poderes mortales de la naturaleza y aparece la destructividad inherente a la sociedad. Pero éste es el tema central de la religión y de la religiosidad¹⁰. Es verdad que se evoca y se ejecuta la violencia física, psicológica y social y la destrucción de seres humanos. Pero a partir de un determinado punto no podemos ya controlarlas. Por eso, la reacción religiosa a las plagas sigue siendo incesantemente el pánico colectivo y el horror común. Desembocan en la lamentación, en el clamor y en la oración. Pero la acción religiosa no puede detenerse; porque ese pánico crea y socava al mismo tiempo toda solidaridad. La solidaridad tiene la última palabra, y al mismo tiempo se queda corta. Los afectados se sumergen inmediatamente en la situación ante la cual sucumben y que ellos mismos refuerzan sub-

¹⁰ R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama (Barcelona 2^a 1995).

jetivamente con su reacción. En este punto hay que ver lo que una religión puede hacer y lo que no quiere hacer: las religiones y la religiosidad no proporcionan respuestas correctas (un malentendido principalmente de la teología moderna), sino que intentan soportar y procesar situaciones en su límite extremo. Ante el apremio apocalíptico, las religiones y una religiosidad vital juegan siempre con el fuego, con el límite entre la salvación y la perdición, con el riesgo de la violencia y de la reconciliación. Tienen que atreverse a correr ese riesgo. Por eso, infunden dinamismo a la tensión entre la solidaridad y el miedo, y por este motivo se hallan en constante peligro de recaer en reacciones arcaicas: en el rechazo de lo otro y de lo amenazador, en la exclusión y estigmatización de las víctimas. Pero tan sólo aquello que lo admita y lo tome en serio, será capaz de superarlo. Por tanto, las reacciones de defensa y la mentalidad de culpa no son signos de una religión falsa, sino de una religión todavía inmadura, de una religiosidad que todavía no ha llegado a encontrarse a sí misma.

- *El abuso para descargo de la propia conciencia*: Una segunda razón es aún más grave. Es verdad y es comprensible, como mostré anteriormente, que los modelos mentales de la exclusión, del sacrificio y del castigo divino se encuentren también en la Biblia, de manera parecida a como se encuentran en otras culturas¹¹. Pensemos tan sólo en Sodoma y Gomorra, en Jonás que se sumerge en las aguas o en la figura del chivo expiatorio o en el diluvio universal. Partiendo de las normas de una humanidad contemporánea ¿no será obvio criticar tales modelos de pensamiento? Pues bien, un estudio más detenido de la Biblia podría mostrarnos lo intensamente que en ella se critica semejante manera de pensar: "Ni él ni sus padres pecaron, sino que en él ha de manifestarse la acción de Dios" (Jn 9,3), afirma Jesús inequívocamente al referirse a la suerte del ciego. Por tanto, en Jesús se proclama apropiadamente la comunión, el perdón y la aceptación del otro. Si de culpa se trata, todos estamos implicados en ella. Esto es conocido no sólo en círculos religiosos, sino también en círculos intelectualmente despiertos. Sin embargo, las sociedades dominantes intentan hoy día zafarse literalmente, y contra toda razón, de la responsabilidad por las catástrofes, y quieren aprovecharse de ellas en beneficio propio. Las luchas por la distribución, por la conservación propia y la falta de solidaridad, no el

¹¹ Es interesante encontrar en los mitos de los indios hopi la múltiple sucesión de catástrofes mundiales, condicionadas igualmente por la injusticia de los hombres: F. Walters, *Book of the Hopi* (Nueva York 1963).

clamor reclamando la justicia divina, son hoy día las razones de que tengamos que oír que los pobres son los culpables de la situación en que se encuentran; de que se insulte a los enfermos de SIDA; de que se asesine a los "niños de la calle"; de que se haga burla de las personas sin techo; de que a los sucios vagabundos se les hunda aún más en la suciedad, y de que a los refugiados hambrientos se les rechace mandándolos de nuevo a la jungla. El rechazo de toda vida incontrolada y vulnerable constituye, como afirma E. Fromm, una de las características de la vida "moderna" y orientada a la producción¹². Fromm llama necrófilas a las modernas sociedades industrializadas, porque se cierran a la vida y a sus amenazas internas. Precisamente por estas racionalizaciones de la culpa, las modernas plagas actúan como una locura física y social de aquellas sociedades que semejante locura quiere sanar.

2. En pro de una nueva espiritualidad apocalíptica

Entonces ¿qué actitud deberán adoptar las religiones ante las nuevas catástrofes? Como ya dije, ninguna religión, ni siquiera la fe cristiana, ofrece una respuesta hecha. Ni siquiera el seguimiento de Jesús es una receta, sino un proceso dolorosamente creativo. Pero sí pueden mostrarse perspectivas que conduzcan a una actitud nueva y fecunda ante nuestras catástrofes de la humanidad. Las resumiré con las palabras: cercanía, relación, responsabilidad, opción en favor de las víctimas.

- *Cercanía*: Las catástrofes de la humanidad son de suma importancia antropológica para las religiones y la religiosidad. Las religiones, ante las catástrofes, no establecen ninguna distancia y no reprimen la posibilidad de catástrofes, sino que integran directamente a las personas en ese mundo y en sus peligros mortales. El tener contacto, el sentir y el soportar catástrofes intensifica la experiencia de la cercanía. Las víctimas están desamparadamente a merced del torturador o del asesino, de la tierra que tiembla, del fuego, del hambre o de las inundaciones. Podemos ser muertos o aplastados el día de mañana, o quedar ahogados en unos minutos. Evidentemente hemos de encajarnos primero en esas situaciones de impotencia y de dependencia de poderes sobrehumanos. Por tanto, lo primero que tenemos que aprender es lo siguiente: en todas las cosas dormi-

¹² E. Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI (Madrid 1987).

ta el caos y la muerte; nos instan a que entremos en contacto con el mundo. Así que la angustia forma parte de la vida. La aceptación consecuente de esa vida nuestra es el único camino para superar las tendencias a la exclusión, a la constante purificación y a la disculpa.

- *Relación*: A esto se añade directamente una segunda experiencia de la vida, una experiencia que es de importancia religiosa fundamental: nosotros no vivimos únicamente como parte de la realidad, sino también en relación con ella. Por tanto, no existe sólo la polaridad del contacto y la separación, de la destrucción y la huida, sino también la del reflejo y el contraste, la de la aceptación y la negación. Entre el ser humano y la realidad existe una múltiple red de relaciones; la situación mundial se convierte de este modo en nuestra propia situación. En ella reconocemos nuestras esperanzas y anhelos, nuestro "sí-mismo" y nuestro amor. Por eso, las catástrofes de la humanidad no hablan un lenguaje neutro, sino que hablan también el lenguaje de nuestra propia muerte. Evidentemente, en la humanidad hay una gran conexión de desgracias, de la cual han de ser redimidas también aquellas que de nuevo han venido de allí. Naturalmente, en esa red de relaciones se trata de la confianza o de la protesta, de la sumisión o de la resistencia. Pero de importancia mucho más fundamental es la actitud vigilante de la mente, una sensibilidad dispuesta para escuchar la realidad que somos nosotros mismos y que al mismo tiempo nos rodea. Esta sensibilidad es de suma importancia para una actitud humana ante las catástrofes, porque ella es la única que crea apertura, distancia y libertad básica. Sin ella, la religión y la conciencia religiosa se contraen convulsivamente en técnicas para la intimidación y la magia, y la experiencia de nuestra común fatalidad se convierte en fijación sobre una culpa común¹³ con miedo al infierno y con autocondenación. Precisamente ese encogimiento se convirtió en la puerta de entrada de proyecciones incontroladas e inhumanas. Por eso, son tanto más importantes aquí al miedo a respuestas claras y distintas y la sensibilidad para aquellas conexiones de la desgracia que se sustraen a la percepción inmediata.

- *Responsabilidad*: Lo mismo habrá que decir acerca de la búsqueda del culpable y de la culpa. Es verdad que a individuos y a grupos hay que hacerles responsables concretamente de sus obras. En la cultura judía y en la europea, el descubrimiento de esta pers-

¹³ Las siguientes reflexiones se hallan inspiradas en la obra que entretanto ha llegado a hacerse clásica: P. Ricoeur, *La symbolique du mal, Finitude et Culpabilité II* (París 1960), especialmente la primera parte.

pectiva es uno de los grandes progresos que se aceptaron íntegramente de las religiones monoteístas. Pero la categoría de la culpa imputable se universalizó, a lo más tardar desde Agustín de Hipona, hasta convertirla en una culpa general de la humanidad¹⁴, y con ello se hizo inoperante. Esta teoría paraliza toda protesta e incluso toda investigación empírica que trate de aclarar la participación en la culpa y en el sufrimiento.

Pues bien, H. Küng, en su *Projekt Weltethos* ("Proyecto de una manera de pensar y sentir universal"), ha propuesto un camino pragmático. Se trata de la disposición para examinar críticamente las conexiones globales¹⁵, proponerse análisis realistas y medir las amenazas que se ciernen sobre el mundo con arreglo a las enseñanzas que ofrecen las tradiciones de las grandes religiones. Es también tarea de las religiones y de sus teologías el colaborar en la formación de una nueva conciencia global. Deben percibir el mundo en sus conexiones intrínsecas universales de salvación, pero también de perdición. Por eso, ejercitarse en ello no es sólo una sensibilidad hacia la realidad que nos rodea, sino que es también una disposición –independientemente de la culpa concreta– para cargar con la responsabilidad por el futuro del mundo, y aceptar esa responsabilidad a largo plazo. Eso no es una desgracia pasada, sino una deuda –orientada hacia el futuro– que la humanidad sólo podrá satisfacer de manera comunitaria y solidaria.

- *Opción en favor de las víctimas*: Sin embargo ese enfoque global exige demasiado a la teología y a la fe. ¿Podremos hallar realmente la solución universal? En este mundo plural, ¿no nos hallamos sujetos indisolublemente a nuestras propias perspectivas e intereses culturales? Con seguridad, de poco servirá un programa universal de humanidad si no adquiere una perspectiva clara que reduzca la complejidad excesiva de la cuestión. Remitiré aquí a un recuerdo bíblico cristiano, que la teología de la liberación ha vuelto a situar en el centro. Ya R. Girard investigó la cuestión de si el men-

saje bíblico ofrece un enfoque específico para la superación de la desgracia. Su respuesta dice así: La Biblia contempla las cuestiones del sufrimiento y de la injusticia, de la violencia y de la muerte, no desde la perspectiva de los vencedores, sino desde la perspectiva de los vencidos. Esto se aplica a numerosos pasajes de la Sagrada Escritura, a pasajes de importancia central.

Esto se aplica con toda seguridad al recuerdo del destino de Jesús de Nazaret en su vida, a quien Dios, precisamente en el instante del más profundo abandono, eligió como a su Hijo. Y, así, la fe cristiana vive de la experiencia central de que a Dios se le encuentra del lado de los vencidos. Por tanto, la directriz para la interpretación cristiana del mundo es la suerte de los vencidos. Tal debe ser también la directriz para nuestra actitud ante las modernas catástrofes del mundo y de la humanidad. Claro que esto tiene consecuencias prácticas para la vida. La exclusión de las víctimas, la búsqueda de chivos expiatorios y la proyección de juicios divinos de condenación serán cosas que nos estarán prohibidas de ahora en adelante. Ha llegado ya el momento supremo de ayudar y sanar; porque llegará "la noche, en la que nadie podrá hacer ya nada" (Jn 9,3s).

(Traducido del alemán por Constantino Ruiz-Garrido)

¹⁴ P. Ricoeur, "Le 'péché originel': Étude de signification", en: *Église et théologie*, Bulletin trimestriel de la Faculté de Théologie Protestante de Paris, número 23 (1960) 11-30 [estas ideas se han recogido en la obra: Paul Ricoeur, *Hermenéutica y psicoanálisis* (segunda parte de: *El conflicto de las interpretaciones*) (Buenos Aires 1975)]; H. Häring, *Macht des Bösen, Das Erbe Augustins* (Gütersloh 1979) 181-267.

¹⁵ H. Küng, *Projekt Weltethos* (trad. esp.: *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid 1995); *id.*, *Welt ethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft* (Múnich 1997).

LAS PLAGAS EN LA BIBLIA.
ÉXODO Y APOCALIPSIS

Introducción

Las plagas, catástrofes y calamidades siempre han sido un tema incontrolable e incomprensible, manipulado con un sentido aterrador y destructivo. Sin embargo, los dos libros bíblicos, el Éxodo y el Apocalipsis, donde el tema de las plagas es tratado en forma histórica y global, son justamente los libros con el mensaje más poderoso de liberación y de esperanza para el Pueblo de Dios y las comunidades cristianas. En estos libros las plagas tienen siempre un sentido positivo para el Pueblo de Dios, especialmente para los pobres y oprimidos. En ambos textos hay dos tradiciones: en una, las plagas son los signos y prodigios realizados por el mismo Dios para herir el sistema, permitir la liberación del Pueblo de Dios y la construcción del Reino de Dios sobre la tierra; en otra tradición, las plagas representan la violencia del mismo sistema de dominación, que se vuelve contra sí mismo, lo

* PABLO RICHARD nació en Chile en 1939. Fue ordenado presbítero católico en 1967. Licenciado en Teología en 1966 (Universidad Católica de Chile). Licenciado en Sagradas Escrituras en 1969 (Pontificio Instituto Bíblico de Roma). Estudios de Arqueología bíblica en 1970 (Escuela Bíblica de Jerusalén). Doctor en Sociología de la Religión en 1978 (Sorbona, París). Actualmente es profesor de Exégesis en la Universidad Nacional y en el Seminario Bíblico Latinoamericano; coordinador de formación en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), dedicado a la formación permanente de agentes de pastoral en América Latina.

Su última publicación ha sido: *Apocalipsis, reconstrucción de la esperanza*, Costa Rica ²1996, 216 págs. Ha sido traducido al inglés (Orbis Books, 1995), portugués, italiano y alemán.

Dirección: Departamento Ecuménico de Investigaciones, Apdo. 389, 2070 Sabanilla, San José (Costa Rica).

que sin embargo permite, positivamente, una toma de conciencia y una transformación de la realidad. El contexto que da sentido positivo a las plagas es siempre la marcha de la humanidad hacia la tierra prometida, la construcción del Reino sobre la tierra y la utopía de vivir en una tierra y cielos nuevos y en la nueva Jerusalén que desciende del cielo sobre la tierra. En el presente artículo veremos primero el sentido de las plagas en el Éxodo y en el Apocalipsis, para hacer luego un discernimiento de este tema en la realidad actual a la luz de dichos escritos bíblicos.

Las plagas en el libro del Éxodo

Las así llamadas plagas de Egipto aparecen en 7,1-13,16¹. El nombre clásico de plaga en realidad sólo se aplica a la décima: la muerte de los primogénitos. Las nueve primeras "plagas" aparecen más bien como "signos y prodigios" (7,3) y pueden ser interpretadas como fenómenos naturales. El agua convertida en sangre (7,14-25) puede explicarse por las crecidas del río Nilo, que provoca el arrastre de tierra roja; el rojo es interpretado míticamente como sangre. Las ranas, los piojos (o mosquitos), los tábanos, la peste que mata al ganado, las úlceras de la piel, el granizo, las langostas y las tinieblas (7,28-10,29) son todos fenómenos naturales posibles, pero ahora presentados en forma mítica como signos y prodigios de Yavé, con una intensidad desmesurada e inverosímil y que afectan únicamente a los egipcios. Antes de estas nueve "plagas" tenemos un prodigio distinto: el cayado de Moisés que se transforma en serpiente. Después de las nueve tenemos la décima plaga también con un carácter diferente. No se trata de un fenómeno natural exagerado, sino de una auténtica plaga, que hiere directa y mortalmente a los egipcios, matando a todos los primogénitos, tanto de los hombres como de los animales.

¿Qué sentido teológico tienen las "plagas" en el libro del Éxodo? El contexto social de las nueve primeras "plagas" son las luchas campesinas contra la ciudad-Estado, en el contexto del modo de producción tributario. Es la respuesta de las tribus sometidas a la casa del Rey, cuando la opresión llegaba a límites intolerables. Son medidas de fuerza para defenderse del sistema opresor. En el libro

¹ Nuestro análisis del Éxodo sigue fundamentalmente: Jorge Pixley, *Éxodo. una lectura evangélica y popular*, México 1993, 308 págs. Existe traducción en inglés.

del Éxodo estas medidas de fuerza son interpretadas teológicamente como signos y prodigios de Yavé, que lo acreditan ante el Faraón como el Dios liberador de las tribus hebreas. Yavé hiere o golpea las estructuras de dominación para permitir la liberación del Pueblo de Dios. Estos relatos nacen durante el éxodo, pero son re-trabajados posteriormente durante la lucha de las tribus hebreas contra los reyes cananeos; también en el contexto de la lucha de los profetas contra los reyes de Israel y Judá: Natán contra David, Elías contra Ajab, Amós contra Jeroboam II, Isaías contra Ajaz, etc.

La décima plaga, la muerte de los primogénitos, tiene un sentido teológico diferente. El libro del Éxodo comienza con la explotación despiadada de los israelitas (1,8-14), y lo más cruel: la orden de matar a todos los niños varones recién nacidos (1,15-22). Ahora son los primogénitos de los egipcios los que son heridos de muerte. Los egipcios, que ordenan matar a los niños hebreos, terminan sufriendo la muerte de sus propios hijos. Es la muerte de los oprimidos, que termina matando a los hijos de los opresores. No se trata de un signo o prodigio de Yavé, sino de la violencia de los mismos opresores que se vuelve ahora contra ellos mismos. Los signos y prodigios de las nueve primeras "plagas" golpean al Faraón para que éste negocie la salida de los hebreos, pero ahora en la décima plaga no hay negociación alguna, sino que el Faraón reconoce su derrota total y accede sin condición alguna a todas las peticiones de Moisés (12,31-32). La plaga de la muerte de los primogénitos egipcios está incluida en el relato de la institución de tres ritos: de la Pascua, de los Ázimos y de la santificación de los primogénitos (la plaga se narra en 12,29-42, en el contexto ritual de 12,1-13,16). Aquí el mito se une al rito. El rito busca perpetuar el mito y ambos tienen un sentido liberador. En la celebración del rito se recuerda cómo Dios hiere a Egipto y cómo los protegió con la sangre del Cordero pascual.

Las plagas en el libro del Apocalipsis

Los textos clásicos sobre las "plagas" en el Apocalipsis están fundamentalmente en 8,2-11,19 (sección de las siete trompetas) y en 15,5-16,21 (sección de las siete copas)². En la estructura global del

² Para una profundización mayor: Pablo Richard, *Apocalipsis, reconstrucción de la esperanza*, Costa Rica, 1996, 216 págs. Traducido al inglés: *Apocalypse, a People's Commentary on the Book of Revelation*, Nueva York (Orbis Books) 1995. También hay traducción al portugués, italiano y alemán.

libro del Apocalipsis estas dos secciones están en estricto paralelismo. Ambas representan una relectura del Éxodo, no ya en Egipto, sino en el corazón del Imperio romano, a fines del siglo primero. Veamos rápidamente la estructura general de estas dos secciones: ambas comienzan con una visión en el cielo (8,2-6 y 15,5-16,1), que representa la liturgia de la comunidad cristiana, que vive las "plagas" de las siete trompetas y siete copas. Las cuatro primeras trompetas y cuatro primeras copas relatan las plagas cósmicas, que golpean la tierra, el mar, los ríos y fuentes de agua, y finalmente el sol (8,7-12 y 16,2-9). La plaga de la quinta trompeta está más elaborada: una estrella caída del cielo abre el pozo del abismo y salen langostas, cuyo rey es el ángel del abismo (9,1-11). La plaga correspondiente de la quinta copa cae sobre el trono de la Bestia y su reino queda en tinieblas (16,10-11). La plaga de la sexta trompeta son los cuatro ángeles asesinos del río Éufrates, con su tropa de doscientos millones de caballería (9,13-21). La plaga paralela de la sexta copa cae sobre el mismo río Éufrates y seca sus aguas para dejar pasar a los reyes de Oriente (16,12-16). La "plaga" anunciada por la séptima trompeta es la llegada del Reino de Dios (11,15-19), que en forma resumida se relata también en el texto de la séptima copa (16,17-21).

¿Qué significan todas estas "plagas"? La respuesta está en el mismo texto, que debemos mirar atentamente. En primer lugar es importante preguntarse *quién sufre las plagas*, contra quién históricamente van dirigidas las plagas. Antes de responder, es necesario observar que las siete copas tienen un carácter más concreto e histórico que las plagas de las siete trompetas. Como los dos textos son paralelos, podemos hacer una interpretación conjunta. Las cuatro primeras plagas tienen un carácter cósmico: hay una destrucción de la tercera parte de la tierra, del mar, de los ríos y manantiales de agua, del sol, la luna y las estrellas (8,6-12). Se insiste con fuerza en que la destrucción es sólo de una tercera parte, pero no se especifica qué o quiénes configuran esa tercer parte. En el texto paralelo de las siete copas (16,1-9) esa ambigüedad se supera, pues se dice explícitamente que la primera plaga sobre la tierra consiste en una úlcera maligna que hiere únicamente "a los hombres que llevaban la marca de la Bestia y adoraban su imagen". En la segunda y tercera copa, el mar y todas las aguas se convierten en sangre y se agrega una pequeña liturgia de la comunidad, donde se da la razón de la plaga: "ellos derramaron la sangre de los santos y de los profetas y tú les has dado a beber sangre; lo tienen merecido". La cuarta copa no es tan explícita, pero los que sufren la plaga blasfeman del nom-

bre de Dios y no se convierten. *En síntesis*: los que sufren las cuatro plagas cósmicas son los que llevan la marca de la Bestia, los que matan a los santos y profetas, los impíos que blasfeman de Dios. Se trata claramente de los idólatras y de los asesinos que pertenecen al Imperio romano.

Las plagas de las quinta, sexta y séptima trompetas y su texto paralelo de las copas, tienen un carácter más histórico que cósmico. Hay una indicación redaccional en la sección de las trompetas que nos da una clave de interpretación. Refiriéndose a las tres trompetas que faltan, dice el autor "¡Ay, ay, ay de los habitantes de la tierra!" (8,13). La expresión "habitantes de la tierra" es en el Apocalipsis un término técnico para designar a los impíos. En la plaga de la quinta trompeta (9,1-11) se dice explícitamente que las langostas satánicas sólo dañan "a los hombres que no llevan en la frente el sello de Dios". En el texto paralelo de la quinta copa se dice que ésta se desparra "sobre el trono de la bestia" (16,10-11). La plaga de la sexta trompeta (9,13-21) y de la sexta copa (16,12) tiene como objeto directo el río Éufrates. La plaga consiste en que el río se seca y queda abierto el camino para los reyes de Oriente. El Éufrates era el límite oriental del Imperio, que contenía a los pueblos bárbaros de Oriente. Estos pueblos son representados en la sexta trompeta por los cuatro ángeles asesinos y sus doscientos millones de tropa de caballería. *En síntesis*: estas dos plagas (quinta y sexta en los textos paralelos de las trompetas y de las copas) están claramente dirigidas contra el Imperio romano y sus secuaces. Lo más notable es que la plaga anunciada por la séptima trompeta (11,15-19) está presentada en paralelismo con la plaga de la quinta y sexta trompeta (el tercer "¡ay!" contra los "habitantes de la tierra": cf. 8,13/9,12 y 11,14). Esta curiosa "plaga" es la llegada del Reino de Dios: "Ha llegado el reinado sobre el mundo de nuestro Señor y de su Mesías" (11,15-19). La llegada del Reino es una plaga para el Imperio romano, pues el Reino de Dios en el Apocalipsis se realiza históricamente sobre la tierra. En el texto paralelo de la séptima copa, se agrega a la llegada del Reino de Dios el anuncio de un tremendo cataclismo que destruye Roma, llamada Babilonia, la gran ciudad (16,17-21).

¿Cuál es la finalidad o el objetivo de estas plagas? En las plagas cósmicas se insiste en que la destrucción es solamente sobre un tercio del cosmos (8,6-12). No es una destrucción total, quedan otros dos tercios para la gracia, para la conversión. También en la quinta plaga de la quinta trompeta, las langostas satánicas no matan a los impíos, sino únicamente los atormentan durante cinco meses (9,5.10); queda claro que lo que se busca no es su muerte, sino su conver-

sión. Varias veces se repite la idea de que a pesar del sufrimiento de las plagas, los impíos no se convierten de sus crímenes e idolatrías, sino que blasfeman contra Dios (9,20-21/16,9.11.21). El Apocalipsis respira pesimismo en este punto, pues no se narra ninguna vez en las siete trompetas y siete copas la más mínima conversión de los idólatras y criminales contra los cuales se realizan todas las plagas. Si todo está perdido y nadie se convierte, entonces ¿por qué las plagas? En la sección de las siete trompetas, el autor del Apocalipsis ha introducido, entre la sexta y la séptima trompeta, una larga sección dedicada a la actividad de los profetas: 10,1 hasta 11,13. Aquí tenemos la acción profética de un Ángel poderoso que baja del cielo (10,1-7), la vocación y acción profética de Juan (10,8-11,2) y la acción, pasión, muerte y resurrección de la Iglesia profética (11,3-13). Curiosamente, al final de esta sección profética tenemos el único testimonio positivo en el Apocalipsis sobre la conversión de los impíos: "Los supervivientes, presa de espanto, dieron gloria al Dios del cielo" (11,13). El sentido es el siguiente: las siete trompetas, con el anuncio de sus respectivas plagas contra el Imperio romano, se realizan históricamente en el tiempo presente. El autor se sitúa en medio de este tiempo presente, entre la sexta y la séptima trompeta. Cuando suena la séptima trompeta se acaba este tiempo presente de gracia y conversión (ése es el anuncio del Ángel profeta en 10,6-7). La misión de los profetas en este tiempo presente es conseguir la conversión de los impíos que llevan la marca de la bestia. Las plagas tienen sentido únicamente con esta acción de los profetas y de la Iglesia profética. Los profetas son los que dan sentido a la acción de Dios que hiere las estructuras de muerte en este tiempo presente antes del juicio final. La sección profética entre la sexta y séptima trompeta tiene su antítesis en el texto paralelo entre la sexta y la séptima copa (16,13-16). Digo antítesis, pues aquí tenemos el movimiento anti-profético: se trata de los espíritus demoníacos, que salen de las estructuras de muerte, para hacer señales y seducir a toda la tierra.

Éxodo y Apocalipsis: una visión global

¿Cuál es el sentido global de las plagas a la luz de los libros del Éxodo y del Apocalipsis? Un dato fundamental que ya hemos analizado es que todas las plagas se dirigen siempre contra un sistema de opresión, jamás contra el Pueblo de Dios o las comunidades cristianas. En el libro del Éxodo las plagas son contra el Faraón, la casa del Faraón y el pueblo egipcio en general (el mo-

do de producción tributario). En el Apocalipsis las plagas son contra el Imperio romano y sus estructuras económicas, políticas y religiosas de dominación. Hay coherencia en este punto entre los libros del Éxodo y del Apocalipsis. El Apocalipsis hace una re-lectura del Éxodo en el contexto del Imperio romano. Las plagas del Apocalipsis están claramente inspiradas en el Éxodo y en ambos casos tienen un sentido negativo para el sistema de dominación y un sentido positivo y liberador para el Pueblo de Dios. En los dos libros las plagas son representadas en relatos míticos y simbólicos, pero su contenido y significación son plenamente históricos.

En el Éxodo y en el Apocalipsis ya hicimos la distinción entre dos tipos específicos de plagas: 1) las plagas como signos y prodigios de Dios, para herir el sistema de dominación y permitir la liberación del Pueblo de Dios; y 2) las plagas como violencia del sistema, que se vuelve contra el sistema mismo. En el primer caso el sujeto directo de las plagas es el mismo Dios (si bien implícitamente se incluye la acción del pueblo); en el segundo caso el sujeto directo es el sistema de dominación (si bien es Dios el que indirectamente permite y a veces provoca la acción). En ambos casos el objeto golpeado por las plagas es el sistema de dominación y el objeto beneficiado es el Pueblo de Dios. Hay dos textos paradigmáticos del Apocalipsis que expresan de forma nítida estos dos tipos de plagas. El primero está en la séptima trompeta: 11,15-19:

"Tocó el séptimo ángel.

Entonces sonaron fuertes voces en el cielo que decían:

Ha llegado el Reinado sobre el mundo de nuestro Señor y de su Mesías;

y reinará por los siglos de los siglos...

Te damos gracias, Señor Dios Todopoderoso,

Aquel que es y que era

porque has asumido tu inmenso poder para establecer tu reinado.

Las naciones se habían encolerizado;

pero ha llegado tu cólera y el tiempo de hacer justicia a los muertos,

el tiempo de dar la recompensa a tus siervos los profetas,

a los santos y a los que temen tu nombre, pequeños y grandes,

y de destruir a los que destruyen la tierra...:

El segundo tipo de plaga, como violencia del sistema que se vuelve contra sí mismo, lo tenemos en la liturgia de la comunidad, que el autor del Apocalipsis reproduce después de las plagas de la segunda

y tercera copa, cuando todas las aguas se convierten en sangre: 16,5-7:

“Y oí al Ángel de las aguas que decía:
Justo eres tú, Aquel que es y que era, el Santo,
pues has hecho así justicia:
porque ellos derramaron la sangre de los santos y de los profetas,
y tú les has dado a beber sangre; lo tienen merecido.
Y oí al altar que decía:
Sí, Señor, Dios Todopoderoso,
tus juicios son verdaderos y justos”.

Relectura actual de las plagas del Éxodo y del Apocalipsis

Existen hoy día innumerables plagas, catástrofes, calamidades; las hay de carácter cósmico, biológico, económico, social, étnico, psicológico, religioso. Se dan todo tipo de interpretaciones. Empecemos por las interpretaciones falsas de las plagas. Una primera es de carácter naturalista: se las interpreta como “desastres naturales”, necesarios, inevitables, incontrolables. Esta interpretación genera una actitud de indiferencia irresponsable. Otra interpretación falsa es aquella escatológico-fundamentalista: se interpretan las plagas y catástrofes como señales del fin del mundo y de la segunda venida de Cristo. Cuantas más plagas tanto mejor, pues el Señor está cerca. No hay lugar para el miedo, pues los “santos” serán salvados de las calamidades. La actitud fundamentalista despierta en los “creyentes” una actitud complaciente y gozosa con las catástrofes; muchas veces también lleva a una actitud terrorista: hay que provocar directamente las catástrofes, para acelerar el fin del mundo y la llegada del mundo nuevo. También tenemos las interpretaciones falsas de tipo ideológico-políticas: todo lo que no pertenece a la lógica del sistema dominante es sentido y presentado como plaga, como calamidad: los grupos étnicos oprimidos, los emigrantes, los niños no deseados, los niños de la calle, los jóvenes rebeldes, las prostitutas, los pobres en general; todos son presentados como plagas de la sociedad moderna, que impiden el progreso y destruyen la naturaleza. Hay también interpretaciones religiosas perversas: las plagas como castigo de Dios por los pecados: el SIDA (*Aids*) sería un castigo de Dios por los pecados sexuales de la humanidad. Multiplican las plagas como destino, provocado por fuerzas misteriosas ocultas o por el mismo demonio. Todas estas interpretaciones falsas buscan ocultar la rea-

lidad de los oprimidos, legitimar la dominación y des-legitimar a los que luchan en contra de ella.

Urge hacer un discernimiento teológico y profético de las plagas a la luz del Éxodo y del Apocalipsis, lo que implica realizarlo desde los pobres, desde las víctimas, desde el Tercer Mundo y desde la resistencia a los sistemas de dominación. Debemos discernir las plagas con el Espíritu con el cual se escribieron el Éxodo y el Apocalipsis. Se hace necesario distinguir en la realidad actual, como ya lo hicimos en el análisis bíblico, entre la violencia generada por el sistema, que se vuelve contra el mismo sistema (serían en realidad las únicas plagas que merecen este nombre), y las acciones de los que resisten y luchan contra el sistema (los signos y prodigios de la llegada del Reino de Dios). A la luz de la Biblia, siempre las plagas son contra el sistema de dominación, nunca contra los pobres, las comunidades o el Pueblo de Dios. Además las plagas tienen un objetivo positivo: no buscan la destrucción, sino la conversión y la consecuente liberación de los pobres.

Empecemos nombrando (no hay espacio para un análisis mayor) las plagas provocadas por el sistema, a la luz de las ya vistas en el Éxodo (la décima plaga) y en el Apocalipsis (las seis primeras trompetas y copas). Tenemos en primer lugar las plagas cósmicas: aquí podemos situar todos los desastres ecológicos provocados por el sistema: deforestación, desertización, sequías, inundaciones, extinción de especies de animales y plantas, polución de la atmósfera, de ríos y aguas subterráneas, ruptura de la capa de ozono, enfermedades, deformaciones genéticas, esterilidad masiva. En este contexto podemos re-leer las cuatro plagas cósmicas del Apocalipsis (las cuatro primeras trompetas: 8,6-12 y las cuatro primeras copas: 16,1-9) y discernir la realidad actual de destrucción ecológica a la luz de dichos textos. El discernimiento debe hacerse en función de la toma de conciencia, de la conversión y del cambio de la realidad opresora. Si sólo un tercio del cosmos está destruido, todavía hay dos tercios para el cambio. Además de las plagas cósmicas o dolores ecológicos, tenemos las plagas humanas: económicas, sociales, étnicas y políticas. Las plagas económicas que pesan sobre el Tercer Mundo son el cobro de la deuda externa, las presiones del FMI o del Banco Mundial, la absolutización del mercado, la agresión destructiva de las compañías transnacionales, el consumismo. Las plagas sociales del racismo, el machismo, el militarismo. Las plagas que desencadenan la exclusión de las mayorías del actual sistema de libre mercado: las migraciones forzadas, la fragmentación social, la destrucción de la familia, la criminalidad, las drogas, las epidemias

sociales (como el cólera, el SIDA, la tuberculosis, la lepra). Los medios de comunicación cuando están al servicio del consumismo, el sexismo y la violencia. Igualmente las plagas religiosas: las tendencias fundamentalistas, integristas y fanáticas que pervierten a las Iglesias, religiones y nuevos movimientos religiosos, cuando éstos se comprometen con la violencia del sistema; así también los grupos terroristas y apocalípticos, que manipulan la violencia contra el mismo pueblo. En este contexto debemos leer la quinta y sexta trompeta del Apocalipsis (9,1-21) y la quinta y sexta copa (16,10-12) o la décima plaga del Éxodo (la muerte de los primogénitos de Egipto: caps. 11-13). Todas estas plagas son generadas por el sistema y se vuelven contra el sistema. Es la sangre que beben los que han derramado sangre. Son los demonios que salen del abismo de la maldad y de la irracionalidad del sistema.

Se podría objetar a todo lo anterior que las víctimas de todas estas plagas son precisamente los pobres y oprimidos por el sistema. Esto es verdad cuando los pobres están totalmente integrados al sistema, pero no es verdad en la medida en que los pobres y los oprimidos resisten y luchan contra el sistema. Es en este contexto de resistencia y lucha donde descubrimos el sentido de los textos bíblicos que hablan de las "plagas" como los "signos y prodigios de Yavé" (las nueve primeras plagas de Egipto) y de las "plagas" que irrumpen con la llegada del Reino de Dios (la séptima trompeta y la séptima copa del Apocalipsis). Todas las plagas de Egipto (las nueve primeras) y todos los signos de la llegada del Reino en el Apocalipsis, se realizan en los actos de resistencia y lucha de los pobres y oprimidos contra el sistema de dominación y por la liberación del Pueblo de Dios. Aquí podríamos nombrar todos los actos de resistencia a la dominación: resistencia política y social, cultural, ética y espiritual; todos los espacios y proyectos de vida. Todos los movimientos alternativos y de liberación cuyo sujeto son los excluidos, los indígenas, los afro-americanos, las mujeres, los jóvenes y los militantes ecologistas. En todos ellos está llegando el Reino de Dios. Para el sistema son signos negativos, pero para los pobres son los signos y prodigios de Dios, que anuncian y realizan el Reino de Dios.

Elsa Tamez *

JOB: ¡GRITO VIOLENCIA Y NADIE ME RESPONDE!

El regreso de "las plagas" responde, en parte, al reciente desplazamiento de un movimiento internacional que se había mostrado solidario con los inocentes que sufren. El desplazamiento crea el vacío y hace posible el retorno de "las plagas". La mundialización del mercado libre, al pretender ocupar todo el espacio de lo posible en el campo de las alternativas para el mejoramiento de la vida humana, invade las esferas de lo privado y lo público, inunda la casa (el planeta de todos y todas) y, tal vez sin proponérselo, abona el terreno para el regreso de "las plagas". En nuestra historia de los 90 está sucediendo lo mismo que le acontece a una casa deshabitada: los ratones y las cucarachas la

* ELSA TAMEZ nació en México en 1950. Es doctora en Teología por la Universidad de Lausana (Suiza). Trabajó como profesora de Teología bíblica en el Seminario Bíblico Latinoamericano y fue miembro del equipo del CEI (Costa Rica). Actualmente es rectora del Seminario Bíblico Latinoamericano (Costa Rica). Es moderadora en el Ecumenical Theological Education del WCC, miembro de la Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo (EATWOT) y asesor teológico del Consejo Latinoamericano de Iglesias.

Entre sus publicaciones se encuentran: *La Biblia de los oprimidos* (1979), publicado en: español, inglés, portugués, francés y neerlandés; *Santiago, una lectura latinoamericana de la epístola* (1985), publicado en: español, portugués e inglés; *Contra toda condena* (1990), publicado en: español, inglés y alemán. Como editora ha intervenido en las siguientes obras: *Capitalismo, violencia y anti-vida* (1978); *El rostro femenino de la teología* (1985); *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer* (1986); *Las mujeres toman la Palabra* (1989).

Dirección: Seminario Bíblico Latinoamericano, Calle 3, Avenidas 14 y 16, Apdo. 901-1000, San José (Costa Rica).

ocupan inmediatamente al ser abandonada. Los débiles e indefensos sufren el atropello de lo que, a los ojos de muchos, parece ser incontrolable en la vida humana.

El movimiento solidario, lanzado a la fragmentación por los vaivenes de la historia, aún intentando buscar nuevas salidas para vivir bien y de manera diferente, no advierte que su desplazamiento del lugar (explícito) de la solidaridad con los pobres ha dejado, sin proponérselo, la puerta abierta para el ingreso de "las plagas". Habrá muchas respuestas sabias a esta afirmación, pero las evidencias del deterioro alarmante de la vida de las mayorías pobres en el mundo entero, y no sólo en el Tercer Mundo, están allí, y en peores condiciones que en las décadas pasadas. La diferencia es que ahora ni se grita por la Justicia, ni se responde.

Desde el basurero, escuchamos a Job: "Grito violencia y nadie me responde; pido socorro y no me defienden" (19,7). Pero ahora los excluidos de la ciudad no gritan, y si gritan lo hacen muy suavemente, como sabiendo de antemano que no serán escuchados. Están allí trabajando en el basurero: recogiendo, respirando, oliendo, comiendo, tocando, pidiendo basura. Tal vez no gritan porque los transeúntes llevan "walkman". Parece que en el mundo de los miserables se comienza a convivir con "las plagas", incluyendo aquellas "pestes" que habían sido exterminadas como el sarampión, la tuberculosis y el cólera.

Releer a Job desde esta perspectiva hoy, nos plantea nuevos desafíos. Pues aunque el basurero es prácticamente el mismo, pero más grande, la actualización de los personajes es diferente. Hay "Jobes" que no gritan, no hay amigos que los ataquen para defender a Dios, y la ausencia del Todopoderoso se posterga insoportablemente.

Silencios y gritos son temas que abordaré en esta reflexión sobre Job a la luz de la realidad actual. Pero empiezo con la pregunta ¹.

La pregunta

La pregunta central del libro de Job se sitúa en el sufrimiento del inocente y sus razones. Los discursos intentan confirmar, o la inocencia del que sufre (Job, contra la doctrina de la retribución), o su

¹ Me detendré en el texto en tanto obra literaria; dejaré suspendidas las discusiones sobre la unidad del libro.

propia culpabilidad (los sabios, afirmando dicha doctrina). El discurso de Dios reconoce la inocencia de Job pero rechaza ser el culpable de las atrocidades contra los inocentes. A nivel del sentido del texto, el autor del libro de Job no es capaz de, o no quiere, dar razón de por qué se sufre injustamente. En la obra sólo se afirma, en lenguaje no analítico, que Dios tiene sus designios incomprensibles para el ser humano y que, a fin de cuentas, Dios controla el caos (cap. 38-41). En el nivel plano de la anécdota, los lectores sabemos que el personaje Job sufre porque el personaje Satán y el personaje Dios hacen una apuesta sobre la relación entre Dios y Job. Satán apuesta por una relación interesada y utilitarista de parte de Job. Si Job es justo, es porque Dios le bendice con riquezas y salud. Satán se mueve en el marco de una teología mercantil. Dios apuesta por una relación desinteresada y graciosa ², es decir, Job sirve a Dios "porque sí". Ladrones, rayos, asesinos, huracanes y finalmente enfermedades son usados para describir las causas (secundarias) de la desdicha absoluta de Job (1,13-19). En el sentido del texto y en el plano de la anécdota Job sufre injustamente: una por razones inexplicadas y otra, por la apuesta. Queda claro que Satán es el motor que enciende la chispa para causar el sufrimiento del inocente.

Dios gana la apuesta. Job es restaurado, su experiencia del sufrimiento como miserable le llevó a conocer ese mundo, triste y bajo, y le llevó a conocer un nuevo rostro de Dios. Tal vez le ayudó a convivir con un Dios a la vez lejano y cercano.

Posiblemente en el tiempo en que se escribió la obra de Job no había conciencia del pecado estructural (*amartia*) como lo concibe Pablo en Romanos. Había más conciencia de las transgresiones individuales de los impíos que causaban el sufrimiento de inocentes. Dios castigaría a los malvados como se lo merecen y reivindicaría a las víctimas. Si fuese evidente esa teología, habría cierta tranquilidad en el mundo. Pero no lo es. Job es justo e inocente y sufre arbitrariamente. Para Elifás, Bildad, Sofar y Elihú, Job es un impío pues vive en carne propia lo que les sucede a los impíos según la doctrina de la retribución.

Hoy tenemos más conciencia del pecado estructural, el cual es construido por el ser humano. Lo concebimos con mayor claridad: es ese sistema cuya lógica orientada por el lucro causa estragos en todos los niveles de la vida humana y su hábitat. Se trata de un pe-

² G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Lima 1986, pág. 32.

cado sistémico que contamina las relaciones interhumanas, convirtiendo a todos en cómplices. Hoy día, aunque quedan en el misterio algunos casos individuales que invitan a reflexionar sobre las razones del sufrimiento sin razón, sabemos, más o menos, por qué la mayoría de las personas inocentes sufren injustamente y que muchas de "las plagas" son construcciones sociales. Por lo tanto, habrá que replantearse la pregunta. Si ya sabemos, en parte, por qué sufren los inocentes, si creemos que no son los culpables principales, si conocemos dónde están y un poco de su desventura, lo que falta es preguntarnos cuál es o debiera ser nuestra actitud frente a ese sufrimiento del inocente hoy, cuando parece que no hay gritos exigiendo justicia ni oídos que escuchen las demandas. Extraer del libro de Job algunas pistas que nos ayuden a recordar la importancia del reclamo del inocente y a reflexionar sobre los silencios y los gritos es el objetivo de este artículo.

Los silencios

En el libro de Job encontramos varios silencios. Algunos de comunión profunda, otros añorados, otros devastadores.

El primero y más intenso es el que dura siete días y sus noches. Tres amigos, Elifaz, Bildad y Sofar, "salieron de su lugar" y vinieron a verle para "compartir su pena y consolarlo" (2,11). El narrador cuenta que al reconocer el cuerpo de Job "rompieron a llorar: se rasgaron el manto, echaron polvo sobre la cabeza y hacia el cielo y se quedaron con él, sentados en el suelo, siete días con sus noches, sin decirle una palabra, viendo lo atroz de su sufrimiento" (2,12-13).

El silencio se vive en el espacio del sufriente. Dice el texto que sus amigos salieron de su lugar y vinieron a verle. Se detuvieron en la nueva casa de Job, el basurero: "sentado en la tierra, entre la basura" (2,8). Allí llegaron y se escandalizaron al ver el cuerpo repugnante. Toda palabra pronunciada era inútil en esos momentos.

El silencio era la sabiduría mayor. Se trata del silencio solidario que sintoniza en armonía las almas, las lágrimas y el ritmo de los corazones. La única interferencia disonante era el sonido de la tejuela que usaba Job para rascarse las llagas malignas (2,8).

La sabiduría del silencio será reclamada más tarde por Job (13,5), pero no se repetirá, pues los discursos contruidos con la razón ocuparán todo el escenario hasta el final de la obra. Complicarán las relaciones de amistad y harán que la solidaridad se ausente.

No es el raciocinio en la búsqueda de las causas del sufrimiento la sabiduría mayor para el momento, es la compasión movida por los cinco sentidos del cuerpo humano. Ellos ven, oyen, huelen, tocan y prueban las lágrimas propias. Se vive un silencio solidario, intenso y conmovedor que humaniza y pone en comunión a los humanos.

Conmoverse frente a la desgracia del otro o la otra implica reconocer al otro como humano, e implica asimismo humanizarse uno mismo. Es un proceso de humanización mutua.

Hay otro tipo de silencio diferente y necesario. Son silencios unidos a la mente y al oído del que escucha. Silencios que instruyen. Job pide varias veces que sus amigos, los sabios, se callen y escuchen. "Oíd atentamente mis palabras, sea éste el consuelo que me dais; tened paciencia mientras hablo" (21,2). Los amigos hablan y hablan y no tienen la capacidad de escuchar argumentos contrarios a la tradición. La realidad del sufrimiento del inocente no logra destruir sus creencias. Prefieren defender sus esquemas, pensando que defienden a Dios, a escuchar una voz disonante que viene de la experiencia real. Job les dice: "¡Ojalá os callarais del todo, eso sí que sería saber! Por favor, escuchad mis argumentos, atended a las razones de mis labios" (13,5-6). "Vuestros avisos son proverbios polvorientos y vuestras réplicas son arcilla" (13,12). "Escuchad atentamente mis palabras, prestad oído a mi discurso" (13,17). También Job está dispuesto a guardar silencio para escuchar nuevos argumentos que le expliquen la injusticia: pide ser instruido y promete guardar silencio mientras los otros exponen su sabiduría (6,24). Ésos son silencios activos en actitud de escucha, propicios para cambiar de esquemas y actitud.

Job siente que nadie le escucha: "¡Ojalá hubiera quien me escuchara!...", dice en el v. 31,35. Las palabras de Dios, después de las de Elifaz, le manifestarán que Dios le escucha.

Pero no todos los silencios son sabios. Hay silencios que matan. Job se siente obligado, por justicia y dignidad, a romper el silencio y defenderse frente a las acusaciones de que es por su culpa que se encuentra en esa situación infrahumana. Litiga con los amigos y con Dios. Con hechos de la propia experiencia, sistematizados en discursos racionales contracorriente, Job afirma la injusticia cometida. Su discurso es de vida o muerte. Si Job no denuncia el orden injusto en el cual sufren los inocentes, éste se implantará como lógico y su irracionalidad será encubierta como racional. Guardar silencio es morir: "¿Quiere alguien contender conmigo? Porque callar ahora

sería morir" (3,19)³. A sus amigos les confiesa que él se juega el todo por el todo: "Guardad silencio que voy a hablar yo, venga lo que viniere, arriesgaré todo, me jugaré la vida" (13,13s). Ésa era su manera de actuar, aun antes de caer en la desgracia (31,34).

Dios guarda silencio y ese silencio de Dios desata los gritos de Job.

Los gritos

Después de que el silencio intenso compartido durante siete días y sus noches se tornó insoportable, la obra cambió el ritmo de la pasión. Los gritos de Job y sus amigos rompieron el silencio, y un griterío colmado de argumentos concretos y abstractos se apoderó de la atmósfera del basurero. Se pronunciaron alrededor de veinte discursos, diez de Job, nueve de los amigos (tres cada uno) y uno del joven Elihú. Al final se agotaron las palabras y argumentos; los gritos quedaron sin respuesta. Dios tendrá que levantar también la voz; inevitablemente.

El grito de Job reclama justicia, sale con fuerza acompañado de enojo y angustia. Se trata del grito que el sujeto es incapaz de controlar. Job grita con vehemencia maldiciendo el día que nació (3,1-3), exigiendo ser escuchado, demostrando su inocencia, combatiendo, con argumentos de la vida cotidiana, la falsedad de la doctrina de la retribución. Casi podría afirmar que el lector o espectador de la obra ve, escucha y siente la tragedia.

Job, al no encontrar respuesta a sus denuncias, la arremete contra Dios. Los sabios amigos no pueden permitir tal irreverencia⁴. Con argumentos ya sabidos, intentan ahogar los gritos del sufriente. Gritos *versus* gritos. Uno probando la inocencia del justo, otros buscando la culpabilidad.

En el recorrer de los discursos parece ser que Job no espera ser recompensado, lo que busca es recobrar su dignidad como humano. De hecho, lo más admirable en Job no fue el no maldecir a Dios, sino el hecho de que nunca perdió su dignidad de humano. Es más,

³ Sigo la traducción de A. Schökel. *Biblia del peregrino*, Bilbao, 1993

⁴ En el texto abunda la terminología judicial. Job desea entablarle un juicio a Dios. Sus amigos son los abogados de Dios (13,8) Cf. A. Schökel, J. L. Sicre, *Job*, Madrid, 1983.

en el proceso de su denuncia y defensa se creció en ella: "¡Aquí está mi firma!, que responda el Todopoderoso, que mi rival escriba su alegato: lo llevaría al hombro o me lo ceñiría como una diadema. Le daría cuenta de mis pasos y avanzaría hacia él como un príncipe" (31,35-37). Así concluye Job su último discurso.

Los gritos de Job son aquellos que salvan. "Callar ahora sería morir" (13,19). Pero los gritos de los otros son gritos inútiles. Discurren fuera del referente concreto, capaz de verificar las injusticias. Defienden al Todopoderoso con afirmaciones desfasadas de la realidad cotidiana, condenando al justo y a sí mismos. Como Satán, los amigos se convierten en acusadores sin quererlo. Job afirma: "He oído ya mil discursos semejantes, todos sois unos consoladores inoportunos. ¿No hay límite para los discursos vacíos...? También yo hablaría como vosotros si estuviera en vuestro lugar: ensartaría palabras contra vosotros, meneando la cabeza, os confortaría con mi boca, os colmaría moviendo los labios" (16,2-5).

A veces los discursos inoportunos se endurecen tanto que se vuelven como pedradas. Job lo siente así al señalar que ellos le afligen y aplastan con sus palabras (19,2).

En este callejón sin salida, algo es claro: ni los silencios ni los gritos alivian el sufrimiento del inocente. Job lo experimenta en carne propia. "Aunque hable no cesa mi dolor, aunque calle no se aparta de mí" (16,6).

La construcción de la obra literaria obliga a Dios a romper el silencio, bajar al basurero y levantar también la voz. Dios, por estar en cuestión, tiene derecho a gritar.

Dios se manifiesta a su estilo, recoloca las preguntas y amplía las visiones. Dios no acusa a Job, como Satán, los amigos y Elihú. La aparición del grito de Dios le hace posible a Job levantarse del basurero, afirmar su dignidad de humano y reconocer su finitud.

El compositor de la obra deja al margen la apuesta del prólogo. Por eso el personaje Dios no pide disculpas a Job por haber apostado con Satán, y permitir los sufrimientos injustamente. El compositor tiene en mente seguir en el plano del sentido, tratando de responder a la pregunta sobre el sufrimiento del justo.

El diálogo entre Job y Dios es misteriosamente fructífero. Los silencios previos de Dios frente al dolor del inocente hicieron posible combatir, con la sabiduría de la experiencia, aquella teología que culpabiliza a los inocentes. Pues aunque Job no lo sabía, Dios escu-

chaba los gritos de Job. Los gritos de Dios, manifestados en su presencia y discurso, abrieron el entendimiento de Job. Éste guardó silencio y escuchó sabiduría.

Silencios y gritos de Dios son capaces de mover a la esperanza. Durante los silencios más penetrantes de Dios, cuando casi la pierde (“¿Dónde ha quedado mi esperanza, quién la ha visto?”, 17,15), llega a asegurar en el próximo discurso la certeza de que su vengador vive y que le verá cara a cara (19,25).

En el epílogo Job es restaurado. Pero su restauración no obedece al hecho de que no maldijo a Dios a pesar de las adversidades. Creer eso significa darle la razón a Satán y a los sabios, en el sentido de afirmar un Dios que troca restauración por no-maldición.

Job no maldice a Dios, tampoco lo bendice. Job le reclama la injusticia cometida contra los inocentes y los justos. Dios reconoce el reclamo de Job; no lo acusa ni lo culpabiliza. Tampoco le da toda la razón. Dios no es el culpable. Simplemente, como Job, reconoce el hecho. Ambos reconocen sus limitaciones⁵: Dios, tal vez por su infinita misericordia aun hacia los malvados (pues no se atreve a acabar con ellos, 40,9-14) y Job por su pequeñez y desconocimiento de ese Dios de gracia (40,4; 42,5). Ambos sufren esa falta de respuesta al grito de quienes se quejan por la violencia cometida injustamente.

En el texto Job es restaurado, pero se quedaron sin restauración las mujeres y hombres que nacieron en el mundo de los miserables, que vivieron siempre allí, y observaron a Job caer y subir. Son esos narrados en 30,1-10, despreciados incluso por el mismo Job, aquellos que “Andaban enjutos de hambre y necesidad, royendo la estepa, de noche en el yermo desolado, arrancando armuelles por los matorrales, alimentándose de raíces de retama; expulsados de los poblados, a gritos, como ladrones, habitando en barrancos espantosos, en cuevas y cavernas, aullando entre los matorrales apretujándose bajo las ortigas. ¡Chusma vil, prole sin nombre arrojada del país a latigazos!” (30,3-8). Son los mencionados en el poema del poeta salvadoreño Roque Dalton, “los siempre sospechosos de todo..., los hacelotodo, los vendelotodo, los comelotodo... mis compatriotas, mis hermanos”.

⁵ G. Gutiérrez, *ibíd.*, p. 173.

Los excluidos, el blanco de todas “las plagas”, son los “Jobes” de hoy, cuya sola presencia, como un cuerpo crucificado, debiera aterrar a la humanidad. Por eso no hay que dejar de gritar pidiendo justicia y hay que saber guardar silencio y vivir los silencios. Con ello discerniremos mejor los gritos del silencio y el silencio frente a los gritos.

Job nunca se dio por vencido, a pesar de haber sido víctima de todos los males; mantuvo misteriosamente una resistencia inaudita. No dejó pisotear su dignidad. Su último grito fue de pie, saliendo del basurero, avanzando hacia Dios como un príncipe (31,37).

Con la certeza de que Dios escucha, podemos afirmar como Job (aun con el corazón roto en el pecho, 19,27): “Yo sé que está vivo mi vengador y que al final se alzaré sobre el polvo” (19,25).

LEPRA: INTOCABLES EN EL EVANGELIO
Y EN NUESTROS DÍAS

Introducción

Una ironía de nuestros tiempos, que se enorgullecen de haber logrado unos progresos científicos y tecnológicos mayores que los de cualquier otra época, es que todavía sufrimos la plaga de unos males sociales que vienen a dar un mentís a aquellos avances. Por ejemplo, hoy somos capaces de superar la distancia física que nos separa de la luna, que antes se consideraba inalcanzable, pero aún no hemos logrado vencer la distancia social que hemos interpuesto entre ciertos individuos y grupos humanos por una parte y el resto de la comunidad humana por otra sobre la base de las respectivas condiciones patológicas, físicas, biológicas o sociales. De ahí que las personas que sufren determinadas enfermedades y discapacidades, además de algunos grupos sociales, queden excluidos de la normal interacción social con otras personas o sufran una discriminación que las reduce a la con-

* JUSTIN S. UKPONG, sacerdote católico de la diócesis de Uyo en Nigeria, es profesor de Nuevo Testamento y director del Departamento de Estudios Bíblicos del Instituto Católico de África Occidental, Port Harcourt, Nigeria. Es también director fundador de *Journal of Inculturation Theology*, revista de investigación del citado Instituto. En la actualidad es presidente de la Asociación Teológica Católica de Nigeria y miembro del Comité Asesor de *Concilium* sobre Sagrada Escritura. Entre sus publicaciones se incluyen *African Theologies Now - A Profile* (1984); *Sacrifice - African and Biblical: A Comparative Study of Ibibio and Levitical Sacrifices* (1987); *Gospel Parables in African Context* (ed. 1988); *Proclaiming the Kingdom: Essays in Contextual New Testament Studies* (1993); *Essays in Contextual Theology* (1995), y *New Testament Essays* (1995).

Dirección: Catholic Institute of West África, P.O. Box 499, Port Harcourt (Nigeria).

dición de "intocables". El término "intocable" se utilizará con esa connotación social a lo largo de este artículo.

Sobre la base de las afecciones patológicas, las víctimas de la lepra y de la tuberculosis se consideran todavía intocables a pesar de los avances médicos que impiden actualmente su contagio fácil. Sin embargo, el cólera es todavía una enfermedad temible, y de ahí que Nigeria perdiera la oportunidad de organizar el campeonato juvenil mundial de fútbol en 1995 por el hecho de que en una pequeña aldea del país se había detectado un brote de esa enfermedad. Las víctimas del SIDA ven todavía muy lejanas las oportunidades de curación a pesar de la intensa investigación médica desarrollada desde su identificación en los años 80. Inicialmente fue relacionada esta enfermedad con la homosexualidad y el consumo de drogas por vía intravenosa, de donde se sacó la conclusión popular de que era un castigo divino por aquellos pecados. Pero la aparición de víctimas heterosexuales ha venido a desmentir semejante convicción. También se pensó al principio que se había originado en África, concretamente en el África Central, y que se trataba de una enfermedad que había pasado del mono al ser humano. Hoy, sin embargo, se ve de otra manera la situación; la teoría de sus orígenes africanos ya no cuenta con tantos adeptos e incluso se pone en duda que su causa real sea el virus de inmunodeficiencia humana con el que suele relacionarse. Al igual que el SIDA, también el ébola y el Marburg, otras dos enfermedades mortales originadas por virus semejantes, han desafiado hasta ahora cualquier tratamiento. Fueron detectadas por vez primera en los años 70 y aún están por identificar sus reservorios y vectores naturales. También, al igual que el SIDA, se transmiten con la sangre infectada que entra en contacto con los arañazos de la piel, pero se sabe también que, a diferencia del SIDA, el virus Marburg es transmitido por el mosquito *Aedes aegypti*¹. La ciencia médica busca todavía los datos referentes a los orígenes y curación de estas enfermedades, que siguen inspirando un profundo terror y hacen a sus víctimas objeto de repulsa social.

Los intocables así considerados por razón de sus afecciones físicas y biológicas o su situación social son los deficientes físicos o mentales, los refugiados, las personas discriminadas por su casta, origen étnico, religión y sexo. Son "intocables" porque los demás se niegan a integrarlos dentro de su pequeño "mundo" social.

¹ Cf. E. H. O. Parry (ed.), *Principles of Medicine in Africa* (English Language Book Society; Oxford University Press, Oxford²1984) 419-422.

En los evangelios encontramos también diferentes categorías de "intocables" semejantes a los de la sociedad contemporánea. Son los leprosos, ciegos, tullidos, pecadores públicos, recaudadores de impuestos, samaritanos, mujeres oprimidas, etc. Como vemos claramente en los evangelios, son todos aquellos que formaron el centro de atención del ministerio de Jesús, que se dedicó, en medio de las críticas de los demás, a reintegrarlos en la sociedad. De ahí que los "intocables" de nuestra sociedad planteen hoy un serio reto al testimonio cristiano. En los párrafos siguientes trataré de analizar el ministerio de Jesús en relación con los intocables de su tiempo y señalar así el desafío que esta cuestión plantea hoy al ministerio cristiano.

Los intocables del evangelio

La lepra, los cadáveres tanto humanos como animales y los derrames corporales se consideraban fuentes de una grave impureza entre los judíos todavía en tiempos de Jesús, y sus víctimas eran excluidas de la comunidad. La lepra era la plaga por excelencia que Dios enviaba sobre los pecadores. Pero la supuesta lepra era la mayor parte de las veces alguna enfermedad contagiosa de la piel especialmente virulenta, no lepra en sentido estricto. En Éx 9,8-12 se consigna como la sexta plaga con que Dios afligió a los egipcios. En Dt 28,27 es una de las maldiciones con que se amenaza a Israel si se niega a obedecer a Dios y guardar sus mandamientos. En Nm 12,10-15 es el castigo que recibe Miriam por criticar a Moisés. El rey Ozías, aunque fue un gobernante justo, se vio afligido con la lepra hasta la muerte por no haber extirpado los cultos idolátricos en Judá (2 Re 5,4-5). Parece que la impureza contraída por contacto con los cadáveres era considerada la peor de todas, puesto que para suprimirla había que recurrir a un agua lustral especial combinada con las cenizas de una novilla roja (Nm 19,1-20). Entre los derrames corporales se incluían la menstruación o cualquier otra pérdida de sangre femenina y la emisión seminal de los varones debida a una enfermedad (Lv 15,1-30).

Otras causas de impureza eran el parto, el trato carnal y el contacto con los animales impuros y ciertos alimentos. Después del parto, la mujer quedaba impura durante siete días si había dado a luz un varón y catorce si había sido una niña (Lv 12,1-8). El trato carnal dejaba impuros al varón y a la mujer hasta la tarde. Recuperraban la pureza lavándose ellos mismos y sus vestidos (Lv 15,18). El

contacto con animales y alimentos impuros hacía que también la persona se volviera impura (Lv 11,1-47).

Aparte de los casos citados, también había personas a las que, por razón de su origen étnico o su profesión, los judíos mantenían a distancia y que de este modo entraban en la categoría de "intocables" en tiempos de Jesús. Entre estas personas se contaban los gentiles, samaritanos, recaudadores de contribuciones y pecadores públicos. Los gentiles estaban excluidos de la comunidad judía por el hecho de que los judíos los relacionaban con cosas que se consideraban impuras, como comer carne de cerdo, etc., y por no dar culto al Dios verdadero, el de Israel. Los samaritanos eran los habitantes del destruido Reino de Israel, que habían contraído matrimonios mixtos con gentiles desde la época del exilio. No eran considerados judíos puros y se les trataba igual que a los gentiles. La de recaudador de contribuciones era una profesión dedicada a cobrar impuestos por cuenta del gobierno romano y formaba una categoría de intocables por estar al servicio de los ocupantes romanos de Palestina. Eran judíos acomodados que compraban al Estado los derechos a percibir las tasas e impuestos oficiales, que luego recaudaban del pueblo. Eran despreciados porque trabajaban al servicio de los gentiles opresores de los judíos, por los abusos que cometían en el proceso de la percepción de los tributos y por su trato frecuente con los gentiles en el curso de sus negocios. No sólo ellos sino también sus familias sufrían un distanciamiento del resto de la comunidad y no se intercambiaba moneda con ellos ². Los pecadores públicos como las prostitutas o las personas sorprendidas en flagrante delito, como la mujer de Jn 8,3-11, eran objeto de desprecio y por ello entraban a formar parte de otra categoría de intocables.

Excepto en el caso de trato carnal y asociación con personas y cosas consideradas impuras, el proceso de purificación implicaba la ofrenda de un sacrificio expiatorio para suprimir la contaminación y a veces, por añadidura, un sacrificio por el pecado. Como ponen de manifiesto sobre todo los textos sacerdotales del Antiguo Testamento, el pueblo de Israel se sentía especialmente vinculado por un estricto nexo religioso y ritual con su país y con su templo ³. Consecuencia de ello era que cualquier impureza ritual que contrajera un

² Cf. O. Michel, *Telones*, en *Theological Dictionary of the New Testament* VIII, 89.

³ L. Moraldi, *Espiazione Sacrificale e Riti Espiatori nell' Ambiente Biblico e nell' Antico Testamento* (Pontificio Instituto Bíblico, Roma 1977) 230-236.

miembro de la comunidad se suponía que afectaba también tanto al país como al templo. De ahí que ciertas causas de contaminación tuvieran que ser alejadas de la comunidad (Nm 5,2-3) y que una vez al año se ofreciera un sacrificio de purificación el día de la Expiación para purificar el templo, el país y al pueblo.

Trasfondo sociocultural

La formación del grupo de los intocables del evangelio ha de entenderse sobre el trasfondo de la separación entre lo puro y lo impuro en la visión del mundo del Antiguo Testamento. La moderna antropología cultural entiende que esta división se basa en un intento de evitar cualquier confusión entre lo que se consideraba normal y lo que se juzgaba una anomalía dentro de una determinada clase. Se entiende por tanto básicamente como una cuestión de clasificación social que se protegía mediante determinados rituales ⁴.

La distinción entre puro e impuro en el Antiguo Testamento tenía una dimensión no ética sino cultural; valía con respecto a la participación en el culto pero no connotaba en modo alguno la idea de culpa moral, excepto en aquellos casos en que la impureza se hubiera contraído como consecuencia de una acción moralmente pecaminosa ⁵. Esto ha de entenderse a su vez en el contexto de una visión del mundo en que lo secular y lo religioso estaban perfectamente integrados y de tal modo que lo secular se subordinaba a lo religioso. En semejante visión del mundo, la participación en el culto venía a ser el centro en torno al cual se organizaba la vida personal y nacional. En la medida en que la visión del mundo no permitía separación alguna entre lo secular y lo religioso, todo lo que significara una clasificación social alcanzaba una dimensión religiosa y cultural, de modo que la inclusión del culto significaba a su vez la exclusión de la interacción social. Puesto que la relación con cuanto se consideraba impuro hacía que la persona quedara también ritualmente impura e incapacitada para participar en el culto, había sumo interés en conservar el estado de pureza. Quienes se hacían impuros eran consecuentemente considerados socialmente "intocables".

⁴ M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (Routledge and Kegan Paul, Londres 1978) 36, 40.

⁵ Cf. A. Cave, *The Scriptural Doctrine of Sacrifice* (T&T Clark, Edinburgo 1977) 97.

Los intocables de los evangelios tienen pocas cosas en común. Estaban excluidos del culto público judío. Permanecían en los márgenes de la sociedad y pertenecían no al centro sino a los flecos de la historia. Eran despreciados, discriminados y considerados seres humanos inferiores y residuales desde el punto de vista social. Por otra parte, los relatos evangélicos en que aparecen los presentan dotados de un atrevimiento, un valor y una fe que los situaban por encima de las normas sociales y religiosas de su época. Por ejemplo, la mujer aquejada de hemorragias desechó todos los miramientos socioreligiosos acerca de la prohibición de tratar con los demás que le imponía su enfermedad y hasta el riesgo de hacer a Jesús intocable y se abrió paso entre la muchedumbre hasta tocar a Jesús (Mc 5,25-34; Mt 9,20-22; Lc 8,43-48). El mismo valor demostraron los leprosos que acudieron a Jesús en demanda de su curación (Mc 1,40-45; Mt 8,1-4; Lc 5,12-16; 17,11-19). Por el contexto se ve que estas personas no eran temerarias ni malintencionadas. Más bien se nos da de ellas una impresión positiva. Estaban convencidas de que su manera de entrar en contacto con Jesús no sólo habría de servir para tirar por tierra la barrera que las separaba del resto de la comunidad y facilitar su integración (cf. Mc 5,28) sino que en modo alguno habría de afectar negativamente al mismo Jesús.

Jesús y los intocables del evangelio

En tiempos de Jesús eran muy estrictas las normas acerca de las relaciones con los intocables. Se suponía que Jesús, por su condición de judío y más aún de rabino, tendría sumo cuidado en observarlas para evitar cualquier impureza. Por otra parte, vemos cómo Jesús trataba con los leprosos y hasta los tocaba (Mc 1,40-45; Mt 8,1-4; Lc 5,12-16; 17,11-19), que no rehuía el contacto con los cadáveres (Mc 5,21-24.35-43; Mt 9,18-19.23-26; Lc 7,11-217; 8,40-42.49-56), que no impidió que le tocara la mujer que sufría hemorragias (Mc 5,25-34; Mt 9,20-22; Lc 8,43-48), que aceptaba en su compañía a los recaudadores de impuestos (Lc 5,27-32) y a los pecadores públicos (Lc 7,36-50). ¿Qué significado cristológico tiene todo esto? Ciertamente, en los textos citados nos encontramos ante una cristología que supone una *ruptura de las barreras sociales* que separaban a los intocables del resto de la sociedad, una cristología que *revaloriza* a los marginados de la sociedad y una visión de la realidad que *subvierte las normas convencionales* del juicio y que señala la *presencia de la era mesiánica*. Examinaremos estos puntos

con un mayor detenimiento y señalaremos el reto que plantean al testimonio cristiano contemporáneo.

Ruptura de las barreras sociales

La categoría de intocable, lo mismo en el evangelio que en la sociedad contemporánea, implicaba un estigma social que, como todas las restantes tachas, resultaba demoledora para la personalidad de la víctima. Es una categoría que afecta a los límites impuestos a las personas para mantenerlas dentro del marco establecido de la interacción social. Toda violación de esos límites por los considerados puros les acarrea automáticamente una contaminación que los excluye del trato con el resto de la comunidad.

A juzgar por lo que vemos en los evangelios, uno de los significados del encuentro de Jesús con los intocables era que así se rompían las barreras sociales que los separaban del resto de la comunidad humana, la consiguiente supresión del estigma inherente a su condición y su reintegración en la sociedad. En cada uno de sus encuentros con los intocables, Jesús provocaba que se cuestionaran las actitudes convencionales con respecto a aquellas personas. Algunos relatos así lo expresan con toda claridad. Por ejemplo, los referentes a la resurrección del hijo de la viuda de Naím (Lc 7,11-17) y de la hija de Jairo (Lc 8,40-56) muestran a Jesús tocando públicamente unos cadáveres que eran considerados fuente de impureza. De manera semejante, en el relato de la mujer que padecía hemorragias (Lc 8,43-48), las convenciones sociales habrían exigido que Jesús la rechazara una vez que la mujer había confesado públicamente su situación. Pero en lugar de ello, Jesús confirmó su fe. Algo parecido encontramos cuando Zaqueo, uno de los más importantes recaudadores de impuestos, recibió a Jesús en su casa (Lc 19,1-9). Las conveniencias sociales prohibían a Jesús relacionarse con él, pero fue Jesús el que se adelantó a manifestar su intención de ir a casa de Zaqueo. Por lo demás, la enseñanza de Jesús acerca de la pureza y la impureza venía a redefinir la idea de la impureza ritual (Mt 15,10-20) especialmente en el sentido de suprimir las barreras que separaban a los puros de los impuros, tocables e intocables, así como la reintegración de todos en una misma comunidad humana. De este modo desafiaba Jesús las actitudes convencionales con respecto a los intocables.

La revalorización de los marginados

Uno de los rasgos característicos de los intocables es la indefensión. Se manifiesta en su aspecto raído, su mansedumbre, sus actitudes relajadas. Los intocables, cuando aparecen en sociedad, muestran que aquél no es su sitio y siempre hay algún modo de recordárselo. No pertenecen al centro de la historia sino a sus alrededores.

En los relatos de los encuentros de Jesús con los intocables cambia por completo la situación. Jesús restaura la personalidad de los intocables, la revaloriza y de este modo los capacita positivamente para participar en la vida de la comunidad. Son encuentros liberadores de los que resulta una revitalización de los intocables. Lo ilustrarán unos cuantos ejemplos.

Bartimeo, el mendigo ciego apostado junto al camino de Jericó (Mc 10,46-52), al oír que Jesús pasaba por allí, gritó pidiéndole ayuda, convencido de que Jesús podía curarle. Pero como aquella sociedad no le consideraba suyo, la muchedumbre le mandaban callar y que no molestara. La fuerza de su convicción queda clara por sus continuos gritos hasta que consiguió atraer la atención de Jesús. A partir del momento en que Jesús se dio cuenta de su llamada, Bartimeo se sintió fortalecido en sus demandas. El que hasta entonces había permanecido en la periferia de la sociedad se convirtió en centro de atención por el hecho de que Jesús entabló conversación con él. Quedaron restauradas su autoestima y su dignidad humana, fue curado de su enfermedad y reintegrado en la comunidad. La mujer aquejada de hemorragias es otro ejemplo (Mc 5,25-34). Acudió a Jesús llena de temor pero también de fe y coraje. Nadie podía suponer que estaba allí y por tal motivo no pidió abiertamente ser curada, sino que se acercó a Jesús secretamente. Pero se convertiría en centro de la atención de todos y recibió la confirmación de su fe en lugar de la repulsa que ella temía por haber contaminado a Jesús.

La subversión de las normas convencionales de valoración

En los relatos evangélicos referentes a los intocables aparece Jesús actuando en solitario con ellos. Era algo inesperado y a la vez contrario a las convenciones del momento. Nadie esperaba que Jesús tratara con leprosos sin quedar por ello impuro; en su condición de rabino, se suponía que no debería tener que ver nada en absoluto con cuerpos muertos ni se esperaba que Bartimeo fuera capaz de

atraer su atención y por ello la muchedumbre le mandaba callar cuando llamaba a Jesús. Y al serle presentada una mujer acusada de adulterio (Jn 8,3-11), nadie esperaba de él que la dejara ir libre con su pecado tal como hizo. En todos estos casos y en otros semejantes, Jesús actuó en solitario con aquellas personas y por ello se entendió que iba contra la Ley. Pero este mismo Jesús afirmó que venía a cumplir la Ley (Mt 5,17). Pablo nos ayuda a entender esta aparente contradicción.

En la Carta a los Gálatas se esfuerza Pablo por demostrar que la Ley tiene una función que cumplir en el esquema de la historia de la salvación, consistente en dirigir al pueblo hasta la llegada de Cristo (Gál 3,19). Con la venida de Cristo, por consiguiente, quedaba cumplida la función de la Ley. No había sido ni podría haber sido dada para conducir al pueblo hacia Cristo, pues esta función corresponde a la fe (Gál 3,22-23), pero tampoco fue abolida con la venida de Cristo⁶, sino que con Cristo se instauró un nuevo régimen de gracia y amor que trascendía el régimen de la Ley. La actividad de Jesús con los intocables señala cuál será la norma de juzgar y actuar en este nuevo régimen.

Jesús, los intocables y el advenimiento de la era mesiánica

La actividad de Jesús en estrecho contacto con los intocables delataba el advenimiento de la era mesiánica. En Lc 7,18-23, Jesús presenta sus "obras poderosas" como un testimonio de su identidad. A la luz de la profecía de Is 35,5-6 sobre los últimos tiempos que se refleja en el texto, Jesús se identifica allí como el profeta escatológico. El texto apunta también a la actualización del programa del ministerio de Jesús que ofrece Lucas en 4,18-23 con el lenguaje de Is 61,1-2, otra profecía sobre los últimos tiempos. Todo esto viene a demostrar que con Jesús se ha iniciado la era mesiánica.

La curación de los leprosos se menciona en Lc 7,22 en el contexto de las enfermedades que serían vencidas en la era mesiánica, si bien ésta no es mencionada específicamente en las profecías del Antiguo Testamento sobre el mismo tema (cf. Is 26,19; 35,5-6; 42,7; 61,1-2). Pero la inclusión de la lepra aquí podría explicarse verosímilmente por el hecho de que la promesa de la era mesiánica consistía básicamente en llevar la buena noticia a los afligidos, entre los que se contarían los leprosos, los más aborrecidos entre todos los

⁶ Cf. H. D. Betz, *Galatians* (Fortress Press, Filadelfia 1983) 107.

desdichados. Por otra parte, la lepra, a semejanza de otras enfermedades, parecía directamente conectada con el pecado, destinada por consiguiente a ser erradicada en la era mesiánica, entre cuyos rasgos se contaría la supresión del pecado. El trato de Jesús con los intocables de su tiempo, por tanto, señala específicamente la realización de la promesa mesiánica de proclamar la libertad a los cautivos, que en este caso son los que se hallan sometidos a las limitaciones sociales impuestas a la fuerza (Lc 4,18).

Conclusión

Como hemos visto, Jesús rompió las fronteras que marcaban a los intocables de su época y los integró en la sociedad. Al hacerlo señaló el advenimiento de la era mesiánica. Hoy tiene ante sí el testimonio cristiano el reto de asumir los rasgos distintivos de esta era mesiánica. Debe buscar el modo de romper las limitaciones que ha levantado la sociedad e impulsar a los seres humanos hacia la interacción social. Éste parece ser el reto básico que nos plantea hoy el trato de Jesús con los intocables del evangelio en relación con el estigma social impuesto a los afectados por enfermedades como el SIDA y la lepra, a los que sufren ciertas discapacidades o pertenecen a determinados grupos étnicos o castas, es decir, a cuantos forman hoy el grupo de los intocables.

(Traducido del inglés por Jesús Valiente Malla)

Walter Wink *

LA BESTIA APOCALÍPTICA: LA CULTURA DE LA VIOLENCIA

La red universal de las Potencias –naciones, corporaciones, religiones, ejércitos, ideologías, instituciones, leyes, etc.– opera en detrimento de la inmensa mayo-

* WALTER WINK es profesor de Interpretación bíblica en el Seminario Teológico de Auburn de la ciudad de Nueva York. Anteriormente trabajó como párroco e impartió docencia en el Union Theological Seminary de la ciudad de Nueva York. En 1989-1990 trabajó en el United States Institute of Peace. Es autor de la trilogía *The Powers: Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament* (Fortress Press, Filadelfia 1984); *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence* (Fortress Press, Filadelfia 1986); *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination* (Fortress Press, Minneapolis 1992). *Engaging the Powers* ha recibido en 1993 tres premios al "Libro religioso del año", de Pax Christi, de la Academy of Parish Clergy y de la Midwestern Independent Publishers Association. Su artículo "The Power of the Small", publicado en la revista *The Other Side* (julio-agosto 1993), recibió el premio First Place para un artículo general de la Evangelical Press Association.

Entre sus demás publicaciones se incluyen: *The Power That Be* (Doubleday, Nueva York 1997); *Healing a Nation's Wounds: Reconciliation on the Road to Democracy* (Life and Peace Institute, Upsala 1997); *Cracking the Gnostic Code: The Powers in Gnosticism* (Society of Biblical Literature Monograph Series; Scholars Press, Atlanta 1993); *Violence and Nonviolence in South Africa* (New Society Publishers, Filadelfia 1987); *Transforming Bible Study* (Abingdon, Nashville 21990); *The Bible in Human Transformation* (Fortress Press, Filadelfia 1973); *John the Baptist in the Gospel Tradition* (Cambridge University Press 1968); *Proclamation 5: Holy Week, Year B* (Fortress Press, Minneapolis 1993).

Dirección: 155 Sandisfield Rd., Sandisfield MA 01755 (Estado Unidos).

ría de la población, de modo que asegurarse la docilidad y la complicidad de las gentes es uno de los más urgentes objetivos del sistema de dominación. Esto significa que cuantos aspiren a denunciar los engaños que otros van tejiendo alrededor de las personas tendrán que desarrollar el don del discernimiento. Nunca, en efecto, son más fuertes las Potencias que cuando actúan desde la sombra. Su arte más refinado consiste en anular la visión y la conciencia en su entorno general, en hacer que las estructuras sumamente contingentes de la opresión actual parezcan responder a un ordenamiento divino. Presumen de manejar todos los recursos del poder, pero saben mejor que aquellos a los que oprimen lo frágil e impotente que es ese poder. ¿De qué sirvieron los tanques del ejército filipino en 1986 cuando sus oficiales se negaron a cumplir la orden de aplastar con ellos a unos civiles desarmados? ¿Qué poder le quedaba al dictador filipino Marcos cuando sus pilotos se negaron a lanzar sus bombas contra los manifestantes no violentos y en lugar de ello desertaron y buscaron refugio en una cercana base aérea norteamericana? De ahí que los poderosos prefieran apoyarse en procedimientos coercitivos invisibles como las ocultas conexiones que atan de pies y manos a las personas, y los implantes cerebrales espirituales imperceptibles que hacen que las masas se conformen con ser tal como se las ha obligado a ser.

La ilusión (*illudere*, jugar con los demás en su detrimento) es un juego al que nos entregamos confiadamente y en el que las Potencias efectivas juegan con nosotros.

La máquina del engaño en Apocalipsis 12-13

Tiene importancia capital el hecho de que las visiones contenidas en estos capítulos del Apocalipsis sean revelaciones. Juan ve lo que para otros resulta invisible (13,1.2.11) y lo que hasta entonces permanecía invisible se le "aparece" (12,1.3). El discernimiento no entraña un conocimiento esotérico, sino más bien el don de contemplar la realidad tal como es realmente. Nada hay más sorprendente ni más genuinamente revolucionario que una descripción exacta de la realidad. La lucha por "nombrar" exactamente a las Potencias que nos avasallan es en sí misma parte esencial de la lucha social.

Pero el vidente no se limita a descifrar la espiritualidad del imperio a partir de la observación de su comportamiento. La situación es más complicada. El vidente, al igual que todos los demás, ya ha interiorizado el espíritu demoníaco de las estructuras externas, porque

ése es el procedimiento que sigue el imperio para ganar sus cómplices. El don del vidente consiste no en mantenerse inmune a la invasión de la espiritualidad del imperio, sino en ser capaz de discernir esa espiritualidad ya interiorizada, darle su nombre propio y exteriorizarla. De este modo se saca lo demoníaco a la luz y lo que estaba oculto queda ahora revelado. El vidente adquiere la capacidad de escuchar su propia voz que entona las consignas de las Potencias, se le muestra que esas consignas son mentirosas y recibe la fuerza necesaria para expulsarlas. Localiza fuera de sí la fuente del encantamiento y queda libre de él.

En la manera de entender las Potencias que muestra el Nuevo Testamento, en especial a la luz del uso esotérico que de esos recursos harían más tarde los gnósticos, llama la atención que sea tan exotérica, que esté tan libre de mistificaciones, de contraseñas secretas o de fuerzas ocultas. Hay ciertamente espíritus, pero son los espíritus etéreos de las instituciones reales que son desenmascarados por la fuerza del discernimiento del Evangelio.

Roma, la Bestia del Mar

El Imperio romano llevó la paz a un mundo fratricida. Le tocó presidir un imperio de prosperidad sin precedentes (para los que prosperaron). Su fuerza se hizo legendaria hasta el extremo de que bastaba la presencia de un solo emisario para provocar la rendición de sus enemigos. Pero esta fachada de magnificencia fue levantada a un costo horrible. La revelación otorgada a Juan arranca aquella máscara de benevolencia y pone al descubierto el verdadero espíritu de Roma que se ocultaba bajo ella. No era en absoluto la hermosa imagen de Roma sentada (como la presenta el altar de la Gens Augusta en Cartago) sobre las armas apiladas de los vencidos y con una cornucopia de bendiciones que se derraman sobre toda carne. El vidente contempla en su lugar una deformidad grotesca, monstruosa, que trata de suplantar a Dios (Ap 13) o una prostituta asentada sobre las siete colinas de Roma que convoca a un trato promiscuo a los reyes clientes a los que primero ha embriagado con el afrodisíaco del poder (17,1-18).

Ya fue un logro excepcional haber desenmascarado el espíritu monstruoso de que estaba animada Roma, aunque algunos filósofos cínicos habían hecho ya otro tanto. Lo que confiere una profundidad añadida a la visión de Juan es su toma de conciencia de que *el sistema de dominación trasciende a sus encarnaciones de cada*

momento. Ninguna Potestad reinante se identifica con el sistema de dominación. Hay muchos elementos de participación, muchos brotes de honestidad humana, muchas personas compasivas, muchos hombres equitativos y muchas mujeres fuertes, leyes humanitarias y funcionarios justos que cierran el paso a la dominación pura y simple. Pero detrás de todos los regímenes (simbolizados en el Apocalipsis por las Bestias del mar y de la tierra) se alza el viejo sistema de la dominación, cuyo espíritu no es otro que Satán (simbolizado por el Dragón).

El dominio del Dragón

“Apareció en el cielo otra señal: un Dragón rojo con siete cabezas y diez cuernos, y en las cabezas siete diademas” (Ap 12,3). El monstruo que en realidad es Tiamat, la hidra de siete cabezas, ministro del caos, la madre de los dioses en la mitología babilónica. Muerta a manos de Marduk, el dios del orden, de sus despojos fue hecho el universo. Esta vieja figura mitológica llegó todavía a ser conocida por el mundo romano del siglo I como Pitón en Grecia, Tifón en Egipto, Lotán en Siria y Leviatán en el Antiguo Testamento (Job 3,8; 41; Sal 74,13-14).

Pero en la visión de Juan hay un rasgo diferencial. En el mito babilónico, Tiamat representaba originalmente el caos, la amenaza última a la seguridad del Estado. Lo que ahora contempla Juan es cómo este dragón primordial se ha convertido en representación del principio espiritual que se esconde detrás del *imperio*. Sus funciones caóticas han terminado por fundirse con las de Marduk, el dios que gobierna e impone el orden. Tiamat y Marduk son ahora una misma cosa. *El mal está ahora representado no por la amenaza de la anarquía, sino por el sistema del orden que institucionaliza la violencia como fundamento de las relaciones internacionales.* Lo nuevo en esta visión es que el orden no es lo opuesto del caos, sino más bien el medio por el que se mantiene un caos sistemático entre las naciones. Lo que revela esta visión es que Marduk, después de todo, no ha derrotado a Tiamat, pues un orden asegurado por medios violentos es un orden más propio de Tiamat. La paz alcanzada a costa de la violencia es una anarquía. La violencia tiende a convertirse de algún modo en aquello mismo a lo que se opone. El imperio, por consiguiente, no es el bastión que se opone al desorden, sino la quintaesencia del desorden.

La Mujer envuelta en el sol

El vidente Juan atisba además otra figura aún más antigua que Tiamat: “Apareció en el cielo una magnífica señal: una mujer envuelta en el sol, con la luna bajo sus pies y en la cabeza una corona de doce estrellas. Estaba encinta, gritaba por los dolores del parto y el tormento de dar a luz” (Ap 12,1-2).

¿Quién es esta mujer? Podemos dispensarnos de andar buscando una definición estricta. Es María, la madre del Mesías (12,5), pero es también Israel, madre de la esperanza mesiánica. Además, a la luz de las alusiones contenidas en 12,14 a la huida de la iglesia de Jerusalén a Pella durante la Guerra Judía, es también la iglesia cristiana sometida a la persecución. A juzgar por el simbolismo celeste, es probable que aluda también a la Sabiduría o a la Shekiná (Sab 7,29).

Pero esta mujer es descrita no mediante los usuales símbolos judíos, sino que se presenta como perteneciente no sólo a la historia del judaísmo sino también a la de toda la humanidad. Es la Eva transfigurada, en enemistad perpetua con la serpiente (Gn 3,15; Ap 12,9), que encarna a la vez no sólo las esperanzas de Israel sino además los mitos de los paganos. También Artemis aparece con un creciente lunar bajo sus pies, mientras que Letona porta un velo de estrellas y Damkina, la madre de Marduk, es llamada “la señora de la tiara celeste”. En esta figura se integran además rasgos propios de Isis y de la constelación de Virgo. Por otra parte, las “doce” estrellas no representan únicamente a los doce apóstoles y a las doce tribus de Israel, sino que también son doce las constelaciones del Zodiaco. Es una mujer arquetípica, la Gran Madre misma, cuyo Hijo pondrá término al sistema de dominación. Esta mujer es símbolo de la existencia libre, obligada por el Dragón a huir “al desierto, donde tiene un lugar reservado por Dios, para que allí la sustenten mil doscientos sesenta días” (Ap 12,6), es decir tres años y medio, simbólicamente media vida del orden viejo en su cuenta atrás para ser olvidado.

La violencia, impotente

Nada es ambiguo en relación con este Dragón. Representa el espíritu del sistema de dominación en su avance devastador a lo largo del tiempo. Este Dragón se ha encarnado en un imperio tras otro (Dn 7-8; 11-12), siempre dispuesto a reemplazar en por otro, preparado en todo momento para tomar las riendas del ganador, pues

es seguro que los mismos medios necesarios para que un imperio derrote a otro harán que el vencedor resulte ser tan perfectamente hijo del Dragón como lo fue su antecesor (Ap 17,15-17). Esta visión, por consiguiente, viene a desmentir la vana creencia de que el derrocamiento violento de un imperio resolverá los problemas que éste haya creado. La violencia podrá liquidar el régimen vigente, pero no aniquilará a este ágil Dragón que es capaz de saltar sobre sus exorcistas y poseerlos a todos uno tras otro. De ahí la advertencia de Juan: "El que está destinado al cautiverio, al cautiverio va. Al que tenía que morir a espada, a espada lo mataron. ¡Aquí el aguante (*hypomone*) y la fe de los consagrados!" (Ap 13,10).

Un imperio es, por su misma naturaleza, un sistema en permanente crisis de legitimación. No es un sistema natural, sino una amalgama artificial que se mantiene unida por la fuerza. De ahí que le sea tan esencial la propaganda. Hay que hacer que todos crean que se benefician de un sistema que en realidad les hace daño, que no es posible organizar ningún otro sistema, que Dios ha puesto el divino *imprimatur* sobre este sistema y no sobre cualquier otro.

La organización de la idolatría en Apocalipsis 13

Con el fin de engañar a la humanidad y lograr un nivel máximo de estupefacción, el Dragón creó "otra Bestia que salía de la tierra; tenía dos cuernos de cordero, pero hablaba como un Dragón" (13,11). No se trata de una criatura natural, terrena, ctónica ni de un arquetipo que irrumpe desde el inconsciente. Es una criatura totalmente artificial que más adelante será identificada como el "falso profeta" (16,13; 19,20; 20,10) cuya tarea consiste en persuadir a las gentes de que su salvación depende del orden político. "Realizaba grandes señales... Con las señales que le concedieron hacer... ex-traviaba a los habitantes de la tierra" (Ap 13,13-14).

Esta segunda Bestia es aparentemente tan mansa como un cordero, a imitación del Cordero que regirá a las naciones, pero habla con la voz del Dragón. Es otro Dragón con piel de cordero. La segunda Bestia es la máquina de la propaganda sacerdotal del imperio. "Ejerce toda la autoridad de la primera Bestia, a su vista; *consigue* que el mundo entero y todos sus habitantes veneren a la primera Bestia" (13,12), algo que va más allá del ámbito de la preferencia religiosa y entra en el dominio del terrorismo religioso-político.

El culto del poder

En términos históricos, Juan alude a la cultura cívica que se desarrolló en torno al culto del emperador, que en tiempos de Juan se había convertido en la prueba del tornasol que revelaba la actividad de los ácidos que corroían desde dentro la máquina del imperio. Cuando alguien se hacía sospechoso de albergar propósitos revolucionarios o ideas subversivas, se le exigía quemar un pellizco de incienso ante la estatua del emperador, y si se negaba, era condenado a muerte.

La segunda Bestia, por tanto, ejerce su proselitismo mediante una religión civil que diviniza el Estado y a sus dirigentes. Juan insiste una y otra vez en este elemento de culto y poder: "Todos rindieron homenaje al Dragón por haber dado su autoridad a la Bestia, exclamando: '¿Quién hay como la Bestia?, ¿quién puede combatir con ella?' (13,4); "le permitieron guerrear contra los consagrados y venderlos y le dieron autoridad sobre toda raza, pueblo, lengua y nación. Le rendirán homenaje todos los habitantes de la tierra, excepto aquellos cuyos nombres están escritos desde que empezó el mundo en el registro de los vivos que tiene el Cordero degollado" (13,7-8). La segunda Bestia "consigue que el mundo entero y todos sus habitantes veneren a la primera Bestia" (13,12), y puede "dar muerte al que no venerare la estatua de la Bestia" (13,15). ¿Por qué exige la Bestia ser adorada? ¿Por qué no se contenta simplemente con la obediencia? Porque sabe que los hombres son volubles, que la pública opinión fluctúa movida por los más leves cambios que se produzcan en la escena mundial. Lo que quiere la Bestia es asegurarse la lealtad de sus adoradores por encima de los embates del desasosiego social. No basta con el sentimiento étnico. Lo que quiere es el culto del Estado. Eso es el nacionalismo y siempre lo ha sido. El nacionalismo no es en esencia un fenómeno político sino una realidad religiosa. Sólo una causa trascendente puede inducir a los jóvenes a arriesgar voluntariamente sus vidas cuando en ello no les va ningún interés personal imaginable.

La propaganda, por consiguiente, no es tan sólo un engaño, sino que además genera una idolatría. En efecto, no basta con que los hombres no lleguen a estar correctamente informados acerca de la naturaleza del Sistema, pues unas verdades con suficiente fuerza para invalidar la propaganda podrían inducirlos a sacudirse de encima semejantes ilusiones. Pero *si se consigue que adoren a la Bestia, se los habrá inmunizado contra la verdad*. Tal como demuestran los estudios sobre la disonancia cognitiva, los adoradores no renuncian

a sus creencias en presencia de unos hechos que las desmienten, sino que se limitan a ajustar sus creencias a fin de neutralizar los hechos.

Estamos demasiado al corriente de las trampas de la propaganda, que pueden ser lo mismo las grandes mentiras que los pequeños engaños de todos los días, los despachos de agencia y las fotografías adulteradas, los relatos tergiversados, los informes científicos falseados, el cotilleo, las insinuaciones, la calumnia. Más insidiosos aún son los hechos falseados que transmiten los medios de comunicación, que eluden referirse a los acontecimientos que contradicen al "consenso de la minoría", a pesar de que los datos estén perfectamente a la vista y sean tan importantes como verificables. Los periódicos poderosos se limitan muchas veces a repetir como papagayos la política nacional, a pesar incluso de que sus reporteros les estén suministrando una información rotundamente disconforme con el cuadro oficial, como ocurrió durante la Guerra del Vietnam.

Pero la propaganda es extremadamente débil, como ha demostrado el fracaso, después de cuarenta y cuatro años, de sus intentos de convertir a los pueblos del bloque oriental al comunismo. La ilusión requiere una repetición incesante a fin de imitar la apariencia de la realidad. La propaganda es eficaz únicamente gracias a la reiteración constante. Los valores corruptos, las falsas percepciones y las actuaciones chapuceras sólo pueden venderse a bulto. La verdad, por otra parte, aunque nunca es fácil de colocar, al final logra abrirse camino entre unos pocos amigos o mediante una sola declaración. No necesita la garrulería del feriante, porque al final cuenta con la realidad para su confirmación. De ahí la fuerza del profeta acorralado o de las madres de los "desaparecidos" que se manifiestan día tras día en El Salvador o las pintadas junto a las vías por las que el Tren Blanco llevaba explosivos nucleares a las bases de submarinos Trident en Estados Unidos. En efecto, la gente normal que nada se juega en estos enredos, nunca prefiere aguantarlos *por el placer de mentir*.

Para librarse del sistema mentiroso es preciso no sólo desenmascarar los engaños, sino sanar la voluntad servil de las víctimas. Ésta es la paradoja de la madurez moral, que somos responsables de lo que hagamos con lo que se nos ha hecho. Puede que nuestra capitulación ante el sistema del engaño haya sido involuntaria, pero en algún recoveco profundo de nuestra personalidad sabíamos que en todo ello había algo torcido. Estamos hechos de tal manera que ninguna Potencia sobre la tierra puede a fin de cuentas arrebatarnos la

capacidad de reconocer la verdad. Por mucho tiempo que permanezca enterrada o por muy dura que haya sido la traición que puede haber sufrido, la verdad terminará por imponerse.

Libres frente a la mentira

Cuando alguien logra escapar del sistema y proclamar la verdad, vivir la verdad, esa persona capacita a *otros muchos* para elevarse a esa misma dignidad y mirar por encima de las barreras. Esa persona habrá demostrado a los demás que es posible vivir en la verdad, por encima de las consecuencias.

Es posible rasgar el velo de engaños que se ha tejido a nuestro alrededor. Todos somos capaces de liberarnos. Son muy pocos los deliberadamente injustos. Hasta nuestros enemigos de hoy son en cierto sentido víctimas. Jesús puede mandarnos orar por nuestros enemigos no porque ello sea una acción piadosa sino porque ellos son personas capaces de reconocer la maldad del sistema actual. Tenemos que amar a nuestros enemigos porque también ellos han sufrido las consecuencias del juego de mentiras urdido por el Dragón.

La visión nos sana. La mera conciencia del estado del que nos hemos liberado no es suficiente para provocar un cambio sistemático, pero es su condición previa indispensable. La liberación con respecto a la socialización negativa y la opresión interiorizada es una tarea siempre inacabada en el discernimiento de espíritus. Para ejercer este discernimiento necesitamos ojos capaces de ver lo invisible. Para romper el sortilegio del engaño necesitamos una visión del orden divino libre de toda dominación y recursos para hacerlo efectivo. Para esto tendremos que mirar al nuevo ordenamiento de la realidad tal como nos lo ha proclamado Jesús¹.

(Traducido del inglés por Jesús Valiente Malla)

¹ Tomado de W. Wink, *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination* (Fortress Press, Minneapolis 1992), con autorización.

3. EL DESAFÍO DE LA EXPERIENCIA DE LA PLAGA

LAS EPIDEMIAS Y SU PRECIO EN HUMANIDAD.
ESTUDIO SIGUIENDO LAS LÍNEAS DE
LA PESTE DE ALBERT CAMUS

Siempre que los hombres, a lo largo de la historia, han tenido que vérselas con la peste, la cuestión acerca de qué significa ser y actuar como persona humana adquiere una explosividad como difícilmente la tendrá en otras ocasiones. ¿No se agota por sí misma toda clase de humanidad, cuando los hombres se ven entregados masivamente a la muerte y perecen? ¿Y cuando amenaza la misma suerte, con suma probabilidad, a los que entran en contacto con los apestados? Y, a pesar de todo, sigue habiendo personas que, por los motivos que sean, se arriesgan y no permiten que en tales situaciones la inhumanidad tenga la última palabra.

El espectro de consecuencias histórico-culturales que tuvieron las enfermedades epidémicas que, por ejemplo, durante la Edad Media

* NORBERT METTE nació en 1946 en Barkhausen/Porta (República Federal de Alemania). Estudió Teología y Ciencias sociales. Doctorado en Teología. Desde 1984 es profesor numerario de Teología práctica en la Universidad integrada de Paderborn. Está casado y tiene tres hijos. Es miembro del Comité de Dirección de *Concilium*.

Posee numerosas publicaciones sobre temas de teología pastoral y pedagogía de la religión, entre ellas: *Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung* (Düsseldorf 1983); *Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000* (en colaboración con M. Blasberg-Kuhnke) (Düsseldorf 1986); *Gemeindepraxis in Grundbegriffen* (editada en colaboración con Ch. Bäuml) (Múnich-Düsseldorf 1987); *Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung in Kontext Europas* (editada en colaboración con P. Eicher) (Düsseldorf 1989); *Der Pastorale Notstand* (en colaboración principalmente con O. Fuchs) (Düsseldorf 1992).

Dirección: Liebigweg 11^a, D-48165 Münster (Alemania).

azotaron sin cesar a la población de Europa, las resume de la siguiente manera el historiador N. Bulst, que en este campo es un reconocido experto: "Las epidemias y los apestados suscitaron de manera muy diferente odio y atención solícita por parte de la población. En Francia, en 1321 los leprosos, por haber envenenado supuestamente las fuentes, fueron víctimas de persecuciones en masa. La 'muerte negra' fue, a su vez, ocasión de violentísimos pogromos en la historia del judaísmo durante la Edad Media. La amenaza de la real ordenanza de 1493 de que todos los sífilíticos que aún se encontraran en París fuesen ahogados en el Sena, es también muy significativa a este respecto. Por iniciativa de las autoridades, una iniciativa que era aceptada en buena parte por la población, se hacían actos de penitencia pública para intentar escapar de las epidemias, interpretadas como un castigo de Dios. Principalmente las epidemias de peste, pero también el 'sudor inglés' (1529), dieron origen a tales procesiones de penitencia y de rogativa, que se prolongaban a veces durante siglos. Esto iba acompañado del culto dedicado a santos especiales, y en parte también a santos nuevos (por ejemplo, san Roque, auxiliar celestial en casos de extrema necesidad). Los mandamientos del amor cristiano al prójimo condujeron también a la fundación de hermandades o de institutos religiosos especiales, que se dedicaban particularmente al cuidado de determinados apestados o a dar sepultura a los muertos (por ejemplo, los Antonianos y los Alexianos)"¹. El destierro o la aniquilación de los apestados, la búsqueda de chivos expiatorios, la evasión hacia prácticas religiosas o de ocultismo, la organización de la labor caritativa: las conductas humanas observadas en estos casos distan mucho de poder reducirse a un denominador común. Sin embargo, ¿qué es lo que entonces puede llamarse "humanidad" en sentido normativo?

En ninguna obra literaria se da tanto relieve a esta pregunta y se la estudia tan intensamente como en *La Peste* de Albert Camus. Siguiendo las líneas de esa "crónica", tal como Camus la caracteriza, dilucidaremos en adelante la conexión entre las epidemias y la humanidad. Y lo haremos como impulsos para el pensamiento, como indicación de los problemas suscitados, no como soluciones "hechas"².

¹ N. Bulst, *Epidemien*. II. "Sozial- und wirtschaftsgeschichtlich", en: *LMA III*, 2057-2060, concretamente: 2059.

² Cf. A. Camus, *La Peste* (París 1947). Se citará la traducción española: A. Camus, *La Peste*, traducción de Rosa Chacel, Edhasa (Madrid 1996). Como

La novela *La Peste*, que en brevísimo tiempo hizo famoso a Camus en todo el mundo, se publicó en el año 1947. Una primera versión se había terminado ya en 1943. Durante su estancia en Orán (Argelia), en el año 1941, Camus vivió personalmente una epidemia de tifus. Las observaciones efectuadas por él, constituyeron la base de esta novela. A esto se añade que Camus mismo padeció de tuberculosis, y en el año 1942, con una recaída grave, lo pasó bastante mal. Pero la clave decisiva para *La Peste* fue el contexto político de aquel entonces: en noviembre de 1942 el sur de Francia fue ocupado también por las tropas alemanas. Con ello, el norte de África, liberado por los aliados, quedó completamente aislado la metrópoli francesa. Por tanto, Camus, que se hallaba en Francia para una cura de rehabilitación, no pudo regresar con su mujer y su familia. Entabló contacto con los movimientos franceses de la resistencia y colaboró luego con ellos.

Con estos antecedentes comprenderemos hasta qué punto "una ciudad azotada por la peste, desconectada del mundo, y con sus habitantes puestos en cuarentena, es apropiada como modelo de una situación mundial como la que existía en aquel entonces: la guerra y la ocupación militar, la infección por la ideología de los nazis"³. Camus, en su novela, establece relaciones expresas entre la guerra y la peste—o, más exactamente, entre los afectados por la una y por la otra— cuando escribe: "Ha habido en el mundo tantas pestes como guerras y sin embargo, pestes y guerras cogen a las gentes siempre desprevenidas... Cuando estalla una guerra, las gentes se dicen: 'Esto no puede durar, es demasiado estúpido'. Y sin duda una guerra es evidentemente demasiado estúpida, pero eso no impide que dure" (39s). Sin embargo, a tal estupidez ¿no habrá más respuesta que la de aceptarla como un fatalismo? Camus dilucida esa cuestión a través de diversos personajes que aparecen en su novela y que adoptan ante la peste una actitud completamente diferente. Será difícil describir de manera más impresionante, desde distintos aspectos, el precio que puede costar en humanidad una epidemia de peste. Por eso, vamos a seguir sencillamente el hilo de la novela, prescindiendo del lugar que ésta ocupa en la producción literaria total de Camus, y dejando

literatura secundaria citaremos principalmente: B. Sändig, *Albert Camus. Eine Einführung in Leben und Werk* (Leipzig 1983); id, *Albert Camus* (Reinbek 1995); P. Gaillard, *La Peste — Camus. Analyse critique* (París 1972).

³ H. Lottmann, *Camus. Eine Biographie* (Hamburgo 1986) 220. (Trad. esp.: *Albert Camus*, Taurus, Madrid 1994.)

también a un lado las relaciones literarias, filosóficas y otros aspectos de la misma.

I. La peste como protagonista principal

Como ya se expresa en el título, la peste es la protagonista principal de la novela o crónica. La peste es “el factor actuante, mientras que los afectados por ella son capaces únicamente de reaccionar y de actuar en consecuencia”⁴. La enorme distancia que hay entre la peste y las personas que sufrieron su violencia, es plasmada estilísticamente por Camus de una manera verdaderamente impresionante: “Para describir el dominio del terror ejercido por la peste y sus terribles efectos, Camus crea grandiosas e impresionantes imágenes, visiones de destrucción y de muerte con gran vigor poético. Por el contrario, las reacciones de las personas –muy diversas, al parecer inadecuadamente pequeñas, y que sólo en su totalidad eran capaces de producir algún efecto– las describe Camus con un sencillo y modesto afán de exactitud”⁵. El mal tiene clarísimamente un poder superior. ¿Qué es lo que puede hacer el hombre, qué es lo que pueden hacer los hombres, contra él?

Después que la peste hubo entrado en la ciudad por medio de las ratas y fue afectando cada vez más a las personas, la ciudad fue sometida a cuarentena. El cronista, el autor ficticio de esta novela, escribe: “Así pues, lo primero que la peste trajo a nuestros conciudadanos fue el exilio” (69). Creó con ello las condiciones óptimas para “reunir todas sus fuerzas, para arrojarse sobre la ciudad y apoderarse definitivamente de ella” (83). Además, “la peste ponía guardias a las puertas de la ciudad y hacía cambiar de ruta a los barcos que venían hacia Orán” (74). Hasta qué punto la peste llegó a dominar finalmente la ciudad, se veía no sólo por el creciente número de muertos, sino también porque ella imponía dictatorialmente el orden en la ciudad, comenzando por la conducta de las personas y llegando hasta la administración de toda la vida pública –es decir, a la necesaria atención a los enfermos, a la “evacuación” de los cadáveres, a la adopción de medidas de protección, etc.– “Era ante todo una administración prudente e impecable de buen funcionamiento” (169). Durante meses la peste “no cesó... de avanzar en su marcha

⁴ B. Sändig, *Albert Camus. Eine Einführung in Leben und Werk*, 105.

⁵ *Ibid.*

paciente e irregular” (239); “estuvo llameando en el pecho de nuestros conciudadanos, encendió el horno, pobló los campos de sombra con manos vacías” (*ibíd.*). Y, al final, “en conjunto, la infección retrocedía en toda la línea” (249), para “alejarse para volver al ignorado cubil de donde había salido” (253) –hasta que llegara de nuevo “un día en que la peste, para desgracia y enseñanza de los hombres, despierte a sus ratas y las mande a morir en una ciudad dichosa” (285)–.

II. Vivir y morir bajo la peste

En los cinco actos en que Camus divide el transcurso de la peste, se puede observar, por decirlo así, la “lógica de su desarrollo”, a la que parecen ajustarse las reacciones de la población, que fueron modificándose varias veces durante el paso del tiempo, al menos en la forma en que las ha descrito el cronista:

Al principio se ofrece la imagen de una ciudad bastante monótona: las personas van a sus quehaceres y se permiten algunas diversiones –la máxima suprema es la de permanecer sano de esta manera–. El que no está poseído de espanto, enfermo o ha muerto, queda a merced de sí mismo. El dolor, la enfermedad y la muerte han sido desterrados de la perspectiva general. Según el cronista, los ciudadanos no estaban preparados en modo alguno para este acontecimiento (9) que iba a desarrollarse en la ciudad. Los signos precursorres de la epidemia en forma de ratas que morían en masa, y de las primeras personas infectadas y fallecidas, fueron reprimidos en la conciencia de la gente durante el mayor tiempo posible. Tan sólo con vacilaciones se decidieron las autoridades a actuar y adoptaron medidas preventivas.

Luego una cesura decisiva la constituye el cierre de las puertas de la ciudad, ordenado por la prefectura. Para muchas personas esto hizo que se vieran separados de sus parientes, que de momento se encontraban fuera de la ciudad. La situación era tanto peor, por cuanto no era previsible el final de la separación. Y además los contactos sólo podían establecerse con mucha dificultad. Sin embargo, públicamente se intentaba por lo general conservar las apariencias y poner cara de despreocupación y buen humor.

No obstante, cuando al cabo de un mes la situación fue empeorando, las autoridades eclesiásticas “decidieron luchar contra la peste por sus propios medios, organizando una semana de plegarias

colectivas" (89). La catedral estaba repleta casi continuamente. El buen ánimo comenzaba a convertirse cada vez más en sentimientos de pánico. Claro indicio de ello fueron numerosos intentos desesperados de algunas personas, por ejemplo de huir de la ciudad. El calor intenso del verano aumentaba aún más el letargo.

Aunque la peste se limitó inicialmente a los barrios más pobres de la ciudad, sin embargo se fue extendiendo poco a poco a la zona industrial y a los distritos residenciales. Todos se hallaban ahora inmersos en la gran catástrofe. Con la rutina más perfecta posible se trataba de despachar las cosas que había que hacer: el registro y aislamiento de los enfermos, la cuarentena impuesta a los familiares, el entierro de los muertos.

Con el creciente agotamiento y desánimo fueron aumentando el desinterés y la indiferencia. Los adivinos y los amigos de profetizar tenían ambiente muy propicio. "No había sitio en el corazón de nadie más que para una vieja y tibia esperanza, esa esperanza que impide a los hombres abandonarse a la muerte y que no es más que obstinación de vivir" (241). A cada uno le costaba mucho esfuerzo conservar en sí mismo esa esperanza. La solicitud y atención hacia los semejantes, la solidaridad, la amistad y el amor iban quedando atrás.

Cuando la peste fue remitiendo, a la gente le costaba mucho trabajo acostumbrarse de nuevo a las circunstancias normales. Habían pasado demasiadas cosas, el abatimiento del alma había sido demasiado grande, para que de la noche a la mañana pudiese renacer la alegría. Pero finalmente –al final del libro– se llega a una fiesta delirante: la noche de la redención.

III. Variantes de actitud y de comportamiento ante la peste

En los principales personajes de la novela, Camus encarnó en cierto modo tipos idealizados de actitud y comportamiento completamente diferentes ante la peste.

En primer lugar hay que mencionar a los moribundos, comenzando por el portero hasta llegar a Tarrou, cuya lucha con la muerte se describe siempre con suma intensidad. La escena más impresionante es, seguramente, la del niño moribundo. Todos se resisten, mientras son capaces de hacerlo, se rebelan gritando contra la muerte que llega hasta ellos. Pero todas las intervenciones de los médicos no sirven para nada; la peste no tiene misericordia. Para los

que quedan, sólo existe la pregunta: ¿Por qué los inocentes tienen que morir de una muerte tan cruel?

A su vez los hay también que obtienen beneficios con la peste. Para Camus, esta clase de personas la encarna Cottard. Para él, que es un advenedizo insignificante, que evidentemente debe ser detenido por negocios ilícitos y que había intentado poner fin a su propia vida, la epidemia le trae un agradable y variado período de respiro, que al terminar finaliza abruptamente. A su vez, una actitud distinta es la de Raymond Rambert, el periodista que está haciendo indagaciones en Orán y que es sorprendido por la cuarentena; se siente como el de fuera, que propiamente no tiene nada que ver con la suerte que la ciudad está corriendo. Quiere huir de ella para refugiarse con una amiga suya, y finalmente se une a las filas de los que llegan a ser sus amigos y que luchan con todos los medios contra la peste. Y mencionaremos finalmente a Joseph Grand, que de noche sigue teniendo su sueño dorado de hacerse famoso con una obra literaria, pero que de día se gana el sustento trabajando temporalmente como auxiliar administrativo en el ayuntamiento. La competencia que adquiere con ello para llevar cuentas, manejar ficheros, hacer cálculos, etc., le capacita para prestar servicio voluntario durante dos horas en la sanidad: una tarea adicional que le mantiene constantemente agotado y que, por tanto, le acarrea el disgusto de su jefe.

Presentaremos detalladamente a los tres personajes principales que se hallan en el centro de la novela: el Padre Paneloux, Jean Tarrou y el Dr. Bernard Rieux.

1. "Mejor que sus sermones": el Padre Paneloux

El Padre Paneloux era jesuita y gozaba de gran prestigio en Orán, incluso entre los religiosamente indiferentes. En diversas conferencias públicas, se había acreditado como brillante intelectual que seguía con mucha atención los acontecimientos de su época y que representaba un "cristianismo exigente, tan alejado del liberalismo extremo como del oscurantismo de siglos pasados" (88). Su verdadero campo de actividad consistía en investigar acerca de san Agustín y de la iglesia africana.

Se le encargó que, con ocasión de la mencionada semana de plegarias, predicara el sermón final. Durante dos semanas se retiró a su estudio para preparar el sermón. El cronista lo describe como un sermón de brillante retórica, que causó sensación entre los oyentes.

El tema central del sermón consistía en la interpretación de la peste como azote de Dios, un azote por el cual los hombres, que se habían hecho pecadores, recibían el castigo que les correspondía. Pero, como es un castigo que procede de Dios, trae al final la salvación. Hace que la gente llegue a entender, y de esta manera los hace volverse hacia Dios.

Según los apuntes del cronista, este sermón suscitó reacciones diferentes. Mientras que algunos se arrodillaron y comenzaron a dar a su vida un giro hacia el interior, otros se dedicaron con mucho más empeño aún a luchar contra la peste.

El Padre Paneloux se integró finalmente en este segundo grupo, en cuanto se lo pidieron. Él, que hasta entonces había sido un "hombre de estudios" (120), apenas había entrado en contacto directo con los enfermos de la peste. Él, que como erudito quería ser el primero, "se había situado entre los hombres del salvamento en el lugar que creía que le correspondía, esto es, en el primero" (203s).

La constante experiencia de la muerte, sobre todo el verse ante el niño moribundo, no dejó de influir en su pensamiento teológico. Su segundo sermón referido en la novela es completamente distinto –por el fondo y por la forma– del primer sermón. Evidentemente el encuentro con la vida práctica había hecho estremecerse su fe en un orden divino justo. Si se quería relacionar el sufrimiento con Dios, así decía ahora Paneloux, entonces habría que negar consecuentemente a Dios. Lo único que se podía hacer era aceptar el sufrimiento y confiárselo todo a ese amor de Dios, tan difícil de entender: una actitud que Paneloux relacionó lógicamente con el hecho de su cercana muerte, aunque no todos los circunstancias lo comprendieran.

2. "Un santo sin Dios": Jean Tarrou

El ayudante voluntario de los servicios de salud, a quien se había unido el Padre Paneloux, había sido iniciado por Jean Tarrou. Desde hacía algún tiempo Tarrou se había asentado en Orán, y evidentemente podía vivir muy bien de sus rentas. A la pregunta sobre qué era en lo que empleaba diariamente su tiempo, él respondía que se ocupaba mucho de encontrar su paz interior. Anteriores relaciones en su vida habían alterado intensamente su equilibrio interior. Desde entonces tendía obstinadamente hacia la santidad y sabía perfectamente que ésa jamás podría alcanzarse, porque cada uno lleva siempre en su interior la peste. Por eso estaba decidido a "ponerse

del lado de las víctimas para evitar estragos" (235); en medio de las víctimas, él intentaría hallar la paz.

El Dr. Rieux, junto al lecho en que agonizaba este hombre, con quien desde hacía poco le unía una amistad cordial, pensaba así acerca de su propia vida: "Tarrou había vivido en el desgarramiento y la contradicción y no había conocido la esperanza. ¿Habría buscado por eso la santidad y la paz en el servicio de los hombres?" (269).

3. "Lo que me interesa es ser un ser humano": El Dr. Bernard Rieux

En gran semejanza con Tarrou y en oposición tanto más pronunciada con el Padre Paneloux, Camus dibuja al personaje principal de la novela, al médico Dr. Bernard Rieux. Él no necesitaba ninguna decisión especial para preocuparse por los enfermos de la peste, sino que lo hacía sencilla y llanamente cumpliendo sus deberes profesionales, ya que él era el primero que tenía que enfrentarse con la realidad de la peste. Es verdad que al principio se esforzaba en no aceptar el diagnóstico que le imponía el cuadro clínico de la enfermedad. Pero se entregó tan por completo a luchar contra la peste, que al final de ella se encontraba completamente agotado. El Dr. Rieux pensaba que tenía que hacerlo así. Su deber profesional exigía salvar a los hombres de la muerte e impedir las enfermedades –y todo ello con un enfoque práctico–. "Yo no sé lo que me espera, lo que vendrá después de todo esto. Por el momento hay unos enfermos a los que hay que curar. Después, ellos reflexionarán y yo también" (121).

Pero detrás de todo ello hay seguramente una actitud ética, que puede describirse no tanto positivamente sino más bien negativamente: "Cuando se ve la miseria y el sufrimiento que acarrea, hay que ser ciego o cobarde para resignarse a la peste" (119). El Dr. Rieux no es capaz de compaginar ese cuadro de miseria y dolor con una fe en Dios y con un orden bueno establecido por él. Al consejo dado por Paneloux de que hay que amar lo que uno no es capaz de comprender, Rieux responde apasionadamente: "Yo tengo otra idea del amor y estoy dispuesto a negarme hasta la muerte a amar esta creación donde los niños son torturados" (202). Es posible que así haya que aceptar "una interminable derrota" (122).

Aunque Rieux sabe perfectamente que todo depende de la compasión y de la solidaridad humana y de nada más, él ha experimen-

tado por sí mismo lo difícil que es aguantar precisamente en situaciones extremas: "Uno se cansa de la piedad cuando la piedad es inútil. Y en este ver cómo su corazón se cerraba sobre sí mismo, el doctor encontraba el único alivio de aquellos días abrumadores. Sabía que así su misión sería más fácil" (87). Tan sólo cuando su misión se convierte en rutina, puede uno aguantar la peste. Y, sin embargo, no hay que dejar que esa abstracción se sobreponga por completo, perdiendo de vista los casos individuales y concretos. Porque sólo de esta manera –así dice la conclusión del médico al final de su crónica– se puede aprender algo de la peste, a pesar de todo, a saber, "que hay en los hombres más cosas dignas de admiración que de desprecio" (285).

De todos modos, a pesar de las grandes diferencias existentes en la concepción del mundo y de la vida, el plano del compromiso práctico es lo que une intensamente entre sí a estos tres personajes principales que acabamos de presentar.

Sin pretender desarrollar más esta idea, señalemos para terminar que la peste es para Camus una metáfora de todas las situaciones extremas posibles, las cuales, desde luego, se diferencian sólo de las situaciones normales por cuanto en aquéllas aparece sin disimulos lo que sucede día tras día: el grado de humanidad que hay en una sociedad. "Pero, ¿qué quiere decir la peste? Es la vida y nada más" (283). Tal es la observación que el anciano asmático hace lacónicamente al final de la novela.

(Traducido del alemán por Constantino Ruiz-Garrido)

Marciano Vidal *

LA ÉTICA CRISTIANA: ¿AYUDA O IMPEDIMENTO? LA VERTIENTE ÉTICA DEL SIDA

I. Planteamiento

Dentro del amplio significado que tiene en este número de *Concilium* la palabra "plaga", acoto un campo concreto de la realidad: me referiré a la pandemia del SIDA en cuanto que esta enfermedad constituye, en el imaginario social actual, la expresión más cualificada de lo que hoy entendemos por "plaga". De hecho, el eslogan "retorno de las plagas" ha surgido de la experiencia social de la enfermedad del SIDA.

Creíamos que en la historia de la humanidad había concluido el ciclo de las plagas. Esa creencia se ha desvanecido en estas últimas décadas; desde hace 16 años (desde 1981) nos hemos encontrado con una nueva pandemia que, a pesar de los ingentes recursos empleados, se resiste a cualquier terapia definitiva. El SIDA es una

* MARCIANO VIDAL nació en San Pedro de Trones (León). Pertenece a la Congregación del Santísimo Redentor (Redentoristas). Doctor en Teología con la especialidad en Moral. Profesor ordinario en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Director y profesor del Instituto Superior de Ciencias Morales (Redentoristas, Madrid). Pertenece a la Dirección de *Concilium*.

Entre sus obras destaca el manual de ética teológica con el título *Moral de actitudes*, 4 volúmenes (Madrid, 1995), en octava edición, Editorial Perpetuo Socorro. Últimas publicaciones: *La familia en la vida y en el pensamiento de Alfonso de Liguori (1696-1787)* (Editorial Perpetuo Socorro, Madrid 1995); *Para comprender la objeción de conciencia y la insumisión* (Editorial Verbo Divino, Estella 1995); *Para comprender la solidaridad: virtud y principio ético* (Editorial Verbo Divino, Estella 1996); *La estimativa moral. Propuestas para la educación moral* (PPC, Madrid 1997); *Moral y espiritualidad* (Editorial Perpetuo Socorro, Madrid 1997).

Dirección: Manuel Silvela 14, 28010 Madrid.

pandemia –la “última epidemia”– que está todavía a la búsqueda de su vacuna correspondiente.

Al utilizar la sigla SIDA me refiero a todo el proceso en el que se desarrolla el significado y la realidad de esta enfermedad: la existencia del virus (VIH) detectable mediante el test de anticuerpos; la transmisión de ese virus a otro organismo humano, contagio que acaece a través de tres vías principales: los líquidos seminales y vaginales, la sangre, y la relación madre-hijo durante la gestación; el desarrollo del virus en personas infectadas (seropositivos); y la manifestación final de la enfermedad a través del “síndrome” de varios procesos nosológicos provocados por la “inmunodeficiencia adquirida”.

La realidad del SIDA tiene muchas vertientes. No sólo aludo a los “muchos rostros” humanos que hay detrás de esta sigla. También –y principalmente aquí– quiero referirme a las dimensiones que esta pandemia conlleva en cuanto realidad humana global. Son de destacar las siguientes vertientes:

– Vertiente *científica*: es preciso seguir analizando la estructura y las mutaciones del VIH, la procedencia de dicho virus, así como las derivaciones nosológicas que se originan en la fase final del SIDA.

– Vertiente *técnica*: el objetivo principal es descubrir la vacuna adecuada; mientras tanto, es necesario propiciar las terapias paliativas y prolongadoras más eficaces y más humanas.

– Vertiente *política*: en cuanto enfermedad de grandes implicaciones sociales, el SIDA pide una atención especial de parte de las autoridades (mundiales y nacionales) para ofrecer los recursos adecuados, la información objetiva, las ayudas educativas y sanitarias necesarias, y la legislación correspondiente.

– Vertiente *profesional*: las profesiones sanitarias se encuentran hoy interpeladas por el SIDA no sólo en cuanto a su función de “sanar” (en inglés: *cure*) sino también a su servicio de “cuidar” (en inglés: *care*).

– Vertiente *económico-financiera*: alrededor del SIDA (investigación, producción de preservativos, campañas publicitarias, producción y venta de medicinas, internamientos hospitalarios, seguros de enfermedad) se manejan enormes sumas y hay negocios y hasta mafias organizadas. En Brasil hay una gran batalla legal para que los seguros privados de salud (casi obligatorios por la incapacidad del sistema de salud pública) no excluyan de sus tratamientos a los en-

fermos de SIDA (¡no quieren asumir esta tarea porque es costosa y no es lucrativa!). También los bancos de sangre y plasma se convirtieron en un gran negocio internacional (recuérdese el plasma contaminado en Francia), y en Brasil las transfusiones han sido una importante causa de transmisión del SIDA. Hubo también una gran campaña nacional para lograr una ley más rigurosa para los bancos de sangre. Como el control es insuficiente, ésta continúa siendo una fuente importante de transmisión.

– Vertiente *social*: señalaremos tres aspectos sociales relacionados con la transmisión del SIDA. En primer lugar, la gran ignorancia y el analfabetismo, que acaba por llevar a muchos a contaminarse, normalmente en la prostitución de las capas más bajas de la sociedad. La epidemia del SIDA crece a gran velocidad entre las mujeres jóvenes, pobres e ignorantes que se ven abocadas a la prostitución para sobrevivir. A la transmisión contribuye también el machismo de los hombres que rehúsan utilizar preservativos. En segundo lugar, el gran número de niños seropositivos que pierden a sus madres: son los huérfanos del SIDA, cuyo cuidado sólo la Iglesia, prácticamente, está asumiendo. En tercer lugar están los despidos del trabajo por causa del SIDA.

– Vertiente de los *medios de comunicación social*: es por los medios de comunicación (en particular la televisión) por donde pasan las campañas publicitarias y de prevención, cuya calidad humana y ética dejan a veces mucho que desear. Por ellos se transmiten igualmente prejuicios y una cultura de discriminación. Los medios de comunicación han sido también responsables de la divulgación de campañas de solidaridad, apoyo y esclarecimiento.

A esas vertientes básicas habría que añadir otras no menos importantes desde el punto de vista humano: vertiente *personal*, vertiente *familiar*, vertiente *asistencial*, vertiente *pastoral*. El SIDA no sólo tiene muchos “rostros” y muchas “vertientes”, sino que también es un “reto” para todos: individuos, familias, profesionales, científicos, administración, sociedad, Iglesias.

¿Cabe hablar también de una vertiente *ética*? Evidentemente que sí. Pero no sirve cualquier tipo de consideración moral. De ahí el título de este artículo en el que se alude a la doble y contradictoria función que puede desempeñar la ética: *ayuda o impedimento*. Señalo a continuación las condiciones básicas para un planteamiento correcto de la ética, y en concreto de la ética cristiana, en relación con el SIDA.

II. Para que la ética sea “ayuda” y no “impedimento”

La primera condición para que la ética, tanto vivida como formulada en discurso, sea una “ayuda” y no un “impedimento” para vencer el SIDA es la de liberarla de toda manipulación o instrumentalización ideológica. La historia de la moral conoce muchas formas y situaciones de instrumentalización de la ética para inducir determinados comportamientos utilizando los mecanismos del miedo, de la angustia, de la amenaza del castigo en esta vida y/o en la otra. No han faltado resortes de este tipo en el discurso moral sobre el SIDA:

- Se ha relacionado la presencia del SIDA con el relativismo moral, con la cultura actual permisiva, sobre todo en lo sexual, y con la falta de fe religiosa. Esta conexión indebida entre SIDA e inmoralidad ha pretendido apoyar posturas de “involucionismo moral” y de rechazo de la justa autonomía moral conseguida en las últimas décadas.

- También se manipula la dimensión ética cuando se la formula en claves tabuísticas y heterónomas. Es comprensión tabuística de la ética cuando se hipostasia la “naturaleza” y se piensa que la enfermedad del SIDA no es otra cosa que la “venganza” de un orden natural herido o violado. Comprensiones heterónomas son las que proyectan una ética “victimista” y “propiciatoria” sobre los enfermos: se piensa que éstos han de cargar los castigos indisolublemente vinculados a la transgresión del orden moral.

Para liberarse de la instrumentalización ideologizadora la ética ha de asentarse sobre la única base que origina objetividad e imparcialidad: la *verdad*. Es la ignorancia, sobre todo la ignorancia “afectada”, la que genera los miedos infundados, proclives a la manipulación.

La verdad sobre el SIDA, en cuanto base de la dimensión moral, se concentra sobre tres ámbitos importantes:

- *Qué es el SIDA*: es, fundamentalmente, una enfermedad y como tal ha de ser tratada. Todas las demás consideraciones, de carácter causal o con finalidad valorativa, están expuestas a falseamientos y a extrapolaciones indebidas.

- *Cómo se transmite*: frente a actitudes alarmistas sobre vías y modos de infección se precisa una información objetiva. Sabemos que las vías de transmisión del SIDA se reducen, según anoté más arriba, a tres principales: vía sexual, vía sanguínea y vía materno-filial.

- *Cómo se previene*: la prevención hay que situarla en los comportamientos vinculados a las tres principales vías de infección. El

ejercicio sexual indiscriminado y promiscuo, tanto homosexual como heterosexual, es una situación propicia para la transmisión del VIH, sobre todo cuando no se utilizan las precauciones eficaces. Lo mismo acontece en situaciones vinculadas al contacto sanguíneo: en el ejercicio profesional, particularmente sanitario; en transfusiones sanguíneas; y, sobre todo, en el compartir jeringuillas entre drogadictos. El embarazo en seropositivas supone un elevado riesgo de transmisión del VIH al hijo durante la gestación.

La dimensión ética del SIDA no es algo heterónimo a la realidad, de signo condenatorio o amenazante. Por el contrario, se apoya sobre la misma realidad y trata de convertir la “verdad” en “compromiso moral”. Los comportamientos serán morales en la medida en que broten de la verdad y busquen realizar la verdad. Las tres áreas de verdad sobre el SIDA, que acabo de recordar, constituyen otras tantas referencias imprescindibles para la dimensión ética.

Otra condición para que la ética sea “ayuda” y no “impedimento” es que la dimensión moral se encuentre articulada con las restantes vertientes del SIDA. No se puede hablar de ética como una entidad separada; el discurso moral ha de ser siempre un discurso *referido* a las restantes dimensiones de la realidad. La ética opera como una dimensión axiológica y de responsabilización al interior de la vertiente científica, técnica, política, profesional, asistencial, personal del SIDA. En cuanto tal, no resta autonomía a las restantes dimensiones sino que, por el contrario, apoya la peculiar función de cada una de ellas, si bien orientándolas todas hacia el objetivo general y convergente del *mayor y mejor bien humano* (individual y colectivo), perspectiva integradora que corresponde a la consideración propiamente moral.

III. Los criterios fundamentales de la ética del SIDA

Si tuviéramos que hacer una síntesis de los aspectos éticos del SIDA no dudaríamos en organizarlos en torno a dos criterios fundamentales. El primero mira preferentemente a la dimensión subjetiva de la moral: es el criterio de la “responsabilización”. El segundo tiene que ver con la vertiente objetiva: es el criterio de la “no discriminación”.

- *Criterio de la “responsabilización”*. La perspectiva fundamental de la ética del SIDA es la de la responsabilidad. El discurso moral se identifica prácticamente con el análisis de la responsabilidad humana en los tres momentos decisivos del SIDA: el de la prevención, el

de la transmisión y el de la curación (cuidado y asistencia). Los sujetos responsables, implicados en esos tres momentos, son muchos: los científicos, los profesionales, la administración, los enfermos, la sociedad entera. De modo especial la responsabilidad se concentra en las conductas vinculadas con la transmisión del VIH; pero también cobran importancia, en orden a la responsabilización, las conductas de los profesionales, de los políticos y de la sociedad entera en relación con la atención a los enfermos y en la búsqueda de la erradicación de la enfermedad.

Así pues, la función primera que tiene la ética es la de elevar el nivel de responsabilidad en todas las personas relacionadas con el SIDA. Esa responsabilidad presupone el conocimiento exacto de la enfermedad (en qué consiste, sus vías de contagio, etc.); pero también requiere la implicación efectiva de la libertad de las personas. Únicamente será erradicado el SIDA, o al menos será más llevadero, si se eleva el grado de responsabilidad humana frente a él. De hecho, el método mejor para prevenir el SIDA es un comportamiento responsable y bien informado.

– *Criterio de la “no discriminación”.* Además de responsabilizar a las personas, la ética tiene como objetivo ofrecer un proyecto de *humanización* en esta situación deshumanizada y deshumanizante del SIDA. Como en todo discurso ético y en toda praxis moral, lo que se persigue en la ética del SIDA es la recuperación y la elevación del bien integral de las personas implicadas.

Para alcanzar ese objetivo de humanización, la ética presenta un programa que tiene dos momentos decisivos. En primer lugar, ofrece un horizonte de sentido para dar inteligibilidad al fenómeno del SIDA. Ese horizonte de sentido está configurado, en primer término, por los datos de los distintos saberes acerca de la enfermedad en cuestión; pero también se encuentran presentes en él las referencias axiológicas de la persona: un fin en sí, un valor absoluto; por lo demás, la cosmovisión religiosa, concretamente la cristiana, ayuda a completar el sentido global situando la enfermedad y los enfermos bajo la mirada del Dios bueno y bajo la influencia de Cristo sufriente y resucitado.

Del horizonte de sentido es preciso deducir las estimaciones, las actitudes y los comportamientos correspondientes. Todo ese complejo de preferencias estimativas, de actitudes y de comportamientos concretos, se organiza, en el caso del SIDA, en torno a un criterio que, en forma negativa, puede ser expresado como “no discriminación”. En términos positivos, es el criterio de la *inclusión solidaria*. Para que la responsabilidad humana frente al SIDA adquiera un ob-

jetivo válido hay que situar como punto de partida y como meta de llegada el criterio de la aceptación del “otro” (en este caso, el enfermo posible o real) como un alguien que no puedo “excluir” sino que, por el contrario, tengo que “incluir” de modo especial en la dinámica solidaria de la praxis humana.

El doble criterio de responsabilidad y de no discriminación tienen su verificación en las *áreas concretas* en las que se desarrolla la situación del SIDA. Estas áreas constituyen otros tantos capítulos de la moral concreta del SIDA. Una “suma ética” del SIDA debiera aludir a los siguientes capítulos:

– *Ética social:* crítica de las mentalidades, de las actitudes y de los comportamientos socialmente vigentes; propuesta de una alternativa basada en la verdad y en la no discriminación.

– *Ética político-administrativa:* asignación de recursos para la investigación, una asignación justa y proporcionada; respeto de la verdad y del bien personal y social en las políticas informativas, educativas y sanitarias; propuesta de medidas legales adecuadas y justas.

– *Ética profesional:* obligación moral de atención a los enfermos; ética responsable en la práctica profesional (test de anticuerpos, seguimiento de la enfermedad); secreto y confidencialidad, así como información debida en las actuaciones con el enfermo; atención y cuidado no discriminatorio.

– *Ética personal:* apelación a la responsabilidad en los comportamientos relacionados con la transmisión o contagio de la enfermedad hacia uno mismo y hacia los demás.

En lugar de exponer todo este conjunto de interrogantes éticos de modo diversificado en áreas concretas prefiero aludir a las implicaciones concretas de los dos criterios fundamentales anteriormente expuestos. El criterio de la no discriminación mira más bien a la atención de los enfermos y a la no propagación de la pandemia. El criterio de responsabilización se orienta hacia la prevención del contagio. Ésos son los dos mensajes éticos que quiero comentar en los apartados siguientes.

IV. El mensaje ético de la “no discriminación”

La tendencia espontánea ante cualquier epidemia ha sido y es la de originar mecanismos mentales y reales de “exclusión” o “discriminación” de la enfermedad y de los enfermos. Frente a esa

actitud primera es necesario suscitar en la humanidad la decisión ética de "incluir" a la enfermedad y a los enfermos en los cauces normales de la aceptación solidaria. Uno de los mensajes esenciales de la ética del SIDA es el de la no discriminación, según señalé en el apartado anterior. Enumero ahora las situaciones principales en las que operan los mecanismos de "exclusión" y que, en consecuencia, precisan un esfuerzo moral de solidaridad y de inclusión.

1. En el imaginario social

El SIDA es una realidad que, como todas las realidades de amplio y profundo significado humano, da origen a imaginarios sociales. El SIDA es una gran "metáfora" en la que se condensan mentalidades sociales y que da lugar a comportamientos socialmente inducidos. En gran medida, el SIDA es hoy el lugar simbólico donde confluyen los imaginarios sociales de la discriminación. Es también la oportunidad para construir el espacio simbólico humano de la inclusión solidaria.

Pertencen al polo de la discriminación las siguientes mentalidades y actitudes sociales:

– *Estigmatizar a determinados grupos sociales.* La expresión "grupos de riesgo" tiene esa carga discriminatoria. Con ella "marcamos" (estigmatizamos) a minicolectividades, como son los homosexuales y los drogadictos, pretendiendo excluirlos ("expulsarlos") del cuerpo social.

– *Ocultar o privatizar la enfermedad y a los enfermos.* Por considerarla algo "vergonzoso" se hace todo lo posible para ocultar la enfermedad. Con frecuencia se utiliza el mecanismo mental de la privatización: "es cuestión de él" (del enfermo), "no es cuestión mía". No es difícil dejar de percibir en esta actitud una presunta superioridad de la persona no infectada y hasta el sentimiento de una larvada alegría por el daño del "otro".

– *Demonizar al enfermo.* En la mentalidad social excluyente el enfermo es un real o potencial enemigo. Constituye un agente mediante el cual se difunde el mal en la sociedad; es, por lo tanto, una fuerza demoníaca que perturba la convivencia social.

– *Proyectar sobre la enfermedad y sobre los enfermos una culpabilización generalizada.* Enfermedad y enfermos son recubiertos de una mentalidad "victimista" y "expiatoria". Los enfermos son vícti-

mas de sus pecados; la enfermedad es la expiación de comportamientos pecaminosos.

A partir de este imaginario de discriminación y de exclusión es normal que surjan en la sociedad comportamientos de ese mismo signo. Tales son, entre otros: el rechazo de niños seropositivos en los colegios; el tener que ocultar la presencia de personas con SIDA en zonas de vivienda por miedo a la reacción negativa de los vecinos; las precauciones exageradas, por temor inobjetivo al contagio, en determinados trabajos o servicios, como por ejemplo en peluquerías, barberías, etc.

Frente a este imaginario social de discriminación y de exclusión es preciso proponer y practicar un *ethos* social de aceptación y de inclusión. Lo primero que se le debe pedir a una ética del SIDA es que subraye el principio moral básico de la humanidad: tratar al "otro" como un "yo", es decir, incluir a todos en el "reino de los fines en sí" (Kant), donde existe un mismo valor absoluto para todos los sujetos humanos.

Debajo de estas afirmaciones es fácil advertir los discursos éticos no sólo de Kant sino también de filósofos actuales como P. Ricoeur y M. Lévinas. Todavía más de fondo está la radical sensibilidad moral humana, expresada mediante la ley de la reciprocidad ética (la llamada "regla de oro"): trata a los demás como quieres que a ti te traten. Por lo demás, la cosmovisión cristiana apoya, orienta y plenifica esta alternativa ética de solidaridad incluyente al subrayar que los enfermos del SIDA son hijos de Dios y miembros del cuerpo místico cuya cabeza es Cristo.

2. En las medidas político-sanitarias

Los enfermos de SIDA, como todo grupo humano "marcado" por los estigmas de la marginación o de la "diferencia" peligrosa, corren el riesgo de ver disminuidos sus derechos de ciudadanos. Me refiero concretamente a determinadas medidas político-sanitarias así como a actuaciones por parte de los profesionales de la medicina.

Es evidente que las diferentes Administraciones, nacionales e internacionales, tienen el deber de garantizar el bien común, nacional e internacional. En concreto, han de proponer y realizar programas eficaces a fin de controlar, disminuir, y –en la medida de lo posible– erradicar el contagio de la enfermedad del SIDA. Este objetivo exige

medidas legales, sanitarias, educativas, informativas y de apoyo a la investigación.

La ética no sólo no se opone sino que apoya estas intervenciones tendentes a realizar y salvaguardar el bien común. Sin embargo, no se puede dejar de denunciar las posibles (y, en algunos casos, reales) formas de discriminación que acompañan a algunas decisiones político-administrativas y a determinadas actuaciones de los profesionales sanitarios. Señalo algunas de esas discriminaciones:

- Obligar al test de anticuerpos del SIDA de forma indiscriminada: a inmigrantes, a prostitutas, a drogadictos; como medida general antes de ingresar en la cárcel; como condición para obtener una beca de estudio (sobre todo, a estudiantes procedentes de África); como exigencia a los aspirantes a determinadas funciones públicas.
- No garantizar a los seropositivos y a los enfermos de SIDA el derecho que asiste a todo ciudadano: al trabajo, a los seguros tanto sociales como privados, a la libertad de viaje y de residencia.
- Mermar el derecho a la asistencia sanitaria.
- Aislar discriminadamente, en las clínicas, a los enfermos de SIDA; esta enfermedad no es contagiosa por la mera cercanía y, por eso, no precisa el aislamiento; únicamente cobra sentido éste si está en función del bien de los propios enfermos del SIDA.

V. Apelación ética al valor de la responsabilidad

Junto al valor de la no discriminación hay que situar la apelación a la responsabilidad. Estas dos referencias morales –no discriminación y responsabilidad– constituyen los dos objetivos primarios de la ética del SIDA.

La responsabilidad es exigencia de todo comportamiento humano. Pero lo es más en los comportamientos relacionados con las epidemias. La historia de éstas nos indica que la humanidad ha vencido las enfermedades no sólo mediante vacunas sino también mediante una elevación de la responsabilidad. La interacción entre el desarrollo de la tecnociencia médica y la responsabilidad humana en los comportamientos ha sido el medio adecuado para superar las plagas en la historia.

La apelación a la responsabilidad se convierte en algo todavía más necesario en el caso del SIDA, ya que esta enfermedad corres-

ponde a las llamadas “enfermedades morales” según la clasificación clásica iniciada por Hipócrates. “Moral” aquí no tiene el sentido fuerte, sino el proveniente de “mores” (costumbres, comportamientos). Es decir, no es una enfermedad con causa meramente “natural” sino originada por determinadas “costumbres” o comportamientos.

La responsabilidad ha de darse en todos los sujetos, factores y situaciones que intervienen o integran el fenómeno humano del SIDA. Concretamente, ha de existir:

- responsabilidad en la investigación: no realizándola por mero afán científico o económico ni utilizando los mecanismos de una competitividad exagerada, sino teniendo como objetivo prioritario el bien de las personas;
- responsabilidad en las políticas informativas, educativas, legales, y preventivas: no sobrepasando los límites de la verdad objetiva aun con la buena intención de concienciar a la población ni atendiendo contra el derecho de las personas en aras de una eficacia a corto plazo y por atajo;
- responsabilidad en el ejercicio profesional: neutralizando los posibles errores en el diagnóstico (test de anticuerpos) y favoreciendo todas las posibilidades curativas y paliativas en el tratamiento; son de lamentar los fallos en las transfusiones de plasma sanguíneo infectado del VIH.

Siendo importantes estas áreas de la responsabilidad, creo que lo es más el ámbito personal. La apelación a la responsabilidad de las personas directamente implicadas con el SIDA ha de llevar a esas personas a comportamientos bien informados y conscientemente asumidos en las tres situaciones en las que se realiza el contagio y en las que, por tanto, han de funcionar los mecanismos preventivos:

- responsabilidad en el comportamiento sexual: sabiendo que el medio más eficaz es una vida sexual controlada;
- responsabilidad en la drogadicción: tomando conciencia de que el compartir jeringuillas es la vía casi segura de infección;
- responsabilidad en la procreación: asumiendo que el derecho a procrear ha de estar limitado por la obligación de no transmitir al hijo una enfermedad de tanta trascendencia como es el SIDA.

No es el momento de entrar en una casuística de las formas y de los medios con los que se ha de realizar la responsabilidad en estos tres ámbitos. Únicamente quiero subrayar que la ética ha de distin-

guir entre el ideal y las posibilidades reales de las situaciones, las cuales, en la mayor parte de las veces, se encuentran "deterioradas" por la drogadicción, por la marginación social (prostitución) y por las anomalías en la vida sexual.

Teniendo en cuenta la tensión entre el ideal y las posibilidades reales, debiera solucionarse de forma pragmática la necesidad de prevenir la infección entre los drogadictos, proporcionándoles en algunos casos jeringuillas no usadas; pienso que no conduce a nada la hipocresía de algunos establecimientos penitenciarios que, no reconociendo "oficialmente" que existe la droga en ellos, no propician los medios eficaces para impedir la propagación de la epidemia. En el caso de la maternidad en personas seropositivas es necesario ofrecerles todos los medios, menos el aborto, para impedir una procreación que sería del todo irresponsable.

La ética católica ha cuestionado el uso del preservativo para prevenir el contagio del VIH. Ha habido posturas de teólogos que han condenado indiscriminadamente el uso del preservativo en todos los casos. Me parece que es más exacto distinguir unas situaciones de otras. En el caso de comportamientos contrarios a la moral católica oficial (heterosexualidad fuera del matrimonio, homosexualidad) es preferible no añadir un "mal mayor" (el contagio) a una acción ya inmoral si se puede prevenir con el uso del preservativo. Cuando la conducta sea correcta, por ejemplo entre casados uno de los cuales es seropositivo, no parece incorrecto el uso del preservativo como un "mal menor" para evitar males mayores.

Zilda Arns Neumann *

SEMILLAS DE ESPERANZA

E

l avance de las interpretaciones teológicas y de los descubrimientos científicos nos ayuda a entender que la presencia de las plagas del mundo moderno no debería asumir un sentido de castigo por los pecados cometidos, sino de corresponsabilidad en la organización social, participando de forma objetiva de los cuidados en la formación del ser humano, para el desarrollo de sus potencialidades afectivas, espirituales, intelectuales y físicas, construyendo la igualdad de oportunidades, que conduce a la justicia social y a la paz.

El niño no espera que mejoren las condiciones de vida y educación de su familia para, a partir de ahí, desarrollarse, pero la pro-

* ZILDA ARNS NEUMANN, pediatra y sanitaria (CRM 1081), fundadora y coordinadora nacional de la Pastoral del Niño –organismo de acción social de la CNBB (Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil)–, representante de la CNBB en el Consejo Nacional de Salud, nació el día 25 de agosto de 1934 en el estado de Santa Catarina. En 1959 terminó la carrera de Medicina en la Universidad Federal del Paraná y se especializó en los siguientes cursos: Educación Física (1961-Curitiba), Pediatría (1967-Sociedad Brasileña de Pediatría, Río de Janeiro), Pediatría Social (1972-Universidad de Antioquía, Medellín, Colombia), Administración de Programas de Salud Materno-Infantil (1975-OPAS/OMS y Ministerio de la Salud, Río de Janeiro), Salud Pública para Graduados en Medicina (1977-USP, São Paulo), Educación en Salud Materno Infantil (1977-USP, São Paulo). Fue invitada a exponer su trabajo en innumerables eventos y ya recibió varios premios y menciones honoríficas en Brasil y en el exterior, como el Premio OPAS en Administración en Salud en 1994 y la distinción de la Orden Nacional del Mérito Educativo otorgada por el Presidente de la República en octubre de 1994.

Dirección: Pastoral da Criança, Rua Pasteur 279, Curitiba, PR (Brasil).

tección de éste, principalmente en situaciones adversas, es lo que más va a determinar cambios futuros en la calidad de vida de toda la sociedad.

Al mismo tiempo que la sociedad participa en la organización de la protección del niño desde la gestación hasta los seis años, la más importante fase de su vida, cuando se estructuran su manera de ser, de relacionarse, se desarrollan valores y potenciales humanos, esta misma sociedad va descubriendo que el contexto del trabajo con el niño es más amplio, porque depende del bienestar de su familia, que sufre las consecuencias de la ejecución de las políticas públicas, y éstas, de la organización social.

En este contexto, las plagas son el resultado de una forma de vivir y de organizar la sociedad que no colabora con la mejora de la calidad de vida de toda la gente y genera así violencia, principalmente porque el niño pequeño maltratado lleva dentro de sí durante su vida el germen de la violencia¹.

En el Antiguo Testamento, encontramos a una persona que tenía la habilidad de leer la realidad, llamada Moisés. Él percibió el sistema injusto y el desequilibrio social que mantenía al pueblo de Israel en una situación de esclavitud. Antes de la liberación del pueblo de Israel, todos fueron asolados por innumerables plagas, entre ellas la muerte de los hijos primogénitos que puso en riesgo la propia continuidad de la vida. La historia se repite, la diferencia es que hoy cada comunidad cristiana ya dispone de más conocimientos que pueden ayudar a entender y combatir gran parte de las plagas.

Mi experiencia personal de combate de las plagas

Quiero describir en este texto la mejor experiencia de mi vida como cristiana y profesional de la salud. Ya en el inicio de mi carrera profesional, o mejor, cuando aún era adolescente, elegí la medicina; y como catequista, en aquella época, tenía una preocupación muy grande con algo que parecía una dualidad incorregible: mi situación en el mundo en la condición de médico y mi actuación en

¹ Según investigaciones de la OMS –Organización Mundial de la Salud–, el niño oprimido en su primer año de vida tiene significativa tendencia a la violencia y la criminalidad. Cf.: OPS.OMS, *Salud mental y desarrollo psico-social de la niñez: rasgos básicos y propuestas de un plan de acción inter-agencial a nivel regional*, S.L., s.f. 72 págs.

la condición de cristiana. Soñaba con ir en barco a lo largo de los ríos de la Amazonia y recorrer las colinas y senderos de las *favelas* de las grandes ciudades curando enfermos; sentía dentro de mí la fuerte llama de la vocación, de la realización personal y profesional, de la gracia de Dios, que todo lo puede. Mientras, los caminos de Dios para esta realización personal fueron muy diferentes: viuda, madre de cinco hijos menores, con más de veinte años de experiencia profesional, administrando programas de salud pública materno-infantil, me enfrenté con otras realidades; tuve contacto con viudas sin profesión, sin casa, mujeres abandonadas sin saber cómo administrar su triste situación; sentí también en la piel cómo programas de salud buenos eran destruidos, sin la mínima evaluación, con el objetivo de obtener el calificativo de buen administrador, sólo por pertenecer a una gestión de partido de la oposición. Fue exactamente en esta encrucijada de la vida, en septiembre de 1983, cuando Dios me llamó, a través de mi hermano, el Cardenal Paulo Evaristo Arns, de São Paulo, y con un compañero de camino, el entonces arzobispo de Londrina, Geraldo M. Agnelo, que en aquella época pertenecía al Consejo Episcopal de Pastora de la CNBB, para realizar un sueño que se hizo realidad: la Pastoral del Niño de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil. Como cristiana, me sentía llamada por Jesucristo a ser Sal de la Tierra y Luz del Mundo, y Dios completaría la obra.

Como pediatra y sanitaria, tenía la convicción de que plagas como la diarrea, infecciones respiratorias como las neumonías, el bajo peso del recién nacido, la pre-madurez, la desnutrición, incluso la pobreza, la violencia dentro del hogar, podrían ser minimizadas si alguien estuviese junto a la madre, dándole apoyo en el momento preciso.

En mi experiencia profesional de atención a los niños, adolescentes y madres, con más de dos decenas de años administrando servicios públicos gubernamentales y no gubernamentales de asistencia materno-infantil, puestos de salud, asociaciones de madres y otros, sentía mucha falta de “ángeles” que estuviesen junto a las familias y les diesen apoyo para la prevención de las enfermedades, del estrés, de la violencia, la mayoría de las veces muy fáciles de evitar.

Había una cosa que siempre me preocupaba: en el Gobierno, la gente podía hacer muchas cosas, muchos programas, pero era difícil llegar a las comunidades más pobres; los servicios públicos tenían dificultad en ir al encuentro de las familias, entrar en la intimidad de sus decisiones. Estaban organizados en un sistema que esperaba

atraer a la población, sin embargo faltaba a las familias más pobres aliento y oxígeno; éstas sucumbían en el camino. Mi lado cristiano comenzó a apuntarme soluciones. Entreveía a lo lejos la solidaridad, la mística cristiana, dando fuerza al compromiso social de la Iglesia; en realidad, la unión entre la Fe y la Vida podría ayudar a salvar a miles y miles de vidas si los dones del conocimiento fueran compartidos entre vecinos, en las comunidades necesitadas.

Está claro que la pobreza, las malas condiciones de vida, de educación, de saneamiento ambiental eran la causa fundamental de esas muertes evitables.

Además de combatir la pobreza, se hacía absolutamente necesario cuidar de la salud y de la educación de la gente, de los liderazgos comunitarios, entre ellos especialmente las mujeres en su contexto familiar, para que controlasen las acciones básicas de salud, nutrición y desarrollo integral del niño; mejorar su autoestima y la de los niños; desarrollar de forma objetiva y organizada la fraternidad cristiana, la solidaridad entre las personas para combatir la mortalidad infantil, la desnutrición y la violencia dentro de la familia; sería el instrumento vital para el éxito. Para garantizar la animación, la perseverancia en este trabajo voluntario, se hizo necesaria una constante actuación en tres áreas: (1) promoción de las líderes de pastoral, capacitándolas cada vez más para su misión; (2) fortalecimiento del sentido de su pertenencia a esa gran familia unida y (3) hacer visible a Jesucristo como referencia de la vida y del trabajo. Tal vez sea ése el secreto más profundo del crecimiento cada año de miles de nuevos líderes comprometidos en esta lucha al servicio de la vida y de la salud.

Siendo la undécimo segunda de trece hermanos vivos, de los cuales ocho son profesores y cinco religiosos y mi experiencia profesional, esto hacía apuntar la brújula hacia los caminos que deberían ser demarcados en el transcurrir del camino: democratización del saber, técnicas simplificadas para la comprensión y el dominio popular.

La metodología fue inspirada por el Evangelio: "El reparto de los panes y los peces", conforme cuenta el apóstol Juan. Después de la subida a los cielos, para pequeños grupos organizados, la ciencia también podría ser así repartida y, con la evaluación final de los resultados de ese esfuerzo, sobrarían aún cestos de conocimiento y de bondad. Capacitar líderes comunitarios y que éstos compartan con los vecinos todo lo que saben, sirviendo de referencia a las madres, a las familias, sería la espina dorsal de este trabajo.

La palabra del Buen Pastor nos enseñaba a dar prioridad a los niños y a las familias de alto riesgo, a los hambrientos, los desempleados, las prostitutas, los drogadictos, los habitantes de las chabolas, de periferias de las ciudades, de zonas rurales y áreas indígenas. Para que todo sucediese de la mejor manera posible, san Pablo nos enseñó que cada persona debe ser estimulada por los dones que tiene y más adelante nos aconseja que no nos quedemos solos, porque cuando uno estuviera desanimado el otro lo anima. Así también fue importante el trabajo en equipo y en comunidad, para que una persona o familia no se sintiese sola, creando el hábito de buscar ayuda en otra, en la vecindad, en la comunidad.

Semillas de esperanza

Así fue como nació, en 1983, la Pastoral del Niño. Y es así como sucede en la Pastoral del Niño: líderes comunitarias capacitadas, voluntarias, pesan a los niños vecinos menores de 6 años cerca de su casa; otras enseñan cocina alternativa para mejorar la nutrición mediante el aprovechamiento adecuado de los alimentos de la zona; otras elaboran el suero casero, para combatir la deshidratación provocada por diarreas; promocionan la utilización de plantas medicinales para el control de las enfermedades respiratorias; cuidan a las gestantes para que nazcan niños queridos y con el peso adecuado; incentivan la lactancia materna, primera escuela de amor, de la fraternidad, del diálogo; enseñaban y pesaban a los niños y llaman el "día del peso" día de celebración de "vida de la comunidad" y promueven la educación esencial para el desarrollo infantil. Las vacunas, que costaron millones de dólares en investigación y todavía no son valoradas por las familias, son otra prioridad importante en el trabajo. Las líderes se preparan para oír quejas y promover la paz consigo y con los demás. Otros también aprovechan sus dones naturales para promover la generación de renta para la supervivencia de las familias; la alfabetización de jóvenes y adultos. Merece ser destacada la Catequesis del Vientre Materno hasta los 6 años, valorando la forma amorosa de unir la fe y la vida; el desarrollo de la comunicación social para la animación del proceso, que promueve el intercambio de experiencias e influye en la aplicación de las políticas públicas básicas, en el control social ² y en todo aquello que es

² Participación de la Pastoral del Niño en el Control Social. La finalidad es capacitar liderazgos para participar en las instancias municipales de con-

importante para promover la vida. Esta última es una de las áreas en las que más se ha trabajado en estos últimos años.

Contexto social

Las periferias de las grandes ciudades y las bolsas de miseria de los pequeños y medianos municipios brasileños, tanto en el medio urbano como en el rural, son el escenario donde la Pastoral del Niño se hace presente. Hoy, mas de 111 millones de brasileños se concentran en las áreas urbanas, como resultado de las condiciones de ocupación y explotación de la tierra en el medio rural. Con esto, las ciudades presentan extrema pobreza y miseria en sus periferias, mientras que la situación de las familias que viven en el campo no es muy diferente.

El informe elaborado por Itamaraty y presentado en la Reunión de la Cumbre Mundial para el Desarrollo Social, en Dinamarca, en 1995, indica la existencia de 42 millones de personas viviendo en situación de pobreza en el país, entre ellas, 16 millones en absoluta indigencia. Estos datos revelan que cerca de 6,3 millones de los brasileños pobres son niños con menos de cinco años de vida, y que 2,4 millones de ellos viven en la situación de indigencia. Son estos niños las primeras víctimas de la desintegración familiar, la mayoría de las veces causada por el desempleo, por la falta de vivienda y de seguridad, por la constante migración, así como por la ausencia o dificultad de acceso a los servicios básicos de salud y educación. Se suman a este grupo los demás niños, adolescentes y mujeres, igualmente víctimas de esta situación de pobreza extrema.

Por eso las acciones de la Pastoral del Niño están orientadas principalmente a las comunidades y familias necesitadas, donde se registran los grandes problemas provocados por la falta de acceso a los bienes sociales y culturales y la mortalidad infantil, que causa más de 229.000 víctimas menores de cinco años de edad por año (UNICEF-SMI, 1997).

trol social de los servicios públicos, tales como los Consejos Municipales de Salud, Asistencia Social, Educación de los Derechos del Niño y del Adolescente. Con el fin de hacer posible esta participación social, la Pastoral del Niño desarrolló, conjuntamente con colaboradores afines, la REBIDIA, Red Brasileña de Información y Documentación sobre la Infancia y Adolescencia (dirección en internet: <http://www.rebidia.org.br>).

Ámbito de la pastoral del niño

4º Trimestre de 1996 (1)

Estados (100%).....	27
Municipios con Pastoral del Niño (49%).....	2.519
Regionales de la CNBB (100%).....	16
(Archi)Diócesis o Prelaturas (98%).....	248
Parroquias en el catastro (42%).....	3.874
Comunidades en el catastro.....	21.595
Líderes comunitarios actuantes.....	78.937
Familias acompañadas (2).....	2.049.272
Gestantes acompañadas (2).....	137.506
Niños menores de 6 años acompañados (2).....	3.025.077
Proyectos alternativos comunitarios de generación de renta (3).....	1.178
Radios con programa "Viva la Vida".....	853
Grupos de alfabetización de jóvenes y adultos (4).....	1.114
Alumnos matriculados en los cursos de alfabetización de jóvenes y adultos.....	17.867

(1) Datos preliminares referentes a las comunidades cuyas Hojas de Acompañamiento llegaron a la Coordinación Nacional hasta el día 19 de febrero de 1997.

(2) Los números de familias, niños y gestantes se refieren a la suma de los meses de octubre, noviembre y diciembre (4º trimestre de 1996).

(3) Proyectos de ayuda mutua. Generación de renta y ayuda eventual aprobados hasta el 27/02/97.

(4) Proyectos de alfabetización de jóvenes y adultos aprobados hasta el 27/02/97.

Presente en todo Brasil, especialmente en las bolsas de pobreza y de miseria, la Pastoral del Niño, Organismo de Acción Social de la CNBB (Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil), es considerada como una de las más importantes organizaciones de la sociedad civil, y ciertamente la mayor del mundo que trabaja en salud, nutrición y educación del niño desde el vientre materno hasta los seis años de edad, incluyendo necesariamente familias y comunidades. Cerca de 5.000 equipos de coordinación y apoyo, voluntarios, acompañan el trabajo de los líderes comunitarios.

Estructura ágil

La estructura de la Pastoral del Niño –Coordinación Nacional, Coordinaciones Estatales, Diocesanas, Parroquiales y Comunitarias– es la más simple y ágil posible. En torno al setenta por ciento de los recursos captados por la coordinación nacional, además de cursos

especiales de capacitación, materiales educativos, vídeos, álbumes seriados, cartillas elaborados y examinados por ésta, son gestionados directamente por las diócesis, que los pasan a las parroquias y comunidades para la atención directa de la población necesitada.

Las Coordinaciones Diocesanas dan cuenta a la Coordinación Nacional, que, concentrando la burocracia y descentralizando las actividades y los recursos, informatizó toda su actividad, permitiendo a las fuentes financiadoras acceso inmediato en cuanto al alcance de los objetivos y a la aplicación y uso de sus recursos. Esta eficacia en la gestión de la Pastoral del Niño es una de las garantías para el éxito de sus acciones, en un país tan grande como Brasil.

Resultados

Verdaderos milagros se vienen realizando diariamente. Mientras órganos del gobierno brasileño (IBGE/IPEA) hacen una proyección de que en el año 2000 el país registrará una media de mortalidad infantil del 39,20 por mil de nacidos vivos, la Pastoral del Niño ya redujo la tasa de mortalidad infantil hasta un índice que varía de 18 a 28 por mil nacidos vivos en los miles de comunidades necesitadas donde está presente. Para tener una idea del significado de ese resultado, conviene recordar que la Pastoral del Niño actúa exclusivamente en bolsas de pobreza y miseria, donde la media de mortalidad infantil acostumbra a ser de más del doble de la media nacional.

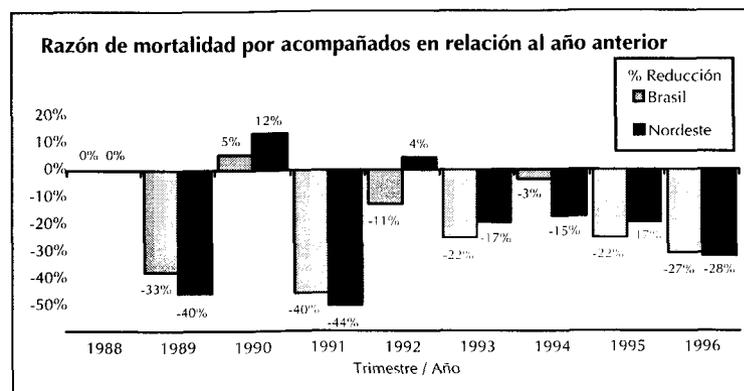
Dentro de las actividades del programa nacional de reducción de la mortalidad infantil, coordinado por el Gobierno brasileño en colaboración con organizaciones no gubernamentales, la Pastoral del Niño intensificó sus acciones en 217 municipios de 20 estados brasileños, considerados por la IBGE/UNICEF como de alto riesgo para la infancia. En sólo dos años de actividad, esta acción de la Pastoral del Niño dio como resultado la reducción de la mortalidad infantil de 100,5 hasta 35,0 por cada mil nacidos vivos. Esto fue posible gracias a la acción eficaz de 6.447 agentes de la Pastoral del Niño que acompañaron a 245.489 necesitados carentes en esos municipios.

Otros resultados que merecen ser destacados son la reducción de la violencia y de la marginalidad; el retorno de las familias atendidas a valores éticos capaces de preservar lo que existe de bueno en la vida en comunidad: la corresponsabilidad social, la mutua ayuda y la amistad entre las familias. Así, se puede afirmar con seguridad hoy que la plaga denominada violencia en el ambiente familiar, que

afecta a millares de niños cada año en todo Brasil, fue reducida en gran parte en las familias acompañadas por la Pastoral del Niño. Es una manera eficaz de prevenir en la familia el abandono de los niños, que van a las calles en busca de supervivencia o huyendo del ambiente familiar hostil, engrosando la fila de niños y niñas de la calle (*meninos da rua*). No se tiene conocimiento de ningún niño acompañado por la Pastoral del Niño que esté en la calle.

Reducción mortalidad de los niños menores de un año acompañados por la Pastoral del Niño

Brasil y Nordeste, 1992 a 1996



FUENTE: Pastoral del Niño/CNBB, Hojas de Acompañamiento y Evaluación Mensual de las Acciones Básicas de Salud, Nutrición y Educación encaminadas a la Coordinación Nacional de la Pastoral del Niño, en Curitiba, hasta el 19 de febrero de 1997.

A pesar de ser difícil de medir la eficacia de la Catequesis del Vientre Materno hasta los 6 años, efectuada por la Pastoral del Niño, se percibe la gran alegría de esos niños en la participación de las celebraciones litúrgicas; evidencia la incorporación de valores culturales/religiosos y de vivencia comunitaria.

El propio gobierno reconoce la efectiva colaboración de la Pastoral del Niño en la erradicación de la poliomielitis, del sarampión, de la reducción drástica del tétano umbilical, del asma y de la difteria, sin hablar de la reducción de la mortalidad por diarrea, enfermedades perinatales y neumonías, que son las 3 primeras causas de muerte en Brasil de la mayoría de los niños menores de 1 año; la

participación en el control de otras enfermedades endémicas regionales tales como: dengue, enfermedad de llagas, malaria, hanseniasis y otras enfermedades regionales. La Pastoral del Niño está siempre invitada a participar en reuniones y consejos, lo que le llevó también a participar en el control de las políticas públicas.

La prevención de enfermedades de transmisión sexual, como el SIDA, realizada en el entorno de familias y grupos de jóvenes y en colaboración con otras pastorales y entidades afines, ha despertado la solidaridad humana.

Sin embargo, es preciso tener presente que la solución de los problemas, que relegan a la situación de indigencia al 11% de la población brasileña, debe buscarse de dos formas: la primera es un cambio en el nivel de la macroestructura del país, con el fin de posibilitar una justa distribución de la renta, mejoría en la salud y educación de la población necesitada. A su vez, se hace urgente la suma de esfuerzos de todos los segmentos sociales para llegar hasta las familias necesitadas, buscando junto a los padres, madres, parientes y vecinos las soluciones capaces de garantizar una mejora en la calidad de vida de los niños, comprometiendo a todos en una nueva ética social y en la construcción de una cultura centrada en el respeto y valorización de la vida.

El rescate de la ciudadanía y la necesidad de todos de tener un acceso a los bienes, que ya no pueden seguir a disposición sólo de una pequeña parcela de la sociedad, exigen un cuidado mayor de los niños desde la gestación. Ellos son los indefensos de hoy y los recursos humanos del futuro y, por lo tanto, la mayor riqueza material y espiritual de las familias y del país.

Conclusión

Hoy, después de 14 años, siento que cada milímetro de credibilidad que la Pastoral del Niño conquistó, tanto interna como externamente, en el ámbito de organizaciones científicas, organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, fue por el amor y la dedicación, sangre y sudor de miles de mujeres y hombres organizados en pequeñas comunidades, aprendiendo, enseñando, viviendo la unión de la fe con la vida.

Me gustaría que todas las comunidades conociesen esta historia, esta experiencia de amor cristiano. Muchas veces me hago esta pregunta: ¿Qué falta, que tantas parroquias aún no implantaron el tra-

bajo? ¿Qué hace falta para que todas las comunidades conozcan y vivan esa experiencia, si Jesús nos enseñó el camino y la ciencia nos confirma que la mayor transformación comienza por la transformación del ser humano, en la aurora de su vida? Pero también tenemos la certeza de que este objetivo va a ser conquistado. La Pastoral del Niño viene creciendo cada año en todo el país.

Es una gran alegría también ver que la experiencia de la Pastoral del Niño está empezando a ser vivida en muchos otros países de América Latina y de África. Y esa experiencia podrá ser adaptada a cualquier país que desee combatir la pobreza, la violencia dentro de casa, la mortalidad materna e infantil, promoviendo la vida a partir del trabajo comunitario, implicando a la familia, a través de liderazgos capacitados y comprometidos con la causa.

Las características de buscar coordinadores comprometidos con la mística cristiana, la participación efectiva de la comunidad y espíritu ecuménico, objetivos bien definidos, sistema de capacitación y acompañamiento, sistema de información para evaluar resultados e identificar problemas y el bajo coste de los trabajos, son necesarios y responsables de los milagros que ocurren cada día en la Pastoral del Niño, en mayor número que los contados en la Biblia: verdadera multiplicación de panes y peces en todas las comunidades de cualquier país.

Hoy estoy segura de que el secreto de esos catorce años de la Pastoral del Niño fue desarrollar, en la historia de la vida, la vivencia del Amor Cristiano que lleva a los cambios necesarios para que *TODOS TENGAN VIDA Y LA TENGAN EN ABUNDANCIA*. (Jn 10,10).

(Traducido del portugués por Lourdes Eced Minguillón)