

Ateísmo profético ***La respuesta profética ante la violencia***¹

Prophetic Atheism
The Prophetic Response to Violence

Dr. Alessandro Caviglia Marconi
Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8106-7201>
Contacto: a.caviglia@pucp.pe

La violencia se puede caracterizar de muchas formas. Entre ellas, se puede distinguir entre violencia estructural o agencial, violencia activa o pasiva, violencia directa o indirecta, violencia física, psicológica, ideológica o moral, entre muchas otras maneras. Sin embargo, más allá de los enfoques que utilicemos, la violencia consiste en infligir daños morales a una persona o a un grupo de personas. En el mundo contemporáneo, la violencia tiene muchas formas: la que proviene de los grupos políticos radicales de extrema derecha o extrema izquierda, que ejercen violencia contra personas o grupos que consideran sus enemigos²; la violencia contra las minorías sexuales y las mujeres; la violencia generada por los grupos alzados en armas; la violencia de Estado; la violencia de las guerras intestinas y la de las nuevas guerras

-
- 1 Agradezco a Gonzalo Gamio, a Silvia Cáceres y a Ronald Reyes por sus sugerencias, las cuales me resultaron útiles para mejorar el presente texto y seguir pensando la cuestión de la voz profética.
 - 2 Algunos grupos y teóricos radicales han asumido posiciones populistas que se encuentran a la sobra de la teología política de Carl Schmit. Como lo muestra claramente Andrew Arato (2013), uno de los teóricos populistas que han asumido esa deriva es Ernesto Laclau. Sucede que en ese camino se ha exacerbado la contradistinción schmittiana amigo/enemigo, la cual deriva en la defensa de la violencia, como lo muestra Richard Bernstein (Bernstein, 2015, p. 76 ss.)

internacionales (como la de Ucrania); los crímenes de odio; la violencia ejercida hacia los menores de edad en casos de abuso sexual infantil. La lista puede seguir de manera indefinida y es posible que aparezcan nuevos rostros de la violencia en el futuro³.

Todos estos casos se caracterizan, porque una persona o un grupo de personas infringe daños morales a otra o a otro grupo personas. En la historia de la violencia en el mundo, las religiones han ejercido también un papel importante, ya sea por generar violencia o por dar una respuesta frente a esta. En los casos en los que estas han respondido a la violencia, lo han hecho ya sea pagando con la misma moneda o actuando decididamente en dirección a minimizar la violencia y a atender a quienes han sufrido los daños morales que no han causado. La historia de la relación entre las religiones y la violencia es compleja, pero en ella destaca la voz profética que brota de las religiones y que se levanta para denunciar la violencia y reparar los daños morales. Esta voz profética de denuncia contra la violencia puede desgajarse del mismo entorno de creencia religiosa y convertirse en una voz laica. También, puede suceder que grupos de creyentes decidan apartarse de sus iglesias en vista de los daños morales que se producen en el seno de estas. En este último caso, se genera un fenómeno interesante de estudiar, a saber, el ateísmo profético que es profesado por personas que ven que al interior de las instituciones eclesiales se genera violencia en nombre de una falsa imagen de lo sagrado. En este contexto, el ateísmo profético se levanta en contra de formas de idolatría que son usadas para propinar violencia a los fieles. Este ateísmo es de carácter profético porque mantiene en su corazón lo que Cornel West denomina «fuego

3 Richard Bernstein ha trabajado de manera clara los estudios teóricos sobre la violencia de Carl Schmitt, Walter Benjamin, Hannah Arendt, Franz Fanon y Jan Assmann en su libro *Violencia. Pensar sin barandillas* (Bernstein, 2015). Nuestro enfoque difiere del suyo en que a él le interesa hacer un estudio de las teorías sobre la violencia de los intelectuales mencionados mientras que nuestro punto se encuentra en la relación entre la religión y la violencia en las sociedades contemporáneas desde una perspectiva analítica. Nuestro enfoque también difiere del presentado por René Girard, quien en su libro *La violencia y lo sagrado* intenta mostrar cómo la violencia es inherente a la dinámica conceptual de lo sagrado y las religiones (1983).

profético» (West, 2014). En lo que sigue, echaré luces frente a este fenómeno del ateísmo profético como respuesta a la violencia, pero para ello iniciaré el recorrido desde la presencia de la voz profética en el seno de las religiones, especialmente en las llamadas religiones del libro.

1. La religión profética

La religión profética suele asociarse a las canteras religiosas conectadas a las llamadas «Religiones del Libro» (judaísmo, cristianismo e islam), las cuales tienen como base el legado de la Torah y de los libros de los profetas. En estas, la figura del profeta y la voz profética de denuncia de las injusticias, de los abusos y de la idolatría tienen un lugar de suma importancia. Esto se debe a que las tres religiones se reconocen como herederas del «Padre de la fe», Abraham. Este legado espiritual que pasa por Isaac, Jacob y Moisés anima el «fuego profético», término articulado por el filósofo y teólogo afroamericano, Cornel West (2014), para referirse a la fuerza espiritual de denuncia de la idolatría y de los abusos de parte de los poderosos. Dicho «fuego profético» va, finalmente, a desembocar en la figura de los profetas de Israel y que va a fluir por las venas del cristianismo y el islam. De esta manera, dicha tradición recorre la historia y llega hasta nuestros días con la actualización de la voz profética en personas como Monseñor Romero y Martin Luther King Jr.

El profeta en el Pueblo de Israel es alguien que, debido a su relación de intimidad con Yavéh, se ve empujado a denunciar los abusos, las injusticias y los daños propinados por los poderosos contra los débiles, como sucede en los casos de Amós y Jeremías, entre otros. Utiliza un lenguaje imaginativo, emocional y poético, como aparece de manera clara en Isaías. No recurre a un lenguaje común, sino que se encuentra en «una octava moral más arriba» del lenguaje común. Al encontrarse su corazón cargado de indignación y de compasión por el sufrimiento y las injusticias, enfrenta al poder de la autoridad, sabiéndose desprovisto de poder y que podría ser anulado rápidamente por quienes lo detentan (Heschel, 2001, pp. 3-20). Además, el profeta habla con *parresía* y es veraz frente a lo que piensa y cultivando aquella virtud de denuncia profética. De esta manera, alberga dentro suyo lo que West denomina “fuego profético”.

Es posible, incluso, encontrar el palpitar de la voz profética en otras fuentes religiosas, como el hinduismo, el budismo y en las experiencias espirituales de las comunidades amazónicas. Sin embargo, hay algo más que queremos destacar en el presente ensayo, *i. e.* la actitud profética es una experiencia espiritual que va más allá de la creencia religiosa. De esta manera, el fuego profético puede ser también laico, incluso secularista y ateo, ya que el «fervor» por la justicia y en contra del abuso carece de fronteras de creencia. Es en este sentido que, siguiendo unas intuiciones de Cornel West, exploraré la experiencia del ateísmo profético. Esta aproximación hace superflua la separación entre creyentes y no creyentes, entre personas religiosas y personas partidarias del secularismo y del ateísmo, para demarcar otra línea diferente, a saber, la línea de la voz profética y de la voz antiprofética. Esta nueva línea que demarcará mi análisis desplaza la cuestión de la existencia de Dios para concentrarse en la actitud profética. Así, la cuestión se centra en el fuego —entendido como espíritu, fuerza espiritual, luz que ilumina la mente y el corazón de las personas— que se encuentra en las personas y en los movimientos sociales, como el movimiento abolicionista estadounidense, el movimiento por los derechos civiles, el movimiento vinculado a la liberación de la pobreza y la exclusión social, el movimiento en contra de la opresión de la mujer y las minorías sexuales, entre muchos otros movimientos. De esta manera, la conexión entre el fuego profético y los movimientos sociales es sumamente importante, porque la persona que levanta su voz profética se inserta y tiene el apoyo de las redes y los movimientos sociales que pugnan por ampliar los márgenes de la democratización (Tarrow, 2012; Tilly, 2010b).

Adicionalmente, el fuego profético levanta la voz en contra de la idolatría, entendida como la acción de colocar el poder o el dinero en lugar de Dios y generar injusticias y abusos. En ese sentido, este enfoque permite iluminar fenómenos como la toma de distancia de las personas de las iglesias que se pueden haber desprestigiado por los abusos que se comenten en ellas. De esta manera, el desplazar el foco de atención del debate sobre la existencia de Dios a la cuestión del fuego profético no solo permite establecer la conexión entre la voz profética y los movimientos sociales, sino también la relación que guarda el fuego profético y el

rechazo de la idolatría (Halbental y Margalit, 2003; Hawting, 1999; Mark, 1934). En lo que sigue, haré un esbozo de las ideas que nos conducirán a la figura del ateísmo profético, entendido como el «fuego» que anima el cuestionamiento de los abusos y de la idolatría desde el terreno de la no creencia religiosa. Sin embargo, el ateo profético se ubica del lado del creyente profético en esta denuncia. Para llegar a ese terreno es necesario hacer un tránsito que permite entender el contorno del debate en el que se ubica la cuestión del ateísmo profético. Así, comenzaré viendo la manera en la que las «Religiones del Libro» articulan esfuerzos proféticos (en vez de enfrentarse entre sí); seguidamente, me ubicaré en el debate clásico entre el naturalismo científicista y la creencia religiosa para mostrar cómo ambas posiciones radicalizan sus propuestas hasta llegar al absurdo. Finalmente, ingresaré a la cuestión del ateísmo profético, la que se presenta como una superación del debate anterior entre ciencia y religión.

2. Judíos, cristianos y musulmanes

La presencia de esta fuerza espiritual hace que los profetas y la denominada voz profética se encuentren permanentemente activos en las «Religiones del Libro» hasta nuestros días. Esta herencia común permite también el diálogo entre ellas, del cual contamos con testimonios claros. Este diálogo entre las «Religiones del Libro» ha tenido, en muchos contextos, la preocupación sobre qué pueden hacer los creyentes por la paz mundial y la solidaridad en el mundo contemporáneo, como se presenta claramente en la Encíclica *Fratelli Tutti* del papa Francisco. Así, en su búsqueda de la fraternidad y la amistad social, tan necesaria en un mundo marcado por la polarización social y política, da señales del acercamiento y de la amistad con el islam en vistas a fortalecer la fraternidad universal. En ese sentido, señala lo siguiente:

si en la redacción de *Laudato si'* tuve una fuente de inspiración en mi hermano Bartolomé, el Patriarca ortodoxo que propuso con mucha fuerza el cuidado de la creación, en este caso me sentí especialmente estimulado por el Gran Imán Ahmad Al-Tayyeb, con quien me encontré en Abu Dabi para recordar que Dios “ha creado

todos los seres humanos iguales en los derechos, en los deberes y en la dignidad, y los ha llamado a convivir como hermanos entre ellos”. (Francisco, 2020)

En otros contextos, se ha venido desarrollando diálogos entre judíos y cristianos o entre musulmanes y judíos. Los trabajos de Johann-Baptista Metz han sido un testimonio en la Alemania de los años 70 y 80 de un acercamiento entre cristianos y judíos a la luz de Auschwitz (Metz, 1982), o diálogos más recientes como los consignados por el documento del papa Benedicto XVI (2011). Igualmente, en el contexto estadounidense, se han llevado adelante debates entre judíos y musulmanes centrados no solo en la paz y la solidaridad mundial, sino también en problemas que aquejan a dichas comunidades en el contexto norteamericano y en otras partes del mundo. Así, comunidades judías y musulmanas entraron en debate y encuentro para discutir sobre cómo hacer frente al antisemitismo y al rechazo al islam que se presentan como males en muchas sociedades donde se encuentran comunidades judías y musulmanas. Testimonios de esos diálogos se pueden encontrar en publicaciones como *Muslims and Jews in America* (Aslan & Hahn Tapper, 2011, pp. 1-5).

De esta manera, conscientes de ser herederos de Abraham y de compartir la fe que surge de él, también llevan consigo el legado profético del «Pueblo de Israel» y añaden, tanto cristianos como musulmanes, nuevas voces proféticas, como lo demuestra perfectamente la experiencia religiosa latinoamericana y la llevada a cabo por las comunidades religiosas (cristianas y musulmanas) afroamericanas, ligadas a la experiencia colonial (De las Casas, 2008; Gutiérrez, 1992) y esclavista (Douglass, Stauffer & Gates, 2016). Así, el texto de Bartolomé de las Casas, para el caso latinoamericano, y el de Frederick Douglass, para el contexto estadounidense, dan testimonio de una importante voz profética que ha recorrido el continente desde más de quinientos años. Esa voz ha sido nutrida por cristianos (católicos y no católicos), así como por musulmanes, como es el caso de Malcolm X (Cone, 2012; Goldman, 2013). No obstante, sin duda, esta voz profética puede proyectarse a otras canteras religiosas y espirituales.

Ahora bien, tanto el secularismo (entendido como la actitud aséptica frente a la religión, y que no hay que confundir con la secularización) como el ateísmo, pueden mantener un fuego espiritual de raigambre profética, que se expresa en su crítica a la injusticia y en la ausencia de caridad, solidaridad y reciprocidad fluida.

Estas experiencias religiosas se encuentran habitadas por un fuego profético que anima al creyente. Sin embargo, como hemos visto en la introducción, no se trata de una experiencia solitaria, sino que tiene un asiento en las relaciones y los movimientos sociales. De esta manera, la gesta de Frederick Douglass se forma en el cauce del movimiento social abolicionista. Allí, Douglass animó a las personas que formaron parte de sus redes de confianza (Tilly, 2010b, 2010a). Si bien se presenta como un *self-made man*, su propia autobiografía acusa su inserción en el movimiento abolicionista y en redes de confianza en las cuales aparecen diferentes personas, como es el caso de su Iglesia (la Iglesia Metodista Unida), el de su primera mujer, Anna Murray, y el de Helen Pitts, su segunda esposa. De ambas recibió un gran apoyo material, anímico y espiritual. Además, su inserción en el cauce de la creencia religiosa lo introduce en redes de confianza más amplias. Algo análogo sucede con Martin Luther King Jr. y con Malcolm X. El primero se encuentra en el cauce del movimiento social de la lucha por los derechos civiles, mientras que el segundo se ubica en el movimiento en contra del supremacismo blanco. Además, mientras que Luther King tiene una red de confianza en la Iglesia Bautista (de la que fue un destacado ministro), Malcolm se encuentra vinculado con la Nación del Islam, de la que también fue un prestigioso ministro⁴.

4 Es necesario señalar las diferencias entre Malcolm X y Martin Luther King respecto de la posibilidad de la respuesta violenta frente al abuso. Mientras que el segundo, inspirado en Gandhi y por su prédica cristiana, abrazaba la doctrina de la protesta pacífica, Malcolm X no tomó esa deriva. Más bien, defendía el uso de la violencia en legítima defensa. Si bien no se involucró en actos violentos, su prédica incluía la idea de que es legítimo defenderse ejerciendo violencia del ataque ideológico, físico y verbal de los blancos. Su animadversión a los blancos lo condujo a señalar que ningún blanco podría unirse a su causa. Algunos podrían pensar que la diferencia de actitud entre ambos en este punto se debe al talante violento del islam. En defensa de esa posición, se señala que el

El contexto latinoamericano no ha sido ajeno a estas experiencias. Desde Bartolomé de Las Casas y el movimiento a favor de los derechos de los pueblos originarios hasta la recepción del Concilio Vaticano II y la toma de conciencia de una realidad marcada por la pobreza y la desigualdad, la Iglesia Católica en América Latina fue capaz de colocarse del lado de los desfavorecidos del sistema social y de las víctimas de gobiernos dictatoriales de los años 60, 70 y 80, destacando las voces proféticas como las de Ignacio Ellacuría, Rutilio Grande, Oscar Romero, Hélder Câmara, Gustavo Gutiérrez, entre otros (Zegarra, 2015). Todas estas voces proféticas se han encontrado inmersas en movimientos sociales y al interior de redes de confianza. Tales redes de confianza se han articulado bajo la forma de las conocidas *comunidades eclesiales de base*, que se convirtieron en estructuras eclesiales que acompañaron el proceso y que siguen presentes hoy en día en algunos países de América Latina.

Fruto de esa experiencia compleja en Latinoamérica se fue articulando la Teología de la Liberación de Gustavo Gutiérrez (2008; Pedraglio, 2014), la cual dotó de estructura conceptual y teológica

islam nació con la defensa de la Guerra Santa o Yihad, que era proclamada por Mahoma. En cambio, el cristianismo nace con prédica de una actitud pacifista de parte de Jesús. Frente a dicho argumento, hay que señalar que las religiones no son ni pacíficas ni violentas, sino que los creyentes las interpretan en un sentido o en otro, debido a la forma en que se relacionan con su entorno. Por ejemplo, ha habido muchos momentos en la historia en la que algunas comunidades cristianas elaboraron una interpretación violenta de su creencia y momentos en el que el islam fue interpretado como una doctrina pacífica. En el mismo caso de Malcolm x, el viaje que realizó a la Meca al final de su vida hizo que su actitud frente a los blancos cambiara.

Además, hay un elemento adicional en las consideraciones de Malcolm x respecto de los blancos, los afrodescendientes, el cristianismo y el islam. Él veía al cristianismo como la religión del hombre blanco por medio de la cual había elaborado una supuesta justificación para esclavizar a los africanos y llevarlos a América. El islam, en cambio, era la religión de los africanos que fueron esclavizados. Esta doctrina la elaboró mientras formaba parte de la Nación del Islam.

Se podría cuestionar la validez del «fuego profético» de Malcolm x por su compromiso con la violencia. Sin embargo, hay mucho por considerar antes de emitir un juicio de ese tipo. Lo que queda claro es que se trata de una persona controvertida y que necesita ser estudiada en detalle.

aquello que se estaba viviendo en el subcontinente y en las estructuras eclesiales nuevas que esa misma experiencia estaba generando, especialmente las ya mencionadas comunidades eclesiales de base. La Teología de la Liberación y la experiencia de fe de la Iglesia en Latinoamérica se nutren y animan mutuamente hasta nuestros días y dicha relación expresa con claridad el fuego profético en nuestro contexto eclesial⁵.

3. Religión y naturalismo cientificista

En otros contextos de debate, se ha desarrollado confrontaciones entre la religión y el llamado o el «naturalismo secular» (Habermas, 2006). Este enfrentamiento no es nuevo, en absoluto. Un testimonio de ello

5 En ese sentido, no podemos estar de acuerdo con Raúl Zegarra (2020), quien afirma que la Teología de la Liberación no puede articular con claridad lo que denomina el paradigma “místico-profético” con el paradigma institucional, ya que carecería de instituciones eclesiales que la doten de ese último elemento. Sin embargo, su posición presenta varios problemas entre los que voy a destacar los siguientes. En primer lugar, no queda claro qué sería el mentado «paradigma “místico-profético”», ya que parece articular dos elementos, a saber, el misticismo y el fuego profético, pero no explica cómo se realiza dicha articulación. Esto es así, porque no define con claridad los términos en cuestión. Para ganar tal clarificación, necesitaría hacer un estudio más profundo de la teología mística, de los profetas y de las tradiciones proféticas. En segundo lugar, Zegarra tiene una concepción reducida de las instituciones, que lo conecta con el pensamiento conservador. Tal concepción muestra un desconocimiento de la sociología de las instituciones y de la filosofía política y social, ya que no permite entender la manera en la que las prácticas sociales articulan las instituciones, como bien lo muestran John Rawls (1999) y Christine Korsgaard (2011). Con esa concepción de la institución también parece desconocer los estudios de Charles Tilly (2010b) y los de Sidney Tarrow (McAdam, Tarrow, Tilly, 2001; Tarrow, 2012). En tercer lugar, el trabajo de Zegarra muestra claramente que no tiene presente el proceso social, político y eclesial latinoamericano y que no tiene noticia clara de lo que han representado y siguen representando las comunidades eclesiales de base, que no conoce la dinámica interna y la forma en la que se articulan como estructuras eclesiales fundamentales. Se trata del mismo desconocimiento de los movimientos laicales y de religiosas y religiosos. En este sentido, su concepción de institución eclesial es profundamente clerical y no corresponde con la vivencia de la Iglesia en Latinoamérica.

es el debate que sostuvieron William Clifford y William James entre fines del siglo XIX e inicios del XX (Clifford & James, 2003), y, en la actualidad, se presenta con una serie de episodios de debates en torno a la pertinencia de la creencia religiosa. Desde la época del debate de James con Clifford, uno de los puntos más álgidos ha sido el referente a la relación entre los avances científicos y la creencia religiosa. Desde la época de Galileo, la ciencia moderna y la religión comenzaron a no llevarse bien. En el siglo XIX, el punto de desacuerdo va a ser la teoría de la evolución de las especies desarrollada por Charles Darwin, que cuestionaba la lectura literal del libro del Génesis, especialmente en lo concerniente al origen del género humano. No pasó mucho tiempo para que en la Universidad de Princeton se articulara una teoría llamada “creacionista”, construida para hacer frente a las ideas presentadas en el ámbito científico del Reino Unido.

En ese contexto, nace un grupo de intelectuales y creyentes cristianos que asumen el nombre de «fundamentalistas», debido a que abrazaban un manifiesto que se titulaba *The Fundamentals* y que contenía un conjunto de consignas básicas que iban desde la afirmación de que el creacionismo era verdadero hasta la condena de la obra de Darwin. A partir de la reunión en Beijing (1995), en la cual las Naciones Unidas apoya decididamente los derechos de la mujer, el cristianismo fundamentalista suma a la ciencia su ataque contra los derechos de la mujer. En otras latitudes, a su vez, fueron multiplicándose los movimientos integristas islámicos (Aslan, 2010; Maalouf, 2015). El resultado de este proceso terminó siendo el duelo a muerte entre el «naturalismo secular» y la religión entendida en términos fundamentalistas. Así, el científicismo considera a la religión falsa, (debido a que no es posible demostrar la existencia de Dios) y como la causa de todo retroceso en el avance científico, y en derechos y libertades. A su vez, la religión de carácter fundamentalista considera a la ciencia moderna y a la modernidad en general, como la causa de la pérdida de la brújula moral que debe asentarse en la creencia religiosa para poder orientar a la humanidad por el camino que Dios le propone. Esta confrontación se resume, entonces, en la disyuntiva que señala que el progreso científico y en libertades y derechos debe detenerse por culpa

de la creencia religiosa, o que el mundo debe perderse en la «anomia moral» por culpa de la ciencia moderna y el despliegue completo de la modernidad y la secularización. Como señala Richard Bernstein:

la secularización como concepto se refiere al proceso histórico real por el cual este sistema dualista dentro de “este mundo” y las estructuras sacramentales de la mediación entre este mundo y el otro se dividen en forma progresiva hasta que todo el sistema medieval de clasificación desaparece y es reemplazado por nuevos sistemas de estructuración espacial de las esferas (2006, p. 169).

En el trasfondo de una teoría de la secularización cifrada en tales términos, se ha evidenciado el agotamiento de este debate, especialmente cuando creyentes y científicos han llegado a la conclusión de que la religión no es ni buena ni mala, (sino que depende de la acción de la persona que la profese), y que la ciencia no tiene como objetivo desacreditar a la religión, porque entiende que ambas tienen objetivos diferentes (Aslan & Krauss, 2017). Este resultado abre la posibilidad a que creyentes, secularistas y ateos dejen de estar enfrentados y se unan en la reivindicación en conjunto de la voz profética.

4. El ateísmo profético

El filósofo y teólogo afroamericano Cornel West esbozó de manera sugerente la posibilidad de un secularismo profético. En una entrevista concedida a Christa Buschendorf a propósito del fuego profético en la figura de Malcolm y publicada en *Black Prophetic Fire*, West desarrolla la idea del profetismo secularista⁶ y ateo, señalando lo siguiente:

Much of the force of Malcolm’s prophetic witness is his critique of idolatry in America. And again, that coincidence of critiques

6 Es necesario distinguir el secularismo de la secularización. Mientras que el secularismo representa un ataque de la religión en la esfera pública, la secularización puede ser entendida como un proceso propio de la religión que incluye una nueva concepción del tiempo y una reubicación de la religión en la esfera pública (Gamio, 2007).

of idolatry from prophetic secular figures and critiques of idolatry from prophetic revolutionary Islamic figures like Malcolm or prophetic revolutionary Christian figures like the later King is fascinating. (West, 2014, p. 126)⁷

Antes de eso, el teólogo afroamericano afirma lo siguiente:

secularism is becoming more widespread, and it's a fascinating thig to see. Even as a Christian I think that a lot of tis atheism is very healthy, because in many ways it is a rejection of the idolatry in the dominant churches; it's a rejection of gods —small “g” — who are being worshipped in mainstream America and in mainstream Black America, and that kind of atheism is always healthy for prophetic religious people. It's healthy precisely because it allows people to freely think for themselves and engages in wholesale rejection of forms of idolatry, and [...] the prophetic is predicated on critiques of idolatry. (West, 2014, p. 125)⁸

Así, la religión profética tiene como objetivo general cuestionar la idolatría. Entenderé la idolatría como colocar en el lugar de Dios cosas diferentes de Él. La imagen de Moisés que desautoriza la sacralización del becerro de oro es el inicio de la tradición profética que se levanta en contra de la idolatría en el pueblo judío. Este reemplazo de Dios

7 Gran parte de la fuerza del testimonio profético de Malcolm es su crítica de la idolatría en Estados Unidos. Y nuevamente, esa coincidencia de críticas a la idolatría de figuras seculares proféticas y críticas a la idolatría de figuras islámicas revolucionarias proféticas, como Malcolm, o figuras cristianas revolucionarias proféticas, como el King posterior, es fascinante]. (Traducción mía).

8 [el secularismo se está generalizando y es algo fascinante de ver. Incluso, como cristiano, pienso que mucho de este ateísmo es muy saludable, porque en muchos sentidos es un rechazo a la idolatría en las iglesias dominantes; es un rechazo a los dioses —con “d” minúscula— que están siendo adorados en la corriente principal de Estados Unidos y en la corriente principal de América negra, y ese tipo de ateísmo siempre es saludable para las personas religiosas proféticas. Es saludable precisamente porque permite que las personas piensen libremente por sí mismas y se involucra en el rechazo total de las formas de idolatría, y [...] lo profético se basa en las críticas a la idolatría]. (Traducción mía).

constituye, sin duda, el pecado por antonomasia. Endiosar cosas como el dinero o el poder es una forma de idolatría que mueve al fuego profético como denuncia. Esto es así, porque dicha «sustitución» que la idolatría realiza termina por colocar a unas personas bajo el poder arbitrario de otras, ya sea por medio del dinero, del poder político o por medio de un relato ideológico. En este sentido, el rechazo a la idolatría entra en conexión con la exigencia del republicanismo (purificado por la crítica filosófica) que se define como libertad y justicia, como no dominación (Forst, 2013; Pettit, 1999).

Como bien señala West, existen formas distorsionadas de la creencia religiosa: aquellas que propugnan el sometimiento de unas personas bajo el dominio de otras, que consiste someter a hombres y mujeres al abuso de parte de líderes en el supuesto nombre de Dios. Frente a estos casos, tanto la voz profética religiosa como la voz profética del ateísmo son poderosas fuerzas espirituales y fuego profético que es necesario seguir cultivando. Esto implica la necesidad de salir de la concepción según la cual creyentes, agnósticos y ateos son rivales, para verlos como aliados en el combate contra la idolatría y la dominación. Esto que West predica para el contexto estadounidense puede contextualizarse en otras partes del mundo, como es el caso latinoamericano, en el que el populismo religioso que se enfrenta a los derechos de los ciudadanos ha ganado terreno social y político.

5. Idolatría, violencia y ateísmo profético

El término «idolatría» es utilizado como sinónimo de «culto a otros dioses». Ahora bien, como señalan Halbertal y Margalit, “el término rabínico *avodá zará*, que se traduce comúnmente como «idolatría», «adoración de ídolos» o «falsa idolatría», significa literalmente «culto extraño»” (2003, p. 15). Aquí, el término «extraño» tiene dos significados. El primer significado se encuentra dirigido al objeto, mientras que el segundo se orienta al ritual. De esta manera, la idolatría significa creer en otros dioses (es decir, adorar a falsos dioses, como en el becerro de oro, o a Baal); o creer de manera equivocada en el Dios verdadero o el único Dios (2003, p. 15). El primer sentido del término

puede conducir a los creyentes a combatir a los falsos dioses y a quienes los adoran, ya sea que se encuentren en el seno de la misma comunidad (como el caso del combate que Moisés emprendió contra el becerro de oro, Ex. 32, o cuando se emprende el combate contra la adoración a Baal, Num. 25, 3). El segundo sentido representa la heterodoxia, es decir, creer en el mismo Dios, pero de forma diferente, y se opone a la ortodoxia, que significa la creencia correcta.

Es en ese sentido que Halbertal y Margalit señalan que el término *avodá zará* podría derivarse de *esh zará*, que significa «fuego extraño», aquel que habrían traído los dos hijos mayores de Aarón, debido a lo cual murieron (Lev. 16,1; Num. 16, 41). Aquí se ve claramente cómo la idolatría desemboca en la violencia, e incluso en la muerte. Las guerras de religión, entre comunidades que no profesan la misma creencia religiosa (no creen en el mismo Dios), están basadas en la idea de que el adversario tiene una creencia idólatra. En este mismo sentido, sucede que en el Mundo Antiguo las guerras no eran representadas como luchas entre pueblos, sino enfrentamientos entre dioses. Cada pueblo representaba la fortaleza de un dios y en las batallas se mostraba no solo la fuerza de los dioses en contienda, sino también la fidelidad de los pueblos para con sus dioses (Aslan, 2019, p. 137). De hecho, el Pueblo Judío, al volver a Palestina después de ser oprimido por los Seléucidas (tal como se relata en el libro de los Macabeos) y caer, seguidamente, bajo el yugo del Imperio Romano, comenzó a reflexionar sobre su fidelidad a Yahvé. Ello condujo a los diferentes partidos religiosos, presentes en la época Jesús, a tomar diferentes posiciones respecto de la forma en la que deberían cultivar su fidelidad a Dios. De este modo, se entienden las diferentes posiciones que tomaron los fariseos, los esenios, los saduceos, los escribas, Juan el Bautista, entre otros. Todos señalaban la necesidad de purificar su creencia religiosa para ganar el favor de Yahvé (Pagola, 2013, p. 73 ss.). En tiempos del cautivo en Babilonia, los judíos, que aún no habían definido por completo su fidelidad exclusiva a Yahvé, interpretaron que esa era la causa por la que se mantenían sometidos permanentemente por los grandes imperios del entorno. Esto los decidió a afirmar su monoteísmo (fenómeno religioso inédito en el Mundo Antiguo) (Aslan, 2019, p. 137).

La contraposición entre el «fuego extraño» y el «fuego profético» es interesante, porque demarca la distinción respecto de la actitud frente a las creencias de otras comunidades religiosas. En realidad, el «fuego profético» conduce a la aceptación y el aprecio del «fuego extraño» en el sentido que permite el diálogo y el compromiso con otras comunidades de creencia, tanto respecto del contenido de su creencia como respecto de la forma de su creencia. A la luz del «fuego profético», la idolatría cambia de sentido: ya no se trata de la adoración de dioses falsos o de falsas formas de creencia, sino que ahora se trata del enfrentamiento a las iglesias institucionales que propinan daños morales a sus miembros como a personas ajenas. Este «fuego profético» es el que anima, en nuestros días, el sano ateísmo profético profesado por personas que toman distancia de las instituciones eclesiales como un signo de protesta contra los abusos y la violencia que se propina en el seno de tales instituciones. Como lo señala West (2014, p. 125 ss.), esta forma de ateísmo es una forma de purificación auténtica frente a la idolatría de considerar que la posesión del poder en una institución eclesial legítima causa daños morales a otros de manera impune. El ateísmo profético es, pues, una de las formas más poderosas de lucha contra la idolatría, lucha que no recurre a la violencia, sino que la rechaza.

Referencias

- Arato, A. (2013). Political Theology and Populism. *Social Research*, 80, pp. 143-172.
- Aslan, R. (2010). *Beyond fundamentalism: Confronting religious extremism in the age of globalization*. Random House.
- (2019). *Dios: Una historia humana*. Taurus.
- Aslan, R., & Hahn Tapper, A. J. (Eds.). (2011). *Muslims and Jews in America: Commonalities, contentions, and complexities* (1st ed). Palgrave Macmillan.
- Aslan, R., & Krauss, L. (2017). ¿Estaríamos mejor sin religión? Debate entre Reza Aslan y Lawrence Krauss. <https://www.youtube.com/watch?v=PdKuyZZcZts>
- Benedicto xvi. (2011). *Encuentro con los representantes de la comunidad judía*. Vaticano.
- Bernstein, R. (2015, [2013]). *Violencia: Pensar sin barandillas*. Gedisa.
- Bernstein, R. (2006). *El abuso del mal: La corrupción de la política y la religión desde el 11 de septiembre*. Katz.
- Clifford, W. K. y James, W. (2003). *La Voluntad de creer: Un debate sobre la ética de la creencia*. Tecnos.
- Cone, J. H. (2012). *Martin & Malcolm & America: A dream or a nightmare*. Orbis: Alban.
- De las Casas, B. (2008). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Editorial Juventud.
- Douglass, F., Stauffer, J., & Gates, H. L. (2016). *The portable Frederick Douglass*. New York: Penguin Books.

- Forst, R. (2013). A Kantian Republican Conception of Justice. En A. Niederberger & P. Schink (Eds.), *Republican Democracy. Liberty, Law, and Politics*. Edinburgh University Press. pp. 154-168.
- Francisco. (2020). *Fratelli tutti*. Vaticano: Vaticano.
- Gamio, G. (2007). ¿Qué es la secularización? *Páginas*, 207, pp. 32-40.
- Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama.
- Goldman, P. L. (2013). *The death and life of Malcolm X* (3rd ed). Urbana, Chicago, and Springfield: University of Illinois Press.
- Gutiérrez, G. (1992). *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Instituto Bartolomé de las Casas.
- (2008). *Teología de la liberación. Perspectivas* (Segunda ed). Lima: CEP.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Ediciones Paidós Ibérica.
- Halbertal, M., & Margalit, A. (2003). *Idolatría. Guerra por imágenes: Las raíces de un conflicto milenario*. Gedisa.
- Hawting, G. R. (1999). *The idea of idolatry and the emergence of Islam: From polemic to history*. Cambridge, UK; New York, NY, USA: Cambridge University Press.
- Heschel, A. J. (2001). *The Prophets* (1st Perennial classics ed). Perennial.
- Korsgaard, C. (2011). La fórmula de la ley universal. En C. Korsgaard (Ed.), *La creación del reino de los fines*. UNAM, pp. 173-220.
- Maalouf, A. (2015). *Identidades asesinas*. Alianza Editorial.
- Mark, J. (1934). *The Modern Idolatry. Being an Analysis of Usury & the Pathology of Debt*. London: Chatto & Windus.

- McAdam, D., Tarrow, S. G., & Tilly, C. (2001). *Dynamics of contention*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Metz, J. B. (1982). *Más allá de la religión burguesa: Sobre el futuro del cristianismo*. Madrid: Sígueme.
- Pagola, J. A. (2013). *Jesús: Aproximación histórica*. Madrid: PPC Editorial.
- Pedraglio, S. (2014). Gustavo Gutiérrez. En *Conversaciones con los ojos del siglo xx* PUCP, pp. 155-187.
- Pettit, P. (1999, [1997]). *Republicanism: Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Paidós.
- Rawls, J. (1999, [1955]). Two Concepts of Rules. En S. Freeman (Ed.), *Collected Papers*. Harvard University Press, pp. 20-46.
- Tarrow, S. G. (2012). *El poder en movimiento: Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Alianza.
- Tilly, C. (2010a). *Confianza y gobierno*. Amorrortu.
- (2010b). *Democracia*. Akal.
- West, C. (2014). *Black Prophetic Fire*. Beacon Press.
- Zegarra, R. (2015). *La subversión de la esperanza: Diálogo contemporáneo entre teología de la liberación, filosofía y opción por los pobres* (1a edición). Perú: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú: IBC, Instituto Bartolomé de Las Casas: CEP, Centro de Estudios y Publicaciones.
- (2020). ¿Mirar lejos? Nuevas perspectivas para la Teología de la Liberación. *Páginas*, 259, pp. 18-26.