

### Ciudades hoy, diálogos con la tradición bíblica

*Carmiña Navia Velasco<sup>1</sup>*

Recibido 12/10/2010

Aprobado 14/12/2010

#### Resumen

Los creyentes tenemos horizontes muy claros que definen nuestras referencias axiológicas. ¿Nuestra espiritualidad tiene tomado el pulso de la ciudad? ¿Es consciente de lo que ésta supone a nivel de propuestas de vida, de imaginarios, de sueños y limitaciones, de construcción de múltiples y modernos lenguajes? ¿Cómo dialoga nuestro *ser cristiano* con esta realidad múltiple y compleja? ¿La Biblia, escritura de hace más de dos mil años, tiene algo que aportarnos para este panorama de preguntas? ¿Cómo y desde dónde sigue siendo válida la referencia bíblica? Más allá de formulaciones teológicas, ¿cuáles serían los caminos de una espiritualidad urbana?

*Palabras clave:* Ciudades, aldea global, tradición bíblica, diálogos, identidad contemporánea.

#### Abstract

We the believers have very clear horizons that define our axiological references. Has our spirituality taken the pulse of the city? Is it aware of what it suppose about ways of life, imaginaries, dreams and limitations, construction of multiple and modern languages? How does our Christian being dialogue with this multiple and complex reality? Does the Bible, writing from more than two thousand years, have something to contribute to this panorama of questions? How and where from is it the biblical reference still valid? Beyond theological formulations, which are the paths of an urban spirituality?

*Key Words:* Cities, global village, biblical tradition, dialogues, contemporary identity.

---

<sup>1</sup> Maestría en Teología, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Diplomado en Lengua y Literatura Española por el Instituto Iberoamericano de Cooperación de Madrid. Ha sido profesora de la Universidad de San Buenaventura Cali, de la Pontificia Universidad Javeriana y de la Escuela de Estudios Literarios de la Universidad del Valle. Premio Casa de las Américas en la modalidad "Premio extraordinario sobre estudios de la mujer". También hace parte de la Casa Cultural Tejiendo Sororidades. Correo electrónico: [cnaviavelasco@emcali.net.co](mailto:cnaviavelasco@emcali.net.co)

## Introducción

Nos encontramos ante un reto: ¿cómo habitamos nuestras ciudades, cómo reflexionamos sobre ellas, cómo nos hacemos conscientes de los límites y las posibilidades de un mundo urbano que nos configura más allá de lo que registran nuestras conciencias? ¿Estamos situados en una cierta periferia de una gran urbe que nos hace habitantes de la *aldea global*, al caminar sus calles y vivir sus potencialidades y problemas qué vivencias espaciales y culturales tenemos como creyentes? ¿Qué retos nos llegan?

Los creyentes tenemos horizontes muy claros que definen nuestras referencias axiológicas. ¿Nuestra espiritualidad tiene tomado el pulso de la ciudad? ¿Es consciente de lo que ésta supone a nivel de propuestas de vida, de imaginarios, de sueños y limitaciones, de construcción de múltiples y modernos lenguajes? ¿Cómo dialoga nuestro *ser cristiano* con esta realidad múltiple y compleja? ¿La Biblia, escritura de hace más de dos mil años, tiene algo que aportarnos para este panorama de preguntas? ¿Cómo y desde dónde sigue siendo válida la referencia bíblica? Más allá de formulaciones teológicas, ¿cuáles serían los caminos de una espiritualidad urbana?

El territorio urbano, del que somos habitantes poco conscientes, contiene apenas en embrión lo que, según expertos, puede llegar a ser. Según datos de la ONU:

En el 2015, los aglomerados urbanos agruparán a 4.100 millones de habitantes, 30 ciudades serán megametrópolis de más de 10 millones de habitantes y siete tendrán más de 20 millones: Tokio, Bombay, Lagos, Shangai y Yakarta, entre otras.

Las ciudades del futuro, donde la mayor parte de la población no contará con los medios esenciales para sobrevivir –agua potable, techo y asistencia sanitaria– serán asoladas por enfermedades que llegarán desde el campo: el Ébola, la fiebre dengue, la reaparecida tuberculosis (ONU, 1996: 4).

Igualmente, las ciudades contienen también semillas de un futuro diferente y posible, por cuanto en ellas habitamos también quienes queremos construir un mundo alternativo.

Nos falta, sin embargo, a los *pobladores comunes*, detenernos a pensar sobre nuestro entorno, mirarlo y examinar nuestra relación de amor o de rechazo con esas aglomeraciones *complejas* en que vivimos. Si, en general, los urbanos estamos en déficit de reflexión sobre las condiciones y posibilidades de nuestra vida, este déficit

se hace verdaderamente alarmante en el caso de las comunidades de creyentes, cuya mirada sobre la ciudad apenas es limitadamente crítica en algunos casos y tradicional e inconsciente en la mayoría. La manera como nos configura el espacio no suele ser tenida muy en cuenta pastoralmente.

Por eso son urgentes nuevos acercamientos a la ciudad, a esa que se asoma por nuestras ventanas y nuestras puertas al futuro. El texto del *Apocalipsis*, se abre precisamente con una llamada a comunidades cristianas que habitaban una red de ciudades similares, pero diferentes, que las condicionaban y las retaban. Habitantes de un conjunto urbano que tal vez no era entendido a cabalidad. El autor del texto quiere reorientar y alentar a las comunidades que viven en medio de adversidades y dificultades, pero también en medio de proyectos y de sueños.

La lectura *corriente* del *Apocalipsis* ha estado en general presa de interpretaciones que o bien anuncian desastres o bien juegan a *interpretar y adivinar* supuestas claves herméticas que duermen en el texto. Han sido escasas, sin embargo, las lecturas que miran esta palabra en el contexto en el que nace y, desde ese contexto, intentan una relectura.

Lo que pretendo ahora es confrontar nuestras condiciones y dinámicas de vida en la ciudad actual con las condiciones y dinámicas en que habitaban las siete iglesias del *Apocalipsis*, para preguntarnos si en el texto encontramos pistas que nos ayuden a iluminar y enriquecer nuestro destino de habitantes urbanos, seguidores de Jesús en este nuevo siglo. Igualmente pretendo plantear cómo, desde nuestros *ojos urbanos de hoy*, se re-ilumina y se enriquece el texto.

### **Ciudades de hoy: redes, angustias, sueños, posibilidades**

Hoy, la ciudad es el espacio del *todo lo posible*. La sociología urbana encuentra en ella los mayores desastres y los peores problemas de la globalización, al mismo tiempo que señala las mayores ventajas y posibilidades que ofrecen la tecnología y el mundo, al hombre contemporáneo.

No pretendo una descripción exhaustiva de las megalópolis actuales. Es tarea impensable y solo para los muy especialistas. Por otro lado, no necesaria en los límites de este trabajo. Quiero solamente señalar algunos ejes que las atraviesan, tanto en lo conflictivo como en sus potencialidades, para a partir de ahí señalar algunas rutas o mapas que nos ayuden a transitar.

Nuestra reflexión está situada en Colombia: Cali, Medellín, Bogotá, Barranquilla, ciudades que pueden pensarse como *típicas* por cuanto contienen y están atravesadas

por todas las posibilidades, tensiones y contradicciones de cualquiera de las grandes *urbes en red* dispersas por el planeta tierra.

Destaquemos algunos aspectos importantes:

- Lo primero que salta a la vista en una mirada atenta es, por supuesto, *la dualidad y los inmensos contrastes* que ellas ofrecen. Se trata de conglomerados, espacios y dinámicas en los que, de un lado, asistimos a un derroche de lujo, de posibilidades y de alternativas de vida y de prosperidad, pero, de otro, asistimos a una negación dramática de esa misma vida que se ofrece. En sectores muchas veces inmediatamente cercanos, por una parte, se nada en la abundancia, mientras que, por otra, se carece de lo más necesario para la subsistencia.

Esta dinámica se expresa no solamente en los barrios, en los que mientras en unos se disfruta de los avances más sofisticados en tecnología e información, en otros todavía es necesario que las mujeres carguen la poca agua que se consume sobre su propia espalda, sino también en las calles céntricas de las ciudades en las que, al lado de automóviles cuyo precio y confort rebasa toda imaginación, encontramos cada vez más a desechos humanos que deambulan buscando un mendrugo de pan o un cartón para cubrirse.

La pobreza en condiciones semirrurales, en colaboración y/o comunión con la naturaleza, se puede asumir de otra manera, no edénica, pero sí con mayor dignidad. En la ciudad el hombre y la mujer, con las estructuras tribal o familiar quebradas, se encuentran despojados de toda protección y dignidad y solos. En la ciudad, el sistema capitalista/patriarcal actual se manifiesta en toda su crueldad y resulta particularmente cierto lo planteado por Viviane Forrester:

Todo un cuerpo de literatura económica lo explica de manera erudita: no hay nada mejor que despojar a una persona de todo, abandonarla, dejarla legalmente desprotegida, humillada, sin recursos, para obligarla a someterse, aceptar cualesquiera condiciones de trabajo y de vida, **por repugnantes que fuesen**. La OCDE, el FMI y el Banco Mundial, entre otras instituciones, han hecho recomendaciones enérgicas en ese sentido. ¿Qué mejor manera de reducir el costo del trabajo, enfrentar la competencia y liberar fondos para invertirlos... en la especulación? ¿Y de no preocuparse demasiado por un material humano **que se ha vuelto superfluo?** (Forrester, 2002: 51).

La urbe actual, con su carga de problemas e injusticias, con su carga de *llamados* y de limitaciones económicas, es también el espacio de la *nuda vida* de la que habla

Giorgio Agamben (2003). Esa vida robada, reducida a *los mínimos*, controlada y planificada en sus migajas igual que en los campos de concentración.

La ciudad es el espacio de la opulencia y de la pobreza. Es la punta de lanza en la modernidad y es el mayor atraso. Esto dificulta y entorpece los proyectos de ciudad que cohesionen y construyan una identidad, porque mientras algunos jóvenes de las élites viven en un mundo posterior a la postmodernidad, que ni siquiera alcanzamos a comprender, otros están cuasi presos de retazos de cosmovisiones antiguas que se destruyen y se desconciertan en el contacto y la contaminación permanente. Es un proceso muy bien captado por Manuel Castells:

El universo social de estos mundos diversos se caracteriza a su vez por una exposición diferencial a flujos de información y modelos de comunicación. El espacio del nivel superior está generalmente conectado a la comunicación global y a ampliar redes de intercambio abiertas a mensajes y experiencias que incluyen al mundo entero. En el otro extremo del espectro, redes locales segmentadas, a menudo de base étnica, se basan en su identidad como recurso más valioso para defender sus intereses y, en último término, su existencia...

La ciudad dual opone, en términos sociológicos tradicionales, el carácter cosmopolita de los nuevos productores informacionales, al localismo de los sectores segmentados de la fuerza de trabajo reestructurada” (Castells, 1995: 321).

Esta doble gran polaridad se reproduce casi al infinito en el espacio urbano actual en el que desplazados y desplazadas, migrantes de diverso tipo, grupos sociales como jóvenes o mujeres, minorías étnicas... se ubican de manera diferente y trazan sus propios recorridos e itinerarios de búsqueda de la vida, de la felicidad o simplemente de la subsistencia. Grupos que no se miran unos a otros y que, aunque se *toquen o rocen*, continúan ignorándose y estorbándose muchas veces, rechazándose y temiéndose siempre. Grupos que deben construir su identidad en medio de fuerzas contradictorias. Identidades fraccionadas.

Esta copresencia de *tribus* distintas, muchas veces opuestas, genera cada vez más mutuos rechazos, miedos, tendencia a la configuración de guetos excluyentes y a la conquista de territorios de los que se expulsa ***al no deseado***:

Vivir en compañía de desconocidos siempre es un tanto alarmante, ya que estos, por naturaleza, y a diferencia de los amigos y enemigos, albergan intenciones, pensamientos y modos de reaccionar ante situaciones comunes que nos resultan desconocidas, o no lo bastante

conocidas, lo que nos impide anticipar su comportamiento. Una muchedumbre de desconocidos provoca una sensación endémica e incurable de que algo imprevisible puede ocurrir. Dicho de otra manera los desconocidos son la personificación de riesgo... (Bauman, 2005: 55).

- El tema de la comunicación informacional nos lleva al segundo aspecto que quiero subrayar. La ciudad actual se configura como la famosa *aldea global o el espacio por excelencia de la llamada globalización*. Realidad muy polivalente y polisémica. Se trata de espacios que no conservan en sus paisajes las huellas de su historia e identidad. Hay en ellas un límite en el que todas se parecen y es difícil al viajero frecuente explicitar la diferencia de una a otra. Los *no lugares* de los que habla Marc Auge (1993) las configuran, las hermanan y las confunden. Los *Mall* o Centros Comerciales, los aeropuertos, las macroavenidas y autopistas, los grandes y funcionales hoteles con *wi-fi* permanente, los mundos de ficción o parques temáticos... conforman un paisaje que se repite y se retransmite en la televisión y en la internet hasta el infinito.

Igualmente, si nos detenemos en las ciudades del llamado tercer mundo o mundo pobre, encontramos que los *corredores de miseria*, los agujeros negros, las invasiones, los barrios de llegada o de puerta de entrada para los campesinos... repiten parajes parecidos y tensiones idénticas. La aspiración de los encargados del desarrollo urbano parece ser, además, destruir edificaciones antiguas para reproducir a escala mundial edificios y torres permanentemente ecos y espejos unos de los otros. La *torre de babel* como un crono/espacio en el que todos se miren y se reconozcan, pero al mismo tiempo se confundan y no se comuniquen, parece haber dejado de ser un mito.

Y esta realidad configura un tipo de habitante al que se le borran las fronteras entre lo que es y lo que podría o querría llegar a ser:

Confundida por fronteras espaciales transparentes y repetitivas, separada del cuerpo por un panorama de video que ha robado su imagen, perseguida por una tecnología que amenaza con llevarse los últimos bastiones de lo que una vez pareció inalienablemente humano, **la identidad contemporánea** fluctúa entre posibilidades radicalmente opuestas. Puede optar por una disolución sicástica en el espacio, confundiéndose en el multifacético paisaje de la ciudad como tantas otras imágenes, flotando en esa completa libertad representada en la falta de arraigamiento. Sin su cuerpo, la identidad se adhiere a cualquier escenario como un vestido transitorio y desechable (Olalquiaga, 1993: 39).

Qué magnífica descripción vemos acá de los migrantes, de los desplazados, para quienes una relación de comunicabilidad y pasión con su hábitat ha llegado a ser imposible, porque viven permanentemente en el extrañamiento, en el deseo de *volver*. La migración (exilio económico actual) es diferente a la de épocas pasadas: con la economía globalizada, la poca fuerza de trabajo necesaria no puede concentrarse espacialmente, porque debe anidar en nuevas rutas siempre, en un constante ir y venir, ofreciéndose, vendiéndose. En Colombia, el fenómeno del desplazamiento, en aumento, convierte además en extranjeros de su territorio a una inmensa cantidad de pobladores.

Ciudad configurada en sus ejes centrales de economía y política por *no lugares...* ciudad que no alberga ni protege, que tan sólo *tolera*:

Si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad, ni como relacional, ni como histórico definirá un **no lugar**. La hipótesis aquí defendida es que la sobre/modernidad es productora de no lugares, es decir, de espacios que no son en sí lugares antropológicos y que, contrariamente a la modernidad baudeleriana, no integran los lugares antiguos: estos, catalogados, clasificados y promovidos a la categoría de lugares de memoria, ocupan allí un lugar circunscrito y específico (Auge, 1993: 83).

Habitantes que muchas veces *flotan* (los ricos en los centros comerciales y aeropuertos, los pobres en las calles y terminales de transportes...), en lugar de *habitar*.

La globalización enlaza economías y políticas en un gran nudo de macrocapitales cuyos intereses no consultan en absoluto las necesidades mínimas de las masas que habitan la ciudad. Por ello, el resultado no es un hábitat amable, sino más bien una red de servicios y comunicaciones: quien no accede a ellas, queda fuera del juego.

- Finalmente quiero plantear que la ciudad actual es también y prioritariamente la síntesis del mestizaje, de la complejidad, la diversidad y multiculturalidad, de la convivencia y encuentro de sensibilidades, imaginarios, sueños, tolerancias o intolerancias. Es el crono/espacio *mestizo* por excelencia.

Es, por supuesto, un mestizaje construido en medio de desigualdades y violencias, descrito por García Canclini:

Ciudades conectadas con el mundo y desconectadas, segregadas, tajantemente estratificadas en su interior. Las nuevas formas de

multiculturalidad se establecen, entonces, por el acceso diferencial y segmentado de jóvenes y adultos, mujeres y hombres, diversos niveles educativos y económicos a los bienes y mensajes globalizados... (1998: 12).

Un mestizaje que a unos excluye y a otros acoge, pero que, en cualquier caso, dibuja espacios multicolores y presencias variadas.

Las ciudades actuales ya no arraigan en tradiciones y costumbres exclusivas y particulares que evolucionan con mucha lentitud a lo largo de siglos. Los *lugareños* de antes son ahora sólo una mínima proporción de estos megaespacios, las identidades se quiebran y fraccionan:

La heterogeneidad e hibridación provocadas por la contigüidad de construcciones y modos de organizar el espacio iniciado en distintas etapas históricas se multiplica con la coexistencia de migrantes de otras zonas del país y de otras sociedades. De este modo se incorporan a las grandes ciudades lenguas, comportamientos y estructuras espaciales surgidas en culturas antes desconectadas. Al ocurrir este proceso con rasgos semejantes en las metrópolis y en los países periféricos, en Los Ángeles y en Lima, en Berlín y Sao Paulo, se reducen las diferencias que el evolucionismo marcaba en otro tiempo entre ciudades de regiones desarrolladas y subdesarrolladas (García Canclini, 1998).

Es en medio de esta heterogeneidad hay que construir identidades y proyectos más o menos comunes y ciudadanías viables.

Esta ciudad, así constituida, es el espacio del diálogo permanente, el espacio de la complejidad. El espacio en el que los imaginarios se nivelan e igualan en las vitrinas publicitarias dispersas por el mundo y en las salas de las casas, en la televisión. Es la ciudad en la que todos se confunden. Al mismo tiempo que nos constituimos como ciudadanos y ciudadanas globalizados, nos construimos como vecinos, como miembros de grupos o tribus, nos encontramos e identificamos en la *proxemia*<sup>2</sup>, en el caminar con los sujetos sociales con los que tejemos nuestros sueños. La ciudad, entonces, sería el recipiente común de diferentes sueños, de diferentes utopías... sería entonces también el espacio de las tolerancias y de las resistencias.

---

<sup>2</sup> Término propuesto por Michell Maffesolli: Designa el compromiso ético y de solidaridad entre los próximos.



La urbe recibe y alberga (en ella misma y en los medios de comunicación), cada vez más, un cruce de imaginarios y deseos, que puede convertirse en un cruce de utopías:

Es necesario revolucionarlas (las ciudades) para iniciar la aventura compleja de asumir de manera consciente, es decir, problematizándola, la aglomeración de imaginarios diversos, de maneras distintas de desear, de formas diferentes de construir los pensamientos (que es lo que, más allá de los cuerpos, se aglomera cuando se juntan los hombres y las mujeres) que constituyen la pregunta esencial del mundo actual y para el futuro...

Para empezar, las urbes actuales en su funcionamiento generalizado y permanente a nivel planetario... obligan al encuentro *problemático*... de la más abigarrada cantidad de formas de imaginar, de sentir, de construir el habla y de establecer las relaciones con el mundo metafísico.

Intercambio complejo desde el inicio, y –ya instaurado– para siempre, por cuanto todas esas culturas, y cada una en particular, incluida la del conglomerado que crece y se transforma con la llegada de la gente... son puestas en cuestión por *la ciudad*, es decir, en relación inevitable unas con otras (Viviescas, 2003: 137 - 141).

En este espacio del *todo posible* y de la transmodernidad por excelencia, se generan, cruzan y crean nuevos lenguajes, discursos diferentes en los que se expresan y reconocen las mujeres y hombres del siglo XXI. Lenguajes de y en ruptura que buscan el sentido de nuevas realidades. Sólo con un conocimiento a fondo de estos lenguajes y discursos es posible intentar, desde las iglesias, una cercanía a las actuales realidades urbanas.

### **Acercádonos al texto**

Con el último libro de la Biblia, traducido comúnmente como *Apocalipsis*, pero que en español entenderíamos mejor como *la revelación*, nos encontramos con que se trata de un texto bastante marginal en nuestra tradición, a pesar de que en lo popular se manejan algunos de sus símbolos irresponsablemente. Hubo mucha discusión en los primeros siglos en torno a su inclusión o no en el *canon*, quizás por su hermetismo y por su origen en una tradición –la joánica– no siempre muy ortodoxa.

El *Apocalipsis* es ante todo una escritura muy *situada* y sus coordenadas contextuales y discursivas nos ayudan a comprender mejor y a ubicarnos frente a su

mensaje hoy. El autor inscribe sus palabras en el género epistolar, muy corriente en los ambientes del cristianismo primitivo. Quiere hacer llegar un mensaje a comunidades que se encuentran en situaciones precisas y concretas. Escoge para su discurso, además del epistolar, el género apocalíptico, cuyas claves principales manejan los destinatarios de la carta, por ser un género muy extendido en los umbrales del cambio de siglo.

En su estudio sobre la obra, a mi juicio, uno de los mejores que se ha hecho, Elisabeth Schüssler Fiorenza, dice:

La interpretación literaria cree que el lenguaje del *Apocalipsis* no es referencial, sino *polivalente*: un lenguaje expresivo y evocativo. Por tanto, los intérpretes deben reconocer la ambigüedad, apertura y carácter indefinido de las visiones y de la narrativa simbólica del *Apocalipsis*...

... [igualmente] muestra claramente la intención del autor de escribir una carta *profética revelatoria* dirigida a las siete iglesias del Asia Menor occidental. El marco epistolar que reaparece al final del libro sigue el modelo de la carta “paulina”, por entonces tradicional (Schüssler, 1997: 37 y 43).

Por esto mismo no es pertinente intentar “descifrar” claves que nos iluminen sobre “*el fin del mundo*” o cuestiones similares, porque no creo que este sea el horizonte último de la escritura y primera recepción de la obra.

El autor se dirige a comunidades concretas, con características propias, las convoca y capta su atención, comunidades cristianas que viven bajo el imperio –en medio de la abundancia, pero también de la persecución y marginación– en la provincia romana de Asia Menor. A continuación, según las leyes apocalípticas, por medio de una riqueza inmensa y variada de imágenes, presenta la *gran confrontación*, definitiva entre los poderes del bien y las fuerzas del mal... confrontación de la que saldrán triunfantes los creyentes. Confrontación que, según el autor, tendrá lugar en un tiempo cercano o inmediato al de la escritura/lectura de la carta.

¿Cuál es la situación social, económica y política de las comunidades destinatarias de la *carta de Juan*? Estamos ante seguidores de Jesús que viven en un conjunto de *ciudades en red* muy bien comunicadas entre ellas, por algunas de las rutas principales del imperio, algunas de ellas puertos de importancia estratégica. Se vive bajo el orden imperial romano, en una de sus épocas florecientes: una especie de *globalización* que nace con Alejandro Magno y se desarrolla y mantiene a lo largo de varios siglos. Estas siete ciudades mencionadas en el texto, y las que ellas

pueden estar representando, ofrecen características, bastante cercanas entre unas y otras, que nos hablan de una situación común a la cultura helénica, moldeada por la dominación romana.

Esta situación de *red*, de *camino de paso*, con mucha actividad y vida, es testimoniada también por Ignacio de Antioquia, que alrededor del año 110, de paso para Roma, en dónde será juzgado y ejecutado, las visita y posteriormente escribe cartas que se conservan a las iglesias de Éfeso, Filadelfia y Esmirna. En el texto canónico se nota la preocupación por la identidad cristiana en medio de un horizonte que se amplía y se extiende con ofertas diversas... unos años más tarde, en la cartas de Ignacio, esta preocupación se ha radicalizado y la solución se ha hecho mucho más estrecha: todo el énfasis se pone en la obediencia al obispo como lo único que garantiza la comunión y la identidad (Ruiz Bueno, 1950).

Un mundo cosmopolita, mestizo y pluricultural en el que los cristianos deben convivir con distintas culturas, ideologías y propuestas religiosas. En general, las ciudades especificadas son ciudades fuertes e importantes de Asia Menor: Pérgamo, la capital del imperio en la provincia, era una ciudad rica y promisoría; igualmente, Éfeso era una ciudad opulenta y culta; Esmirna llegó a ser un centro muy notable; Tiatira, aunque pequeña, era un significativo centro comercial. Casi todas ellas eran centros reconocidos de diferentes cultos grecorromanos; poseían también grandes y reconocidas bibliotecas. Ciudades en las que florecía el culto divino al emperador, una de las señales más precisas del imperio romano, aunque, además, florecían, desde muy antiguo, distintas tradiciones religiosas, particularmente famoso era el culto a Artemisa en la ciudad de Éfeso, cuyo templo era visitado por miles de peregrinos cada año. Estas ciudades, como ya dije, se organizaban en red y comunicación, lo que las hacía muy cercanas en ambiente socioeconómico y, sobre todo, cultural:

La mayor parte de las ciudades a las que se dirigen los mensajes proféticos estaban dedicadas a la promoción de esta religión civil romana. Éfeso, la mayor ciudad de la provincia romana de Asia, era sede del procónsul y competía con Pérgamo en el reconocimiento de su primacía. Lo mismo que Esmirna, era un centro de culto imperial, famoso por las luchas de gladiadores. Pérgamo, ciudadela de la civilización helenista en Asia, reclamaba para sí ser el centro del culto imperial. La ciudad había recibido permiso, ya en el año 29 a.C., para construir un templo al divino Augusto y a la diosa Roma... En Tiatira, el emperador era adorado también como Apolo encarnado y como hijo de Zeus. El año 26 d.C., Sardes competía con otras diez ciudades asiáticas por el derecho a construir un templo en honor del emperador, pero lo perdió a favor de Esmirna.

Laodicea era conocida no sólo como la ciudad más rica de Frigia, sino también como centro del culto imperial (Schüssler, 1997).

Tenemos, entonces, un panorama complejo, para las comunidades del cristianismo naciente, a las que se dirige la carta: ciudades opulentas, ricas e injustas. Cosmopolitas, con una amplia gama de propuestas simbólicas y culturales, dominadas por el inmenso y aplastante poder imperial. En medio de ellas, grupos pequeños, más o menos aislados, buscando su legitimidad y su lugar en medio de un poder que controlaba todo. Las comunidades cristianas iniciales (estamos a finales del siglo I) estaban constituidas en general por sectores pobres de la población, su religión, además, era tenida como sospechosa y sobre ella recaía una doble persecución: la de la sinagoga judía y la del imperio romano. En estas condiciones, fácilmente la fe y la fuerza vital pueden decaer. Juan pretende animar a estas iglesias, a cada una desde su situación particular.

Un primer aspecto que quiero señalar es la mirada *particular, concreta, cuasi/personal* que el pastor/profeta dirige a las iglesias. Como hemos visto, son comunidades que, en términos generales, viven contextos similares, pero el discurso que se les dirige es completamente particularizado: el autor conoce bien a cada una, las diferencia, las ama en su concreción, no en abstracto. Aunque se trata de una carta general, en la que se va a desarrollar una propuesta de carácter abierto y amplio, la mención de cada comunidad no es sólo mención. Llama la atención la repetición de expresiones como: *te conozco, sé lo que haces, sé lo que sientes...*

En medio de una especie de *globalización* del mundo conocido, el autor, animador o pastor, se dirige a cada comunidad señalando lo propio, lo específico, lo concreto. Y es desde esa particularidad que hace los llamamientos y las reconvenciones. No se trata en ningún momento de impartir una doctrina generalizada, válida en toda situación, sino que, por el contrario, el discurso se emite pensando en la incidencia que se puede tener ante personas, sentimientos, hechos y problemas concretos.

Cada comunidad tiene símbolos específicos propios que la diferencian de las otras: candelabro, luz, piedra, nombre. Cada una recibirá igualmente una promesa especial: *árbol de la vida, maná, nombre dado por el amor, estrella de la mañana, libro de la vida*. Se trata por supuesto de una simbología propia de una tradición común, pero particularizada en la relación de amor y conocimiento concreto con cada iglesia. Hay un claro manejo de los lenguajes específicos de cada grupo. La insistencia en el *amor* que Dios tiene a los creyentes es clave. La expresión traducida por *conocer*, de la raíz griega εἶδω, apunta no a un conocimiento intelectual o somero, sino a una serie de semas o unidades de sentido en torno a sentimientos profundos, de simpatía o afecto.

En este conjunto, interconectado y variado, existen problemas similares que preocupan al autor del texto: la situación de pobreza, persecución y tribulación de las comunidades y quizás el más importante o al menos el que aparentemente preocupa más al pastor: la manera como cada comunidad resuelve su problema de convivencia e identidad, en medio de la persecución, el cosmopolitismo y la variedad de religiones.

Hay una clara insistencia en que las iglesias deben mantenerse lejos de los *nicolaitas* u otras sectas que contaminan. Desde mi punto de vista, uno de los problemas centrales que aborda el texto, en las comunidades de Asia Menor, es el problema de la *identidad de las nacientes comunidades*. Hay, de parte del escritor, recomendaciones claves de mantenerse *fieles*, de *conservar o volver al primer amor*.

Es posible imaginar que, en este ambiente cosmopolita y en medio de medidas coercitivas que imponen el culto al emperador, no es fácil para los cristianos encontrar un equilibrio entre la apertura y la tolerancia, de un lado, y la construcción de la propia identidad, de otro.

Aunque la especificidad de los *nicolaitas* no se ha podido establecer totalmente, sí parece que se trata fundamentalmente de un grupo de cristianos que intentan compatibilizar su seguimiento a Jesús con la mezcla de prácticas entendidas como idolátricas o *contaminantes*. ¿Cómo construir una identidad que no aísle, ni cierre en estas circunstancias adversas? El reto, como planteé antes, puede resolverse por el camino de la espiritualidad: el dogma divide, la espiritualidad libera y hermana.

Manuel Castells, en sus estudios sobre la identidad en la ciudad globalizada y multicultural actual, introduce unos conceptos que nos pueden ayudar a iluminar las opciones que propone esta palabra a las comunidades de Asia Menor. Castells desarrolla un análisis en el que plantea cómo, por la presión de la multiplicidad de *opciones de sentido a consumir* que ofrece la ciudad hoy, las comunidades y los grupos sienten amenazada su identidad y ante esta amenaza pueden responder prioritariamente de dos maneras: construyendo una identidad *en resistencia* o construyendo una identidad *prospectiva*:

En una perspectiva histórica, y en el mundo en general, la clave de un desarrollo fecundo de las identidades colectivas es *su transformación de la resistencia al proyecto*, de la defensa de la memoria colectiva a la construcción común de futuro... Pero cuando las fuentes de negación de la identidad resurgen, cuando retorna los pendones victoriosos de la opresión histórica, entonces

las identidades se revuelven, cavan sus trincheras de resistencia y, en sus derivas más peligrosas, cortan las amarras y se transforman en fundamentalismo (Castells, 2003).

Partiendo de lo esclarecedor de esta propuesta, podemos comprender mejor cómo el autor del libro de *La Revelación* conjuga estas dos estrategias en la iluminación que hace para que sus comunidades resistan ante la posible *des/identificación* y ante las presiones de la persecución. De un lado, les insiste en la necesidad de fidelidad y no contaminación; es decir, las impulsa hacia lo que podría ser un cierto fundamentalismo, y, de otro, cuando su discurso salta de lo particular a lo general, mira hacia el futuro, desarrollando la propuesta de construir la *Nueva Jerusalén* como respuesta a la Roma imperial. Se trata de una construcción eminentemente espiritual y simbólica.

En el primer caso, el texto es, en unas ocasiones, cuidadoso y, en otras, intolerante y fundamentalista. Al dirigirse a algunas de las iglesias, las invita a *estar atentas y mantenerse fieles, volverse a Dios, conservar lo que tienen, regresar al amor del principio...* todo esto en medio de felicitarlas por su amor y resistencia. Ese *estar atentas* nos muestra una actitud de discernimiento que ayuda a la convivencia tolerante.

En ocasiones, como al dirigirse a la comunidad de Tiatira, el discurso se vuelve radicalmente intolerante. Esta intolerancia se explica, entre otras razones, porque este enfrentamiento hay que ubicarlo en la lucha por el poder que desarrollan los hombres contra las mujeres en el cristianismo primitivo, en medio de un proceso de patriarcalización irreversible. En Tiatira nos encontramos con una mujer profetisa que tiene autoridad y poder y esta realidad hay que atacarla duramente. El autor del texto lo hace con violencia, desprestigiando a una líder – profetisa–, al asignarle un nombre que la tradición rechaza: Jezabel<sup>3</sup>. Se trata de una mujer injustamente tratada por la tradición judeo-cristiana, que representa el poder femenino y su aporte en pie de igualdad a la construcción de los poderes políticos, sociales y religiosos. Tenemos que pensar que, si *Juan* la evoca, detrás hay un poder femenino en cuestión. Los cultos a las Diosas eran muy fuertes en el Asia Menor y en el Mediterráneo, durante los siglos I y II de nuestra era<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Mercedes Navarro (2000) nos describe muy bien esta oposición de Juan a la figura de una mujer profetisa, a la que denomina Jezabel y condena rotundamente. Navarro cita a Schüssler Fiorenza: "... debido a la corrosiva retórica de Juan, esta profetisa ha sido asociada para siempre en la memoria cristiana, no sólo con la herejía y la idolatría, sino también con los extravíos sexuales".

<sup>4</sup> El tema de la Reina Jezabel en las tradiciones religiosas está magníficamente desarrollado por Eleanor Ferris Beach en su obra *Las cartas de la reina Jezabel*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2007

Esta tendencia de resistencia fundamentalista el autor la supera en una propuesta más amplia hacia el futuro: la construcción de una nueva ciudad, en la que los creyentes puedan vivir plenamente su identidad, no ya en confrontación, sino en realización. De acuerdo al género literario en el que se mueve, *la apocalíptica*, el texto desarrolla la gran confrontación entre los poderes del mal, identificados con Roma o *el imperio...* y los poderes del bien, identificados con la Nueva Jerusalén.

En este sentido, se anima a las comunidades a que vivan a la expectativa y en construcción de un mundo que será mejor para ellos: estas comunidades viven el ambiente cultural del helenismo y participan, por tanto, de la propuesta y el sueño de *la ciudad ideal*, propia de este paradigma cultural. Apoyándose en esta referencia utópica y en la tradición bíblica del profetismo, el autor del texto propone a lo largo de él anuncios de lo que será esta ciudad: la mujer envuelta en luz que genera vida, pariendo un nuevo ser: *el liberador*, que vencerá al dragón; el ángel que dará muerte a la *gran Babilonia*; el juicio que ordenará el caos.

Y finalmente, en el capítulo 21, que cierra la carta, *la revelación proyecta constructivamente* la imagen de esa nueva ciudad en la que los creyentes vivirán otra realidad radicalmente nueva y transformada: presencia de Dios que se traduce en ausencia de dolor y abundancia de vida. Esta proyección utópica permite a la comunidad mirar hacia delante, sin renunciar a su pasado, pero igualmente le da capacidad para abrirse al presente, con actitud serena y dialogante, porque en medio del aparente caos el enemigo real (el imperio con sus seducciones y sus atropellos) ha sido localizado y será vencido.

En este diálogo Biblia/ciudad hay un reto pendiente para los cristianos que parecen haber recogido mejor las iglesias evangélicas que las históricas: ¿qué significa una ciudad *sin templo* en la que la luz de la Divinidad se proyecta sobre el conjunto?

### **Regresando a nosotros y a nuestras ciudades**

Como ya hemos dicho varias veces, hay algunos elementos que se acercan nuestra actual situación, a la situación que vivían las comunidades cristianas del Asia Menor a fines del siglo I. No pretendo ignorar las enormes distancias, por supuesto, sino descubrir en la *dinámica interna* de esas sociedades algunos elementos que se corresponden con la dinámica interna de las nuestras.

De las muchas características que tienen las ciudades actuales, he señalado como prioritarias para esta mirada tres: la brecha profunda entre quienes detentan los distintos tipos de poder socioeconómico y político y quienes están al margen de estos poderes, con la dualidad e injusticia que esto supone; el carácter de red o

globalización y posmodernidad que une a nuestras ciudades, y, finalmente, el gran mestizaje pluricultural que las caracteriza.

Aunque resulte difícil a nuestra imaginación realizar este gran salto al que estoy invitando, es necesario comprender que en la raíz misma del funcionamiento de las ciudades latinoamericanas, con respecto a Estados Unidos, centro actual del poder globalizado, hay muchas similitudes con ese paisaje que está en el contexto del *Apocalipsis*. Una cita del estudio que Eduardo Arens ha hecho sobre las comunidades de Asia Menor puede ayudarnos en este salto:

Para ganarse la cooperación activa de los individuos acaudalados de las ciudades, que por lo general eran también los que ostentaban poderes políticos locales, Roma procuraba tratarlos como delegados de sus conciudadanos, invitándolos a venir con cierta frecuencia. Al mismo tiempo les daba la posibilidad de incrementar sus beneficios personales. Roma quería que el gobierno local lo manejasen *personas de confianza, aliadas*, como reyes valiosos o clientes, pero con dos condiciones esenciales: que *asegurasen la paz y que pagasen sus impuestos* (extradición y deuda externa, si pensamos en Colombia...) Es decir, aparte de la tributaria, su política no fue de imposición, sino de búsqueda de colaboración desde las ciudades mismas; estas deberían autogobernarse, pero permaneciendo sujetas a Roma... (Arens, 1995: 65).

Quienes habitan los barrios populares lejos del poder viven como si se tratara de exiliados o refugiados, en medio de atropellos, angustias y carencias permanentes que se traducen en temores e inseguridades que limitan sustancialmente su apropiación de la ciudad. Es particularmente dramática en este sentido la situación de los desplazados y migrantes que se multiplican en el mundo cada mañana. Pero igualmente son solicitados estos pobladores por las propuestas globales de consumo y son demandados por las posibilidades y las limitaciones de una cultura multiplural y mestiza. Construir en estas coordenadas la propia identidad es costoso y, en ocasiones, riesgoso. ¿Cómo hacerlo?

Los hombres en estas ciudades deben permanentemente saltar de lo *próximo* a lo *lejano* y han de articular y construir en este vaivén su ser más íntimo. Esto se hace especialmente cierto en el ámbito de lo religioso, como lo plantea David Lyon en su libro *Jesús en Disneylandia*:

Allí donde en otro tiempo podíamos identificarnos en función de las aldeas o los clanes de donde proveníamos y localizarnos en una



jerarquía social que descendía del príncipe o del presidente hasta el indigente, no hay hoy nada fijo. Los procesos internacionales, tales como la migración, el comercio y las comunicaciones significan que nuestra vida local está conectada con lo global y los signos circulan libremente, produciendo un efecto de desorientación cultural...

Al mismo tiempo, las antiguas instituciones religiosas, que fueran una vez los canales del significado, han entrado en decadencia y a menudo no son otra cosa que meros *depósitos de conservación cultural*. Así las cosas, ¿cómo se forma la identidad cultural y, sobre todo, qué proporciona los recursos de las narraciones individuales para la construcción de la identidad? (Lyon, 2000: 140).

Como respuesta religiosa a esta realidad postmoderna se detecta una oscilación entre lo fundamentalista y lo proyectivo. Muchas de las iglesias locales, que se acercan a la cotidianidad de los habitantes de los barrios, intentan reforzar su identidad con base en la intolerancia y separación frente al otro diferente. Se trata de discursos que, si bien tienen en cuenta lo local, se proyectan hacia el futuro, llenando los imaginarios de temor, porque todo aquello que no dominamos o no nos gusta se convierte en diabólico o se desprestigia de alguna manera.

Al mismo tiempo, algunas de las grandes iglesias se refuerzan ante la crisis, llenando sus discursos de imágenes conservadoras que ya no *compiten* en los nuevos rumbos del sentido. Uno de los aspectos que más me llama la atención en una institución como la Iglesia Católica es la incapacidad de elaborar un discurso de lo concreto, de lo particular, de la *proxemia*. En este sentido, los textos a las siete iglesias son un verdadero desafío. Se trata, como dijimos, de discursos cercanos y concretos, *encarnados* en la cotidianidad.

Las grandes iglesias, en general, y la católica, en particular, siguen elaborando una palabra *monofónica*, como si habitáramos aún la cristiandad y no en el mundo *polifónico* en que vivimos. La palabra de la jerarquía eclesiástica parece desconocer las posibilidades del lenguaje revelatorio, imaginativo, poético, oracular, apocalíptico. Es una palabra (tanto cuando habla de la mujer como del derecho a morir con dignidad, de la pederastia en su seno o cualquier otro tema...) única, abstracta, descontextualizada, que por esto mismo no llega a las comunidades barriales o campesinas que se debaten, en medio de seducciones y problemas, tratando de darse sentido y de construir precarias identidades.

Acercarse con una palabra que conozca, que ame y que diga al habitante urbano hoy exige de las iglesias un manejo de los imaginarios que pueblan las ciudades; imaginarios que se escapan por completo a los paradigmas tradicionales y más

o menos clásicos. No basta con acercamientos superficiales, hay que incursionar realmente en los mundos de los diversos grupos que pueblan los centros, los barrios y la periferia de la ciudad moderna. Como nos recuerda un estudioso:

No es exagerado decir que el imaginario social es el fundamento de la sociedad actual, pues se ha caído en la cuenta de que el mundo imaginario es lo que en verdad relaciona y a su vez refuerza el vínculo social. Esto es lo característico de la postmodernidad cara a la modernidad y lo que hace que aquella no parezca tan solo ser una modernidad tardía... Seremos capaces de apreciar la fuerza del imaginario social cuando estemos atentos a los signos de los tiempos y los sepamos interpretar con la carga emocional que constituye la vida de todos los días (Bravo, 2007).

Quizás la palabra abstracta, moralizante y desencarnada que casi siempre usa la iglesia refleja la realidad de desconocimiento de lo concreto y real de la vida de los creyentes que se tiene en las esferas en las que se produce el discurso. En contraste con la situación en la que se escribe el libro de *La Revelación*, la instancia de producción del discurso eclesial ha perdido contacto con los grupos a los que se dirige ese mismo discurso. En las grandes iglesias se ha vivido y se vive un proceso en el que la institucionalización y lo masivo han sustituido el conocimiento personal y cercano que da la visita y el compartir alrededor de las mesas o en la intimidad de las salas. El nivel ético en las parroquias no se mide por sus prácticas de convivencia y apoyo o cercanía mutuas, sino por el registro de sacramentos. La palabra eclesial tiene entonces que moverse en el nivel de la competición por la *seducción del deseo* de las masas y, en este nivel, en una sociedad *experta en consumo* y manipuladora del deseo, es imposible e impropio manejarse, cuando estamos hablando de un mensaje como el de Jesús de Nazaret, que requiere palabras verdaderas, pero inmensamente cercanas, encarnadas.

Tal vez por ello las propuestas que se mueven libremente y con mayor vitalidad hoy son aquellas que, ligadas a caminares específicos en los paradigmas ecológico, feminista y holístico, intentan proponer una identidad proyectiva que parte desde lo cotidiano y concreto de cada comunidad, desde sus angustias, intereses y sueños. En la medida en que su convicción utópica es fuerte, estas propuestas comprenden que en nuestra sociedad postmoderna es imprescindible el diálogo y la colaboración, porque sólo con la unión de múltiples fuerzas se hará posible *la recreación de la vida* y el surgimiento de otro mundo posible, de otras relaciones entre los seres humanos y entre ellos con la naturaleza: madre y matriz.

La ciudad del futuro, articuladora de grupos y redes en búsqueda de un nuevo paisaje, debe ser muy consciente de las nuevas coordenadas por las que ha de transcurrir su construcción y su diseño:

Todos los grupos dependientes y subalternos o empobrecidos deben contemplar la frustración de sus esperanzas de incluirse en la riqueza de la sociedad occidental por medio de la expansión de este modelo de desarrollo. El modelo occidental de industrialización no puede incluir, por tradición, a grupos dependientes, porque se basa en el robo de las materias primas del globo para alimentar a una élite opulenta. Expandir este nivel de producción mundial para todos y todas destruiría las materias primas y envenenaría el sistema ecológico del mundo entero en unas pocas décadas (Randford, 1977: 222).

Los grupos y comunidades que habitan la ciudad actual en Latinoamérica pueden y deben orientarse a vivir en y desde sus particularidades, en un camino progresivo de construcción de microidentidades simbólicas en diálogo, que los articulen en un paisaje macro, más en consonancia con esas identidades particulares, más en armonía general. Si se logra un diálogo real de estas microidentidades, se logrará un camino común que respete los distintos intereses y sueños utópicos particulares y los articule en una posible, nueva y mejor convivencia.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2003
- Arens, Eduardo, *Asia menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan*, Ediciones El Almendro, Córdoba, 1995
- Auge, Marc, *Los no lugares, espacios del anonimato*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1993
- Bauman, Zygmunt, *Confianza y temor en la ciudad*, Editorial Arcadia, Barcelona, 2005
- Bravo, Benjamín, “Imaginario urbanos”, en: *Diez palabras clave sobre pastoral urbana*, Ed. Verbo Divino, Estella, 2007
- Castells, Manuel, *La ciudad informacional*, Alianza Editorial, Madrid, 1995
- Castells, Manuel, “El poder de la identidad”, Madrid, 2003, en: <http://www.globalizacion.org/opinion/CastellsNacionalismo.htm>, recuperado el 10 de noviembre de 2010.
- Ferris Beach, Eleanor, *Las cartas de la reina Jezabel*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2007

- Forrester, Viviane, *Una extraña dictadura*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002
- García Canclini, Néstor, “¿Ciudades multiculturales o ciudades segregadas?”, en: *Debate feminista*, Año 9, Vol. 17, México, abril de 1998
- Lyon, David, *Jesús en Disneylandia, La religión en la postmodernidad*, Editorial Cátedra, Madrid, 2000
- Maffesolli, Michell, *El tiempo de las tribus*, Icaria, Barcelona, 1990.
- Navarro, Mercedes, “Jezabel (Ap. 2, 18-29) un conflicto eclesial”, en: *Reseña Bíblica*, No. 27, *El Libro Del Apocalipsis*, Editorial Verbo Divino, Estella, 2000
- Olalquiaga, Celeste, *Megalópolis*, Monte Ávila Editores, Caracas 1993
- ONU, “2015: apocalipsis urbano”, en: revista *Fempres*, número especial, *Mujer y Hábitat*, Santiago de Chile, 1996
- Randford Ruether, Rosemary, *Mujer nueva, tierra nueva, la liberación del hombre y la mujer en un mundo renovado*, Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1977
- Ruiz Bueno, D., presentador, “Cartas de San Ignacio Mártir”, en: *Padres apostólicos*, Editorial B.A.C., Madrid, 1950
- Schüssler Fiorenza, Elizabeth, *Apocalipsis: visión de un mundo justo*, Editorial Verbo Divino, Estela, 1997
- Viviescas, Fernando, “La complejidad de la ciudad, no es el ángel, son los hombres y mujeres”, en: AA. VV., *Ciudades y complejidades*, Edición de Fica y Ensayo y Error, Bogotá, 2003