

# LA LUCHA DE LOS DIOSSES

los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador

PABLO RICHARD  
SEVERINO CROATTO  
JORGE PIXLEY  
FRANZ J. HINKELAMMERT  
VICTORIO ARAYA

JOAN CASAÑAS  
JAVIER JIMENEZ LIMON  
FREI BETTO  
JON SOBRINO  
HUGO ASSMANN



TERCERA EDICION

Muchas veces habréis oído hablar  
de un Juicio Final del mundo.

Por Juicio Final del mundo se debe  
comprender la destrucción de la injusticia  
sobre la tierra y que reine el Espíritu  
de Luz y Verdad, o sea el amor (...)

Lo que ocurrirá es lo siguiente:

Que los pueblos oprimidos romperán  
las cadenas de la humillación, con que  
nos han querido tener postergados los  
imperialistas de la tierra.

Las trompetas que se oirán van a ser  
los clarines de guerra, entonando  
los himnos de la libertad de los pueblos  
oprimidos contra la injusticia de los opresores.

La única que quedará hundida para siempre  
es la injusticia: y quedará el reino de la  
Perfección, el Amor: con su hija predilecta  
la Justicia Divina.

Cábenos la honra hermanos: de que hemos  
sido en Nicaragua los escogidos por la  
Justicia Divina, a principiar el juicio de la  
injusticia sobre la tierra. No temáis mis  
queridos hermanos; y estad seguros, muy  
seguros y bien seguros de que muy luego  
tendremos nuestro triunfo definitivo en  
Nicaragua, con lo que quedará prendida la  
mecha de la "Explosión Proletaria" contra  
los imperialistas de la tierra. Sinceramente  
vuestro hermano.

*Augusto César Sandino*

El Chipotón, Las Segovias, Nicaragua,  
Centro América, 15 de febrero de 1931.

**LA LUCHA  
DE LOS  
DIOSES**

D.E.I

Departamento Ecuménico de Investigaciones

CONSEJO EDITORIAL

Franz Hinkelammert  
Pablo Richard  
Carmelo Alvarez  
Jorge David Aruj

EQUIPO DE INVESTIGADORES

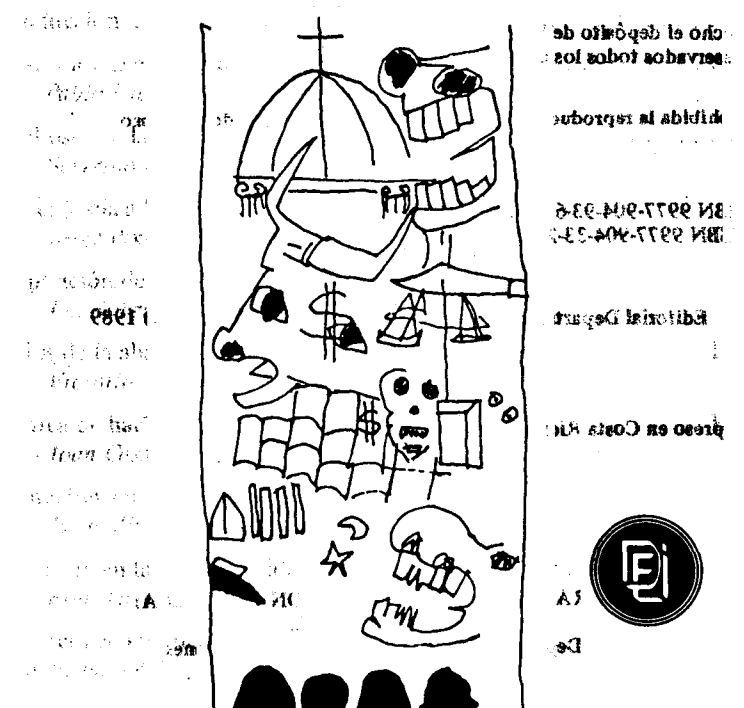
Ingemar Hedström  
María Teresa Ruiz  
Victorio Araya  
Arnoldo Mora  
Raquel Rodríguez  
Helio Gallardo

# LA LUCHA DE LOS DIOS

los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador

PABLO RICHARD  
SEVERINO CROATTO  
JORGE PIXLEY  
FRANZ J. HINKELAMMERT  
VICTORIO ARAYA

JOAN CASAÑAS  
JAVIER JIMENEZ LIMON  
FREI BETTO  
JON SOBRINO  
HUGO ASSMANN



TERCERA EDICION



EDICION GRAFICA: Jorge David Aruj  
DISEÑO DE PORTADA: Carlos Aguilar Quirós

231.01  
L-943-L-3 La Lucha de los dioses: los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios Liberador/ Pablo Richard... /et al./.  
-3a. ed.- San José: DEI, 1989.  
272 págs.; 21 cms. -(Colección teología latinoamericana)

ISBN 9977-904-93-6  
(ISBN 9977-904-33-2 Segunda edición)

1. Dios - Existencia. 2. Teología.  
I. Richard, Pablo. II. Título. III. Serie.

Hecho el depósito de ley  
Reservados todos los derechos

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro

ISBN 9977-904-93-6  
(ISBN 9977-904-33-2 Segunda edición)

© Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) 1989

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:  
EDITORIAL DEI  
Departamento Ecuménico de Investigaciones  
Apartado 390-2070  
SABANILLA  
— SAN JOSE — COSTA RICA  
Teléfonos: 53-02-29 y 53-91-24  
Télex 3472 ADEI CR.

## CONTENIDO

Introducción .....	7
Nuestra lucha es contra los ídolos-Teología Bíblica .....	9
<i>Pablo Richard</i>	
Los dioses de la opresión. ....	33
<i>Severino Croatto</i>	
Dios enjuicia a los idólatras en la historia .....	57
<i>Jorge Pixley</i>	
La aparición del dios de vida en Jesús de Nazaret. ....	79
<i>Jon Sobrino</i>	
El dios de la alianza . . . estratégica .....	123
<i>Victorio Araya</i>	
La tarea de hacer que dios sea .....	135
<i>Joan Casañas</i>	
Meditación sobre el dios de los pobres .....	177
<i>Javier Jiménez Limón</i>	
Dios brota en la experiencia de la vida .....	187
<i>Frei Betto</i>	
Las raíces económicas de la idolatría: La metafísica del empresario .....	195
<i>Franz Hinkelammert</i>	
La fe de los pobres en lucha contra los ídolos .....	231
<i>Hugo Assmann</i>	

## INTRODUCCION

*El trabajo colectivo que presentamos plantea el problema de Dios en América Latina. Intenta abordar esta rica temática desde una de las tradiciones constantes de la Biblia: la lucha de los dioses. La lucha de Yahvé contra los dioses falsos. En esta perspectiva el problema de Dios cobra una dimensión radicalmente diferente.*

*El problema central hoy en América Latina no es el problema del ateísmo, el problema ontológico, existe o no existe Dios. Ser o no ser, esa no es la cuestión. La discusión no está referida al ámbito metafísico que tradicionalmente la caracterizaba, al ámbito de lo ontológico, universal y abstracto. O a una discusión sobre el problema del ateísmo ligado al secularismo y la crisis propia de la modernidad occidental europea.*

*El problema central es la idolatría, como culto a los dioses falsos del sistema de opresión. Más trágico que el ateísmo es la fe y la esperanza en los dioses falsos del sistema. Todo sistema de opresión se caracteriza precisamente por la creación de dioses y generar ídolos sacralizados de la opresión y la anti-vida.*

*Muy por el contrario de lo que podríamos suponer, los dioses falsos no solo existen, ¡sino que gozan de buena salud! Muchos son sus adoradores y los invocadores de su providencia, de su amor y su poder, y abundante es la teología que racionaliza una falsa práctica de liberación.*

*La búsqueda del Dios verdadero en esta lucha de los dioses, nos lleva al discernimiento anti-idolátrico de los dioses falsos, de los fetiches que matan y sus armas religiosas de muerte. La fe en el Dios liberador, aquel que va revelando su rostro y su misterio en la lucha de los pobres contra la opresión, pasa necesariamente por la negación y la apostasía de los dioses falsos. La fe se torna anti-idolátrica.*

*Finalmente, y por ello no menos importante, cabe destacar la gran importancia de la presente discusión en nuestro contexto latinoamericano con su pasado de dominación política y religiosa y su presente de represión y miseria. Creemos que el problema de los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios Liberador adquiere hoy una nueva dimensión tanto en la tarea evangelizadora como en la tarea política. La teología de la liberación encuentra aquí uno de sus desafíos más fecundos.*

Equipo DEI  
Enero 1980

## **NUESTRA LUCHA ES CONTRA LOS IDOLOS**

### **Teología bíblica**

Pablo Richard

#### **Introducción**

En un mundo *oprimido* la evangelización debe enfrentarse fundamentalmente con la *idolatría* y no con el *ateísmo*. El mundo *opresor* es hoy día un mundo de fetiches, de ídolos, de sacerdotes y teólogos. El capitalismo moderno es un sistema cada día más religioso y piadoso. La alta producción científica y técnica va acompañada de una producción aún mayor de dioses, cultos, templos, símbolos religiosos y teologías. El ateísmo ha llegado a ser un problema serio para el sistema capitalista, pues es un obstáculo a la producción, circulación y consumo de ídolos y fetiches. Cuando el mundo moderno se emancipó de la feudalidad católica y monárquica necesitó darle al ateísmo una dimensión social, política, técnica y científica. La burguesía mientras fue revolucionaria, fue también profundamente atea. Hoy día, sin embargo, el ateísmo es un obstáculo al desarrollo del mundo moderno, un freno al consumo, una resistencia activa a la creación de mecanismos de dominación política, cultural e ideológica. El capitalismo vive aterrado y obsesionado por el problema del ateísmo. Por eso que hoy cualquier economista, político, empresario, periodista, artista, profesor, etc... responsable del desarrollo ilimitado del capitalismo, vive preocupado cada vez más por la religión y la teología. Un economista como Milton Friedman es también un eminente teólogo. El discurso político de Carter y de la Comisión Trilateral es también un discurso religioso y teológico. El Estado laico, cuanto más represivo y militarizado, tanto más necesita crear un magisterio para vigilar en materia de dogma y moral. El tema religioso es un tema obligado en cualquier revista de peso internacional. El cine obtiene las mejores ganancias cuando trata de un tema teológico: véase, a manera de ejemplo, la nueva versión de la vida de Jesús en la película "Superman". Hasta la CIA y los aparatos de contrainsurgencia andan interesados por el problema religioso. Definitivamente el ateísmo es la gran amenaza para la reproducción del sistema capi-

talista moderno. La tan proclamada secularización y el provocativo anuncio de la "muerte de Dios", no ha servido sino para descubrir nuevas formas de producción de bienes religiosos y la ampliación del mercado para el consumo de nuevas teologías.

Frente a este mundo capitalista *moderno*, amenazado por el *ateísmo*, el mundo pobre y *oprimido*, amenazado de muerte por el *subdesarrollo*, descubre que su lucha política de liberación adquiere una nueva dimensión atea y anti-idolátrica. El enfrentamiento *político* se abre al enfrentamiento *teológico*. La teología se convierte en un nuevo terreno de lucha. La praxis de liberación necesita ahora de una Teología de la Liberación. Los pobres ya no luchan solamente contra las clases opresoras y sus mecanismos de explotación, sino también la lucha de los pobres es una lucha contra fetiches, ídolos, y toda clase de poderes místicos, espirituales y teológicos. En este contexto la evangelización adquiere una nueva dimensión: la búsqueda y proclamación del Dios de Jesucristo, que para el sistema capitalista es la afirmación de un ateísmo subversivo e irracional, para los cristianos es la afirmación de una práctica anti-idolátrica y antifetichista. La evangelización se enfrenta así, en el mundo oprimido de los pobres, con el problema de la idolatría. No se puede hoy día buscar al Dios de Jesucristo, sin enfrentarse directamente con los ídolos y fetiches del sistema dominante. El problema de Dios para los cristianos solo puede ser racionalizado teológicamente desde una perspectiva política de enfrentamiento con el sistema religioso del capitalismo moderno. Los pobres solo pueden buscar el rostro del Dios verdadero al interior de una práctica política de liberación. La lucha de clases se ha transformado también en una lucha del Dios de Jesucristo contra el olimpo de los dioses del sistema capitalista.

En el presente artículo buscamos esclarecer este problema de la idolatría en los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Hemos analizado todos los textos bíblicos que nos hablan de este tema, situándolos en su contexto y tratando de encontrar una interpretación de conjunto. Nuestra situación histórica es diferente a la situación bíblica, pero el "sentido de la fe" (*sensus fidei*) es el mismo, sobre todo cuando descubrimos que la mayoría de los testimonios bíblicos sobre la idolatría se hallan en un contexto de resistencia y de lucha contra la opresión. El mensaje bíblico sobre la idolatría es esencialmente un mensaje de liberación y de esperanza en momentos de crisis, de exilio y de opresión del pueblo de Israel y de las primeras comunidades cristianas.

## I. Teología bíblica contra la idolatría en el Antiguo Testamento

La idolatría tiene en el A.T. dos sentidos diferentes: uno que se da en el culto al Dios verdadero y otro que se da fuera de este culto. En el primer caso la idolatría aparece ligada al problema de las imágenes culturales de Yahvé o al de los "ídolos yahvistas". En el segundo caso se trata del culto a otros dioses o dioses falsos.<sup>1</sup> En ambos casos la idolatría adquiere sentidos diferentes. En la fórmula más sintética de la legislación mosaica ya se distinguen estos dos sentidos:

"Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la esclavitud.

No tendrás otros dioses rivales míos.

(dioses distintos o falsos)

No te harás ídolos". (ídolos "yahvistas").

(Ex. 20, 2-4 Dt. 5, 6-8)

Desde ya en esta fórmula aparece la prohibición de la idolatría fundamentada en el carácter *liberador* de Yahvé. El que es liberado de la esclavitud no puede ser ídolo. Solo el esclavo y el opresor son ídolos. Como veremos más adelante, en la idolatría que se da fuera del culto a Yahvé hay además dos etapas, donde el ídolo adquiere también dos sentidos diferentes. En una primera etapa se trata del culto a "otros" dioses o dioses "extranjeros". En una segunda etapa los ídolos son "dioses falsos". Veamos sucesivamente los textos bíblicos que se refieren a estos tres tipos de idolatría y sus sentidos teológicos respectivos.

### 1. Las imágenes culturales de Yahvé

El problema de los ídolos en el culto a Yahvé está escasamente atestiguado en el A.T., si bien los pocos textos existentes tienen un enorme peso en la tradición bíblica. Los dos lugares seguros son: Ex. 32 y 1 Re. 12, 26-33. Otros casos más discutidos, dudosos y de menor importancia, son el de Jue. 8, 22-27 (el efod de Gedeón) y Jue. 17-18 (el ídolo de Micá).

El capítulo 32 del Exodo, sobre el "becerro de oro", es un punto de referencia constante en la Biblia, y en la tradición post-bíblica, para combatir la idolatría. Habría que hacer un análisis del contexto económico, social, político, ideológico y psicológico del relato de Ex. 32 para extraer toda la densidad *teológica* de este texto. Se trata de un pueblo recién liberado de la esclavitud, que se ve sometido a las duras pruebas del "período de transición" en el desierto y que camina hacia la conquista de la tierra prometida. En esa circunstancia dicen a Aarón:

“anda, haznos un dios (’elohim) que vaya delante de nosotros; pues a ese Moisés que nos sacó de Egipto no sabemos que le ha pasado” (Ex. 32, 1).

Recurren entonces al poder del oro y fabrican un becerro al que rinden culto.

El becerro de oro no es presentado como “otro dios”; tampoco se pretende representar a Yahvé con dicha estatua. Se trata solamente de construir la sede, el trono, el símbolo de la presencia de Yahvé en medio de ellos.<sup>2</sup> No hay aquí un pecado contra el monoteísmo, sino contra la trascendencia de Dios, lo que implica también un pecado contra el pueblo mismo. Lo que interesa es interpretar el sentido de esta trascendencia, que el pueblo de Israel rechaza, en el contexto histórico concreto del Exodo. El problema no está en que Dios sea invisible y el ídolo yahvista sea visible; que Dios sea espiritual y el ídolo yahvista material. La perversidad del ídolo aquí no está en su intento de materializar a Dios o de hacerlo visible. La antítesis visible-invisible, material-espiritual —como nosotros hoy entendemos estas palabras— es ajena al pensamiento bíblico.<sup>3</sup> La trascendencia de Dios no excluye su presencia o manifestación en lo visible y material. Los autores bíblicos no temen usar en su discurso sobre Dios los más crasos antropomorfismos: Dios es presentado como si tuviera ojos, manos, pies; como alguien que se enfurece, que tiene celos, que se arrepiente, etc... En el mismo texto de Ex. 32 Dios es revelado en imágenes sensibles, humanas y materiales. Si Dios se revela siempre en mediaciones materiales y visibles, podría también revelarse en imágenes o ídolos, sin que éste atentase contra su trascendencia.

En Ex. 32 está en juego, no la invisibilidad o espiritualidad de Dios, sustituida por la visibilidad o materialidad del ídolo, sino la trascendencia de Dios. Para interpretar esta trascendencia debemos considerar la oposición que aparece en el texto (v. 1 y v. 23) entre la presencia del ídolo yahvista y la ausencia de Moisés, que ha dejado solo al pueblo para subir el monte Sinaí. Cuando los israelitas construyen el becerro de oro quieren que Dios los libere del rol que desempeñaba Moisés. El pueblo quiere un dios que vaya delante de ellos, supliendo la función de líder que cumplía Moisés. El pueblo rechaza el liderazgo liberador de Moisés y quiere que Dios ejerza directamente otro liderazgo de acuerdo a lo que ellos deseaban. En el rechazo de Moisés el pueblo está rechazando asumirse como pueblo. En el rechazo del líder, hay un rechazo a la organización del pueblo en función de un proyecto concreto de liberación y de conquista de una tierra nueva. Moisés, como líder de su pueblo, tuvo que ganarse

su confianza, convencerlo con mucha dificultad que era posible liberarse; tuvo que infundirle esperanza, quitarle el miedo que tenía al Faraón y su ejército, le indicó formas concretas para sobrevivir y para avanzar a través del desierto; cuando el pueblo quiso volver atrás para evitar los riesgos de su liberación, Moisés los empujó hacia adelante en forma dura, obligando al pueblo a superar sus debilidades. Moisés, en cierto sentido, ha tenido que *forzar y hacer violencia* al pueblo, para poder liberarlo. En el rol de un líder siempre se refleja todo el proceso *interno* que tiene que sufrir un pueblo para constituirse como pueblo. El pueblo se organiza como pueblo y se asume como sujeto de su propio destino en la gestación de sus dirigentes y la obediencia a sus directivas. En Exodo capítulo 32, el pueblo vuelve otra vez a desconfiar de Moisés y pierde su confianza en la posibilidad de una liberación y conquista de una tierra nueva. En esta crisis del pueblo, que se manifiesta en el rechazo de seguir a Moisés como líder, se da también la crisis de la fe del pueblo en el Dios liberador. Hay simultáneamente una crisis política y una crisis de fe. El pueblo quiere volver atrás y quiere forzar a Dios que vaya delante de ellos, no hacia la tierra prometida de libertad, sino hacia la tierra de la esclavitud de Egipto. El pueblo no quiere ya seguir al Dios liberador, sino que quiere que Dios siga al pueblo en su opresión. No quieren un Dios que los saque de su esclavitud, sino un Dios que viva con ellos en su esclavitud. Quieren un Dios-consuelo-de-la-opresión y no un Dios-que-libera-de-la-esclavitud. En este rechazo por parte del pueblo de su propia liberación y en esta construcción de una falsa liberación en el culto alienante a un dios que solo consuela, pero no libera, se da el pecado contra la trascendencia de Dios. El Dios liberador, es siempre un Dios que trasciende la imposibilidad humana, es siempre el Dios de la esperanza contra toda esperanza, es siempre el Dios que no tolera el miedo y la alienación que el opresor ha interiorizado en el pueblo oprimido. El libro del Exodo es un libro violento. Violencia contra el Faraón opresor y su ejército. Pero violencia también contra el pueblo de Israel. En el capítulo 32, cuando Moisés regresa del monte y ve el becerro de oro, lo hace polvo, lo echa en agua y se lo hace beber al pueblo. Luego pasa a cuchillo a todos los que habían pecado y “aquel día cayeron unos tres mil hombres del pueblo” (v. 27). Esta violencia del libro del Exodo revela la trascendencia intransigente del proyecto liberador de Dios. Todo proceso de liberación es siempre violento, no solo contra el opresor, sino también contra el mismo pueblo que debe transformarse internamente para liberarse de la conciencia oprimida y alienada. La afirmación de la trascendencia de Dios es simultáneamente la afirmación del proyecto de liberación del pueblo. El rechazo de este proyecto es igualmente y simultáneamente un acto de idolatría. No la idolatría referida a otros dioses o dioses falsos, sino la idolatría posible en el culto mismo al Dios verdadero. En Exodo 32 Dios revela su trascen-

dencia como Dios liberador y no como Dios consolador de oprimidos para que acepten su condición de oprimidos. La veneración de este Dios consolador es idolatría y su sede o trono, desde donde reina o en donde se representa su presencia entre los hombres, es el oro y el oro es el símbolo de la dominación.

En 1 Re. 12, 26-33, en una situación histórica diversa, se plantea el mismo problema de fondo de Ex. 32. Se trata ahora de la división del pueblo israelita. El cisma se produce cuando Roboán, hijo de Salomón, quiere imponer una tiranía cruel sobre el pueblo. Las tribus del norte, para escapar a la tiranía, se dividen y proclaman otro rey llamado Jeroboán. Este instala su reino de Siquén, pero su rival, el rey Roboán, reina en el sur, en Jerusalén, que es la ciudad donde está el único Templo de Yahvé. Como las tribus del Norte tienen que ir a Jerusalén para dar culto a Yahvé, Jeroboán piensa que sus súbditos terminarán por reconocer a Roboán, su enemigo del sur, como rey de las tribus del norte. Para evitar este peligro político, Jeroboán hace en su territorio del norte dos becerros de oro y dice a los israelitas: "Basta ya de subir a Jerusalén. Este es tu Dios, Israel, el que te sacó de Egipto" (1 Re. 12, 28). Luego puso un becerro en Betel y otro en Dan, donde construyó además dos santuarios, para reemplazar al de Jerusalén. Este ídolo yahvista, igual que en Ex. 32, no pretende representar a Yahvé, sino que es solo un símbolo de su presencia; no se trata por lo tanto de un pecado contra el monoteísmo, (el ídolo yahvista no es otro dios ni un dios falso), sino de un pecado contra la trascendencia de Dios. Jeroboán busca resolver aquí un problema político, recurriendo a un procedimiento religioso. Hay una manipulación de Dios en función de una necesidad política. Igual que en Exodo 32, también aquí el símbolo de este Dios manipulado es el oro. El pueblo de Israel, en vez de resolver los problemas políticos que causan la división del pueblo, utiliza el recurso religioso. En vez de combatir la opresión del rey Roboán y así mantener la unidad de todo el pueblo de Israel, el pueblo se divide y manipula la presencia de Yahvé en medio de ellos para legitimar su actitud. El pueblo huye del enfrentamiento liberador contra la opresión del rey Roboán y cae en la idolatría. La idolatría surge como la falsa liberación para justificar la pasividad y sumisión del pueblo a una situación de injusticia y opresión. El texto muestra este pecado del pueblo contra el mismo pueblo y su proyecto de liberación, como un pecado contra el Dios liberador. El culto al Dios liberador, que los sacó de la esclavitud de Egipto, exigía al pueblo enfrentarse a la opresión del rey Roboán. En vez de este enfrentamiento, el pueblo prefiere una transformación religiosa del culto. La idolatría aparece otra vez como expresión religiosa del sometimiento del pueblo a una situación de opresión. Los capítulos que siguen al relato de la construcción del becerro de oro, muestran cómo esta idolatría llevó al pueblo a su destrucción. Cuan-

do el pueblo abandona su proyecto liberador y peca así contra la trascendencia del Dios liberador, el becerro de oro llega a ser el altar donde el pueblo es sacrificado. El pueblo mismo es sacrificado como víctima de su idolatría (cf. 1 Re. 13, 2).

La experiencia del pueblo de Israel, narrada en Ex. 32 y en 1 Re. 12, 26-33, quedó viva en la tradición del pueblo de Dios y sobre esta experiencia se desarrolló toda una teología liberadora anti-idolátrica a lo largo de toda la tradición bíblica y post-bíblica. Los "ídolos yahvistas" fueron drásticamente prohibidos. Para evitar todo riesgo de idolatría se prohibió posteriormente el uso de todo tipo de imágenes en el culto a Yahvé. Luego la legislación se extendió a la prohibición de todas las imágenes y estatuas, en y fuera del culto. La razón teológica de fondo, era que solo el hombre es imagen de Dios: "Y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó" (Gn. 1, 27). Relacionando todos estos textos podemos concluir que si Dios se revela en la Biblia como el *Dios liberador*, solo la imagen del *hombre liberador* nos revela la trascendencia del Dios verdadero. Tanto el hombre opresor como el hombre sometido es un ídolo que deforma y pervierte la revelación de la trascendencia liberadora de Dios.

## 2. Culto a "otros" dioses o dioses "extranjeros"

Aquí ya no se trata de una deformación del culto a Yahvé, sino del culto a otros dioses que no son el Dios verdadero. Este tipo de idolatría conoció dos etapas históricas.<sup>4</sup> Una primera donde se cree que los dioses extranjeros existen y tienen poder en su tierra. Yahvé, en esta etapa, es confesado como el Dios supremo entre muchos otros dioses (este fenómeno es designado por los técnicos como "enoteísmo", para diferenciarlo del "monoteísmo" que es posterior). La lucha de Israel contra otros pueblos, era también la lucha de Yahvé contra otros dioses. El someterse a otro pueblo (problema político), implicaba también el reconocer la superioridad del dios de ese pueblo y someterse a ese otro dios o dios extranjero (problema teológico). Había una correspondencia entre la lucha política de los pueblos y la lucha entre los dioses. La idolatría era un problema político y teológico a la vez. En una segunda etapa, la idolatría adquiere otro carácter, pues ya no se cree en la existencia de los dioses extranjeros. De esto nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

Los preceptos anti-idolátricos de la primera etapa los encontramos más bien en la legislación mosaica y en los libros históricos en general. Su formulación típica dice:

"No tendrás otros dioses rivales míos" (Ex. 20, 2-3 = Dt. 5, 6-7)



Literalmente:

“No habrá para ti otros dioses (’elohim ajerim) delante de mí”.

Una formulación más teologizada la tenemos en Dt.6, 14:

“No seguirán a dioses extranjeros, dioses de pueblos vecinos, porque el Señor, tu Dios, es un Dios celoso en medio de ti”.

Los casos más notables de este tipo de idolatría, en los libros históricos del A.T., se dan con los reyes de Israel. En estos casos la *riqueza*, el *poder* y la *idolatría* van siempre juntos, y la consecuencia es siempre la *injusticia* contra el pobre. El deuteronomista (Dt.16. 14-20) prohíbe tres cosas a los reyes: acumular poder militar, acumular plata y oro y tener muchas mujeres (lo que se refiere explícitamente al politeísmo y no a la poligamia. Las mujeres plantean un problema teológico, no un problema sexual). El rey Salomón es el caso típico del rey idólatra, donde se da la transgresión de estas tres leyes, especialmente la última (1 Reyes 11, 1-13). Otros reyes especialmente condenados por la historia y los profetas son Ajab de Israel (874-852) y Manasés de Judá (698-643). En el caso de Ajab se nos narra extensamente el crimen cometido contra Nabot para poder robarle su viña (1 Re.21). Refiriéndose a este crimen, dice el historiador:

“Procedió de manera abominable, siguiendo a los ídolos” (v. 26)

En el caso de Manasés se describe la abundancia de sus prácticas idolátricas (2 Re.21, 1-18) y la injusticia como consecuencia directa de ellas:

“Manasés derramó ríos de sangre inocente, de forma que inundó Jerusalén de punta a punta”(V.16)

Los escritores bíblicos mantendrán siempre una actitud de desconfianza y de rechazo hacia la institución de la monarquía. Por un lado el poder de Israel era la manifestación del poder divino de Yahvé sobre todos los otros dioses de los pueblos vecinos. En la independencia política del pueblo se jugaba la superioridad de Yahvé. Pero, por otro lado, este poder político era fuente de injusticia y opresión hacia los más débiles y fuente de prácticas idolátricas. La crítica contra la monarquía, opresora e idolátrica, se hace siempre desde la perspectiva del Exodo. La superioridad de Yahvé está en su capacidad liberadora. El poder de Yahvé en la historia de Israel es un poder liberador, de ahí su trascendencia y su superioridad sobre otros dioses. El pueblo de Israel nace como pueblo por la liberación de la esclavitud de Egipto y es en esa gesta liberadora que descubre a su Dios. La opresión en medio del pueblo contradice la naturaleza íntima y específica del pueblo de Israel y de su fe en Yahvé. La injusticia

y la idolatría no era un pecado más, sino la negación del pueblo como pueblo. Por el contrario, la práctica de la justicia y la pureza de su fe en Dios, era la fuente de su fuerza y de su superioridad sobre los otros pueblos.

### 3. Culto a los ídolos falsos

A partir del exilio (siglo VI a.c.), la idolatría adquiere un nuevo sentido. Surge ahora el monoteísmo como una de las adquisiciones espirituales del exilio. Ya no se trata del peligro de seguir “otros” dioses o dioses “extranjeros”, pues éstos simplemente no existen y sus ídolos son obra de la mano del hombre. La afirmación de que no hay otro dios fuera de Yahvé, lleva a una radical des-idolatrización de la vida social y humana.

Los textos que dan testimonio de esta oposición radical entre monoteísmo e idolatría se encuentran fundamentalmente en los siguientes libros o escritos bíblicos:

*Jeremías 10, 1-16*: texto original de Jeremías y el único sobre la idolatría. Escrito entre 609-586, durante un tiempo turbulento, cuando el pueblo es amenazado y finalmente desterrado por Babilonia.

*Isaías 40-55*: profecías del deutero-Isaías, donde el tema de la idolatría es central y abundante. Este profeta ejerce su ministerio entre 550-540, en pleno período de exilio: 597(586)-538. *Carta de Jeremías*: escrita por un autor anónimo a los desterrados en Babilonia. Se inspira en Jeremías, especialmente en cap.29. Es un largo texto, de gran profundidad teológica, dedicado enteramente al problema de la idolatría en el contexto del exilio.

*Daniel cap.14*: escrito posterior, pero situado en forma ficticia en Babilonia. Contiene dos relatos típicos de la lucha contra los ídolos y sobre todo contra la casta sacerdotal que los mantiene. *I Macabeos*: relata la historia entre 175-134 a.C, desde el reinado de Antíoco IV Epifanes, opresor del pueblo judío, hasta la muerte de Simón, sumo sacerdote y jefe político de los judíos ya liberados. Aquí se nos narra el enfrentamiento violento entre idolatría y monoteísmo, en el contexto de una guerra de liberación. El libro fue escrito para exaltar la memoria de los combatientes.

*Sabiduría cap.13-15*: el libro de Sabiduría, escrito en el tiempo de Cristo o algún decenio antes, es un tratado de “Teología Política”.<sup>5</sup> Es un escrito dirigido a los judíos oprimidos en Alejandría, cuyo tema principal es el de la justicia en el gobierno. El tema es provocado por la práctica de injusticia que

o sufrían aquellos judíos. Es en este contexto que los tres capítulos citados nos ofrecen una profunda teología contra la idolatría.

Un aspecto que llama de inmediato la atención, es que todos estos textos están situados siempre en un *contexto de opresión*. La idolatría aparece íntimamente ligada a esa situación de opresión política y la denuncia profética o teológica de la idolatría, con la consecuente afirmación de la fe monoteísta, aparece siempre en un contexto de esperanza y liberación.

Veamos ahora sintéticamente los contenidos principales del mensaje teológico-político de los textos bíblicos que hemos citado sobre la idolatría.

a. Los textos de *Jeremías* y del *deutero-Isaías*, son textos fuertemente polémicos. Son argumentos fáciles y directos, destinados a los judíos desterrados para que estos puedan discutir, discernir y enfrentarse con una Babilonia cruelmente opresora y profusamente idolátrica. En *Jeremías* 10, 1-16 y en el texto de *Is.* 44, 9-20, que se inspira en aquel de *Jeremías*, el argumento contra la idolatría toma como punto de partida el “proceso de producción” de los ídolos. El ídolo es fabricado por el hombre, con la misma materia y la misma técnica que utiliza para fabricar otros productos destinados a satisfacer sus necesidades:

“Se corta cedro, se escoge una encina o un roble... Con una parte hace fuego: asa carne sobre las brasas, se la come, queda satisfecho, se calienta y dice: Bueno, estoy caliente y tengo luz. Con el resto se hace la imagen de un dios, se postra, lo adora y le reza: Líbrame, que tú eres mi dios” (*Is.* 44, 14-17).

Para entender este argumento debemos analizar la diferencia entre un *talismán*, un *fetiché* y un *ídolo*<sup>6</sup> y la *doble realidad* que se expresa en cada uno de ellos. El talismán es un objeto material con propiedades maravillosas. El fetiché es un objeto material en el cual reside un espíritu que le da poder. El ídolo es también un fetiché, pero la diferencia está en que el objeto material busca representar directamente o simbólicamente la forma y la manera de actuar del espíritu o dios que reside en el fetiché. En cada uno de ellos siempre existe una doble realidad: el objeto material y el poder, espíritu o dios presente en el objeto material. La relación entre ambas realidades es más directa en el ídolo que en el fetiché, pues el ídolo pretende representar materialmente al dios presente en él, no así el fetiché que puede tener una forma física cualquiera.

El autor bíblico ataca al ídolo tomando como referencia fundamental el *proceso de trabajo humano que produce la base material del fetiché o ídolo*. No ataca directamente el poder, el espíritu o el dios que habitaría en dicha base material. En lenguaje moderno diríamos que esta polémica anti-idolátrica de los profetas utiliza un método materialista y no un método idealista o ideológico. La consecuencia directa de este análisis de los ídolos es la afirmación que el poder o espíritu presente en el ídolo es también un producto humano para satisfacción de necesidades humanas. El profeta no niega la existencia de ese poder o espíritu presente en el ídolo, sino que niega únicamente el origen trascendente o divino de este poder o espíritu. Cuando el hombre fabrica talismanes, fetiches o ídolos tiene *realmente* más poder. Lo contrario también es cierto: porque tiene más poder, puede fabricar talismanes, fetiches o ídolos. La idolatría manifiesta el poder que puede desarrollar el hombre con su esfuerzo humano. Si el hombre tiene realmente poder, entonces todo aquello que el hombre produce puede realmente transformarse en fetiché o ídolo. El poder del ídolo no es una ficción o un engaño, es real, pero su origen es el poder del hombre. El hombre tiene poder para transformar la naturaleza y así satisfacer sus necesidades, pero con ese mismo poder y ese mismo trabajo puede también el hombre crear fetiches e ídolos.

Los textos bíblicos que aquí analizamos combaten concretamente la idolatría de los babilonios, que eran los que oprimían cruelmente al pueblo de Israel. El profeta quiere demostrar que el poder de los ídolos de Babilonia es el poder político, militar y cultural de los mismos babilonios y no el poder de los dioses que ellos adoraban. Los ídolos de Babilonia tenían poder, porque los babilonios tenían todo el poder político para someter y oprimir al pueblo de Israel. El hecho de estar sometidos a este poder opresor no debía significar para los israelitas el reconocer y el adorar los espíritus o dioses producidos por este mismo poder. La idolatría hubiese significado, en ese contexto, no solamente la sumisión a ese poder opresor de Babilonia, sino también el reconocimiento de que ese poder opresor tenía un origen divino y que por lo tanto era para ellos un poder bueno y salvador. La idolatría significaba política y teológicamente el buscar la liberación de la opresión en el sometimiento político y religioso al poder de Babilonia. Ese es el contenido idolátrico de las palabras de *Godolías*, que aconsejaba así a los exilados judíos: “No teman *someterse* a los caldeos. Establézcanse en el país, obedezcan al rey de Babilonia y les irá bien” (2 *Re.* 25, 24). Aquí aparece la esencia misma de la idolatría: la liberación se encuentra en el sometimiento al poder. Esta convicción solo puede ser impuesta e inculcada por un poder opresor, lo que genera, tanto en el oprimido como en el opresor, la fe idolátrica que en el poder opresor existe un

poder divino liberador. El discurso de Jeremías, a los mismos judíos y en el mismo contexto, es radicalmente distinto:

"No teman al rey de Babilonia, a quien ahora temen;  
no lo teman —oráculo del Señor  
porque yo estoy con Uds.,  
para salvarlos y liberarlos de su mano" (Jer.42, 11).

Godolfas dice "no teman someterse". Jeremías dice: "No teman al rey". Godolfas pone su esperanza de liberación en la obediencia al rey. Jeremías pone su esperanza de liberación en la presencia salvadora de Yahvé. La fe en el Dios liberador es siempre sub-versiva frente al poder y la sub-versión es siempre anti-idolátrica. Cuando la salvación se busca en el poder, entonces el poder se fetichiza, se diviniza, se desdobra en un mundo trascendente. Ese espíritu o dios que habita en el poder se hace visible en los ídolos. El hombre que se somete a ese espíritu invisible del poder, sometimiento manifestado en el culto al ídolo visible del espíritu invisible, ese hombre vive en paz con el poder y el poder lo deja en paz, haga el bien o haga el mal. El hombre que no se somete al espíritu invisible del poder, vive en el enfrentamiento irreconciliable con el poder, aunque haga siempre el bien y se ajuste a todas las prescripciones impuestas por el poder. Así el hombre anti-idolátrico será siempre un sub-versivo, aunque cumpla con todas las leyes y preceptos. El hombre ídolo del poder, será siempre bien considerado y aceptado, aunque viole todas las leyes y preceptos impuestos por el poder.<sup>7</sup>

Quando los artesanos de Babilonia fabricaban ídolos, bien sabían ellos que los ídolos eran productos de su trabajo humano, pero lo que se buscaba en la producción de ídolos era la materialización del sometimiento al espíritu liberador que ellos reconocían como espíritu viviente en el poder de la naturaleza o en el poder político y en el cual ellos ponían toda su confianza. El profeta, al mostrar que el proceso de trabajo humano en la producción de los ídolos es el mismo proceso de la producción de otros bienes de consumo, quiere demostrar que ese sometimiento al espíritu presente en el ídolo, corresponde también a la satisfacción de una necesidad humana. El hombre fabrica ídolos como fabrica vestidos, herramientas, armas, vasijas, etc... El ídolo es un bien de consumo, igual a otros, para la satisfacción de necesidades humanas. ¿Cuál sería la necesidad humana que satisface el ídolo? El poder poseer un bien todopoderoso, universal y trascendente que sirva indistintamente para satisfacer todo orden de necesidades. Ese bien es el espíritu o dios que habita en el ídolo. Al fabricar el ídolo como bien de consumo, fabrico también ese dios o bien universal que me asegura la posesión de todos los otros bienes de consumo. Lo que quiere demostrar el profeta con su

polémica anti-idolátrica es que ese bien de consumo que es el ídolo, que asegura la satisfacción de todas las necesidades humanas, no puede asegurar la vida del productor de ídolos, porque la vida del ídolo mismo depende del proceso de trabajo de producción del ídolo. Si el productor de ídolos se muere, se detiene el proceso de producción de ídolos y con ello muere también el espíritu o dios creado por la producción de ídolos. En cierto sentido el ídolo funcionaba como una especie de dinero, cuya posesión aseguraba la posibilidad de satisfacer todas las necesidades humanas, excepto aquella necesidad de mantener la vida para seguir produciendo y acumulando ese dinero-ídolo. De ahí todo el discurso satírico de los profetas contra los ídolos: se reconoce el poder que ellos tienen, pero el hombre tiene que producirlos para que existan; tiene que cargarlos, para que acompañen al hombre; tiene que limpiarlos, para que no los corra el moho y el orín; tiene que adornarlos o embrutecerlos, para que produzcan atracción o temor; tiene que cuidarlos, para que no se lo roben, etc...etc... Los ídolos son poderosos, como es hoy poderoso el dinero, pero de esos ídolos dice el salmista:

"Sus ídolos son plata y oro,  
hechura de manos humanas:  
tienen boca y no hablan, tienen ojos y no ven,  
tienen orejas y no oyen, tienen nariz y no huelen,  
tienen manos y no tocan, tienen pies y no andan,  
no tiene voz su garganta.  
Que sean igual los que los hacen, cuantos confían en ellos"  
(Ps.115, 4-8).

Los profetas oponen a la idolatría la fe en el poder liberador de Yahvé. Todo el libro del deuterio-Isaías (Is.40-55) es un mensaje de esperanza y de liberación dirigido a un pueblo desterrado y oprimido. Esa fe en el poder de Dios animaba la liberación política y la liberación religiosa del pueblo, pero esa fe no podía expresarse sino en el enfrentamiento radical contra los ídolos de Babilonia. El temor al poder opresor de Babilonia empujaba a los israelitas a la idolatría como falsa práctica de liberación. La resistencia contra el poder opresor y contra el poder de sus ídolos de oro y plata permitía a los israelitas fortalecer su fe y su esperanza en la capacidad liberadora y trascendente de Dios. Esta fe se expresaba en fórmulas como éstas:

"(Yahvé es) el que reduce a nada a los príncipes  
y convierte a los gobernantes en nulidad" (Is.40, 23)

"Yo soy el primero y yo soy el último;  
fuera de mí no hay dios" (Is. 44, 6)

“No hay otro dios fuera de mí.  
Yo soy un Dios justo y salvador,  
y no hay ninguno más” (Is.45, 21).

En Is.46, 1-7 tenemos el contraste más impactante entre Dios y los ídolos. Todo el texto está construido sobre el término “liberar” y otras palabras que aparecen como sinónimas: cargar, llevar, sostener, transportar, salvar. Este concepto aparece 14 veces en el texto. La idea central es que los ídólatras deben “cargar” sus ídolos, mientras que el pueblo creyente es cargado, llevado, liberado por Yahvé:

“Se encorva Bel, se desploma Nebo; (dos dioses babilónicos) sus imágenes las *cargan* sobre bestias y las estatuas que las *cargan* en andas son una *carga* abrumadora; a una se encorvan y se desploman incapaces de *liberar* al que los lleva...  
Escúchame, casa de Jacob, resto de la casa de Israel, con quien he *cargado* desde que nacieron, a quien he *llevado* desde que salieron de las entrañas: hasta su vejez yo seré el mismo, hasta las canas yo los *sostendré*;  
Yo los he hecho y yo los *seguiré llevando*,  
Yo los *sostendré* y los *liberaré*...”

El Dios que anuncia el profeta Isaías y en el cual cree y confía el pueblo de Israel, no es un Dios neutral y pacífico, sino un Dios extremadamente cruel con los opresores de su pueblo. La afirmación del monoteísmo y la lucha contra los ídolos implica la más dura condenación de Babilonia:

“Tú (Babilonia) te sentías segura en tu maldad, diciéndote: Nadie me ve; tu sabiduría y tu ciencia te han trastornado, mientras pensabas: Yo y nadie más.  
Pues vendrá sobre ti una *desgracia* que no sabrás *conjurar*, caerá sobre ti un *desastre* del que no te podrás *liberar*” (Is.47, 10-11).  
(su idolatría no la podrá salvar)

b. La carta de Jeremías es una carta dirigida a un pueblo exilado, humillado y oprimido, contiene una profundización teológica de lo que ya vimos en Jeremías y en el deuterio-Isaías. El autor incita a la resistencia para no someterse a la dominación. Para ello es necesario destruir el “terror religioso” del “mundo sobrenatural” creado

por los dominadores:

“Durante ese tiempo, verán en Babilonia, *llevados a hombros*, dioses de plata, oro y madera, que *infunden temor* a los paganos. Cuidado. No se asimilen a ellos y no se *dejen dominar por el temor*” (v.3 y 4).

El opresor busca siempre convencer al oprimido de que él lo puede ayudar y salvar. En función de ello necesita crear ídolos para dar un fundamento a esa esperanza. El texto bíblico destruye ese fundamento y esa esperanza:

“Los ídolos no arrancan al hombre de la muerte, ni libran al débil del poderoso. No devuelven la vista al ciego, ni libran al hombre del peligro. No se apiadan de las viudas, ni socorren a los huérfanos” (v.35-3).

“No pueden hacer justicia ni favorecer a los hombres” (v.63).

c. Los textos de *Daniel*, capítulo 14, traducen en dos historias sencillas y populares la teología anti-idolátrica de los textos anteriores. Aquí se plantea el problema de la *vida* de los dioses. El ídolo es un dios *vivo*, porque los sacerdotes *lo hacen vivir*. Cuando Daniel destruye los ídolos y logra la muerte de todos los sacerdotes, entonces es acusado de subversión: “Un judío se ha hecho rey” (Dn.14, 28). Daniel confiesa su fe, en términos típicamente anti-idolátricos: “Yo no venero a dioses de fabricación humana, sino al Dios *vivo*, creador de cielo y tierra y dueño de todos los *vivientes*” (Dn.14,5).

d. En el libro de *I Macabeos* aparece ya claramente la relación estrecha “opresión-idolatría” y “liberación-monoteísmo”. La lucha de liberación contra Antíoco IV Epifanes es una lucha inspirada por el monoteísmo. El rey no solo quiso someter al pueblo judío, sino que lo hizo en nombre de una religión violentamente idolátrica. La idolatría aparece como una profundización y legitimación de la dominación política. En este contexto el pueblo oprimido solo podía confesar su fe en Dios en la lucha violenta contra el sistema político-religioso impuesto por el rey Antíoco. Los judíos reaccionaron primero con la resistencia pasiva y la huida al desierto. Este método resultó ineficaz y le costó al pueblo varias masacres (2, 27-39). El ejemplo de estos primeros mártires animó al pueblo a pasar a formas superiores de lucha. Los mártires decían: “Muramos todos con la conciencia limpia. El cielo y la tierra nos son testigos de que nos matan contra todo derecho” (2, 37). Los jefes del pueblo, sin embargo, reaccionaron: “Como todos hagamos como nuestros hermanos, sin luchar contra los paganos por la vida y nuestra ley, nos van a eliminar muy pronto del país... Al que nos ataque responderemos luchando” (2, 40-41). Durante 30 años el pueblo luchó, primero en

guerrillas y luego en guerra regular, contra la dominación y la idolatría. *El pueblo judío recuperó así su fe en Dios en una guerra política de liberación.* Este es el mensaje principal del libro, que resulta apasionante si lo leemos desde la perspectiva actual latinoamericana. La comprensión político-teológica de este testimonio, nos guiará también para superar los límites históricos del relato y así evitar concordismos demasiado fáciles, y finalmente estériles, entre la situación histórica de los Macabeos y la nuestra.

e. Con el libro de Sabiduría llegamos ya a los umbrales del Nuevo Testamento. La introducción ya mencionada de la Nueva Biblia Española dice con acierto sobre el libro de Sabiduría: "Este es el último libro del A.T. y su más importante tratado de teología política". El libro comienza relacionando la fe con la justicia:

(E) "Amen la justicia, los que rigen la tierra,  
piensen correctamente del Señor  
y búsqüenlo con corazón entero"(1,1)

La práctica de la justicia y el pensar correctamente del Señor van juntos. En una práctica de injusticia solo se puede pensar idolátricamente del Señor.

Como ya dijimos, este libro del A.T. también está dirigido a un pueblo oprimido. Es una reflexión sobre Dios y la justicia en confrontación con una práctica de injusticia y opresión. El libro contiene así un mensaje anti-idolátrico de esperanza, de vida y de liberación:

"Dios no hizo la muerte  
ni se goza destruyendo a los vivientes"(1, 13).

"Dios creó al hombre para la inmortalidad  
y lo hizo imagen de su propio ser"(2, 23).

Los capítulos 13 al 15 están especialmente dedicados al tema de la idolatría. El autor retoma la polémica anti-idolátrica de los profetas, pero profundiza en las causas y consecuencias de la idolatría:

"La infidelidad arranca de proyectar ídolos,  
y su invención trajo la corrupción de la vida" (14, 12).

"Este hecho resultó una trampa para el mundo:  
que los hombres, bajo el yugo de la desgracia y del poder,  
impusieron el nombre incommunicable a la piedra y al leño" (14, 21).

El yugo del poder engendra la idolatría y ésta corrompe la vida.

La idolatría es una trampa, que consiste en este desdoblamiento del poder opresor en un mundo "espiritual" y "trascendente" que oculta y legitima la opresión. Esta trampa impide, tanto al opresor como al oprimido, tomar conciencia de la opresión y es simultáneamente un obstáculo para el conocimiento de Dios:

"Será doble la condena que les caiga:  
por pensar mal de Dios, pendiente de los ídolos,  
y por jurar contra la verdad y la justicia" (14, 30).

"No les bastó errar acerca del conocimiento de Dios,  
sino que, metidos en la guerra cruel de la ignorancia,  
saludan a esos males con el nombre de la paz" (14, 22).

El hombre que cae en la trampa de la idolatría, bajo el yugo del poder, pervierte su conciencia, invirtiendo los valores de verdad, justicia y paz y, simultáneamente, equivocándose en el conocimiento de Dios. Puesto que la idolatría nace de la opresión, los ídolos se revelan como dioses que no pueden salvar:

"Los más necios y más infelices,  
son los enemigos que oprimen a tu pueblo,  
pues tuvieron por dioses a todos los ídolos,  
cuyos ojos no les sirven para ver, ni la nariz para respirar,  
ni las orejas para oír, ni los dedos para tocar  
y sus pies son torpes para andar" (15, 14-15)

## II. La teología bíblica contra la idolatría en el Nuevo Testamento

La reflexión del N. T. sobre la idolatría está en continuidad con el A.T. Aparecen los mismos temas, pero ahora reinterpretados en forma mucho más concreta y radical en el contexto histórico de la vida de los cristianos y de las primeras comunidades. Veremos sintéticamente esta teología anti-idolátrica del N.T. en cuatro grupos o bloques de textos bíblicos.

1. La idolatría destructora del hombre,  
la naturaleza y la historia.  
(Hechos, 17,16-34/Col, 1,15)

El texto de los Hechos de los Apóstoles nos narra la actividad de Pablo en Atenas, una "ciudad poblada de ídolos" (v. 16), y nos transcribe el discurso de Pablo en el Areópago. Su discurso es una crítica radical a la idolatría. Se dirige a un público de filósofos paga-

nos, pero Pablo reinterpreta el mensaje anti-idolátrico del A.T, sobre la trascendencia, revelación y conocimiento del Dios verdadero, radicalizándolo ahora a la luz del evangelio cristiano. Pablo toma como referencia para iniciar su discurso un altar existente en el Areópago que llevaba la inscripción: "Al dios desconocido". En este altar los paganos venerarían al Dios verdadero, pero sin conocerlo. Pablo anuncia ahora a este Dios desconocido. Pablo no teme asumir así la problemática del A.T. sobre los "ídolos yahvistas". El altar al Dios desconocido sería un "ídolo yahvista" auténtico y legítimo. El Apóstol descubre así, en la religiosidad de los atenienses, un signo de la búsqueda del Dios verdadero. Pero al mismo tiempo, el discurso de Pablo radicaliza y profundiza la crítica del A.T. sobre estos "ídolos", utilizando dos argumentos. El primero se refiere a Dios como Creador y Señor de la historia. Este Dios no necesita de templos, ni de altares, ni de ídolos para revelarse. El hombre tampoco los necesita para conocerlo. Dios es plenamente trascendente, y por eso, "en él vivimos, nos movemos y existimos" (v.27). La presencia trascendente de Dios en el hombre, en la naturaleza y en la historia, es el fundamento último y más radical de la crítica anti-idolátrica. Esta presencia trascendente y liberadora de Dios en la historia, tanto en el hombre como en la naturaleza, es radicalmente antagónica a toda práctica idolátrica y a toda posible producción de ídolos, puesto que ahora todos los hechos liberadores de Dios en la historia llegan a ser una imagen, un signo, un "ídolo" donde Dios se revela y donde el hombre puede conocerlo a la luz de la fe. La idolatría, por el contrario, se revela en la destrucción de la historia, del hombre y la naturaleza, en cuanto el hombre la utiliza para crear fetiches o ídolos que le permiten manipular poderes, espíritus, dioses, trascendencias, espiritualidades y valores en contra del hombre.

El segundo argumento de Pablo contra la idolatría concretiza, radicaliza e ilumina el primer argumento: si el hombre es imagen (eikon) de dios (referencia a Génesis 1,27), "si somos linaje de Dios, no podemos pensar que la divinidad se parezca a oro, plata o piedra, esculpidos por la destreza y la fantasía de un hombre" (v.29). El hombre es el "ídolo" más perfecto de Dios, en cuanto en él se manifiesta y se revela el Dios trascendente y creador. Toda fetichización o idolatrización de la historia, de la naturaleza y del hombre, es consecuentemente la más radical y profunda destrucción del hombre, la naturaleza y la historia. Igualmente la destrucción del hombre, la naturaleza y la historia, como destrucción de la presencia trascendente y liberadora de dios, crea siempre un proceso de fetichización e idolatrización. Si el hombre es imagen de dios, si el hombre es "linaje de Dios", ninguna trascendencia o espiritualidad puede existir y revelarse en la destrucción del hombre. Si Dios se revela en la liberación del hombre, todo lo divino, trascendente, sobrenatural, espiri-

tual que destruya al hombre es pura idolatría y fetichismo. En el texto de Colosenses 1,15 esta oposición entre trascendencia e idolatría, que se revela en la vida o muerte del hombre, alcanza su máxima densidad: Cristo es la "imagen (eikón) del Dios invisible". Aquí tenemos la explicación teológica de la fuerza radicalmente anti-idolátrica de la práctica del Jesús histórico y de su resurrección, así como del Evangelio vivido y predicado por las primeras comunidades cristianas. En los tres capítulos siguientes analizaremos el antagonismo radical entre la fe cristiana y los ídolos del *dinero*, *la ley* y *el poder político opresor*. Estos son los tres ídolos que en los textos del Nuevo Testamento son especialmente desenmascarados como incompatibles con el evangelio.

## 2. La idolatría del dinero

(1 Cor. 5,9-13/6,9-11/10,14-17/Gal. 4,19-21/Col. 3,5/Ef. 5,5/1 Pe. 4,3/Mt. 6,24)

Tenemos, en primer lugar, una aproximación general al problema de la idolatría, donde ésta se define, junto con otros vicios y perversiones, como incompatible con la fe, con la comunidad cristiana y con el Reino de Dios. Hay tres textos donde los términos "idolatría" e "idólata" aparecen en una enumeración. Son todos términos paralelos con un significado común:

"libertino, codicioso, *idólata*, difamador, borracho, tramposo" (1 Cor. 5,9-13).

"gente injusta: inmorales, *idólatras*, adúlteros, invertidos, sodomitas, ladrones, codiciosos, borrachos, difamadores, tramposos" (1 Cor. 6,9-11).

"lujuria, inmoralidad, libertinaje, *idolatría*, magia, enemistades, discordia, rivalidad, ira, egoísmo, partidismo, sectarismos, envidias, borracheras, orgías (Gal. 4,19-21).

Podemos detectar en todas estas enumeraciones y paralelismos, dos realidades básicas en las cuales puede darse idolatría: el *sexo* y el *dinero*. Si tomamos esta última como referencia, encontraríamos la equivalencia entre:

idólata = codicioso = tramposo = ladrón

idolatría = enemistad = discordia = rivalidad = egoísmo = envidia.

La idolatría, como los otros vicios y perversiones, aparece como un elemento destructor de las relaciones humanas y de la fraternidad.



Los textos de Col. 3,5 y de Ef. 5,5 definen la idolatría solamente en relación con la codicia:

“Nadie que se da a la lujuria, a la inmoralidad o a la codicia, que es una idolatría, tendrá parte en el Reino del Mesías y de Dios” (Ef. 5,5 Idem en Col, 3,5).

Codicia e idolatría son aquí sinónimos. El término codicia, en griego “pleonexía”, literalmente “tener más”, significa el hecho o el deseo de tener más que los otros; connota ambición, avaricia, abundancia, arrogancia. El ídolo sería, por lo tanto, el dinero, pero no el dinero como una realidad en sí misma, sino la posesión del dinero como poder para desear o extraer más dinero de otros, creando enemistad y discordia. La idolatría sería el sometimiento del hombre a este poder del dinero. De ahí la identificación de codicia con idolatría y de ídolo con codicioso, ladrón y tramposo.

Todos los textos citados afirman el carácter antagónico de esta idolatría con la realidad cristiana. En 1 Cor. 5,9-13 se ordena excluir de la comunidad cristiana a los ídolos. La idolatría o codicia es incompatible con el ser cristiano. El apóstol no ordena apartarse de los ídolos, pues para eso habría que salirse de este mundo; pero sí ordena que sean expulsados de la comunidad los que se llaman cristianos y son ídolos del dinero. En 1 Cor. 6,9-11 y Gal. 4,19-21 se afirma que los ídolos “no heredarán el Reino”. En 1 Cor. 10,14-17 se excluye al ídolo de la eucaristía, presentada aquí como solidaridad con el cuerpo del Mesías y de la comunidad. El dinero como ídolo destruye esta solidaridad, destruye el cuerpo del Mesías y de la comunidad cristiana. Este antagonismo radical aparece también con fuerza en todo el Evangelio, especialmente en Mt. 6,24:

“Nadie puede estar al servicio de dos amos, porque aborrecerá a uno y querrá al otro, o bien se apegará a uno y desprejará al otro. No pueden servir a Dios y al dinero”.

No se trata del dinero solamente, sino de servir al dinero. Servir, en griego, es “douleuein”, es decir “ser esclavo”, “ser siervo”. Hay un paralelismo antagónico entre “servir a Dios” y “servir al dinero”. El dinero es un sustituto de Dios y, como tal, es un ídolo. Esta fetichización del dinero es también una fetichización de todas las relaciones humanas, sociales y políticas. La búsqueda del Dios liberador no puede darse sino en una lucha frontal y violenta contra el ídolo-dinero y su fetichización del conjunto de la realidad social y política.<sup>8</sup>

3. La idolatría de la ley (Gal. 4,8-11 y 4,21-5,1/Mre. 2,1-3,12).

Así como el dinero puede ser un ídolo, también la ley puede convertirse en ídolo y el hombre sometido a la ley transformarse en ídolo. Esto es lo que aparece explícitamente en el texto de Gálatas:

“En otros tiempos no conocían a Dios y por eso sirvieron a dioses que en realidad no lo son. Pero ahora Uds. han conocido a Dios, o más bien, El los ha conocido, ¿cómo entonces pueden volver a cosas y principios sin fuerza ni valor? ¿Otra vez quieren andar como esclavos, sometidos a ellos? Ya que vuelven a observar días y meses y tiempos del año. Me hacen temer que me haya fatigado inútilmente por ustedes.”

El hombre esclavo de la ley es igual al hombre esclavo de los ídolos. La idolatrización o fetichización de la ley la convierte en “cosas y principios sin fuerza ni valor”. La ley en sí es buena, pero cuando el hombre busca la salvación en la ley, ésta se convierte en un ídolo que mata. La ley no tiene ninguna fuerza liberadora: el hombre piensa según la ley y hace lo contrario de lo que piensa; el hombre quiere algo según la ley, y hace justamente lo que no quiere. El hombre sometido a la ley es un esquizofrénico: hace lo que no quiere y quiere lo que no puede hacer. Esto es lo que muestra Pablo en Romanos capítulo 7,14-25. Es el hombre no justificado por la fe en Cristo. La ley, al desdoblarse en un mundo de preceptos, principios y valores trascendentes, somete en nombre de ese mundo al hombre. Crea una esperanza de salvación que no libera al hombre. En el evangelio de S. Marcos, del 2,1 al 3,12, donde tenemos las controversias de Jesús con los fariseos, se contiene una teología anti-idolátrica contra la ley. La salvación que realiza y anuncia Jesús es antagónica a la ley fetichizada por los fariseos. Esta crítica radical al fetichismo de la ley se resume maravillosamente en la frase de Jesús:

“El sábado ha sido instituido para el hombre, y no el hombre para el sábado”.

El fetichismo de la ley es un fetichismo más opresor y destructor del hombre que otras idolatrías, pues es un fetichismo ético y religioso, que pervierte la misma conciencia del hombre. Al igual que el fetichismo del dinero, también éste destruye todas las relaciones humanas, sociales y políticas. El fetichismo de la ley es causa y consecuencia de un mundo opresor y represivo. La fe en el Dios de Jesucristo se enfrenta en forma radical y violenta a este fetichismo de la

ley. El hombre liberado por Cristo solo puede confesar, comunicar y celebrar su fe como práctica de lucha continua contra los falsos dioses, las falsas divinizaciones y espiritualizaciones trascendentales y sobrenaturales, que generan el dinero y la ley como instrumento de dominación. "Cristo nos liberó para ser libres. Manténganse, pues, firmes y no se dejen oprimir nuevamente bajo el yugo de la dominación" (Gal. 5,1).

1263

#### 4. La idolatría del poder político opresor (Apocalipsis 13,11-18/14,9-13/15,1-4/16,2/19,20)

En este conjunto de textos la idolatría aparece como un culto de sometimiento a la "bestia". Esta "bestia" hace signos y señales. Los súbditos de la bestia hacen imágenes de ella. El poder de la bestia es tal, que estas imágenes poseen vida, hablan y dan muerte a todos los que no las veneran. Los que se someten a la bestia y le rinden culto a su imagen reciben una marca en su cuerpo. Los que no se someten y no llevan la marca del sometimiento en su cuerpo, estos "no pueden ni comprar ni vender", es decir, son excluidos de la estructura social y condenados a muerte. La señal de la bestia es un número, el "666".

Por el contexto histórico del libro del Apocalipsis sabemos que la "bestia" era el poder opresor del imperio romano y que los cristianos eran aquellos que no se sometían a este poder, por lo cual eran perseguidos a muerte. El texto distingue entre la "bestia" y la "imagen" o "ídolo" de la "bestia". El ídolo tiene realmente poder: tiene vida, habla y mata. Pero el ídolo tiene poder, porque la bestia tiene poder. El ídolo sin la bestia no es nada, pero la bestia necesita del ídolo para imponer y legitimar su poder opresor. Así el sometimiento al poder político del imperio romano puede ser transformado en un culto religioso. En ese culto de sometimiento el hombre busca su salvación, la experiencia de lo sobrenatural, lo trascendente y lo divino. La fe en el Dios de Jesucristo era radicalmente incompatible con este culto a la bestia y su ídolo. Jesús era confesado como el único Señor, lo que significaba una radical des-idolatrización del imperio romano. Este es reducido a su condición de "bestia". El sometimiento a la bestia era un problema de fuerza y de poder, y no un culto religioso. La des-idolatrización del emperador romano significaba igualmente la negación de todo ese mundo divinizado, trascendente y sobrenatural creado por el imperio romano, con todas sus promesas de liberación y sus valores religiosos sobre el hombre y la cultura. El cristiano afirmaba su plena liberación en Jesucristo, lo que no implicaba directamente una práctica política contra el emperador, sino únicamente su ilegitimación y la negación de toda dimensión trascendente, sobrenatural o divina manipulada por el emperador en

función de la dominación y la opresión. El mensaje anti-idolátrico del Apocalipsis era así un mensaje de esperanza y de liberación para los cristianos perseguidos y oprimidos por el imperio romano. En este sentido era también un mensaje subversivo, con el cual se sentían identificados e interpretados todos los oprimidos. En este contexto adquiriría todo su significado histórico liberador el evangelio vivido y proclamado por los cristianos y su fe indestructible en el Dios de Jesucristo, único Señor de la historia.

## Conclusión

Al terminar el análisis de todos los textos bíblicos sobre la idolatría, nos sorprende la *coherencia* de su teología a lo largo del desarrollo de la tradición bíblica. Esta coherencia, claramente definida y porfiadamente unívoca, nos revela que se trata de una experiencia de fe *profunda y central* en el pueblo de Dios. La experiencia de la idolatría, especialmente en situación de opresión, aparece como el gran *obstáculo* histórico a la revelación y a la fe en Dios.

Hoy en América Latina descubrimos la centralidad e importancia del problema de la idolatría. No es una casualidad. La idolatría es también nuestra experiencia más profunda cuando vivimos, expresamos y comunicamos nuestra fe en el Dios de Jesucristo en la actual situación de extrema opresión que vivimos en nuestro continente. Vivimos en un mundo profundamente idolátrico: en lo económico, en lo social, en lo político, en lo cultural-ideológico y en lo religioso. Vivimos aplastados por los ídolos de un sistema opresor e injusto. Expresar la fe en este contexto no es un simple acto "piadoso" o personal, sino que implica necesariamente un enfrentamiento radical con el sistema. La idolatría es un problema político y un problema de fe. Si el capitalismo fuese ateo, nuestra fe no tendría quizás esa fuerza subversiva al interior de una práctica política de liberación. Pero el capitalismo no es ateo, sino idólatra, lo que plantea un problema político y teológico a la vez, especialmente en el contexto del capitalismo latinoamericano.

El mensaje bíblico contra la idolatría es para nosotros un mensaje que nos llega así muy directa y profundamente. Es un mensaje que nos interpreta sin mayores complicaciones exegéticas. Pero nosotros tenemos hoy una realidad *nueva*, que no se daba en el tiempo bíblico, que hace que este mensaje anti-idolátrico se vuelva más exigente y más radical. Esta realidad nueva es la *praxis* de liberación, con toda su densidad política, orgánica y teórica. En el tiempo histórico de la biblia, no estaba aún dada la posibilidad de una transforma-

ción radical y consciente de la estructura económica y política del sistema idolátrico. Hoy sí tenemos esa posibilidad. Los cristianos que asumen esta praxis de liberación, asumen el mensaje anti-idolátrico de la Biblia en un contexto *histórico* distinto. No es solo una reinterpretación dentro del “círculo hermenéutico” (expresión ésta que debiéramos abolir), sino que se trata de un “salto hermenéutico” a una nueva situación histórica, donde la fe y la revelación de Dios en la historia es más crítica y radical que en el contexto bíblico.

1. En los diccionarios bíblicos en lengua alemana se distingue entre “*Bilderdienst*” y “*Gützendienst*”. La palabra “*idolatría*”, tanto en griego (según la Septuaginta), como en su transcripción española, no connota esta distinción.
2. Cf. Von Allmen, Jean-Jacques, *Vocabulario Bíblico*, artículo: “*ídolos*”. Cf. Kittel (G.), *Theological Dictionary of the New Testament*, artículo “*eidolon*” y artículo “*eikon*”.
3. Cf. Von Rad, Gerhard, *Old Testament Theology*, Vol. I, pp. 212 ss. El autor insiste que el problema de las imágenes de Dios no se esclarece con las antítesis visible-invisible, material-espiritual, que son ajenas al pensamiento bíblico. Ninguna imagen pretende ser una representación exhaustiva de la divinidad. La imagen nada dice sobre el ser o vida interior de la divinidad. La imagen solo nos dice el cómo Dios se revela.
4. Cf. *Dic. de la Bible*, Supplement, artículo “*idoles, idolatrie*”, tómo 4, pp. 169-187. Cf. Von Allmen, artículo citado.
5. *Introducción al libro de Sabiduría en la Nueva Biblia Española* Edición Latinoamericana.
6. Cf. Hastings, James, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, artículo “*Images and Idols*”.
7. Hinkelammert, Franz J., *Las Armas Ideológicas de la muerte*, San José, Costa Rica (Editorial Educa), 1977, pág. 64: “la teoría del fetichismo analiza la espiritualidad institucionalizada en la sociedad moderna. En este sentido, el fetiche es el espíritu de las instituciones”.
8. Idem, especialmente el capítulo, “El dinero, la bestia y San Juan: la señal en la frente. El fetichismo del dinero”, pp. 23-33.

## LOS DIOS DE LA OPRESION

J. Severino Croatto  
ISEDET-Buenos Aires

La Biblia constata la lucha entre el Dios de Israel, Yahvé, y los dioses extranjeros ( *élohê nekar* ‘dioses del extranjero’) o sencillamente “*otros*” ( *élohim ajerim*). Los dioses son un símbolo, tremendamente operativo, de la fuerza política de un pueblo. Se puede afirmar entonces que todos los dioses están en lucha, como proyección de los conflictos de poder político-sociales entre grupos o pueblos. La violencia del Marduc del poema babilonio de la creación — *Enuma elis* — expresa el advenimiento de Babilonia, otrora una minúscula ciudad, a la hegemonía política de Mesopotamia. Una lectura asiria del poema no puede aceptar ese sometimiento “*simbólico*”; en esa recensión, Marduc es reemplazado por el dios Asur. Nada más natural. Resulta en efecto que si el mito emerge y se elabora desde una situación concreta cuyo “*sentido*” se explora, en su lectura actúa en sentido inverso, como superestructura simbólico-ideológica que reafirma y profundiza aquella situación. Lo veremos más en detalle. Basta por el momento con la simple evidencia de que los dioses, como símbolo de una totalidad de sentido, están en lucha entre sí.

La oposición entre Yahvé y Baal no es por tanto una novedad desde el punto de vista de una fenomenología religiosa. Los libros de Josué y Jueces nos muestran los éxitos y fracasos de los hebreos que intentaban ocupar los territorios de Canaán: no podían menos que odiar al Dios de los pueblos allí asentados. La lucha se prolongará luego entre Yahvé y Dagón, o sea, entre los hebreos y los filisteos: “No debe quedarse entre nosotros el arca del Dios de Israel, porque su mano es dura con nosotros y con nuestro Dios Dagón” (2 Samuel 5:7). Cuando el rey arameo de Damasco Ben-Hadad II sufre una primera derrota por el ejército israelita de Ajab, sus ministros “*interpretan*” de esta manera el suceso: “Su Dios es un dios de montaña; por eso nos vencieron; a lo mejor, si les damos la batalla en el llano, los venceremos” (1 Reyes 20:23.28). Se podrían aducir otros testimonios bíblicos, y muchos más de los anales asirios o hititas,

donde se confiesa que la decisión última de un conflicto político o militar, es *divina*.

Hasta aquí, no hemos señalado en que consiste la lucha entre Yahvé y Baal que signifique algo respecto de la opresión-liberación. Queríamos destacar justamente eso, a saber, que la cuestión es más compleja y que conviene deslindar los campos de significación. La lucha entre los dioses es una expresión universal del conflicto de poderes cuya instancia natural y más evidente es política. En eso, ni la Biblia ni Israel pueden ser originales.

Pero con esto no hemos dicho todo. Hay otro plano, en el que la oposición entre Yahvé y los dioses circunvecinos de Israel es cosmovisional: estos representan una visión cíclica y "física" (de *phusis*, 'naturaleza') de la realidad; aquél, la vocación a un proyecto histórico. Dicho en tan pocas palabras, esto parece hasta ingenuo. Podemos además ser injustos hacia las concepciones-del-mundo no bíblicas, creando oposiciones exclusivas. De cualquier manera, la cuestión apenas si empieza a ser planteada: en efecto, la pregunta decisiva es la siguiente:

1. ¿qué es lo que origina la concepción de Yahvé como el dios de un proyecto histórico?;
2. puesto que un proyecto histórico también puede ser opresivo (nuestra historia lo está diciendo), ¿cuál es el determinante en última instancia del Dios bíblico como un dios *liberador*?

Estas preguntas serán objeto de análisis en los capítulos siguientes. En este apartado, veremos el reverso no bíblico del problema: cómo los dioses "otros" que Yahvé no simbolizan un proyecto histórico de *liberación*.

Puesto que la intención de esta obra conjunta no es la de presentar un estudio bíblico-teológico a secas, sino la de orientar una lectura de nuestra realidad latinoamericana, desde este primer ensayo surgirá ya un planteo crítico respecto de la historia del cristianismo latinoamericano.

En la parte central de la exposición, repartida en dos párrafos, vamos a condensar las líneas más significativas de la cosmovisión mítica y su operatividad en el plano antropológico. ¿Cómo se manifiestan los dioses opresores, desde Baal hasta sus sucedáneos actuales?

## 1. La cosmovisión mítica

Hay una experiencia universal de lo sagrado, de una  *fuerza*  trascendente-inmanente que invade todo lo que es "significativo" en el mundo. El hombre confiesa su contingencia y su pequeñez remiténdose constantemente hacia ese poder sagrado, personificado o no, nombrado o disuelto en los fenómenos empíricos. Tal potencia numinosa se concibe esencialmente como  *vida*  (creación, fecundidad, sostenimiento), como  *conocimiento*  (posesión originaria de los dioses, punto de partida de toda "revelación" o, a la inversa, de las usurpaciones prometéicas como la del mismo Adán bíblico) y como  *orden* , ya que el mundo se comprende siempre como algo estructurado y funcional y no caótico (la creación es a menudo una  *lucha*  para establecer el orden cósmico). Podemos añadir un quinto aspecto, ontológico, el de lo sagrado como  *ser* , pero sus expresiones giran siempre en torno de aquellas connotaciones dinámicas y operativas de fuerza, vida, conocimiento y orden. Los dioses acumulan estas cualidades. Aunque haya dioses "especializados", según apuntaremos al referirnos al politeísmo, y eso aparece en los mitos, cada Dios atrae centípetamente todo atributo divino posible, como lo evidencia otro ámbito de la expresión religiosa, el de las oraciones a los dioses. Es un fenómeno muy llamativo; pero comprensible en sí, ya que lo divino es esencialmente totalizador (aun en el politeísmo) o deja de ser tal.

Hemos insinuado estos rasgos de la experiencia de lo sagrado porque emergerán en su expresión manifestativa y porque los mismos tienen mucho que ver con el tema de la opresión-liberación y su proyección a los dioses.

Es difícil que la vivencia de lo sagrado, por más personal que sea, quede en una interioridad emocional y silenciosa. Es natural que se exprese, por gestos o por palabra. Esto es muy sabido,<sup>1</sup> pero lo señalamos por dos razones: por una parte, la experiencia religiosa y su expresión son comunes a todos los pueblos o culturas y la Biblia no tiene nada nuevo que aportarnos al respecto. Por otra parte, esa expresión tiene también un lenguaje universal, que se bifurca en dos formas: el símbolo y el mito. Más correcto sería decir que el mito prolonga y especializa al símbolo. Son dos dimensiones distintas del lenguaje religioso. El símbolo es una realidad o un aspecto del mundo visible, que remite a "otra cosa" que es un segundo sentido captado "en transparencia"<sup>2</sup> a través del sentido primario o natural. El símbolo suele ser universal (el agua, por ejemplo, tiene las mismas valencias, aun en su multiplicidad y hasta oposición, en cualquier cultura) e inamisible, ya que puede transformarse pero no se pierde. De por sí no es un lenguaje religioso, pero diríamos que es eminente-

mente religioso —por su capacidad de remitir a lo trascendente, a lo misterioso, a lo inasible— y de hecho, mirando al revés, no existe lenguaje religioso que no sea predominantemente simbólico.

¿Qué añade entonces el mito? No solo añade, sino que es otra cosa. El mito es un *relato* sobre una acción o *acontecimiento* de los dioses, que tiene lugar *al principio* (del mundo físico, o de la historia) y manifiesta el *sentido* de una realidad, una institución o costumbre presentes. Los términos subrayados son todos ellos parte de la definición, y todos diferencian al mito del símbolo. Sin embargo, el mito necesita usar símbolos como piezas indispensables de su lenguaje que complementan su propia capacidad estructural de remitir a una trascendencia *originaria*.<sup>3</sup>

En estos dos pilares del lenguaje religioso —el símbolo y el mito— está su fuerza perenne, prolongadora de la misma experiencia de lo sagrado que expresa. De ahí que el lenguaje religioso no sea alternativo. No puede dejar de ser mítico-simbólico. Aun el de la metafísica religiosa, el cual, si disminuye su coeficiente mítico, aumenta el simbólico (por ejemplo, en las Upanisadas o el Vedanta, o la teología apofática del misticismo cristiano o no cristiano). También la Biblia emplea un lenguaje de símbolos y, si bien instituye una ruptura con el mito en cuanto a su cosmovisión subyacente, lo utiliza —y abundantemente— como estructura. El no haber reconocido esto, por la negligencia metodológica de distinguir entre visión-del-mundo y lenguaje míticos, ha llevado a la teología y a la exégesis a una serie de absurdos, como el haber leído el “primer sentido” de los símbolos, el haber entendido el lenguaje mítico como crónica y, lo que es su consecuencia, el haber convertido en gnosis racional un lenguaje eminentemente sugerente, profundo, pleno de posibilidades hermenéuticas.

Estas reflexiones nos introducen mejor a la comprensión de la cosmovisión mítica, pues si descubrimos en ella a los dioses opresores, tendremos que suponer que éstos son nombrados e invocados con un lenguaje tremendamente penetrador y poderoso, que proyecta hasta lo más profundo de la conciencia la opresión misma que se celebra... Por lo mismo, el reconocimiento de un Dios liberador y su celebración con un nuevo lenguaje, aunque también el simbólico y de estructura mítica, constituyen un fenómeno más significativo de lo que solemos pensar.

Señalemos ya algunas de las características de la cosmovisión mítica:

## ■) La “cosmización” de los dioses

En los pueblos que fueron la atmósfera donde Israel respiró es común la concepción del *devenir* de los primeros dioses a partir del caos. Este es un símbolo polisémico de lo pre-formado, de lo que no tiene estructura ni orden, y al mismo tiempo de lo máximamente posible. En la India se dirá que Brahman es sin *nama-rupa* (sin ‘nombre-y-forma’) para significar que es el Ser inagotable. El *Enuma elis* mesopotámico se abre justamente proclamando la emergencia de los dioses del caos informe, cuando nada era “nombrado” ni en el cielo ni en la tierra, que por supuesto, aún no existían. La teogonía babilonia, cuyas resonancias alcanzan hasta la de Hesíodo en el ámbito egeo, constituye el desarrollo literario de un tema muy frecuente en las religiones.

El símbolo, ya unido al mito, de la teogonía implica que los dioses son epifanías de lo cósmico y telúrico. Vienen a ser las primeras “formas” y los primeros “nombres” de la realidad. Lo divino, entonces, es arquetípico, está en las primeras cosas del mundo. La sacralidad está en lo originario, en la cosmogonía. De ahí entonces que todo lo que nazca sea hierofánico y que todo lo sacral remita simultáneamente a los orígenes.

Los dioses, por lo tanto, son parte del cosmos, al mismo tiempo que simbolizan su sacralidad inmanente. Como los “nombres” y las “formas” son plurales, los dioses son muchos. Es la razón más evidente del politeísmo que, lejos de ser una degeneración de un presunto monoteísmo originario, es una profunda captación del *sentido* del mundo: cada uno de sus aspectos o fenómenos tiene un modelo hierofánico divino.

La teogonía se resuelve en teomaquia, con la eliminación de unos dioses y el dominio de otros, generalmente de uno. El vencedor, celebrado como el héroe, crea luego el mundo presente, con su orden y funcionalidad determinados. Lo que es más sintomático —y aquí empieza la “sospecha” de ideología entretrejida en el mito— es el hecho de que el dios triunfante y organizador del cosmos es al mismo tiempo el patrón de la dinastía reinante, protector de la ciudad-estado que tiene la hegemonía política. Tal el caso del Marduc babilonio —con su gran prestigio propagandístico en todo el Fértil Creciente—, del Amón de Tebas en Egipto, o de tantos otros. Dioses como éstos, resultan fácilmente arquetipos de la dominación de un pueblo respecto de otros. El acontecimiento originario del triunfo sobre el caos, símbolo a su vez del mal,<sup>4</sup> es recordado en la liturgia del Año Nuevo, cuya importancia mentalizadora destacaremos más adelante.

b) El hombre "extranjero en su tierra"

Si el mundo nace como hierofanía en que, por así decirlo, los dioses ocupan los primeros puestos, el hombre pasa a segundo plano. El mundo es sagrado, y es "de los dioses". La marginación del hombre se expresa de varias maneras:

• Es creado para alimentar a los dioses. En algunos mitos, esta función la cumplían dioses menores (= esclavos) respecto de los grandes dioses, dueños del mundo y jefes del panteón. En el poema ugarítico de la construcción del templo de Baal, su enemigo Mot pretende ser el soberano sobre los dioses y poder así "engordar a los dioses y a los hombres, y saciar las multitudes de la tierra".<sup>5</sup> Es una alusión a los sacrificios, con los que en realidad los hombres sostienen a los dioses. El mito del nacimiento de los dioses "graciosos" Sajar y Salim interpreta la invención de la agricultura como medio para mantener a los dioses recién creados por El.<sup>6</sup>

• Explícita es la concepción del hombre creado para erigir o mantener los santuarios de los dioses. En la tablilla VI del poema babilonio de la creación, ya mencionado, Marduc exclama:

"Amasaré sangre y crearé huesos.  
Estableceré un ser humano; "hombre" se llamará.  
En verdad, un ser humano crearé  
para que, cargando con el servicio de los dioses, estos puedan reposar (...)  
Señaló el servicio y dejó libres a los dioses" (líneas 5-8 y 34).

El hombre, por lo tanto, reemplaza a los dioses menores en el servicio de los dioses mayores. Aquellos no pueden sino festejar el acontecimiento:

"Dijeron a Marduc, su señor:  
Ahora, oh 'Señor', que obraste nuestra liberación,  
¿cuál será nuestra homenaje a ti?" (1.49s).

Uno de los dioses liberados exclama, en el canto de los Cincuenta nombres de Marduc:

"Que él señale a los Cabezas Negras (= los sumerios) la forma de reverenciarlo,  
que los humanos se preocupen de su Dios y lo invoquen

y, a su palabra, atiendan a su Diosa (...).  
Que hagan resplandecer sus lugares santos, edifiquen sus santuarios" (1.113-118).

Numerosos textos hablan de esta ocupación central del hombre. Que tal función esté marcada en un mito tan relevante como el que comentamos, es altamente significativo.

La finalidad de servicio a los dioses en lo cultural se complementa con otra tarea, directamente relacionada con lo económico: es el destino del hombre de *trabajar para los dioses*. Dado que en el horizonte del antiguo Próximo Oriente la economía estaba centrada en el templo, que aglutinaba también al palacio del rey, la creación del hombre para el culto a los dioses implicaba lo económico; y si el *Enuma Elis* pone de relieve el aspecto cultural, otro gran mito remarca la misión del hombre de trabajar la tierra *para los dioses*. Se trata del mito de *Atrajasis*, recientemente completado por tabletas del British Museum,<sup>7</sup> y que representa el mejor exponente de los conflictos sociales, un modelo de "revolución" a causa del trabajo forzado. Aquí aparece de nuevo la concepción del hombre que reemplaza a los dioses menores, los antiguos esclavos de unos pocos dioses, los tres grandes que se habían repartido el mundo (Anu, el cielo; Enlil, la tierra y los hombres; Enki, el mar). Aquellos se rebelan, hacen una huelga e intentan incendiar el palacio de Enlil, su tirano. Su trabajo era duro:

"Sobrellevaban el trabajo (*dullu*), soportaban la labor (*supsikku*).  
Grande era la labor de los dioses,  
pesado el trabajo, grande la angustia" (1:2-4).

Después de varias tratativas, y de una asamblea de los patronos con los rebeldes en la puerta, se encuentra la solución:

"Que la diosa-del-nacimiento cree (*li-ib-ni-na*, de *banû* 'edificar') la humanidad;  
que el hombre lleve la labor de los dioses (*supsik ilim awilum lissi*) (...),  
que cargue el yugo impuesto por Enlil,  
que el hombre lleve la labor de los dioses" (1. 194s.196s).  
Cuando la diosa termina su tarea, comenta a los dioses, antes esclavos:

"He suprimido vuestro trabajo pesado,  
y vuestra dura labor (*supsikku*), al hombre la he impuesto.



Habéis transferido el grito (*rigmu*) a la humanidad: (a vosotros) he desatado el yugo, he establecido la libertad (*andurara askun*)” (1. 240-244).

Ahora, los dioses todos son libres, el hombre es el esclavo que nace para trabajar por ellos. Aquellos elevaron su categoría social poniendo al hombre en su lugar. Solo ahora estamos en grado de entender el primer verso de este extraordinario canto de rebelión del oprimido:

“Cuando (algunos) dioses eran hombre (*inuma ilu awilum*)”.

Los asirólogos siguen discutiendo el sentido de estas tres concisas palabras, mas el contexto del poema lo hace evidente: antes de la creación del hombre, eran algunos dioses quienes cumplían las tareas que ahora son específicas de aquel. No se trata entonces de un cambio ontológico de los dioses, sino de la liberación de una condición social que se comprende como específica del hombre. Y aquí está la punta ideológica que se deja entrever: el hombre se define por el trabajo forzado y esclavizante:

“Con picos y azadas edificaron (*ibnu*) santuarios, Construyeron (*ibnu*) grandes terraplenes (de los canales). Como alimento para los pueblos, como sustento de los dioses” (1.337-339).

Se ha cerrado un capítulo; el mito de Atrajasis nos deparará otras sorpresas para nuestro tema (ver más adelante). Es clara la oposición con el Génesis bíblico, a pesar de su color mesopotámico: aquí, el trabajo no está referido a Dios sino al bien del mismo hombre, para hacer fecunda la tierra, dada a él como su dominio.

En general, no hay escatología en estas concepciones míticas. Dado que el hombre es creado para sustentar a los dioses (tarea divina, pero no menos alienante...), interesa tan solo su permanencia en esta vida. No se ve tampoco la compensación de la falta de escatología individual por la idea de un proyecto histórico del pueblo como tal. El punto siguiente proyectará alguna luz sobre este problema.

Los dioses, dueños de la tierra, tienen al rey como su lugarteniente aquí abajo. El rey tiene algo de divino, cuando no es divinizado directamente (como entre los asirios); es poseedor de una fuerza-resplandor divino (el *melamnu* de los textos mesopotámicos).<sup>8</sup> Los dioses lo protegen con especial predilección. Todo lo que de alguna manera roza con lo divino es mo-

nopolizado por el rey. En Egipto, solo el faraón resucita como Osiris.<sup>9</sup> En Mesopotamia, el rey no goza de inmortalidad (véase la frustración de Guilgamés, rey de Uruk, en su vana búsqueda de la inmortalidad, relatada en el poema homónimo) pero se enfatiza más su condición de custodio de la tierra de su dios tutelar. Ahora bien, allí es donde comienza la legitimación de la opresión (véase el parágrafo siguiente).

\* El hombre busca identificarse con lo sagrado allí donde se epifaniza, en los fenómenos de la naturaleza. Ya hemos señalado que ésta es sagrada, hierofánica; para recibir la fuerza divina, el hombre debe identificarse con aquellos momentos del cosmos que señalan una epifanía de la fuerza sagrada o un renacimiento de la vida. Esta correlación, sobre todo ritual, con el cosmos físico impone a la vida un ritmo circular que tiene sus implicaciones en varios órdenes. Baal es el símbolo más palpable de la alternancia de los ciclos de la naturaleza: cuando él resucita, se recrea la vida en todos los órdenes; cuando llega el verano y la sequía, es porque él muere estacionalmente, dominando entonces el dios de la muerte, Mot. Lo que sabíamos por textos polémicos de la Biblia y por varias inscripciones, lo tenemos ahora en forma muy desarrollada en los grandes poemas de Baal (y Anat) hallados en Ugarit.

#### • El mito como pensamiento “arquetipal”

Señalamos sintéticamente algunos rasgos del pensamiento mítico que coinciden por la referencia constante a lo paradigmático y originario:

- \* lo originario es lo ontológicamente perfecto e insuperable. La cosmogonía, en efecto, representa la máxima ontofanía;
- \* si hay cambios, son para regresar más que para innovar; el tiempo es decadente y se necesita retornar a lo fontanal y perfecto;
- \* el “modelo” de la praxis está en lo que los “dioses hicieron” al principio, según relatan las cosmogonías o los “mitos de origen” de la civilización o de las instituciones;
- \* la realidad es modelada así, como es, por los dioses originarios; y no se puede cambiar. El dios creador ordena y estructura el mundo y la realidad como es ahora;
- \* el hombre no inventa nada; más bien, es “enseñado” por los dioses o por los antiguos héroes culturales (Prometeo, tesmóforos, etc.) que normalmente son (semi)dioses y se diferencian de la humanidad presente;
- \* lo arquetípico, es “ejemplar”: veremos cómo esto opera en el

mito de Atrajasis respecto de la posibilidad o fracaso de la revolución social;

- la síntesis de estas significaciones se da en la gran fiesta del Año Nuevo, en todas las religiones. Por la fuerza del rito, la renovación cubre todos los planos posibles: el divino (re-entronización del Dios de una ciudad), cósmico-telúrico, social, y ético. Toda praxis encuentra allí su "sentido" más hondo posible.

Con estos elementos que describen la cosmovisión mítica podemos explicitar mejor algunas de sus consecuencias en el orden de las prácticas humanas.

## 2. Consecuencia para un análisis de los "dioses de la opresión"

En este apartado, queremos ampliar los tres puntos anteriores, señalando las incidencias de la cosmovisión mítica en la praxis humana; dentro de la temática que aquí nos ocupa.

a) La "cosmización" de los dioses implica que el hombre se relaciona con los dioses por medio de la naturaleza y sus fenómenos: las lluvias, la fecundidad, los ciclos de la vegetación, los movimientos de los astros y planetas, etc. De por sí valiosa y profunda, esta adherencia del hombre a lo cósmico-telúrico origina una conciencia determinista. El destino es un elemento muy propio del pensamiento mítico. Está relacionado con el "orden" del cosmos inscripto en la cosmogonía misma. En la descripción de ésta en el *Enuma elis*, se afirma que Marduc entrega a Anu, dios de la trascendencia y del cielo, la "tableta de los destinos" que antes había quitado al dios vencido, Kingu (IV:121s; V:69s). El mismo Marduc nace en el santuario de los destinos, "lugar santo de los arquetipos" (I:79). Cuando lo proclaman soberano, los dioses lo saludan:

"¡Oh Marduc, tu eres el más importante entre los dioses, tu destino es sin igual, tu mandamiento (como el de) Anu. Desde hoy, que tu orden sea inmutable!" (IV: 4-6).

El mito de Anzu relata cómo este pájaro-tempestad usurpa a Enlil la "tableta de los destinos" (*tûp simâti*) para reunir en sus manos el poder de todos los dioses. El texto repite a modo de estribillo, varias veces: "caducas fueron las funciones divinas" (I:ii:21.48; iii:39). Lo que se trasluce en el mito es la lucha por el poder entre los dioses. Enlil, símbolo del poder absoluto y tiránico, resulta vulnerable, aunque al final el héroe Ninurta combate por él y recupera la tableta de los destinos, y el orden retorna en el universo.<sup>10</sup> Esto también nos

dará qué pensar. Ahora queríamos señalar solamente que el tema de los destinos es axial en la cosmovisión mesopotamia y que, si ata la vida de los dioses, tanto más subyuga la de los seres humanos.

El Yahvé bíblico, diferente, anterior y creador del cosmos y de la tierra, hecha para el hombre, se relaciona con éste más por una palabra histórica que por los destinos cosmogónicos. La libertad queda salvada. Es notable el hecho de que las religiones míticas no han desarrollado la concepción del profeta como intérprete de los acontecimientos a la luz de la fidelidad del hombre hacia el Dios de la salvación. Paralelamente, es también llamativo que la apocalíptica, que pierde muchos valores de la profecía, marque una recuperación de elementos míticos, sobre todo la idea de la diagramación de la historia entera de la humanidad desde la creación (se habla incluso de las tabletas celestiales, reveladas al personaje "apocalíptico" de turno).<sup>11</sup>

La "cosmización" de los dioses tiene mucho que ver con la libertad del hombre, ya que al ser ellos los dueños de la tierra, no dejan lugar a éste. El hombre llega a estar en total dependencia de los dioses. Si ara la tierra, está arañando el seno de la Madre Tierra y para poder hacerlo, debe antes realizar un rito de pasaje.

b) El poema de Atrajasis nos había ya introducido en el tema del hombre creado para el trabajo opresivo y duro, no solo al servicio de los dioses, sino también en su lugar, para que ellos descansan. La secuencia de la narración es sumamente significativa. Los hombres esclavos se multiplican y se vuelven peligrosos para Enlil, el dueño de los hombres que ya tuvo un conflicto con los dioses de clase inferior, cuando trabajaban:

"Un año pasó, fueron 600 y 600 años;  
El país se extendió, los hombres se multiplicaron.  
El país bramaba como un toro:  
Dios estaba perturbado por su griterío (*juburu*),  
Enlil escuchó su grito (*rigmu*)" (I: 352-356).

Las dos palabras acádicas que hemos subrayado se refieren a la protesta y a la rebelión del pueblo oprimido. Enlil no se conmueve. Para anular la fuerza de la sublevación del pueblo unido, intenta diezmar la humanidad reduciéndola por la peste, luego la sequía, en tercer lugar el diluvio (en este mito, Atrajasis representa el Noé babilónico que se salva gracias al aviso de Enki). En los tres casos, Enki, el más amigo de los hombres, una especie de prometeo, sugiere un ardid para frustrar el gesto tiránico y homicida de Enlil. Este toma su última venganza, al esterilizar a las mujeres para que los hombres no se

multipliquen y se rebelen otra vez (comparar el recurso parecido del faraón, en Exodo 1:11-21).

Este mito es de por sí ambiguo: por un lado, “sugiere” la rebelión en el oprimido. Y esto de dos maneras: porque la primera humanidad la inició, y porque esta misma lo hizo inspirándose en la lucha de los dioses menores y esclavos contra los grandes. Quien lee el mito puede hacerse la pregunta. Por otro lado, si la rebelión de los dioses tuvo éxito (al ser descargados de su *kabtu dullu* o trabajo pesado por el advenimiento del hombre), no así la de la humanidad.

La ambigüedad del mito de Atrajasis no termina allí. Hay mucho más. Todo depende de quién escribe, y para quién. Desde el punto de vista de su construcción literaria, de los lugares de donde proceden las tabletas (palacio real de Nínive, etc.), y de su larga tradición escrita (desde el período Babilonio Antiguo, concretamente desde el 1635 a.C., hasta el período Neo-babilonio), esta épica tuvo que ser transmitida en medios cortesanos. Y en estos no se podía admitir un texto “revolucionario”. Más bien, la tradición atrajasisiana era usada ideológicamente para “enseñar” el fracaso de toda rebelión humana. El final de la pauta: Enlil controla la natalidad para que los hombres no se multipliquen demasiado... Les tiene miedo, por ser el poseedor de la fuerza, y por eso la usa tiránicamente. Así es todo opresor; se hace represor.

Pero no hay duda de que esta tradición de tan largo abolengo en Mesopotamia tuvo que ser cantada también en los medios populares como toda gran epopeya. Ahora bien, si desde el punto de vista de las clases altas el mito de Atrajasis apuntaba a “internalizar” la servidumbre del trabajo como voluntad de los dioses que no admiten rebelión alguna, en las clases oprimidas sin embargo podía despuntar la duda: al fin y al cabo la rebelión es posible. El mito “enseña” que la sublevación contra el opresor existió. Por otra parte, en toda la epopeya está en escena la figura filantrópica y prometeica de Enki, que busca salvar a la humanidad. En un momento, el poeta repite hasta tres veces este estribillo:

“Dondequiera que iba Enki  
o desataba el yugo y establecía la libertad (*iptur ulla andurara*  
51: *iskun*)” (II:v:18s.32s; vi:27s).

Sobre Enlil, por otra parte, se deja caer una crítica que lo mancha:

“Los dioses ordenaron una destrucción total,  
Enlil hizo una obra mala (*sipru lemnu*) con la humanidad”  
52 (II:viii:34s).

El canto termina con una loa a Enki, por su defensa del hombre en el diluvio.<sup>12</sup> Queda, por tanto, esa ambigüedad del mito en el contexto de la opresión-liberación. Pudo introyectar la opresión, como pudo conscientizar para la liberación. En una lectura sociológica del mito, no cabe duda de que su origen y elaboración dejan suponer la “experiencia” de la revolución contra la esclavitud del trabajo forzado. Lastimosamente, no tenemos ninguna epopeya que celebre claramente la liberación, como en el caso del éxodo hebreo. Si no hubo una experiencia de liberación participada por un pueblo todo, o por un grupo significativo, tampoco habrá habido un canto de liberación.

La institución del antiguo Próximo Oriente que más se refleja en los textos, la que mayor soporte “ideológico” recibe, es la de la realeza. Mucho más que el sacerdocio y el templo, ya que éste dependía del rey, quien actuaba también como sumo sacerdote. Quien innova, es Israel. En la región siro-palestina, donde se desarrolló la teología de Baal, la forma típica de la realeza era la de pequeños estados feudales, independientes entre sí. A lo más, había pequeños reinos que confederaban varias ciudades, como el de Yamjad o el de Amurru en el segundo milenio a.C. En Mesopotamia se distinguía también el fenómeno de la ciudad-estado, pero debido a la facilidad de comunicaciones por la gran llanura y la creación de una cultura homogénea, se originó una tendencia al universalismo. Trasladado éste al plano político, significaba que cada ciudad-estado aspiraba a la hegemonía sobre otras ciudades. Desde antiguo, todo rey pretendía los títulos ecuménicos de “lugal Urima” rey de Ur, la metrópoli religiosa, de “lugal Kalama” (‘rey de todo el país’) o de “lugal Kis”, la ciudad donde la realeza había descendido después del diluvio, según la tradición sumeria. Pero Kis significa también “totalidad”.

La realeza es vista como un don de los dioses. La tierra es, como señalamos ya, la propiedad del dios supremo Enlil quien, a su vez, representa al Dios del cielo, Anu, símbolo de la jerarquía y la autoridad, esencial —como la realeza— en la cosmovisión mesopotamia. Enlil reparte la tierra entre sus subalternos divinos. Se forma entonces la concepción de un estado divino. De hecho, es la estructura de la sociedad mesopotamia la que se traslada al plano de los dioses. El dios tutelar de una ciudad-estado tiene a su servicio un ingente número de ministros divinos. Según el Cilindro B de Gudea, célebre rey sumerio de fines del tercer milenio a.C. en Lagás, el Dios Ningirsu, dueño y protector de esta ciudad, tiene su casa con sus ministros: el portero del santuario, los escuderos, la guardia personal, el cochero, el primer ministro, el encargado de las cabras y de todo el ganado del templo, los músicos, los encargados de los canales y gra-

neros, el inspector de la pesca y el de la foresta. Esta disposición del panteón de los dioses reproduce evidentemente la estructura de la ciudad-estado humana. Con esta afirmación volvemos al tema de la realeza mencionado hace un momento. El rey es el concesionario de los derechos divinos sobre la tierra. El rey de una ciudad-estado y su dios tutelar se equivalen estructuralmente, aunque en planos distintos. Las funciones son paralelas. En ambos casos, hay una acumulación del poder que se redistribuye entre los subalternos en grados que van descendiendo hasta el esclavo. Una vez que se acepta por la “tradición” (y por tanto una vez que se introyecta) el orden social vigente como copia de un “modelo” divino, se lo percibe como perfecto y eterno. Es una manera muy enmascarada de justificar el poder omnímodo del rey. Este puede entonces disponer de la riqueza del país, exigir pesados tributos e impuestos, o la leva de trabajadores para sus necesidades.

Esta forma mitológica de justificar el orden social por una referencia al mundo de los dioses es reemplazada en la filosofía griega por la concepción de este mundo sensible como copia del eterno (Platón, *Timeo*) y en la India por la creencia de que las cuatro castas se originaron de un desmembramiento originario de Brahman (*Rig Veda* X.90:11-12):

“Los Brahmanes (la casta sacerdotal) fueron su boca, sus dos brazos llegaron a ser los Rájanya (la casta guerrera), sus dos muslos son los Váisya (la casta de los artesanos), de sus dos pies salieron los Sudra (los esclavos)”.

Puesto que Brahman es el principio absoluto, cada casta social lo representa de alguna forma, pero en niveles distintos. Por muy metafísica que sea, y por eso mismo, no es menos ideológica la representación. Además de justificar las diferencias sociales, inhibe todo cambio como transgresión de un orden metafísico e inmutable. Por eso el *Bhagavad-Gita*, cumbre del pensamiento hindú, cuando establece los deberes de cada una de las castas (sacerdotes, guerreros, agricultores y esclavos) atribuye las mejores virtudes y cualidades a las dos primeras categorías sociales (¡siempre muy unidas!). Vale la pena conocer el texto mismo ya que no estamos habituados a leer textos de la filosofía hindú:

“La calma, el autodomínio, el ascetismo, la pureza,  
el saber soportar, la rectitud,  
el conocimiento, la conciencia, la ortodoxia,  
es el Deber del brahmán,  
nacido de su naturaleza propia.  
La valentía, la energía, la constancia,

¿ la habilidad en el combate, el no huir jamás,  
la generosidad, la soberanía,  
es el Deber del guerrero,  
nacido de su propia naturaleza.  
La agricultura, el cuidado del ganado, el comercio,  
es el Deber del váisya,  
nacido de su propia naturaleza.  
Servir es el Deber del sudra,  
nacido de su propia naturaleza” (canto 18:42-44).<sup>13</sup>

Nótese la única función atribuida al esclavo: servir. Todos los deberes (*karma*) vienen determinados “por su propia naturaleza” (*svabhava-jam*). Ya se había enseñado que Dios mismo ha generado las castas (canto 4:13). Cuando la realidad social tiene un “modelo” divino, o un origen metafísico o trascendente —según la cosmovisión— representa un orden fijo, inmutable, que se debe aceptar y no transgredir. Sin embargo, o tal vez por eso mismo, ese orden es visto como natural. ¿Es posible entonces una ruptura con el mito que legitima arquetípicamente las diferencias de clase social, la opresión, el trabajo pesado de los inferiores? Esta consideración crea una expectativa respecto de la cosmovisión hebrea, objeto del estudio siguiente.

Este rodeo por el mundo de los “dioses de la opresión” pone mejor de manifiesto que los opresores reales son los hombres, concretamente, aquellos que tienen el poder. Y así tenemos de nuevo ante nosotros la figura del rey: el servicio a los dioses, dueños de la tierra y del mundo, y que se expresa por el trabajo, la erección de los santuarios y los sacrificios,<sup>14</sup> pasa para los hombres comunes por el servicio al rey, quien acumula tradicionalmente también la función sacerdotal. Mesopotamia, Egipto, Canaán, Jatti, todos los pueblos vecinos de Israel participaban de esta concepción sin cuestionarla (¿y cómo hubieran podido hacerlo?!). El palacio y el templo son de una grandiosidad fastuosa. Los textos y los hallazgos arqueológicos no hablan casi de otra cosa. El poder económico de un país se concentraba en las construcciones reales. Quien lee las tabletas económicas de, por ejemplo, Ugarit o Mari (siglos XIV y XVIII a. C., respectivamente) no puede dejar de constatar cuán inmensas riquezas circulaban por el palacio de un rey. En las excavaciones arqueológicas del antiguo Próximo Oriente se encuentran fastuosos palacios, hermosos templos para los dioses, grandes y ricas tumbas para los príncipes, pero pocas casas de gente común. El caso de Nínive es sintomático: dentro del gran perímetro de 12 kilómetros de la ciudad, los únicos restos arquitectónicos se concentran en la acrópolis que representa un área relativamente pequeña, la zona “oficial”. El rey tenía todo, y recibía todo de sus súbditos.

Los hebreos, cuando quisieron ser “como las otras naciones” y tener un rey, tuvieron que sufrir las mismas consecuencias. Salomón (y ya David según la tradición de las Crónicas) erige para el Dios de Israel un templo de gran magnificencia y *para sí* un palacio no menos “digno”:

“Todo esto era de piedras selectas, talladas a medida, serradas con sierra por fuera y por dentro, desde los cimientos hasta las cornisas. El cimiento era de piedras excelentes, grandes piedras, unas de diez codos y otras de ocho; en la parte superior había piedras excelentes, talladas a medida. Al exterior, el patio grande tenía en derredor tres filas de piedras talladas y una fila de planchas de cedro, igual que el interior de la Casa de Yahvé y el vestíbulo de la Casa” (1 Reyes 7:9-12).

El templo es levantado en 7 años, y el palacio en 13! (conviene leer con un cálculo actual de precios, los relatos de 1 Reyes 5-7 y 1 Crónicas 21-2 Crónicas 4). Además del palacio residencial, el rey necesita “ciudades de aprovisionamiento, ciudades de los carros de guerra y ciudades para los caballos” (1 Reyes 9:19).

Ahora bien, esta expresión de grandeza y poder no se podía hacer con justicia sino con la opresión del pueblo. El redactor deuteronomista del libro de los Reyes señala sin ambages (¿por falta de conciencia crítica?) que Salomón construyó la Casa de Yahvé, su propio palacio y las otras fortalezas mediante la prestación personal o trabajo forzado de sus súbditos (1 Reyes 9:15, *mas* es el vocablo técnico, de origen cananeo, para designar ese tipo de trabajo). No cabía otra alternativa (ver también Jeremías 22:13, en el oráculo contra Joaquín: “¡Ay del que edifica su casa sin justicia y sus pisos sin derecho! De su prójimo se sirve de balde y su trabajo no le paga; el que dice: ‘Voy a edificarme una casa espaciosa y pisos ventilados’...”). En la cosmovisión de entonces, que perdura por siglos y siglos, el rey no puede gobernar si no tiene un palacio “digno”. Recuérdese la ironía de Jeremías en la denuncia recién mencionada: “¿Serás acaso rey porque seas un apasionado del cedro?” (22:15). El poema ugarítico de Baal gira en torno a la preocupación de este Dios quien, para ser realmente rey y gobernar sobre la tierra, necesita un palacio donde residir.

“Baal no tiene casa como los dioses”, reza el tema de fondo.<sup>15</sup> El Dios El decide ante los reclamos de los intercesores “Que se edifique una casa para Baal, como tienen los dioses, un atrio como tienen los hijos de Atirat (= la diosa madre, esposa de El)”.<sup>16</sup> El palacio de Baal tiene que ser suntuosísimo:

11: “Que se complete para él una casa de cedro,  
12 que se construya para él una casa de ladrillo (...).  
51 El omnipotente Baal se regocija.  
26 Hace llegar un convoy a su residencia,  
15 un ajuar al interior de su palacio.  
91 Las montañas le traen plata en masa,  
0 las colinas el oro más precioso,  
-5 caravanas le llevan piedras preciosas”.<sup>17</sup>

Baal inaugura su palacio con un gran banquete ofrecido a sus colegas divinos, en el que se sacrifican miles de animales y se regalan tronos y sillones.<sup>18</sup> Los reyes de la tierra hacen lo mismo: sea Salomón (1 Reyes 8:63.65), Asurnasirpal cuando inaugura Kalju como nueva capital en el 879 a.C.<sup>19</sup> o tantos otros reyes “magníficos”. Una vez más los planos divino y humano son equivalentes, solo que el primero legitima al segundo. En este sentido, Israel también tuvo sus “dioses de la opresión”. El reconocerlo, puede tener valiosas consecuencias para una hermenéutica bíblica correcta, que no puede considerar la Biblia como un “depósito de verdades” todas iguales. Al “Dios liberador” del pueblo se le agregan a menudo, en la tradición, rasgos opresores. Uno de estos se lo cargó el círculo pro-davídico y pro-salomónico: Yahvé ahora reside en un templo fastuoso, como Baal en el olimpo cananeo, pero eso justifica una práctica social de opresión. Por suerte, en esa práctica se sembraba simultáneamente la semilla de la rebelión. Aunque la tradición deuteronomista subraya la idolatría de Salomón (importada por sus mujeres y concubinas extranjeras) como causa del cisma (1 Reyes 11:1-13), la fuente que utiliza lo atribuye al excesivo peso de la opresión económica de las tribus, que tuvieron que aguantar impuestos y trabajo forzado para la Casa de Dios y su propio palacio: 1 Reyes 5:6b.27; 11:26-28.40 y sobre todo 12:1-19. “Tu padre ha hecho pesado nuestro yugo; ahora tú aligera la dura servidumbre (*abodá qasá*) de tu padre, y el pesado yugo que puso sobre nosotros, y te serviremos”, le reclama el pueblo al hijo de Salomón, Roboam (1 Reyes 12:4). Como Enlil en el mito de Atrajasis, tampoco el rey israelita acepta el pedido de justicia. Entonces el pueblo se libera solo.

No todo es negativo en el rey ni, por lo tanto, en los dioses. En la ideología real del antiguo Oriente —que se puede rastrear en un ámbito mucho más amplio— el rey es el defensor del pobre, del huérfano y de la viuda. Puesto que concentra en sus manos el poder, a él le toca hacer justicia a quienes son oprimidos, a los “desvalidos”. Esta función salvífica del poder<sup>20</sup> tiene también su equivalente divino en la noción del dios de la justicia y del derecho, ampliamente difundida en el Oriente:<sup>21</sup> *kittu*, *mísaru*, *dayyānu*, son atributos divinos que expresan la función del derecho liberador, la justicia salvífica

y el juicio, y son proclamados en la epopeya, en las inscripciones, en los himnos y oraciones, y hasta en los nombres de los dioses.<sup>22</sup> El rey, por tanto, como lugarteniente de los dioses, asume la misma función salvífica. Miles de inscripciones o fórmulas desparramadas en los textos lo documenta. Hay reyes reformadores sociales, cual Urukagina en el siglo XXVII a.C. en Sumer, de quien se dice que “restableció la libertad” contra los abusos y las injusticias sociales, o más adelante Lipit-Ishtar, Ammisaduqa, etc. Infinidad de epítetos reales o de inscripciones lo atestiguan. Vamos a citar un solo texto, muy significativo por cuanto manifiesta la equivalencia de los planos divino y del rey y porque es el marco de un texto jurídico muy célebre. En el prólogo de su Código, Hammurapi se autopresenta como elegido por Marduc para gobernar Babilonia:

“Cuando el excelso Anum, rey del Anunnaki<sup>23</sup> y el Dios Enlil, Señor de los cielos y de la tierra, que determina los destinos del país, designaron al Dios Marduc, hijo primogénito del Dios Ea<sup>24</sup> para ejecutar las funciones de Enlil sobre la totalidad (*kis-satim*) de los hombres, lo hizo grande entre los Igigi, llamó a Babilonia con su excelso nombre, la hizo extraordinariamente grande en el mundo, y estableció firmemente para él en medio de ella un reino sempiterno, cuyos fundamentos están sólidamente cimentados como el cielo y la tierra: entonces Anum y Enlil me llamaron con mi nombre para promover el bienestar del pueblo; a mí, Hammurapi, príncipe obediente y temeroso de los dioses, para hacer brillar la justicia (*mísaram*) en el país, destruir al malo y al impío; para que el poderoso no oprima al débil...”.<sup>25</sup>

Conviene tener en cuenta esta línea “teológica” para no hacer divisiones demasiado parciales. De hecho, encontramos “dioses de la liberación” en el horizonte de las religiones míticas, y “dioses de la opresión” en Israel, admitidos por la tradición normativa... Esto tiene una implicación hermenéutica importante: el “Dios de la liberación” bíblico no se adecúa con todas las formas del Yahvé de esa tradición. El “Yahvé liberador” va desplazando a los otros dioses en la medida en que hay una experiencia de la liberación atribuida a él. Lo que hay que descubrir en la Biblia es ese eje semántico de la liberación que constituye su verdadera “reserva-de sentido” y permite reconocer lo específico de la fe bíblica.<sup>26</sup>

c) Según señalamos en 1-c, el mito es esencialmente un pensamiento “arquetipal”.

De los rasgos marcados en ese párrafo surgen varias implicaciones concretas.

\* La cultura no aparece como un logro humano. Como un aspecto de la realidad del mundo, tiene un paradigma hierófanico. Los mitos que se refieren a los cambios culturales, invenciones, presencia de instituciones o leyes nuevas, se denominan “mitos de origen” que, a su vez, dependen del mito cosmogónico. En Sumer, los dioses que más entran en escena en esta clase de mitos culturales son Enlil y Enki, las divinidades del aire y del agua, respectivamente. En un célebre mito etiológico, Enki se deja robar los *mes* o arquetipos sumerios de la civilización, por la Diosa Inanna, de Uruk. Efectivamente, esta ciudad había desplazado en importancia a Eridu (ciudad de Enki), símbolo de las más antiguas realizaciones humanas. De cuando Enki tenía aún la supremacía data el mito llamado “Enki y el orden mundial”.<sup>27</sup> En todos los casos, son los dioses quienes transmiten a los hombres tal o cual innovación cultural. La hierofanización de la cultura es un fenómeno universal.<sup>28</sup> La Biblia, en cambio, retrocede ante esta visión de las cosas. Génesis 4:17ss atribuye a *hombres* (aunque sea con cierto tono negativo) el origen de la arquitectura, de la música, la metalurgia, la domesticación de los animales. En efecto, una vez que Dios creó el mundo *para el hombre*, a éste le corresponde crear en lo sucesivo. Es otro concepto de la cultura, que valoriza la creatividad humana. Esto debe inscribirse como prolongación del tema que estamos estudiando de los “dioses de la opresión” y el “Dios de la liberación”.

\* Situaciones sociales, originadas en el hombre, se justifican “arquetípicamente”. Hemos desarrollado algunos aspectos de esta influencia de la mentalidad mítica, al hablar de las castas en la India, o de la ambigüedad del mito de Atrajasis. La inferioridad social de la mujer es explicada también por la memoria mítica (recuérdese el mito de Prometeo y de Pandora en la tradición helénica). En el rabinismo se recupera esa mentalidad: en *Berakot*, tratado talmúdico, leemos esta norma: “Cada día debemos decir tres bendiciones: ‘bendito el que no me hizo pagano, mujer, ignorante’...”.<sup>29</sup> Poco y nada tiene que ver este Dios con el Yahvé del éxodo. En un mito de los nivaklé del Chaco Paraguayo se narra el origen de la pobreza con la llegada de los blancos y se concluye con esta frase significativa: “por eso nosotros vivimos así ahora”. Esta etiología implica la internalización de la marginación cultural de los nivaklé como una situación decidida en un acontecimiento originario.<sup>30</sup> Es fácil rastrear ejemplos en todo el ámbito mítico.

\* Las fiestas, y el culto en general, tienen no solo una significación celebrativa sino que también condicionan la praxis. En la



fiesta cíclica del Año Nuevo se renueva el orden cósmico, pero de forma regresiva. Es difícil que en ese marco se elabore un proyecto histórico. Por algo Israel abandonó, único caso en el antiguo Oriente, la fiesta del Año Nuevo. Lo significativo es eso, y no los intentos de algunos exégetas de reconstruirla en base a “restos” abandonados en los Salmos y otros textos de la Biblia. Es probable que el gran mito de Baal encontrado en las excavaciones de Ugarit y al que hemos aludido más de una vez, refleje la liturgia cananea del Año Nuevo, en la que se celebraba la resurrección de Baal, Dios de la fecundidad y de la vida, por su victoria sobre Mot, Dios de la muerte y de la sequía. En esa atmósfera se entiende la fascinación de los hebreos por Baal y la lucha de los profetas por “conscientizar” a los hebreos sobre el “sentido” actual del Dios liberador que sus padres habían reconocido en el acontecimiento del éxodo. La importancia que tiene el ciclo de la vida y su renovación en la cosmovisión mítica explica también que la mujer tenga relevancia como *qadistu* o mujer sagrada, usada por el hombre —¡Sobre todo el rey!— para actualizar sobre la tierra la unión fecunda y “arquetípica” del Dios tutelar con su paredro celestial. La mujer es una oprimida, lejos de ser socia del hombre para su misión en el mundo (Génesis 2:18ss).

- \* Una observación final: se suele afirmar que los griegos fueron los primeros en “desmitologizar”, por su crítica a los dioses. Los presocráticos se ocuparon de la *naturaleza* y de su *arjé* sin remontarse a un principio trascendente (Aristóteles los llama *fusiologoi* en vez de *theologoi*). Las imágenes míticas son literalizadas; al mito sucede el *logos*, el drama cosmogónico da paso a un proceso natural. El culto y los ritos no interesan más. Pero resulta que a los dioses arquetípicos suceden ahora los elementos (*stojieia*) primordiales como fuerzas organizadoras del cosmos. En general, el pensamiento griego no pudo desprenderse de una arquetipificación de la *fúsis* o naturaleza. Desde entonces, se puede decir que racionalizaron el mito (¡lo degeneraron!) sin superarlo. Su pensamiento sigue siendo cíclico y ontológico, apegado a la “racionalidad” de la naturaleza con todo su peso determinista.<sup>31</sup> A la luz de lo manifestado al comienzo de este ensayo, la auténtica desmitologización (que no es sinónimo de des-simbolización, ni renuncia al *lenguaje* de estructura mítica) consiste en una “descosmización” de lo divino, dejando el mundo *para el hombre*. En tanto y en cuanto la preocupación es la *fúsis*, el hombre sigue enredado en una ciclicidad opresiva que no le permite asumir un proyecto histórico. Por eso el concepto bíblico de *bará* o de creación presupone una conciencia histórica que se funda en una experiencia liberadora de Dios.<sup>32</sup>

### 3. Algunas reflexiones a modo de conclusión

El cuadro que hemos esbozado de las religiones míticas que circundaron a Israel apunta a mostrar las profundas implicaciones “liberadoras” de la fe bíblica. Pero ya hemos observado que no se puede oponer tajantemente las dos cosmovisiones. Hay aspectos liberadores en aquellas religiones, hay residuos de mentalidad mítica en algunas “zonas” de la Biblia (por ejemplo, las tradiciones sacerdotales con su tendencia a lo arquetípico y a la ritualización, que recupera aspectos de la “cosmización” de lo divino; la adopción de la realeza y del templo según el modelo mítico, etc.). Por eso es fundamental insistir en el *método* hermenéutico que conduzca al descubrimiento del “eje semántico” de la fe bíblica, cuyo núcleo es la experiencia del Dios liberador del éxodo, y luego la experiencia del Jesús liberador de los pobres.

Ahora bien, aquí surge una pregunta inquietante para nosotros, cristianos. ¿No hay en la historia del cristianismo una constante y regresiva recuperación de elementos míticos?

Respecto de América Latina, la constatación es más dramática, pues el cristianismo entró en nuestro continente *bajo el signo de la opresión*. No solo que vino por la fuerza, como la religión del conquistador, sino que también funcionó *como una religión de opresión*. Si lo que origina la fe bíblica es una *experiencia* de liberación que permite reconocer allí a Dios como “liberador”, América Latina *no pudo ser evangelizada*, pues aquí Dios no pudo ser “experimentado” como liberador (a no ser, por un desvío consecuente, como salvador del alma, para el cielo, o de ciertos pecados). Esto es decisivo.

Como consecuencia, los autóctonos de América Latina se quedaron con sus dioses-opresores, pero tal vez menos que el de los conquistadores... Como autodefensa inconsciente, aceptaron *formas cristianas* para su *cosmovisión* tradicional. Pero con eso no se liberaron, sino que al menos dijeron y dicen su miseria. Si la evangelización (ya no habría que usar este vocablo) no ha hecho experimentar la liberación en el plano económico y social, donde se da en forma arquetípica y radical, ha perdido la posibilidad de hablar auténticamente del “Dios de la liberación”.

Para que la fe bíblica —en su núcleo querigmático liberador— sea creíble para el hombre latinoamericano, hay que pasar por un tremendo proceso de purificación de sus expresiones históricas. Y la única manera de realizarlo es a través de una *nueva experiencia* de liberación. En otras palabras, hay que empezar de nuevo. Entonces

se dará aquello de Exodo 14:31: “Viendo Israel la mano fuerte que Yahvé había desplegado contra los egipcios..., creyeron en Yahvé”.

## Notas

1. J. Wach, *El estudio comparado de las religiones*, Paidós, Buenos Aires, 1967; G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, FCE, México, 1964.
2. P. Ricoeur, *La symbolique du mal*, Aubier, Montaigne, 1960, p. 22s.
3. Para una aproximación al símbolo y al mito en su interdependencia, véase nuestros artículos: “El mito símbolo y el mito-relato. Reflexiones hermenéuticas” en *Mito y hermenéutica*, El Escudo, Buenos Aires, 1973, pp. 83-95; “Símbolo mítico y creatividad”: *Estudios de Filosofía y Religiones del Oriente* (Buenos Aires) 1:1 (1971) 31-47 (la primera obra reúne trabajos de la SAPSE = Sociedad Argentina de Profesores de Sagrada Escritura).
4. Véase la tipología del “mal ontológico” (reflejada en el *Enuma Elis*) que hace P. Ricoeur en la obra citada en la n.2 (p.162ss.167-180.303ss), y que resume en *Introducción a la simbólica del mal*, La Aurora, Buenos Aires 1976 (= parte tercera de *Le conflit des interprétations*) pp.31ss.
5. Texto de la tableta IIAB (= Gordon 51), col. VII: 50-52.
6. Texto SS (= Gordon 52), líneas 60-75. Ver la traducción y comentario de A. Caquot y M. Szynger, en Varios, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Fayard/Denoël, París 1970, pp. 450-458.
7. Usamos la edición original (en acádico e inglés) de W. G. Lambert y A.R. Millar, *Atra-hasis. The babylonian story of the flood*, Clarendon, Oxford 1969 (sobre la historia de la identificación de las tabletas, ver p.1ss).
8. Sobre este concepto (más bien símbolo) véase el excelente estudio de Elena Cassin, *La splendor divine*, Mouton, París, 1968.
9. Ver el estudio ya clásico, ahora en castellano, de H. Frankfort, *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y de la naturaleza*. Revista de Occidente, Madrid 1976. Para un estudio de la simbólica real, cf. J. Weir Perry, *Lord of the four quarters. Myths of the royal father*, G. Braziller, N. York 1966.
10. Traducción de R. Labat, en la obra conjunta citada en la n.6 (pp.81-92).

11. Sobre el motivo de las “tabletas celestiales” en la apocalíptica, véase por ejemplo *Jubileos* 5:13; Enoc (etiópico) 81:1-2 (“Observa, Enoc, estas tabletas celestiales, y lee lo que está escrito sobre ellas, anotando cada acción por separado”), 93:2, etc.
12. Tomamos la traducción del sánscrito al castellano hecha por F. Tola, *Bhagavad Gîtâ. El Canto del Señor*, Monte Avila, Caracas 1977, 252s; para otros textos, R.C.Zaehner, *The Bhagavad-Gita*, Clarendon, Oxford 1969, pp. 393 y 186s.
14. Esta conexión es universal en el pensamiento mítico. Compárese también el latino *colere* (*col-ere*) que significa “trabajar la tierra” (*cul-tura*, agricultura) y venerar los dioses (*cul-tum*).
15. Tableta VAB (= Gordon Anat): V:1ss.47ss, y IIAB (= Gordon 51):I:10 y IV:50ss.
16. IIAB (= Gordon 51): IV:62ss.
17. *Ibidem* V:72s.97ss.
18. *Ibidem* VI:36-59.
19. En el banquete, para 69.574 invitados, se consumen 93.200 unidades (animales y otros artículos). Véase el texto publicado por D. J. Wiseman en *Iraq* 14 (1952) 24-44. Comp. con Ester 1 (banquete del rey Asuero).
20. Hemos desarrollado este tema en “La función del poder: ¿salvífica u ‘opresora’?” en la *Revista Bíblica* (Buenos Aires) 34 n.144 (1972) 99-106.
21. Ver A. Gamper, *Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament*, Universitätsverlag Wagner, Innsbruck 1966, esp. pp. 65ss.
22. Ver el autor citado en la nota anterior.
23. Designación de los grandes dioses.
24. Ea es el mismo Enki (= antiguo nombre sumerio), que aparece también como Nudimud en el poema babilonio de la creación.
25. Código de Hammurapi I (prólogo), palabras 1-49.
26. Para un intento de establecer algunas pautas hermenéuticas véase nuestra obrita *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas*, CEP, Lima 1978, p.25ss.
27. Ver S.N. Kramer, *Sumerian Mythology*, Harper, N. York 1961, 41-68; C. Benito, “Enki and Ninmah” and “Enki and the World Order”, Univ. Microfilms, Ann Arbor 1969.
28. Ver E.J. Cordeu, “Aproximación al horizonte mítico de los tobas”: *RUNA* (Buenos Aires) 12:1-2 (1969/70) 67-176, esp. p. 141ss (sobre algunos tesmóforos; M. Bórmida, “Ergon y mito. Una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal”: *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires) n.1 (1973) 9-68 (sobre el origen de diversas técnicas).
29. Ver el tratado talmúdico de las Bendiciones o *Berakot* VI, 18. Trad. de J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers*

- siècles chrétiens, Pont. Ist. Bíbl., Roma 1954) p.116 (n493).  
 Comp. Qiddusin 82b: "feliz aquel cuyos hijos son varones, y desgraciado aquel cuyos hijos son mujeres" (ibid., p.419).
30. Ver la revista *Crisis* (Buenos Aires) n.4 (agosto 1973) p.25.
  31. Para un desarrollo de este tema ver nuestro comentario de Génesis 1: *El hombre en el mundo I: Creación y designio*, La Aurora, Buenos Aires 1974, pp.81-87.
  32. Véase *Liberación y libertad* (n.26) p. 53-63 (sobre Génesis 1-1).

## **DIOS ENJUICIA A LOS IDOLATRAS EN LA HISTORIA**

Jorge V. Pixley

El tema del juicio de Dios se ha vuelto un tema de gran actualidad en una América Latina donde los cristianos humildes se sienten aplastados por potencias militares demoníacas. El tema es central a la Biblia, y es importante rescatarlo para los fieles que viven bajo esta espantosa opresión. Hay una estrecha vinculación entre el amor y la justicia. El amor exige la defensa del débil contra la violencia de sus opresores, aún cuando haya que recurrir a las armas para ello. El pueblo no vaciló en hacerlo frente a la Guardia Nacional Somocista en Nicaragua, y algunos cristianos entendieron su victoria como el juicio divino. Si no sufriéramos por siglos de una interpretación puramente individualista del juicio divino, esto se presentaría como una interpretación muy natural de la experiencia nicaragüense. Es el propósito de este estudio mostrar desde los textos más centrales de la Biblia cómo Dios realiza su juicio en el ámbito de la historia. Sirva como introducción un salmo bíblico:

En el consejo divino se levanta Yahvé,<sup>1</sup>  
 en medio de los dioses juzga:  
 "¿Hasta cuándo juzgaréis inicua-  
 mente,  
 y haréis acepción de los malvados?  
 Juzgad en favor del débil y del huérfano,  
 al humilde, al indigente, haced justicia;  
 al débil y al pobre liberad,  
 de la mano de los malvados arrancadle!"  
 Había dicho yo: "¡Vosotros sois dioses,  
 todos vosotros, hijos del Altísimo!  
 Mas ahora, como el hombre moriréis,  
 como cualquier príncipe caeréis.

Salmo 82:1-4, 6-7.

Este impresionante salmo, con las imágenes de la mitología del antiguo Cercano Oriente, establece que el juicio es lo que distingue

al Dios Verdadero de los falsos dioses. Unicamente el Dios que libera al débil y al pobre de la mano de sus opresores es verdaderamente Dios. Aquellos que, presentándose como dioses, favorecieron a los dominadores, pasarán como cualquier mortal, ya que en el juicio divino quedarán expuestos como no-dioses.

Las resonancias de este texto en nuestra América son muchas. Regímenes de fuerza justifican sus abusos y decretos represivos en nombre de Dios frente a la "amenaza atea". Sacerdotes y cristianos laicos que, movidos por su Dios, toman partido con los campesinos son asesinados como traidores al "auténtico cristianismo".<sup>2</sup> Pretendemos nosotros, desde la Biblia, hacer un estudio del juicio divino que no pierda de vista esta vinculación con el conflicto contra los falsos dioses, aquellos que la ciencia social conoce como fetiches.

### 1. Yahvé se da a conocer mediante juicios históricos

#### 1.1. Para liberar a los pueblos oprimidos

El conocimiento de Dios en Israel estaba estrechamente vinculado a la liberación de la opresión en Egipto. Israel confesaba no conocer a Yahvé su Dios sino en su liberación de la esclavitud: "Yo soy Yahvé tu Dios desde el país de Egipto. No conoces otro Dios fuera de mí, ni hay más salvador que yo" (Oseas 13:4). Según las redacciones elohista y sacerdotal de las tradiciones de Israel, el pueblo no conoció a Yahvé por nombre sino hasta el éxodo de Egipto:

Yo soy Yahvé. Me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como El-Sadday; pero no me di a conocer a ellos con mi nombre de Yahvé... Yo os libentaré de su esclavitud y os salvaré con brazo tenso y juicios grandes (Ex. 6: 2-3, 6, de la redacción sacerdotal P).

Aunque no ha sido posible demostrar que el nombre Yahvé apareciera por vez primera en tiempos de Moisés, esta tradición sigue siendo fundamental para la percepción que Israel tuvo de Yahvé.<sup>3</sup>

En los términos en que la antigüedad entendía el juicio, la intervención de Yahvé contra Faraón fue una instancia clásica de la actuación de un juez para defender al débil contra su opresor.<sup>4</sup> En las palabras de la redacción yahvista:

Así pues, el clamor de los hijos de Israel ha llegado hasta mi y he visto además la opresión con que los egipcios los oprimen. Ahora, pues, ve; yo te envío a Faraón, para que saques a mi

pueblo, los hijos de Israel, de Egipto. (Ex. 3:9-10).

Según las líneas trazadas por el salmo anteriormente citado, Yahvé se introduce en la vida del pueblo de Israel como Dios verdadero a liberar con mano fuerte a los esclavos, arrebatiéndolos de sus opresores.

La liberación de la esclavitud vino a ser para el pueblo de Israel una verdadera confesión de fe. Es decir, Israel se confesaba ser el pueblo que había sido rescatado por el Dios verdadero, Yahvé, de la esclavitud (Deut. 26:5-9).<sup>5</sup> La memoria de este evento arquetípico de su vida nacional y de su fe fue repetido por generaciones, ampliado y perfeccionado, hasta llegar a su forma actual en que se convierte en la confrontación entre la soberanía de Faraón, el Dios falso, y la fuerza y justicia de Yahvé, el Dios justo y salvador.

Usando el modelo del éxodo, el pueblo entendió de forma análoga otros momentos en sus luchas por la libertad nacional. El modelo de opresión, clamor, llamamiento de un líder, victoria y liberación se repite varias veces en las historias populares que se preserva en el libro de los Jueces. Frente a la opresión edomita, Yahvé suscita al libertador Otniel de los Calevitas (Jue. 3:7-11).<sup>6</sup> En momentos de la opresión moabita, Yahvé levanta a Ehud de Benjamín para liberar a Israel. En ocasión de la opresión a manos de Yabín el cananeo, Yahvé suscita a Débora de Efraím y a Baraq de Neftalí, quienes liberan al pueblo (Jue. 4-5). El clamor del pueblo ante los ataques continuos de los madianitas provoca la intervención de Yahvé para levantar como liberador a Gedeón de Manasés (Jue. 6-8). Y así en otras ocasiones. Las variadas experiencias que vivieron los grupos que colectivamente se conocían como Israel sirvieron para confirmar en la memoria popular la convicción de que Yahvé se mostraba como Dios verdadero al escuchar el clamor del oprimido e intervenir para rescatarlo.

Al entender que el modelo del éxodo era la máxima revelación del Dios verdadero, Israel afirmaba que Yahvé era un rey y juez justo. Un buen rey mostraba su capacidad de gobierno juzgando rectamente, es decir, defendiendo al pobre contra el rico (II Sam. 12:1-6, la historia del pobre cuya única oveja fue tomada por su vecino rico). Cuando en el antiguo Cercano Oriente se coronaba un rey se esperaba que así se comportara:

Haga justicia a los humildes del pueblo, salve a los hijos de los pobres, y aplaste al opresor. (Salmo 72:4)

No siempre se mantiene con claridad este vínculo entre la justicia y el Dios verdadero. En el lenguaje interesado de las clases dominantes, y a veces también en la conciencia popular, la salvación de Yahvé se convierte en una cuestión de familia, una defensa del pueblo de Yahvé, igual que Asur defiende a su pueblo Asiria y Kemos a Moab. Sin embargo, los profetas clásicos no se cansaban de recordarle al pueblo que lo que estaba en juego no era la fuerza relativa de los varios dioses nacionales, sino la demostración de quién era verdaderamente Dios. Yahvé puede perfectamente bien intervenir a favor de los pueblos que no le conocen por nombre y que son hasta enemigos de Israel: "¿No hice yo subir a Israel del país de Egipto, como a los filisteos de Kaftor y a los arameos de Quir?" (Amós 9:7). También el redactor yahvista reconoce que Yahvé interviene por los oprimidos de Sodoma y Gomorra a quienes ni siquiera identifica:

8 Dijo pues Yahvé: "Grande es el clamor de Sodoma y Gomorra, y su pecado gravísimo. Voy a bajar a ver si han hecho o no realmente según el clamor que ha llegado hasta mi; debo saberlo." (Gen. 18:20-21)

### 1.2. En la salvación de individuos en desgracia

Las oraciones de los Salmos indican que el individuo esperaba que el mismo Dios que rescató a los esclavos de sus opresores también intervendría para librarlo a él de quienes maquinaban su ruina. En las oraciones sálmicas Dios es interpelado como juez, rey, salvador. En el caso más común el suplicante se representa como pobre, inocente y oprimido. El tercer personaje en estas oraciones es el inicuo enemigo, quien es representado como poderoso, malvado y sanguinario. En su desgracia, el suplicante pide la intervención justa del juez divino. Sabiendo de las historias de su pueblo y de los testimonios de justos que han sido redimidos, el suplicante se puede sentir confiado de una respuesta favorable:

Hazme justicia, oh Yahvé,  
pues yo camino en mi entereza,  
me apoyo en Yahvé y no vacilo. (Salmo 26:1)

Júzgame, Yahvé, conforme a mi justicia  
y según mi inocencia.  
Haz que cese la maldad de los impíos,  
y afianza al justo,  
tu que escrutas corazones y entrañas,  
oh Dios justo. (Salmo 7:9-10)

Mis enemigos retroceden,  
flaquean, perecen delante de tu rostro;  
pues tu has llevado mi juicio y mi sentencia,  
sentándote en el trono cual juez justo. (Salmo 9:4-5)

Escucha, Yahvé, la justicia,  
atiende a mi clamor,  
presta oído a mi plegaria,  
que no es de labios engañosos...  
¡Levántate, Yahvé, hazle frente, derribale;  
libra mi alma del malvado con tu espada!...  
Que yo, en la justicia, contemplaré tu rostro,  
al despertar me hartaré de tu imagen. (Salmo 17:1, 13, 15)

Se alegrará el justo de haber visto la venganza,  
sus pies bañará en la sangre del malvado;  
y se dirá: "Sí, hay un fruto para el justo;  
sí, hay un Dios que juzga la tierra". (Salmo 58:11-12)

¡Dios de las venganzas, Yahvé,  
Dios de las venganzas, aparece!  
¡Levántate, oh juez de la tierra,  
da su merecido a los soberbios!  
¿Hasta cuándo los malvados, Yahvé,  
hasta cuándo triunfantes los malvados?  
Matan al forastero y a la viuda,  
asesinan a los huérfanos..  
Mas Yahvé es para mi una ciudadela,  
mi Dios la roca de mi amparo;  
él hará recaer sobre ellos su maldad,  
los aniquilará por su malicia,  
Yahvé, nuestro Dios, los aniquilará.  
(Salmo 94:1-3, 6, 22-23)

Con estos ejemplos entre los muchos que se dan en los Salmos bíblicos, ponemos en claro que el Dios que se manifiesta en el juicio sobre los opresores de las naciones es el mismo Dios a quien el suplicante en desgracia se acoge pidiendo que haga justicia librándole de los malvados. El individuo en aflicción esperaba un juicio divino a su favor.

### 1.3. En la venganza de la sangre de los justos

El juicio de Dios no es asunto meramente de dar la razón o emitir un fallo. Es más bien cuestión de rectificar la injusta opresión del fuerte o rico contra el débil y pobre. Esto es así tanto en el caso de un

pueblo oprimido, cuyo ejemplo arquetípico es el de los hebreos esclavizados en Egipto, como en el caso de individuos que acuden al juez divino porque están siendo oprimidos por hombres poderosos y malignos. El caso extremo de esta opresión es el homicidio de personas inocentes. Es tan frecuente en la Biblia el tema de la venganza que Yahvé tomará por la sangre de sus siervos que merece subrayarlo con una sección especial:

¡Exultad, naciones, con su pueblo,  
y todos los mensajeros de Dios narren su fuerza!  
Porque él vengará la sangre de sus hijos,  
tomará venganza de sus adversarios,  
dará su pago a quienes le aborrecen  
y purificará el suelo de su pueblo.<sup>7</sup> (Deut. 32:43)

El Salmo 79 es una oración de súplica comunitaria, en el cual el pueblo colectivamente se acerca a Yahvé en un momento de angustia nacional para pedir su justa intervención. Entre otras cosas, recuerda la sangre de los que han caído en el servicio de Yahvé:

¿Por qué han de decir las gentes: “Dónde está su Dios?”  
¡Que entre las gentes se conozca, a nuestros propios ojos,  
la venganza de la sangre de tus siervos derramada!  
¡Llegue hasta ti el suspiro del cautivo,  
con la grandeza de tu brazo preserva a los condenados a la  
muerte!

Salmo 79:10-11

Un caso dramático y de especial pertinencia a nuestra situación latinoamericana es el relato de Eliseo y Jehú. Según esta historia, Yahvé mandó al profeta para incitar al oficial militar Jehú a levantarse contra el rey y exterminar la dinastía de Omri. Esta dinastía se había caracterizado por su guerra contra la población de su propio país, ilustrado en el asesinato de Nabot para que los reyes pudieran tomar posesión de su viña (I Reyes 21). Los profetas de Yahvé salieron en defensa de las vidas del pueblo, denunciando la idolatría con la cual los reyes legitimaban sus crímenes. Esto les ocasionó persecución y muerte (I Reyes 18-19). En vista de este estado de injusticia Yahvé manda a Jehú que mate al rey Joram, a la reina madre Jezabel y a toda la casa real, “y vengará la sangre de mis siervos los profetas y la sangre de todos los siervos de Yahvé de manos de Jezabel” (II Reyes 9:7).

En la predicación de los profetas tardíos, que vivieron en tiempos de dominación total por varios imperios poderosos, la venganza de Dios por la muerte de los justos toma la forma del Día de Yahvé,

un día escatológico de juicio sobre todas las naciones de la tierra. Esto desembocará en la literatura apocalíptica, que es una protesta popular, contra la dominación interna por una clase sacerdotal combinada con la dominación externa por los imperios. En esta situación de impotencia de las clases populares, cifran su esperanza en la intervención espectacular de Dios para enderezar los males que no encuentran solución en el juego normal de fuerzas históricas.<sup>8</sup> Yahvé resolverá en una venganza final las aflicciones del pueblo:

Egipto quedará hecho una desolación,  
Edom un desierto desolado,  
por su violencia contra los hijos de Judá,  
por haber derramado sangre inocente en su tierra.  
Pero Judá será habitada para siempre,  
y Jerusalén de edad en edad.  
“Yo vengaré su sangre, no la dejaré impune”,  
y Yahvé morará en Sión.

Joel 4:19-21

La situación del pueblo palestino, en el extremo de su sufrimiento y de su impotencia, se solaza en la macabra visión de Dios que salpica con la sangre de los malvados sus vestidos, mientras los pisa en su ira como se pisan las uvas (Isa. 63:1-7).

La pequeña iglesia cristiana, dispersa por las principales ciudades del Imperio Romano, tuvo la misma experiencia de opresión e impotencia, y recogió en sus visiones apocalípticas la misma esperanza de su venganza final cuando Dios intervendría para arreglar el desorden de este mundo:

Cuando abrió el quinto sello, vi debajo del altar las almas de los degollados a causa de la Palabra de Dios y del testimonio que mantuvieron. Se pusieron a gritar con fuerte voz:  
“¿Hasta cuándo, Dueño santo y veraz, vas a estar sin hacer justicia y sin tomar venganza por nuestra sangre de los habitantes de la tierra?” (Apoc. 6:9-10)

Y vi que la mujer se embriagaba con la sangre de los santos y con la sangre de los mártires de Jesús. Y me asombré grandemente. (Apoc. 17:6)

“Dadle como ella ha dado, dobladle la medida conforme a sus obras, en la copa que ella preparó, preparadle el doble.” (Apoc. 18:6)

Alégrate por ella, cielo, y vosotros, los santos, los apóstoles y los profetas, porque al condenarla a ella, Dios ha juzgado vuestra causa. (Apoc. 18:20)

#### 1.4. En el juicio final

La venganza de Dios por la sangre de sus siervos nos ha llevado en las últimas partes de la literatura bíblica a introducir un juicio divino final, un juicio que acabe de una vez con las opresiones de la historia. El tema de este juicio final rebasa la venganza de la sangre de los justos, aunque no deja nunca de estar vinculado. De manera que merece examinarlo en una sección aparte.

Desde los tiempos en que los campesinos de Israel salían armados a pelear las guerras de Yahvé, bajo liberadores que Yahvé levantaba, las milicias iban acompañadas y animadas por profetas que anunciaban que Yahvé “había entregado al enemigo en sus manos.” (Ejemplos: I Reyes 20:13-14; II Crón. 25:7-8). Los profetas clásicos de Israel en los siglos VIII a VI continuaron esta tradición de anunciar el juicio de Dios sobre las naciones en sus colecciones de “oráculos contra las naciones” (Amós 1-2, Sof. 2, Isa. 13-23, Jer. 46-51, etc.).<sup>9</sup> Quizás el primer texto profético que concibe un juicio global sobre todas las naciones conocidas es Jer. 25:13-38, el famoso texto de la copa de la ira de Yahvé que hace embriagarse y vomitar a los reyes de las naciones.<sup>10</sup> Aquí, si seguimos el texto griego que parece el más antiguo, se hace un juicio sobre Judá, Egipto, Filistea, Edom, Moab, Amón, Arabia, Elam y Persia. De notar es que el juicio se realiza sobre los reyes (estados), lo cual refleja la visión popular del origen de la injusticia.

En el libro de Isaías, de la parte post-exílica y última del libro, se hace explícito el sentido que siempre los profetas dieron al juicio, que a la vez es venganza contra los opresores y liberación para los justos, “... a pregonar el año de gracia de Yahvé, el día de la venganza de nuestro Dios” (Isa. 61:2). Jesús levanta y continúa esta tradición profética acerca de un juicio sobre las naciones: “Cuando el hijo del hombre venga en su gloria... serán congregadas delante de él todas las naciones, y él separará a los unos de los otros” (Mat. 25:31-32).

Sin embargo, existe también en la predicación de Jesús y en su elaboración por la tradición sinóptica una tendencia a convertir el juicio final en una ocasión fuera de la historia, en el cual Dios distribuye a cada quien según su actuación dentro de la historia que se concibe como ya clausurada. Es el caso del juicio sobre los hombres según haya confesado a Jesús delante de los hombres o dejado de

hacerlo (Mat. 10:32-33). También en la parábola de las vírgenes, cinco son recibidas en el gozo de su Señor y cinco son excluidas (Mat. 25:1-13). Según el primer gran misionero, a los gentiles, en el día de la cólera y del justo juicio de Dios cada quien recibirá del Juez según sus obras (Rom. 2:6). En ese día el fuego probará la obra de cada individuo para ver si es capaz de resistir la justa ira de Dios (I Cor. 3:10-15).

En resumen, con origen en los oráculos de guerra se desarrolla en Israel la idea de un juicio para culminar todos los juicios, donde las naciones recibirán su merecido por lo que sus reyes han hecho a los siervos de Dios, a los humildes del pueblo. En sus orígenes y como lo elaboraron los profetas clásicos este gran juicio pondría las bases de una historia nueva y más justa. Pero a medida que se va perdiendo conciencia de un proyecto histórico para el pueblo de Dios, el juicio final tiende a removerse de la historia por un doble movimiento hacia el juicio sobre las obras de los individuos y hacia un juicio sobre una historia concluida. Es la idea del Juicio Final que ha influido en la piedad popular cristiana desde muy temprana fecha.

#### 1.5. En la resurrección de Jesús

Dentro de los escritos del Nuevo Testamento, la historia arquetípica del dominio del mal y del juicio divino sobre ese mal, es la historia de la muerte y la resurrección de Jesús. Jesús es el modelo del hombre pobre y justo que sufre en carne propia la criminalidad de los poderosos, a la vez que Hijo de Dios que paga con su sangre su solidaridad con los pobres. Sin embargo, el relato evangélico no glorifica esta muerte, pues Jesús no vivió para morir sino murió para defender el derecho a la vida. Así resulta que el Dios Salvador (el mismo Dios del éxodo) establece su propio juicio sobre Jesús, quien ha sido previamente condenado por los sacerdotes y las autoridades romanas, en fin, los ricos y los poderosos. Este nuevo juicio, tiene como conclusión su resurrección ante testigos escogidos que serán los apóstoles de este Mesías justo de los pobres, ejecutado por defender a sus hermanos:

Sepa, pues, ciertísimamente toda la casa de Israel, que a este Jesús a quien vosotros crucificasteis, Dios le ha hecho Señor y Cristo. (Hechos 2:36)

Vosotros renegasteis al Santo y al Justo, y pedisteis que se os diera un homicida, y matasteis al Autor de la vida, a quien Dios ha resucitado de los muertos, de lo cual nosotros somos testigos. (Hechos 3:14-15)

El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús a quien vosotros distéis muerte colgándole de un madero. A éste le ha exaltado Dios con su diestra como Jefe y Salvador, para conceder a Israel conversión y el perdón de los pecados. Nosotros somos testigos de estas cosas. (Hechos 5:30-32)

A quien llegaron a matar colgándole de un madero; a éste, Dios le resucitó al tercer día... nosotros comimos y bebimos con él... y nos mandó que predicásemos al pueblo, y que diésemos testimonio de que él está constituido por Dios, juez de vivos y muertos. (Hechos 10:39-42)

El centro de la confesión de fe del Nuevo Testamento es que este pobre, a quien los poderosos de su tiempo declararon digno de muerte, Dios lo ha declarado Justo y designado mediante resurrección, el juez de sus mismos condenadores. Este es el juicio histórico arquetípico de Dios en los textos cristianos de la Biblia. Resulta así que el representante martirizado del pueblo tiene la última palabra en la historia. En la persona de Jesús resucitado, Dios y su pueblo pronuncian el juicio final sobre las autoridades de este mundo que quisieron dar muerte a los pobres para seguir en sus posiciones de poder.

## 2. Las motivaciones para el juicio divino en la historia

Ya hemos anticipado algunas de las razones por las cuales Dios interviene en la historia para efectuar un juicio a favor de los pobres y desvalidos. Rebasaría los confines de este estudio hacer una investigación exhaustiva de las motivaciones del juicio, pero conviene notar algunas expresiones bíblicas características, especialmente para constatar el vínculo entre la idolatría y la opresión como motivos que provocan el juicio divino.

### 2.1. En la legislación para la nueva sociedad

Es sabido que la revelación máxima de Yahvé era para el pueblo de Israel su manifestación al liberar a los hebreos de su servidumbre en Egipto. En la memoria popular, preservada en el Pentateuco, el éxodo fue solo el primero de varios pasos que fueron necesarios para establecer al pueblo de Yahvé: Exodo, la alianza con su legislación, la conducción por Yahvé a través del desierto, y la guerra de conquista de Canaán. En este conjunto de pasos, a la alianza y la legislación, corresponde la función de crear las instituciones que darán estructura a la vida libre como Pueblo de Yahvé. El

cambio revolucionario que creó a Israel, como toda revolución, exigió como primer paso la destrucción del orden viejo y opresor, y como segundo paso la fundación de las estructuras para la vida social nueva y justa. En este segundo momento entra la legislación.

Las leyes que, según las tradiciones israelitas, Yahvé dio al pueblo a través de Moisés en su monte santo están distribuidas en varios códigos legales en los libros de Exodo, Levítico, Números y Deuteronomio. Proviene de diferentes épocas en la vida histórica de Israel, pero la memoria popular las atribuye todas al momento constitutivo cuando en el monte Sinaí Yahvé hizo alianza con el pueblo para ser su Dios y ellos ser su pueblo. Para subrayar el vínculo entre idolatría e injusticia basta con examinar las tres leyes fundamentales de la alianza, las únicas tres que se encuentran en las dos listas que las tradiciones presentan como talladas por el dedo de Yahvé en las tablas de piedra que entregó a Moisés en el monte (Exodo 20:1-17 y Exodo 34:14-26).

Ambas listas ponen en primer lugar la prohibición de rendir culto a otros dioses que no sean Yahvé. En el contexto del relato del éxodo el dios rechazado es en primer lugar el Faraón, rey y dios de Egipto. Frente al Faraón, cuya fuerza es real e innegable, Yahvé exige lealtad exclusiva; solo él es verdadero Dios porque solo él salva. En el contexto de la vida israelita en la tierra de Canaán, la máxima tentación de Israel será adorar a Baal, el dios que legitimaba a las monarquías canaanas. Esta tentación hace crisis en tiempos del rey Ajab y el profeta Elías, y amenaza con romper la identidad de Israel como pueblo de Yahvé. El primer mandamiento de la revolución israelita era la base de la alianza que le servía de constitución política; la soberanía sobre Israel estaba de manera exclusiva en manos de Yahvé. Admitir otro soberano era traición, el delito más grave contra la revolución.<sup>11</sup>

El segundo mandamiento prohíbe hacer imágenes de Dios. Esta prohibición tiende a confundirse con la anterior, al pensarse que las imágenes más corrientes fueron las de otros dioses. Sin embargo, el comentario en Deut. 4:15-28 demuestra que el problema era la posibilidad de que se hicieran imágenes de Yahvé. Según este texto, en el Sinaí el pueblo oyó la voz de Yahvé que les imponía sus mandamientos pero no vio ninguna imagen. Para evitar que Yahvé se hiciera manipulable, como cualquier dios de palo o piedra (Isa. 44:9-20), era necesario mantener su presencia como voz interpelante; de ahí la prohibición de imágenes. Para profetas posteriores aún la construcción de un templo para Yahvé era volverlo manipulable, como sucedió cuando Salomón hizo del templo que construyó a Yahvé una legitimación de su régimen de explotación. El segundo man-



damiento tenía la intención de señalar como tentación esta manipulación de Yahvé.

El tercer mandamiento, común a las dos listas que la tradición atribuye al dedo de Yahvé, es la ley del sábado, la obligación de santificar el séptimo día descansando y dejando descansar (Ex. 20:8-11; Ex. 34:21). Esta es una ley de beneficio para los trabajadores, quienes reconocerán en Yahvé un Dios que vela por sus intereses. La intención de la tradición es afirmar que Yahvé el Dios liberador es también el fundador de una nueva sociedad para el beneficio de los que trabajan.

La legislación sinaítica establece las normas que guiarán el juicio histórico de Yahvé tal como lo entenderá la Biblia. La violación de estos mandamientos traerá como consecuencia el juicio sobre Israel por parte de este Dios defensor de los pobres:

No vejarás a la viuda ni el huérfano. Si le vejas cuando clame a mí, no dejaré de oír su clamor, se encenderá mi ira y os mataré a espada; vuestras mujeres quedarán viudas y vuestros hijos huérfanos. (Exodo 22:21-23)

Pero si no atiendes la voz de Yahvé tu Dios, y no cuidas de practicar todos sus mandamientos y sus preceptos, que yo te prescribo hoy, te sobrevendrán y te alcanzarán todas las maldiciones siguientes:

Maldito serás en la ciudad y maldito en el campo. Malditas serán tu cesta y tu artesa. Maldito el fruto de tus entrañas y el fruto de tu suelo, el parto de tus vacas y las crías de tus ovejas. (Deut. 28:15-17)

En síntesis, en una sociedad edificada sobre los mandamientos del Dios Liberador del éxodo, el abandono de Dios se manifestará en la violencia hacia el débil. Yahvé es el Juez justo y defensor de los débiles:

Yahvé vuestro Dios es el Dios de los dioses y el Señor de los señores, el Dios grande, poderoso y temible, que no hace acepción de personas ni admite soborno; que hace justicia al huérfano y a la viuda, y ama al forastero, a quien da pan y vestido. (Deut. 10:17-18)

Como Juez justo Yahvé intervendrá pues en el juicio en favor de los oprimidos, pues no se dejará jamás sobornar ni impresionar por el poder y la riqueza. Jesús, quien se presentó en Galilea como

heraldo del Reino de este mismo Dios, hace pronunciamientos que continúan la línea de esta legislación para una nueva sociedad de justicia:

Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios... Pero, ¡ay de vosotros los ricos! porque habéis recibido vuestro consuelo. (Lucas 6:20,24)

Si el Dios que será rey en el Reino que Jesús anuncia es Yahvé del éxodo, es natural que la intervención de este Juez divino signifique beneficio para los oprimidos y lamentación y desgracia para sus opresores.

## 2.2. En la predicación de los profetas

Los profetas se presentan en los textos bíblicos ante todo como voceros del juicio de Yahvé. Tomaremos algunos casos notables para ilustrar las motivaciones del juicio divino tal como las percibieron estos hombres religiosos de Israel, a saber, el juicio sobre Salomón, el juicio sobre Ajab, y el juicio sobre Jerusalén.

Salomón es condenado por boca del profeta Ajías de Silo, porque me ha abandonado y se ha postrado ante Astarté, diosa de los sidonios, ante Kemos, dios de Moab, y ante Milkom, dios de los ammonitas, y no ha seguido mis caminos haciendo lo que es justo a mis ojos, ni mis decretos ni mis sentencias como su padre David. (I Reyes 11:33)

Por esto, tanto por erigir altares a otros dioses que no son capaces de salvar como por olvidarse de los mandamientos de Yahvé, Dios le arrebató el reino; es un justo juicio. En la descripción del reinado de Salomón se describe cómo había sometido al pueblo a trabajos forzados (I Reyes 5:27-32; en algunas Biblias la numeración es 5:13-18) y cómo había construido templos para otros dioses (I Reyes 11:1-8), no siendo ajena su idolatría a su injusticia. De manera que la intervención justiciera de Yahvé es al mismo tiempo la defensa de su propia honra como también la defensa de los pobres del pueblo.

El caso del rey Ajab es similar. Ajab, como parte de su política de alianzas, había permitido y oficializado el culto del Baal de Tiro. Elías denunció esta política oficial, y se hizo acreedor de la persecución del Estado. Pero la condena profética de Ajab no se da únicamente por su persecución de los profetas de Yahvé sino porque robó la viña de Nabot, asesinando para lograrlo. Por ello Elías anuncia su muerte ignominiosa (I Reyes 21:17-24).

Pero el mejor documentado de estos casos es el juicio de Dios sobre la ciudad de Jerusalén tal como lo anuncian varios profetas. Isaías denuncia a los funcionarios de la ciudad por asesinos, amantes del soborno, inatentos al caso de la viuda y del huérfano por lo cual se vengará Yahvé de sus enemigos (Isa. 1:21-26). Miqueas declara que Yahvé convertirá la ciudad en montón de escombros porque, mientras matan y aceptan soborno, pretenden protegerse en el culto a Yahvé (Mi. 3:9-12). Este mismo tema lo elabora más ampliamente Jeremías:

Vosotros fiáis en palabras engañosas que de nada sirven, para robar, matar, adulterar, jurar en falso, incensar a Baal y seguir a otros dioses que no conocíais. Luego venís y os paráis ante mi en esta Casa llamada por mi Nombre y decís: "¡Estamos seguros!", para seguir haciendo estas abominaciones. (Jer. 7:8-10)

La injusticia se combina con la idolatría como motivaciones para la intervención del Juez divino. Los habitantes de Jerusalén han convertido la casa de Yahvé en cueva de ladrones, creyendo que podrán allí protegerse de las consecuencias de sus malos actos. Pero Yahvé no acepta un culto divorciado de la justicia, y los enjuiciará por sus acciones.

El mismo tema vuelve a aparecer en la predicación de Jesús, quien en esto es, como en tantas cosas, un sucesor de los grandes profetas de Israel:

¡Jerusalén, Jerusalén! la que mata a los profetas y apedrea a los que le son enviados. ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina su nidada bajo sus alas, y no habéis querido! (Lucas 13:34)

Entrando en el Templo, comenzó a echar fuera a los que vendían diciéndoles: "Está escrito: Mi Casa será Casa de Oración. ¡Pero vosotros la habéis hecho una cueva de bandidos!" (Lucas 19:45-46)

Cuando veáis a Jerusalén cercada por ejércitos, sabed entonces que se acerca su desolación. (Lucas 21:20)

Como parte del evangelio que Jesús anuncia de la próxima venida del Reino de Dios, anuncia también la destrucción de Jerusalén, citando la llamativa frase de Jeremías sobre cómo el Templo ha sido convertido en cueva de ladrones al servir de refugio mañoso para criminales que matan a los profetas y explotan mediante su comercio al pueblo.

### 3. Los instrumentos del juicio divino

No debía de ser necesario señalar que para los juicios históricos lo normal es que sean medidados por instrumentos humanos. Para el lector de la Biblia resulta evidente que en la mayoría de los casos así se presentan los juicios divinos. Y nuestra experiencia corriente confirma lo mismo. Sin embargo, siempre hay quienes establecen un marcado contraste entre el juicio divino y los juicios humanos. Apoyándose a veces en el texto bíblico, "Mía es la venganza, yo pagaré" (Deut. 32:35; Rom. 12:19; Heb. 10:30), esta posición afirma que no corresponde a los humanos el juicio, sino aceptar con resignación la injusticia en espera de ser vindicado por Dios.<sup>12</sup> Es correcto reconocer que en las antiguas tradiciones de Israel se exalta el poder de Yahvé "el hombre de guerra" (Ex. 15:3), y se reconoce que a diferencia de los otros presuntos dioses que no son más que palo y piedra Yahvé es un Dios salvador (Isa. 45:20-21). Cuando el pueblo de Dios cuenta las obras de Dios en la remota antigüedad, y cuando anticipa el terrible juicio final, tiende a exaltar el papel de Dios como el juez guerrero que sin ayuda realiza el juicio (con énfasis en Isa. 63:5). Yahvé desciende a Sodoma y Gomorra, según una antigua historia israelita, para averiguar si se están cometiendo los crímenes de que se les acusa o no, y, una vez comprobada la veracidad de las acusaciones, enjuicia a esas ciudades con una lluvia de fuego y azufre (Gén. 19:24-25). Así también en el relato de las plagas cuando Yahvé enfrenta a Faraón en una prueba de fuerza, los esclavos hebreos resultan ser nada más espectadores de los prodigios de Dios (Ex. 7-10). Lo mismo sucede en las visiones apocalípticas del juicio de Yahvé sobre las naciones en los libros de Ezequiel, Daniel y el Apocalipsis.

Si el juicio divino fuera un asunto exclusivamente de Dios, tendríamos que limitarnos a un pasado remoto o a un futuro igualmente distante. En nuestro mundo y en nuestro tiempo no vemos lluvias de fuego y azufre sobre las ciudades pecaminosas, ni las aguas se convierten en sangre para presionar a los opresores que liberen a sus víctimas. Este lenguaje del juicio divino absoluto y terrible pero únicamente en lugares y tiempos distantes resulta demagógico. Los textos bíblicos son más honestos que eso.

#### 3.1. El pueblo de Dios

Característica principal de la revolución fundadora de Israel fue el rechazo del Estado, representado en el relato del éxodo en la persona del Faraón. Israel comenzó su existencia nacional como una coalición de grupos campesinos que rechazaban todo aparato de Estado.<sup>13</sup> No necesitaban un rey humano porque Yahvé era su rey (I

Sam. 8; Jue. 8:22-23). No teniendo Estado, tampoco tenían un ejército profesional.<sup>14</sup> Confiaban en la capacidad de los hombres libres convocados bajo la dirección de Yahvé:

Nadie como el Dios de Yesurún,  
que cabalga los cielos en tu auxilio,  
y las nubes en su majestad.  
El Dios de antaño es tu refugio,  
estás debajo de los brazos eternos.  
El expulsa ante ti al enemigo,  
y dice: ¡Destruye!  
Israel mora seguro;  
la fuente de Jacob aparte brota  
para un país de trigo y vino;  
hasta sus cielos el rocío destilan.  
Dichoso tu, Israel, ¿quién como tu,  
pueblo salvado por Yahvé,  
cuyo escudo es tu auxilio,  
cuya espada es tu esplendor?  
Tus enemigos tratarán de engañarte,  
pero tu hollarás sus espaldas.

Deut. 33:26-29

Este cántico de alabanza a Yahvé por su conducción militar de las huestes de Israel en su travesía del desierto y su entrada en la tierra de Canaán, es una de las poesías más antiguas de la Biblia y expresa bien la idea de la guerra compartida de Israel con Yahvé.<sup>15</sup>

En esta fase primera de la existencia de Israel dependían de su rey Yahvé para pelear por ellos ('Es que Yahvé combatía por Israel', Jos. 10:14). A la inversa, Israel peleaba "las guerras de Yahvé" (I Sam. 18:17).<sup>16</sup> Cuando había necesidad de luchar, los hombres libres de Israel dejaban cada uno su arado y su mujer para comparecer al llamado del hombre que Yahvé hubiera llenado con su espíritu. Tras él iban al combate, confiados de estar peleando las guerras de Yahvé (así la lucha contra Madián en Jue. 6-8, y la lucha contra Amón en I Sam. 11). Hasta se llega a afirmar en una antiquísima poesía que los hombres de Israel venían "en ayuda de Yahvé" (Jue. 5:23). En las victorias de sus milicias Israel siente como que está siendo un instrumento del juicio de Yahvé, el justo juez divino.

A estas guerras en que las milicias de Israel sirven como el instrumento del juicio divino, podríamos añadir casos en que grupos cumplen la misma función contra los pecadores dentro del mismo pueblo de Israel. Es el caso de los levitas, que en la historia de Ex.

32:25-29 se consagran a Yahvé matando a los israelitas que habían rendido culto al becerro de oro fabricado por Aarón. Un caso similar es el de Pinjás, que se consagra a Yahvé matando con su lanza a un israelita que, con una mujer madianita, rendía culto al Baal de Fegor (Núm. 25:6-13).

### 3.2. Hombres inspirados

No es difícil recordar entre las historias de Israel muchos casos en que Dios encomienda a algunas personas en particular que ejecuten su juicio. Ehud de Benjamín mata al rey de Moab para iniciar el levantamiento que dará su libertad a Israel (Jue. 3:12-30). Samuel mata con su espada a Agag, rey de los amalecitas, por mandato de Yahvé para enjuiciar el mal que los amalecitas habían cometido (I Sam. 15:32-33). El profeta Eliseo comisiona a Jehú para que ejecute la sentencia de Yahvé sobre la casa de Ajab por los muchos crímenes y las idolatrías que ha cometido; la orden a Jehú es que extermine a la familia real y tome el lugar del rey de Israel (II Reyes 9:1-10). El libro de Judit es una obra de ficción acerca de una mujer que, con la ayuda de Dios, logra matar al blasfemo y asesino general Holofernes.

En resumen, si bien el juicio de Dios se realiza fundamentalmente en los relatos israelitas mediante el pueblo armado que pelea las guerras de Yahvé, abundan casos de individuos que Yahvé usa como instrumentos de su juicio contra personas poderosas que han oprimido a los débiles y han cometido idolatría.

### 3.3. Ejércitos paganos

Para cualquier pueblo religioso es una tentación simplemente identificar sus propios intereses con los de Dios. Hemos estado argumentando desde la Biblia que el Dios verdadero es el que hace justicia. Quizás la mejor evidencia de que los profetas de Israel no entendieron a Yahvé meramente como un Dios nacional es que en su predicación Yahvé puede usar los ejércitos de los enemigos de Israel para realizar su justo juicio:

¡Ay, Asur, bastón de mi ira,  
vara que mi furor maneja!  
Contra gente impía voy a guiarlo,  
contra el pueblo de mi cólera voy a mandarlo.

Isaías 10:5-6

Anuncia el profeta que la conquista de Judá por parte del imperio asirio es el justo juicio por los crímenes que ha venido cometiendo el pueblo de Jerusalén.

Un siglo más tarde, durante una reunión de embajadores en la ciudad de Jerusalén, el profeta Jeremías mandó a decir: “Ahora yo he puesto todos estos países en manos de mi siervo Nabucodonosor, rey de Babilonia” (Jer. 27:6). Unos años más tarde Jeremías anunció al rey Sedecías, encerrado en Jerusalén por la tropa de Babilonia, que Yahvé luchaba con Babilonia contra el pueblo de la ciudad (Jer. 21: 1-10).

Medio siglo más tarde el Deutero-Isaías anuncia a la comunidad judía en el exilio que Yahvé entrega ante los ejércitos de Persia a todos los pueblos para salvar a Israel (Isa. 41:1-5; 45:1-7).

Jesús anuncia como parte de la venida del Reino de Dios la entrada de tropas (romanas) para sitiar y tomar la ciudad de Jerusalén (Lucas 21:20-23).

#### 4. Las opciones históricas necesarias y el juicio divino

Dada la larga historia de guerras de religión sería fácil para los cristianos pensar que los juicios históricos del Dios de la Biblia son cuestión de defender la verdadera religión, que las guerras de Yahvé son guerras de religión. Nada más falso. El Dios del éxodo es un Dios Liberador, y su juicio contra la idolatría es un juicio contra aquellos que usan la religión para ocultar la dominación. Las guerras de Yahvé son, no para defender la religión, sino casi siempre luchas contra los que pretenden ser los representantes oficiales de la religión.

Faraón pretendía ser Dios y como tal tener derecho al trabajo excedente de “sus” campesinos. Contra este pretendido dios se presenta Yahvé como el Dios de los esclavos: “Deja ir a mi pueblo”. A lo cual responde el dios oficial: “¿Quién es Yahvé para que yo escuche su voz y deje salir a Israel? No conozco a Yahvé y no dejaré salir a Israel” (Ex. 5:2). La lucha que se entabla a partir de esta confrontación rebasa con mucho los confines de una lucha de religiones. Pronto envuelve a toda la población de Egipto, y a la última exigirá de todos una definición ante un antagonismo de fondo. Las plagas que Yahvé envió afectaron a toda la población de Egipto, y pronto la población se vio en la necesidad de tomar decisiones, aun-

que no fuera más que por su conveniencia: “Aquellos de los siervos de Faraón que temieron la palabra de Yahvé pusieron al abrigo a sus siervos y su ganado; mas los que no hicieron caso de la palabra de Yahvé, dejaron en el campo a sus siervos y su ganado” (Ex. 9:20-21). Cuando llegó el momento en que los esclavos se retiraron físicamente del país de su opresión, la población entera tuvo que hacer una opción de clase, o salían detrás de Yahvé, el dios de los hebreos, o se quedaban con Faraón, el dios del sistema egipcio: “Los israelitas partieron de Ramsés hacia Sukkot... salió también con ellos una muchedumbre abigarrada” (Ex. 12:37-38). El evangelista Juan generaliza el asunto de la opción que exige el juicio divino: “Y el juicio está en que vino la luz al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas” (Juan 3:19). Ante la lucha entre Yahvé y Faraón, los hombres y las mujeres de Egipto tuvieron que optar entre unirse a los esclavos ahora liberados o sufrir el juicio de continuar bajo la esclavitud, sirviendo a Faraón, el dios legitimador de la injusticia.

Aún más dramática se presenta la opción de clase en el caso de la confrontación entre Yahvé y Salomón. Pues Salomón había impuesto en Israel trabajos forzados para construirle a Yahvé un suntuoso Templo! El representante oficial del culto de Yahvé estaba usando esta fe como ocultamiento de la realidad de opresión que imponía al pueblo. En esta situación Ajías el profeta autoriza a nombre de Yahvé a Jeroboán para que encabece un alzamiento contra el rey (I Reyes 11:29-39). En su oráculo Ajías menciona como motivo principal del juicio sobre Salomón su idolatría al servir a los dioses de sus esposas. Pero en el relato del levantamiento leemos que lo que movilizó al pueblo no fue tanto el encubrimiento ideológico como la realidad misma de la opresión: “Tu padre ha hecho pesado nuestro yugo; ahora tu aligera la dura servidumbre de tu padre y el pesado yugo que puso sobre nosotros y te serviremos” (I Reyes 12:4). ¿Qué podía ser una esclavitud peor que tener que entregar trabajo no remunerado y obligatorio para construirle un palacio a Yahvé el Dios Liberador? En esta confrontación de clases había que optar por el verdadero Yahvé del pueblo o el falso Yahvé de Salomón y su hijo.

Una situación similar se planteó en el siglo siguiente durante la dinastía de Omri, cuando el monarca estableció una alianza con Tiro para consolidar su poder frente a la amenaza aramea. Esta alianza era legitimada por el Dios Baal. Internamente significó un aumento en el grado de explotación, pues en una formación social asiática el Estado es prácticamente la clase dominante.<sup>17</sup> El profeta Elías radicalizó ante el rey y el pueblo la opción necesaria: “¿Hasta cuándo vais a estar cojeando con muletas? Si Yahvé es Dios, seguidle; si Baal, se-

guid a este" (I Reyes 18:21). La opción entre Yahvé y Baal era la expresión a nivel ideológico del antagonismo de clase que enfrentaba al Estado con los campesinos de Israel.

Dos siglos más tarde, en el Reino de Judá, Jeremías presentó nuevamente la opción histórica necesaria. Recién había terminado la Reforma de Josías, reforma que los redactores deuteronomísticos de los libros de los Reyes alaban. Josías mandó eliminar los lugares de culto que no fueran el Templo de Jerusalén y hacer de las fiestas ocasiones para peregrinaciones masivas a la capital. Con ello purificaba la religión y lograba mayor control del Estado sobre ella. La Reforma significó, pues, un perfeccionamiento de los mecanismos de dominación. Para Jeremías el Templo se había convertido en una cueva donde se protegían y se escondían los ladrones. Por ello el Dios Liberador llamaba a Babilonia para que destruyera la capital y deportara a los líderes. Con ello se lograría la liberación para el pueblo. Al pueblo mismo el consejo de Jeremías era deponer las armas y rendirse al ejército invasor. Así rescatarían sus vidas (Jer. 21:8-10). Esta guerra era para Jeremías una guerra de los dominadores; no era, por lo tanto, ni guerra de Yahvé ni guerra del pueblo de Yahvé.

Contra este telón de fondo de las opciones históricas de clase involucradas en los juicios de Dios podemos interpretar las palabras tan tajantes de Jesús acerca de la opción de estar con él o contra él:

Todo aquel que se declare por mí ante los hombres, yo también me declararé por él ante mi Padre que está en los cielos; pero a quien me niegue ante los hombres, le negaré yo también ante mi Padre que está en los cielos.  
Mateo 10:32-33

No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada. Sí, he venido a enfrentar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con su suegra; y enemigos de cada cual serán los que conviven con él.  
Mateo 10:34-36

Es más fácil que un camello pase por el ojo de la aguja, que el que un rico entre en el Reino de Dios.  
Marcos 10:25

Jesús se identificó con los pobres de Galilea. Esta identificación le llevó a enfrentarse con los fariseos que imponían con su interpretación de la ley duras cargas a los humildes. Después le llevó a enfrentarse también con los sacerdotes del Templo de Jerusalén. Final-

mente, le llevó a sufrir todo el peso del poder represivo del Estado Romano en colusión con las autoridades judías. El testimonio de los apóstoles es que con su resurrección Dios estaba condenando la "justicia" de los poderosos. El Dios que es Juez justo, el único Dios verdadero, no podía estar de ambos lados. O estaba con los dominadores o estaba con el pueblo oprimido. El Dios del éxodo no podía sino enfrentarse al falso dios del Templo. Se repetía la historia.

#### Notas:

1. El texto hebreo, que ha sufrido en esta parte del salterio una revisión "elohista" lee "Dios" donde nosotros hemos restaurado "Yahvé". La mitología israelita supone que Yahvé es el Dios supremo que preside en la asamblea de los dioses.
2. Véase, por ejemplo, el caso de El Salvador, *Persecución de la Iglesia en El Salvador* (San Salvador: Secretariado Social Interdiocesano, 1977).
3. El problema de los orígenes del nombre se ha debatido ampliamente. Entre otros, véase William F. Albright, *De la edad de piedra al cristianismo* (Santander: Sal Terrae, 1959) H.H. Rowley, *From Joseph to Joshua: Biblical Traditions in the Light of Archaeology* (London: Oxford Univ. Press, 1950), págs. 149-63, y Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1973), págs. 3-75.
4. Para una amplia discusión del concepto en el antiguo Cercano Oriente, véase H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung* (Tübingen: Mohr, 1968), págs. 13-77.
5. Un excelente análisis de la confesión de fe israelita es el de Gerhard von Rad, en "El problema morfogenético del hexateuco", en *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1975), págs. 11-80.
6. El texto hebreo habla de una opresión por Aram Naharaim, pero aquí estamos aceptando la enmienda conjetural Edom por Aram, en consonancia con muchos historiadores.
7. El texto es citado según la traducción griega de los LXX, siguiendo en esto a la Biblia de Jerusalén.
8. En los últimos años se han hecho importantes estudios de la apocalíptica, entre los que destacan Otto Plöger, *Theokratie und Eschatologie* (2a. ed., Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1962) y Paul D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Phil: Fortress, 1975). Véase Jorge Pixley, "Lo apocalíptico en el Antiguo Testamento", *Revista Bíblica*, XXXVIII (1976), 297-309.

9. El estudio más importante de esta tradición es el de Duane L. Christensen, *Transformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy* (Missoula, Montana: Scholars Press, 1975). Sobre el tema relacionado de Yahvé Guerrero, véase G. Ernest Wright, *The Old Testament and Theology* (N.Y.: Harper, 1969), págs. 121-50, y Patrick D. Miller, Jr., *The Divine Warrior in Early Israel* (Cambridge: Harvard University Press, 1973).
10. Este texto tiene una complicada historia redaccional que se discute competentemente en Christensen, *op. cit.*, pág. 193-207.
11. El significado político de la alianza de Israel con Yahvé ha dado ocasión a muchísimos estudios desde la aparición del estudio de George E. Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition", *Biblical Archaeologist*, XVII/3 (Sept. 1954), 50-76. El mismo investigador ha reformulado recientemente el asunto en su libro *The Tenth Generation* (Baltimore, 1973). Véase también Jorge Pixley, *Reino de Dios* (Buenos Aires, La Aurora, 1977).
12. De las tres veces que en la Biblia se repite este dicho, únicamente en Romanos es un llamado a desistir de la venganza, y ello no por principio eterno sino consejo prudencial. Los otros dos textos son amenazas donde el dicho afirma la seguridad del juicio, ya que no depende de los hombres sino de Dios.
13. Véase Jorge Pixley, *Reino de Dios* (Buenos Aires: La Aurora, 1977).
14. Jorge Pixley, "Fuerzas militares y Pueblo de Dios en la Biblia" *Christus*, 514 (Sept. 1978), págs. 12-20.
15. Para el análisis de este cántico, véase Frank Moore Cross, Jr., y David Noel Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry* (Missoula, Montana: Scholars Press, 1975), págs. 97-122, y Patrick D. Miller, Jr., *The Divine Warrior in Early Israel* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), págs. 75-87.
16. Sobre la guerra santa en Israel existe una amplia bibliografía, de la que destacan Gerhard von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (4a. ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), Rudolf Smend, *Jahwekrieg und Stammesbund* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966) Fritz Stolz, *Jahwes und Israel Kriege* (Zürich: Theologischer Verlag, 1972). En español puede consultarse los capítulos sobre asuntos militares en Roland de Vaux, *Las instituciones del Antiguo Testamento*, (Barcelona: Herder, 1964).
17. Sobre el modo de producción asiático, que era el dominante en Israel monárquico, véanse los estudios recogidos por Roger Bartra, ed., *El modo de producción asiático* (México: Era, 1969).

## LA APARICION DEL DIOS DE VIDA EN JESUS DE NAZARET

Jon Sobrino  
Centro de Reflexión Teológica  
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas  
San Salvador. El Salvador

### Introducción

En América Latina la teología ha insistido con razón en que el cristiano debe seguir a un Jesús liberador y debe invocar a un Dios liberador. Pero, a diferencia de otras latitudes en las que la liberación dice una directa relación a "libertad",<sup>1</sup> en América Latina dice relación a algo todavía más fundamental y originario, dice relación a la "vida" que en su complejidad incluye también la libertad, pero que es un dato más primigenio.

Esto es lo que queremos analizar en este trabajo desde Jesús de Nazaret. Queremos recordar la más fundamental de las realidades teológicas: que Dios es un Dios viviente y que da vida. Solo que para desmenuzar esta fundamental verdad, esta tautología cristiana, hay que analizar sus implicaciones, concretizar lo que en ella se dice genéricamente y mostrar las alternativas históricas y sus consecuencias a esta postura. De otra forma cabe el grave peligro de mantener genéricamente la confesión rutinaria de un Dios de vida, pero de ignorar, manipular o negar en la práctica esa verdad.

Si afirmamos creyentemente que desde Jesús se ha manifestado la verdadera divinidad habrá que delimitarla entonces de las falsas divinidades. Pero el planteamiento mismo de este problema, aparentemente tan simple, es de suma importancia por sus consecuencias teóricas y prácticas. Porque se puede delimitar la verdadera divinidad a partir de la coherencia interna de las notas que se le atribuyen a la divinidad y/o desde la capacidad explicativa de una determinada noción de Dios para mejor comprender la naturaleza, la historia o simplemente la totalidad.<sup>2</sup>

Pero en este planteamiento, que en su formalidad debe también ser mantenido, se puede pasar por alto la más profunda coherencia dentro del mismo Dios, que según la tradición bíblica, heredada y compartida por Jesús, consiste en la coherencia entre ser verdadero Dios y Dios de vida, entre ser él mismo una realidad viva y producir vida en la historia. No olvidemos que los judíos no juraban por el "verdadero" Dios, sino por el Dios "viviente".<sup>3</sup>

Si esto es así, la gradación en lo que de verdad hay en las diversas divinidades invocadas, y más aún, la alternativa entre la verdadera y falsas divinidades no se consigue en toda su radicalidad afirmando solo que hay una divinidad verdadera y otras divinidades falsas, sino afirmando que hay un Dios viviente que da vida y otras divinidades que no son y no dan vida. Pero esta última afirmación es todavía buscadamente suave. En teoría se podría afirmar que las falsas divinidades no tienen vida ni la dan, es decir, no tienen eficacia en la vida real de los hombres, porque ellas mismas no tienen vida. Ciertamente la intuición de que los falsos dioses son nada está muy presente en la tradición bíblica (cfr. Ps. 81, 10; 1Cro 16, 26).

Pero lo más profundo de la alternativa entre verdaderas y falsas divinidades no aparece solo en lo dicho, sino observando la génesis de las falsas divinidades. Según la Escritura, si éstas son nada no existen entonces por sí mismas, sino que han sido creadas por los hombres. Y la creación de la divinidad por parte de los hombres —es decir, la idolatría— conduce históricamente no solo a la ausencia de vida, sino a la muerte. Esta historización de la idolatría aparece en dos de los pasajes clásicos en que de ellas se trata (Sab 13-14; Rom 1, 18-32): los hombres se deshumanizan y deshumanizan a otros, ellos mismos van a la muerte y dan muerte a otros. La última alternativa en que se plantea el problema de la verdadera divinidad es entonces entre el Dios viviente que da vida y los dioses que no son, pero en cuya invocación se da muerte. La idolatría no es entonces solo un error noético, sino la opción por la muerte con frutos de muerte.

Los antiguos cristianos plantearon muy bien, desde lo positivo, la realidad del verdadero Dios: *gloria Dei, vivens homo*. A esto hay que añadir sin embargo la trágica realidad del otro lado de la moneda: *vanitas Dei, moriens homo*. La primigenia correlación entre "Dios" y "vida" es lo que permite avanzar en el conocimiento del verdadero Dios y en el desenmascaramiento de las falsas divinidades. Aquel Dios será verdadero en nombre del cual se genera vida; y se avanzará en el culto al verdadero Dios en el proceso de generar vida. Y, a la inversa, aquéllas serán falsas divinidades en cuyo nombre se genera muerte; y se caerá cada vez más en la idolatría en la medida en que se siga generando muerte.

Se comprenderá fácilmente que plantear así el problema de la verdadera divinidad no es en América Latina ociosa o puramente académica. Lo que se esconde detrás de una teología de la "liberación" y una teología del "cautiverio" es la intuición fundamental de que ninguna teología puede hacerse realísticamente fuera de esa alternativa. Vida y muerte no son en América Latina solo conceptos fructíferos para avanzar especulativamente en la comprensión de Dios, sino realidades cotidianas. Y son realidades que ocurren también —por ser el nuestro un continente todavía no expuesto masivamente a culturas secularizantes— a través de la invocación de diversos dioses, bien explicitados religiosa y sobre todo cristianamente, bien implícitos en sucedáneos seculares, como son diversas ideologías sociales económicas y políticas.

No es por lo tanto académico descubrir desde Jesús si detrás de las diversas invocaciones, aun explicitadas como cristianas, se esconde o no el verdadero Dios; si de las diversas invocaciones se sigue históricamente el *vivens homo* o el *moriens homo*. Se trata de recobrar la lúcida simplicidad sobre la correlación primigenia entre Dios y vida, de comprender lo religioso no como algo sobreañadido a la vida, sino la vida como el meollo de lo religioso, aunque éste profundizará en la verdadera vida.

Este análisis lo hacemos a partir de Jesús de Nazaret. El asociar a Jesús con Dios es algo que se hace cristianamente en virtud de la fe y el dogma de la Iglesia y más en general en virtud de un instituto cristiano culturizado. Pero el asociar a Jesús de Nazaret con el Dios de vida merece una atención especial. Se trata de reafirmar la simplicidad de lo obvio, pero tantas veces desfigurado en la complejidad de lo manipulado.

Basta con abrir los evangelios por el comienzo y parar mientes en el mismo nombre "Jesús" (Lc 1,31; Mt 1,21). Las escenas en las que el ángel transmite el nombre del niño que va a nacer son ciertamente reflexión teológica creyente, pero por ello tanto más importantes en su significado, pues son sumarios teológicos de toda la realidad posterior de Jesús de Nazaret. No son solo prólogo sino epílogo.<sup>4</sup> Pues bien, el nombre del niño es "Jesús", *Jeshua*, abreviación de *Jehoshua*, que significa "Dios es salvación". Naturalmente que habrá que leer todo el evangelio e incluso el postevangelio, que es la vida de la Iglesia, para desentrañar la complejidad de lo que aquí se dice programáticamente. Pero lo fundamental está dicho: desde Jesús lo primero y último que se puede decir de Dios es que salva y salva en plenitud.

Y en qué consiste esa salvación está suficientemente expresado

también en los diversos cánticos del evangelio de Lc: misericordia, alianza y amistad, paz, salvación de los enemigos, iluminación y justicia. Si de la consideración cristológica, es decir, de la consideración de Jesús como "mediador" de la salvación, pasamos a la consideración teo-lógica, nos encontramos con que las "mediaciones" fundamentales de la realidad de Dios no son otra cosa que todo lo que es vida y la fomenta, y además concretamente en presencia de la vida amenazada de los pobres. "Dios es salvación" no tiene aquí ningún sentido etéreo, puramente espiritualista e inverificable o regionalmente religioso. Tiene más bien el significado de dar vida real en presencia de la amenaza y opresión a la vida, en presencia de la acción de otras divinidades.

Lo que pretendemos al analizar la realidad de Dios desde Jesús no es otra cosa que desentrañar qué significa "Jesús", "Dios es salvación". Se trata de comprender al mediador, Jesús de Nazaret, para comprender las mediaciones de la realidad de Dios. Estas son las que dan sentido último a la persona de Jesús y, a la inversa, para el creyente son el criterio último para discernir sobre el verdadero Dios y recuperarlo de la idolatría de la muerte.

Analizar la realidad de Dios desde Jesús tiene por lo tanto dos sentidos que conviene subrayar: el sentido histórico y el sentido creyente. En el primer sentido se debe considerar a Jesús como figura histórica, paralelamente, por ejemplo, a las figuras de Moisés o Jeremías. Se trata en este caso de comprender quién es Dios para Jesús y analizar históricamente cómo aparece ese Dios en el mediador y sus mediaciones. Este análisis del Jesús histórico debe tener en cuenta tanto las nociones que Jesús tiene de Dios, como sobre todo su praxis y destino que muestran la realidad concreta de esas nociones.<sup>5</sup>

En el segundo sentido se debe considerar a Jesús como participante de la misma realidad de Dios a la manera de Hijo. Es la reflexión creyente. En esa reflexión se capta y se acepta la normatividad fundamental del mediador y sus mediaciones. De esta forma el Padre de Jesús, a través del camino del Hijo y en la historia que desencadena el Espíritu, se convierte en Dios para nosotros. No se trata aquí solamente de saber quién era Dios para Jesús, de la misma manera que se puede saber quién fue Dios para Moisés o Jeremías, sino de saberse desde Jesús en la primigenia relación con el Padre, dentro de la cual se sabrá quién es Dios, en qué sentido es un Dios de vida, cómo se da vida, qué relación existe entre dar vida y dar de la propia vida, etc.

En este trabajo vamos a hacer hincapié en el aspecto histórico,

aunque al aceptar creyentemente la normatividad fundamental de esa historia estamos también afirmando su sentido creyente. Es decir, al entroncarnos hoy en la estructura fundamental del mediador y sus mediaciones, también para nosotros el Padre de Jesús será una realidad como Dios de vida. Del aspecto histórico consideraremos dos puntos: la lucha de Jesús contra las divinidades de la opresión, en lo cual nos alargaremos más, y el significado positivo de Dios para Jesús.

Como el tema es por su naturaleza amplísimo trataremos de sintetizar los puntos fundamentales en breves proposiciones o tesis. Describiremos el camino de Jesús de forma sistemática, ilustrándolo con pasajes importantes de los sinópticos. No se trata de un estudio exegético, sino sistemático, pero desde los rasgos fundamentalmente históricos de la vida de Jesús y de lo que de ella se desprende de la realidad de Dios para él.

## 1. La lucha de Jesús contra las divinidades de la muerte

Que Jesús fue de hecho un inconformista con respecto a la situación religiosa de su tiempo y de su pueblo es algo claro y admitido.<sup>6</sup> Lo importante es averiguar la medida y sobre todo la raíz de ese inconformismo, no solo a nivel de posibles actitudes psicológicas o incluso éticas de Jesús, sino al nivel teo-lógico, es decir, de su visión de Dios.

Anticipando en un breve resumen lo que queremos decir, Jesús luchó decididamente contra cualquier tipo de fuerza social que de una u otra forma, mediata o inmediata deshumanizara al hombre, le diera muerte. En este sentido, el que el hombre viva y viva en plenitud fue un criterio claro de la conducta de Jesús.

En esa lucha Jesús fue descubriendo que las fuerzas de la muerte se justificaban también de hecho en concepciones explícitamente religiosas de la vida o que implícitamente supusiesen como absoluto algún tipo de divinidad. Por ello buena parte de sus actividades se dirigió a desenmascarar las falsas divinidades.

En ese proceso Jesús va comprendiendo su actividad cada vez más en un marco de alternativas, de lo que dan fe las numerosas controversias. Esa actividad controversial de Jesús le ocasiona numerosos ataques y persecuciones y, en último término, la muerte. Los dioses de la opresión, contra quienes ha luchado, le dan muerte.



### Tesis 1.1:

Para Jesús el plan original de Dios es que los hombres tengan vida. La vida, en toda su amplitud e incluyendo su misma base material, es la primera mediación de Dios. Esa intuición es la que explica la actitud de Jesús ante la ley judía —como manifestación de la voluntad original de Dios—, la explicación, crítica, superación y profundización de ella. El “pan”, como símbolo de vida, debe existir para todos.

Para comprender la realidad de Dios para Jesús y las subsecuentes luchas que esto le ocasiona hay que comenzar con algo bien fundamental: Jesús proclama la vida como el originario plan de Dios para los hombres, y por lo tanto la realización de la vida es la primera mediación de la realidad de Dios. Naturalmente que desde Jesús habrá que ver *cómo* se genera vida. Pero ahora lo importante es recalcar que la mediación primera de Dios es que se genere vida.

Aun siendo esto tan simple, hay que recalcarlo porque todavía es frecuente relacionar rutinariamente el plan de Dios con la redención espiritualista del alma. Y también por dos razones que en sí son verdaderas, pero cuando se plantean, al menos lógicamente, después y no antes de enunciar esta elemental verdad. Con toda razón se recalca en América Latina que una teología creacionista es insuficiente e ideologizada, pues desde la inercia de la creación no se llega en presencia del pecado histórico a generar vida.<sup>7</sup> Es también muy importante recordar el problema de la verdadera vida según el plan de Dios y en las circunstancias históricas que lo condicionan y posibilitan.<sup>8</sup> Pero ambas consideraciones tienen que recoger para integrarlo históricamente el originario plan de Dios para la vida.

En dos puntos vamos a mostrar cómo ve Jesús el originario plan de Dios con respecto a la vida. Para Jesús, lo fundamental de la ley es la expresión del primitivo plan de Dios, hay en ella algo muy profundo de su voluntad, que es profundo no por ser ley sino por ser expresión de esa voluntad.

Ya se ha dicho que Jesús fue un inconformista con respecto de la ley del Antiguo Testamento. Pero hay que ver por qué y de qué manera. Para comprender la actitud de Jesús ante la ley conviene recordar que en tiempo de Jesús existía la Tora escrita, es decir, el Pentateuco, y la Tora oral, llamada Halaka, que era la interpretación de la Tora escrita hecha por los escribas.

En los evangelios Jesús argumenta con la Tora escrita como con algo último pues ahí están las normas fundamentales de la original voluntad de Dios.<sup>9</sup> Los pocos pasajes en que aparece esa argumen-

tación se refieren a la guarda de la segunda parte del decálogo (Mc 10, 19 y par.), es decir, al respeto a la vida de los hombres en sus diversas manifestaciones, a la ayuda a los padres en necesidad (Mc 7, 10; Mt 15, 4) y a la equiparación del amor a Dios con el amor al prójimo (Mc 12, 28-34 y par.). Esta voluntad primigenia de Dios debe ser respetada, pues es la forma de convivir, y así de vivir, entre hombres.

Pero además de esas citas de la ley, Jesús la profundiza al menos en dos áreas de la ley, para salvaguardar mejor la vida. Por lo que toca al matrimonio hay que volver a los orígenes de la verdadera voluntad de Dios (Mc 10, 6; cfr. Gén 1, 27) por la cual hombre y mujer se hacen uno, y por lo cual el hombre dejará a su propia familia (Mc 10, 7; cfr. Gén 2, 24). Y defiende la con-vivencia matrimonial radicalizando el adulterio (Mt 5, 27s) y profundizando en la ley (Ex 20, 14).

Más todavía se ve la radicalización de la ley en la línea de la vida cuando Jesús habla sobre la vida misma. El “no matarás” (Ex. 20, 13) se extiende a la cólera y al insulto al hermano (Mt 5, 21s). No solo hay que defender la vida sino asegurar sus raíces. La ley del talión, que llegaba a ser hasta vida por vida (Ex 21, 23) es abolida (Mt 5, 38-42). En otros pasajes no directamente sobre la ley, pero sí sobre la vida, los sinópticos hacen importantes omisiones, todas ellas dirigidas a mostrar el Dios de vida. En el pasaje en que Jesús responde a los enviados de Juan (Mt 11, 2-6; Lc 7, 18-28), contesta con los signos positivos de vida: los ciegos ven, los cojos andan, etc, pero omite la continuación de los textos de Is en los que se inspira la respuesta: el exterminio de los malvados (Is 29, 20). Y el mismo tipo de omisión aparece en la cita de Is 61, 2 que hace Lc cuando presenta el programa de Jesús. Lc termina con la misión de “proclamar un año de gracia del Señor” (Lc 4, 19; cfr. Is 61, 2a), pero omite “el día de la venganza de nuestro Dios” (Is 61, 2b).

A través de las citas del AT, de su profundización y de las omisiones se deja ver cómo Jesús entiende la voluntad primigenia de Dios como la vida, y cómo profundiza en esa dirección. No se trata en estas consideraciones de sacar en primer lugar consecuencias para la ética cristiana —la cual deberá tener en cuenta una serie de mediaciones históricas actuales— sino para la teología, para la concepción del Dios de Jesús como el Dios de vida.

Y más clara se nota esa intención en la crítica que Jesús hace a la Halaka, es decir, a la interpretación de la ley. En Mc 7, 8-13 (cfr. Mt 15, 3-9) aparece claro cómo las tradiciones humanas hechas presuntamente en nombre de Dios van contra la intención original de

Dios. En este logion se trata de tradiciones en nombre de cuya casuística se desatiende la imperiosa obligación que tiene el hombre de ayudar a sus padres, aun cuando “el apoyo que tenía que darles lo consagre ficticiamente al templo”.<sup>10</sup> Y más en general aparece la crítica a las tradiciones humanas en contra de la primigenia voluntad de Dios en el famoso pasaje del hombre y el sábado (Mc 2, 23-28 y par.). Jesús trata de mostrar de diversas maneras la postura contraria a la de la Halaka, citando el caso de David (Mc 2, 25s; cfr. 1 Sam 21, 2-7) cuando en necesidad tomó los panes de la proposición, la actuación de los sacerdotes en el templo en sábado (Mt 12, 5), y argumentando también ad hominem con la misma práctica de quienes le criticaban (Mt 12, 11). Pero la argumentación fundamental y de principio está en la misma voluntad de Dios: “el sábado ha sido instituido para el hombre”; el sábado es creación de Dios, no para sí mismo, sino para la vida del hombre, aquí en forma de descanso (Dt 5, 14). “El que la creación del hombre tuviera lugar en el día sexto, y en cambio la ordenanza del descanso se diera el día séptimo, nos permite conocer que la voluntad creadora de Dios fue que el día de descanso estuviera al servicio del hombre y fuera para provecho del mismo”.<sup>11</sup>

La crítica de Jesús a la Halaka y la radicalización de la Tora tienen por lo tanto una última motivación teo-lógica: en el origen está la voluntad primigenia de Dios de que el hombre viva. El que las mediaciones concretas de lo que significa “vivir” estén naturalmente redactadas según las diversas mentalidades de épocas distintas no quita nada en importancia a esta fundamental afirmación. “La voluntad de Dios no es misterio por lo menos en cuanto atañe al hermano y se trata del amor. El creador, que puede ser puesto en oposición a la creatura es un Dios falso”.<sup>12</sup>

Esta comprensión fundamental de Dios, cuya voluntad originaria es la vida de los hombres y a los niveles más elementales y por ello también posibilitantes, se puede ver también a lo largo de los evangelios. Solo vamos a fijarnos en un elemento de la vida, pero símbolo de toda vida: el pan y la comida.

En varios lugares habla Jesús del pan y la comida. En la oración enseñada por Jesús la petición del pan ocupa un lugar importante. Aunque Mt y Lc no conciden en todas las peticiones, ambos mencionan éstas y como la primera petición formulada en plural, dirigida a expresar los mejores deseos de y para los hombres. Ya es sabida la discusión sobre el significado de *epiousion* (Mt 6, 11; Lc 11, 3), que puede significar “lo necesario para la existencia cotidiana” o “lo venidero, lo de mañana”. A partir de este segundo significado se pudo espiritualizar la petición del pan en el sentido de expectativa del pan

de vida. Pero incluso J. Jeremias que por razones lingüísticas defiende el segundo significado avisa de que “sería un craso error el creer que con ello quedaba espiritualizada la petición del pan”.<sup>13</sup> El pan de vida y el pan terreno no están en oposición. Lo que los hombres deben pedir es que venga ya hoy el pan de vida en medio de su pobre existencia.

Hay que recordar de nuevo el pasaje de las espigas arrancadas en sábado.<sup>14</sup> En las últimas redacciones el hecho ocurre en sábado, que aparentemente han quebrantado los discípulos de Jesús al arrancar las espigas; y de ahí se sigue la controversia de Jesús con los fariseos. La intención de estas últimas redacciones es la de mostrar que Jesús es dueño del sábado, y —como hemos visto— de que el sábado es para el hombre, y que por lo tanto hay que humanizar las prescripciones religiosas.

Pero en el fondo de esta controversia hay algo todavía más fundamental que el correcto uso de lo religioso. En el relato más primitivo la discusión no versa sobre el sábado y su observancia. Cuando Jesús argumenta con lo que hizo David comiendo los panes de la proposición no toca para nada el problema del sábado. Lo que le estaba prohibido a David no era tomar esos panes en sábado, sino simplemente tomarlos y comerlos. Lo que los fariseos atacaban era que los discípulos hubiesen arrancado y comido las espigas de un campo ajeno; no que lo hubiesen hecho en sábado. Se trata de un problema estrictamente humano y no religioso: el hambre de los discípulos y el tomar espigas ajenas para saciarla. Y lo que Jesús está afirmando al defenderles es que “en caso de necesidad (aquí, el hambre de los discípulos), toda ley debe ceder el paso a una necesidad vital”.<sup>15</sup>

Lo que está en juego en esta controversia no es, en primer lugar, un problema religioso, sino un problema humano: el hambre de los discípulos. Y lo que Jesús propone es que no puede haber una ley que prohíba satisfacer las necesidades vitales, sea en sábado o no. Esa ley no puede ser mediación de la voluntad de un Dios de vida. En nombre de Dios no se puede paliar el hambre. El logion del sábado generalizará después que no se puede deshumanizar al hombre en nombre de prescripciones religiosas, pero es importante recalcar el aspecto primariamente material de esta controversia, porque así se explicita más claramente la relación originaria entre Dios y vida.

El “pan”, la “comida” son entonces mediaciones primarias de la realidad de Dios. Por ello Jesús las desea y las defiende, por eso “come” con publicanos (Mc 2, 15-17 y par.); por ello hace poco caso de

las abluciones rituales antes de la comida (Mc 7, 2-5; Mt 15, 2), instituciones humanas aquellas e "institución" divina ésta; por ello el milagro de la multiplicación de los panes —independientemente de la intención cristológica y litúrgica de los evangelistas— recalca que a quien tiene hambre hay que darle de comer y se recalca que comieron y fueron saciados (Mc 6, 30-44 y par.; Mc 8, 1-10; Mt 15, 32-39); por ello quien da de comer al hambriento ha encontrado al hombre y al Hijo del hombre (Mt 25, 35-40).

Para Jesús, pues, la primera mediación de la realidad de Dios es la vida. Dios es el Dios de vida y se manifiesta a través de la vida. Por ello hay que pedir el pan y se pueden arrancar espigas de un campo ajeno para comer. Jesús ve desde el horizonte protológico de la original voluntad de Dios que Dios es un Dios de vida y está en favor de la vida de los hombres. Esto es ciertamente un horizonte primario y genérico, que se irá historizando y concretando en la misma vida de Jesús. La vida aparecerá como reconquista de la vida en presencia de la opresión y de la muerte; el dar vida será salvación, redención, liberación; la vida deberá ser rescatada de la muerte dando de la propia vida. Pero lógicamente y en principio solo desde el horizonte positivo de la vida se puede comprender al Dios de Jesús. Por mucho que Dios sea misterio no se le puede manipular a tal grado que se oscurezca esta elemental verdad.

Lo paradójico, sin embargo —paradójico en principio, pues históricamente ello ocurre con grandísima frecuencia— es que cuando Jesús anuncia a este Dios de vida e historiza ese anuncio, entonces surge la controversia, la persecución y la misma muerte. Las divinidades de la muerte no dejan impune a quien esto anuncia, aunque ese anuncio responda a la más profunda esencia y deseo de todo hombre.

#### Tesis 1.2:

• El horizonte escatológico de la misión de Jesús es el reino de Dios, un reino de vida para todos. Pero para que éste llegue a ser, deben participar de ese reino los que secularmente han estado privados de la vida en sus diversas modalidades: los pobres y oprimidos. De ahí que el anuncio de Jesús es parcial, y el Dios de vida aparece parcial hacia los privados de ella.

Jesús comienza anunciando la buena nueva del reino de Dios. En su último contenido ese reino no es otra cosa que la vida en plenitud de la que puedan participar todos. Sin embargo el contenido genérico de la predicación del reino de Dios no explica suficientemente lo que se entiende por el Dios de vida, ni explica que a Jesús, quien anuncia una "buena" nueva le vaya a ir tan mal en su misión.

La razón está en que entonces como ahora "reino de Dios" puede ser un símbolo de plenitud, pero, en cuanto plenitud, diversamente entendido. Si esa plenitud enfatizara en directo la universalidad del destinatario, entonces no se hubiese seguido malas consecuencias para Jesús, pero tampoco se comprendería el meollo del anuncio del reino.

Y no es que la universalidad del destinatario no sea en sí correcta. En los evangelios aparecen suficientes símbolos de esa universalidad en los contactos de Jesús con diversidad de personas: Marta, María, Lázaro, Zaqueo, el centurión romano, Nicodemo etc. No se trata de que la universalidad del destinatario deba ser ignorada a partir del evangelio. De lo que se trata es de que esa óptica no es la primera ni la más correcta para comprender la plenitud de vida del Dios de Jesús.

Esta se obtiene más bien desde otro enfoque: Jesús anuncia el reino de Dios a los pobres, anuncia la vida a aquellos que menos la tiene. Que Dios sea Dios de vida tiene que pasar por una verificación histórica, que no es otra que dar vida a los secularmente privados de ella, las mayorías pobres y oprimidas.<sup>16</sup> Y por ello correlativamente al anuncio del acercamiento del reino de Dios (Mc 1, 15; Mt 4, 17) aparecen los pobres como su destinatario privilegiado (Mt 5, 3; Lc 6, 20).

Para encontrar el lugar adecuado de la relación entre Dios y vida, Jesús como antaño los profetas, eligen un lugar conscientemente parcial, el de los pobres privados de vida. Esto que puede encontrarse abundantemente a lo largo de los evangelios lo vamos a ilustrar con el pasaje del discurso inaugural en la sinagoga de Nazaret (Lc 4, 16-44).<sup>17</sup> Este pasaje es de singular importancia pues según Lc presenta el programa de la actividad de Jesús. El que Lc lo sitúe al comienzo de la actividad pública de Jesús, cambiando para ello la secuencia de Mc a quien sigue desde 8, 22 a 9, 9 y sobre todo los contenidos fundamentales de ese pasaje muestran la capital importancia que tiene. En él aparece la unción profética de Jesús (v.18a), la determinación de su misión como evangelizar (v.18.43), el contenido de esa misión como la buena nueva del reino (v.43), la urgencia de hacerlo (v.43) y su cumplimiento en el hoy (v.21).

En esta escena se presenta al mediador Jesús, las mediaciones que debe llevar a cabo y los destinatarios de esas mediaciones. El centro de la escena lo constituye Lc 4, 18: "Me ha enviado a anunciar a los pobres la buena nueva". Notemos solo dos cosas de importancia sobre ella. El contenido de esa buena nueva es como ya se ha dicho el reino de Dios (comparando 4, 18 y 4, 43). La formalidad

del significado de evangelizar es, a través del paralelismo con Is 61, 1s, "no solo la proclamación sino también la realización del mensaje proclamado".<sup>18</sup> "Solo será buena esa noticia, en la medida en que realice la liberación de los oprimidos".<sup>19</sup>

Quiénes son los pobres y oprimidos se deduce del significado de pobre en Is 61, 1-2a y 58, 6, citados en Lc 4, 18s. En Is pobres son todos aquellos que gimen doblegados bajo cualquier tipo de yugo, y por ello la misión del ungido de Yahvé es la de una liberación total que incluya, y muy específicamente, la liberación de la miseria material. Cuando Lc cita a Is en esos pasajes hace algunas modificaciones que ayudan a comprender mejor su propio texto. Omite por una parte la expresión de "vendar los corazones desgarrados" de Is 61, 1 y la sustituye por "poner en libertad a los oprimidos" de Is 58, 6. Con ello priva de la posibilidad de una interpretación espiritualizante y subraya lo que de material hay también necesariamente en la liberación total. Por otra parte, como se dijo antes, omite la segunda parte de Is 61, 2, "el día de la venganza de nuestro Dios", y termina con la proclamación del año de gracia; "presentando así la salvación en Jesús como el año jubilar en que se realiza la liberación de los esclavos".<sup>20</sup>

En los pasajes paralelos de Lc 7, 22-23 y Mt 11, 4-6, en que a los enviados de Juan se le dan las mismas señales aparecen también y de la misma forma quiénes son los pobres y qué ocurre con ellos cuando a ellos se acerca el Dios del reino. Lo que ocurre es que recobran la vida, pues entre los antiguos, aun lingüísticamente, este tipo de personas, ciegos, cojos, leprosos, etc. son comparadas con los muertos. "A la situación de tales personas, y según el pensamiento de aquella época, no se la puede llamar ya vida. Están, prácticamente, muertos (...). Ahora los que se parecían a los muertos son suscitados a la vida".<sup>21</sup>

En esto está, según J. Jeremías, la novedad del anuncio de Jesús sobre la buena nueva, en que los pobres vuelven a la vida. Y por ello, sea cual fuere la plenitud de vida, "la liberación material de cualquier tipo de opresión, fruto de la injusticia, pertenece al mensaje bíblico como valor religioso esencial".<sup>22</sup>

La visión de Dios que tiene Jesús le fuerza a predicar y a actuar en favor de la vida, y de la plenitud de ella. Solo que en estos pasajes programáticos, la plenitud de vida no es vista considerando la vida ya suficientemente constituida y observando lo que falta para la plenitud, sino considerando que haya vida en absoluto, para que sobre ella pueda haber plenitud. Para que esta consideración sea realista Jesús, como los profetas, se fija en aquellos lugares donde más pre-

caria, amenazada o inexistente es la vida de los hombres. Y por esa razón el programa de su misión es parcial y anuncia a un Dios de vida parcial a aquellos que no la tienen a los niveles más elementales.<sup>23</sup> Pues fuera de ese lugar todo anuncio de un Dios de vida no puede menos de ser idealista.

Y esa parcialidad es la que produce el escándalo<sup>24</sup> (Mt 11, 6; Lc 7, 23). Que la vida se ofrezca a los pobres, que la salvación de Dios se dirija a ellos, más aún, "únicamente a los pobres"<sup>25</sup> es lo que produce escándalo en las minorías y lo que ocasionará la persecución a Jesús. Pero por otra parte solo desde la parcialidad de Dios hacia los sin vida se garantiza también que Dios sea un Dios de vida para todos.

Tesis 1.3:

La carencia de vida no tiene por causa solo las limitaciones de lo creado, sino la libre voluntad de grupos minoritarios, que usan de su poder para sus propios intereses y en contra de los demás. Por ello Jesús anematiza a ricos, fariseos, escribas, sacerdotes y gobernantes; porque privan de vida a las mayorías en las diversas modalidades de la vida.

ANATENIZA - Anatematiza

Jesús constata que la ausencia de la vida y su aniquilación, además de las obvias limitaciones naturales, es fruto del pecado de los hombres. De ahí sus reproches y anatemas. Estos son abundantes en los sinópticos y pueden ser considerados desde distintas ópticas: o como desenmascaramiento de falsos valores y actitudes hipócritas en los sujetos anatematizados o como desenmascaramiento de la privación de vida a otros. Aquí nos interesa el segundo punto de vista, aunque no se discuta la realidad del primero. No se trata solo de ver cómo anatematiza Jesús a los sujetos por su relación directa a la riqueza, poder, ciencia, etc., sino por el tipo de relación opresora que de esa forma se establece con otros hombres. Veamos desde esta doble perspectiva algunos claros ejemplos de anatemas y reproches.

"Ay de ustedes los ricos", se dice en la primera malaventuranza (Lc 6, 24). Se afirma aquí una condena absoluta a la riqueza, en primer lugar por las consecuencias para el propio sujeto rico: "ya han recibido su consuelo" (Lc 6, 24). Se afirma aquí una condena absoluta a la riqueza en primer lugar por las consecuencias para el propio sujeto rico: "ya han recibido su consuelo" (Lc 6, 20) y de nada le servirán en el día del juicio (Lc 12, 13-21). Pero sobre todo se condena la raíz intrínseca de la malicia de la riqueza, que es relacional: la riqueza es injusta. La moderada Biblia de Jerusalén comenta: "Se llama 'injusta' no solo porque quien la posee la ha adquirido con malas artes, sino también de un modo más general, porque en el origen de casi todas las fortunas hay alguna injusticia".<sup>26</sup> La riqueza no es

entonces solo posesión de bienes que dificulta en gran extremo la apertura del corazón a Dios (Mt 19, 13-26; Mc 10, 23-27), sino acumulación de ellos que priva a los otros de los bienes a los que tienen derecho. Por esa razón los ricos son los opresores de los pobres según Lc. Y así la conversión de Zaqueo no es alabada solo por el desprendimiento de las riquezas, sino por su correcta distribución a otros (Lc 19, 8). Los ricos son por lo tanto "opresores de los pobres"<sup>27</sup> y las situaciones de pobreza son "causadas por el hombre opresor".<sup>28</sup> Los ricos privan a los demás de lo necesario para la vida y por ello los anatematiza Jesús.

En los capítulos 23 y 11 de Mt y Lc aparecen los famosos anatemas contra fariseos y escribas. En la formulación literaria actual, estos anatemas son precedidos por unas consideraciones, comunes también a Mc 10, 43b; 16, 37b-40 sobre la hipocresía religiosa y la vanidad de escribas y fariseos. Estos ponen los signos externos de cumplir con la voluntad de Dios, se hacen bien anchas las falterías y bien largas las orlas del manto, van buscando los primeros puestos en los banquetes y los primeros asientos en las sinagogas (Mt 23, 5-5; Lc 20, 46; 11, 43; Mc 12, 38-39). Con todo ello pretenden recordar a los demás la voluntad de Dios y aparecer como sus mejores cumplidores.

Ante esto Jesús quiere poner en guardia a sus discípulos sobre la casuística de la ley y contra la hipocresía de escribas y fariseos. Pero al hacerlo, no solo condena la falsa actitud subjetiva de éstos sino las consecuencias objetivas y opresoras para los demás. "Guárdense de los escribas que devoran la hacienda de las viudas so capa de largas oraciones" (Mc 12, 38a.40). Y más en general Jesús les condena porque "atan cargas pesadas y las ponen sobre las espaldas de la gente, pero ellos ni con el dedo quieren moverlas" (Mt 23, 4; Lc 11, 46).

Es evidente que en lo que en directo se quiere recalcar en estos pasajes es la vanidad y sobre todo hipocresía de fariseos y escribas. Esa hipocresía es la que ocasiona el severo juicio de Jesús: "Tendrán una sentencia más rigurosa" (Mc 12, 40; Lc 20, 47). Pero el fallo fundamental no consiste en la malicia sobreañadida de la actitud subjetiva hipócrita, sino en el dato primario de oprimir a otros, poniéndoles cargas pesadas y comiéndose la hacienda de las viudas. Ese es el pecado fundamental, la negación fundamental de la voluntad de Dios, al cual sobreviene la vanagloria hipócrita.

Junto a estos reproches aparecen propiamente los anatemas a escribas y fariseos (Mt 23, 13-36; Lc 11, 37-54). Ambas listas tienen mucho de común. Por esa razón las vamos a ordenar tal como lo hace Boismard que parte de un ordenamiento de los anatemas en Lc.

Los tres primeros anatemas son contra los fariseos, a quienes en directo se les echà en cara su hipocresía.

Lc 11, 39-41: purifican por fuera la copa y por dentro están llenos de rapiña y de maldad.

Lc 11, 42: pagan el diezmo de la menta y abandonan la justicia.

Lc 11, 44: son como sepulcros que no se ven (esclarecida la oposición por Mt 23, 27: por fuera son blancos y por dentro están llenos de muerte e impureza).

Claramente en estas maldiciones está presente la contraposición interior/exterior, es decir, la hipocresía de los fariseos. Pero, de nuevo, lo que posibilita que estas actitudes sean hipócritas son las consecuencias objetivas que se siguen a otros de la maldad interna de los fariseos. Su corazón está lleno de rapiña y de maldad (Lc 11, 39; Mt 23, 35), dejan a un lado la justicia y el amor de Dios (Lc 11, 42; Mt 23, 23). Y precisamente eso es lo que hay que "practicar" (Lc 11, 42; Mt 23, 23). La solución a la hipócrita incongruencia entre lo exterior y lo interior no está solo en el cambio interno, sino en la objetividad externa: "Den en limosna lo que tienen y así todas las cosas serán puras" (Lc 11, 41).

Los anatemas contra los escribas no explicitan tanto su falsa disposición interior sino que en directo muestran la maldad objetiva y opresora de estos por las consecuencias de sus acciones.

Lc 11, 46: imponen a los hombres cargas intolerables, sin mover ellos un dedo.

Lc 11, 47-51: construyen las tumbas de los profetas, pero sus padres y ellos mismos les han dado y siguen dando muerte.

Lc 11, 52: se han llevado la llave de la ciencia e impiden que otros puedan entrar.

Aparece claro aquí no ya solo la hipocresía sino la opresión directa de los escribas hacia la gente. Su malicia se deja notar claramente, haya o no hipocresía. Los otros sufren, son privados de sus derechos por la actuación de los escribas.

En las últimas adiciones del redactor mateano se repite además una expresión dirigida a los escribas y fariseos: son ciegos y guías ciegos (Mt 23, 17.19.26 y 16.24).

Buscan con desesperación prosélitos, y cuando los consiguen los

hacen hijos de condenación (Mt 23, 15). Se recalca así la malicia intrínseca de escribas y fariseos: no solo ellos van mal encaminados, sino que guían mal a su pueblo y lo llevan al despeñadero.

Sea cual fuere, pues, la vanidad e hipocresía de fariseos y escribas, los anatemas tienen como posibilidad la realidad objetiva de privar a otros de algo importante y de oprimirlos. Se les hace injusticia, se comete rapiña con ellos, se les ponen cargas intolerables, se les priva de la ciencia y de entrar en el reino, se les lleva por mal camino, se da muerte a los profetas. Jesús condena la vanidad y la hipocresía por la malicia sobreañadida que suponen, pero condena la base objetiva para que pueda haber tal hipocresía: privar a los hombres de la vida en las diversas áreas de su existencia.

Los reproches de Jesús a los *sacerdotes* aparecen simbolizados en la escena de la expulsión del templo (Mc 11, 15-19 y par.). Estas narraciones, más las que siguen sobre la autoridad de Jesús (Mc 11, 27-33 y par.), están muy teologizadas desde la cristología y desde la escatología judía, es decir, el futuro del pueblo judío como pueblo elegido. Pero el núcleo original de la narración parece estar en Mc 11, 15-16.<sup>31</sup> Los sacerdotes han cometido el horrendo crimen de viciar la esencia del templo. Pero, de nuevo, ese crimen no tiene solo una malicia religiosa sino también humana. “Los sacerdotes han convertido el templo en guarida de ladrones, en guarida de la que salen constantemente malhechores para hacer sus fechorías. Los sacerdotes abusan de su vocación, que es realizar el culto para gloria de Dios. Y, en vez de eso, se dedican a sus negocios y a obtener ganancias”.<sup>32</sup> Aunque no en forma de anatemas, estos duros reproches de Jesús tienen la misma estructura lógica que los anteriores: se oprime al prójimo en su dimensión humana, y además con la malicia añadida de que eso se haga posible en nombre de una institución querida por Dios.

✦Por último a quienes tienen el poder político, Jesús les reprocha “gobernar como señores absolutos y oprimir al pueblo con su poder” (Mc 10, 42 y par.). Este es un reproche ciertamente generalizado y no desmenuzado como los demás, aunque confirmado por las palabras duras de Jesús sobre el gobernante Herodes (Lc 13, 32). El punto está de nuevo en el aspecto relacional del poder político. Independientemente de lo que en una determinada época el poder pueda tener de grandeza y honor, incluso de mediación de Dios, Jesús condena un poder cuya consecuencia histórica es la opresión, la privación de la vida, aquí a nivel de derechos políticos.

Al recorrer brevemente los anatemas y reproches de Jesús, vemos que en ellos hay fortísimos ataques a las personas a quienes se

dirigen o porque han trastornado la realidad de los valores, en el caso de la posesión y el poder, o porque trastocando otros, los valores de la religión y de la ciencia, además se pueden hipócritamente vanagloriar de ello. Pero en el fondo de estos anatemas hay algo más profundo. Jesús declara ciertamente que los hombres anatematizados están ellos mismos deshumanizados, pero eso no se realiza sin deshumanizar a otros hombres. En sus anatemas entonces no hace uso de una lógica meramente formal, analizando cómo deshumanizan al hombre ciertas actitudes, sino de una lógica material observando cómo los hombres se deshumanizan deshumanizando a otros.

En la base de esta lógica está la noción que Jesús tenía del Dios de vida. Lo que hace intolerable la actitud y prácticas de los anatematizados es que privan a otros de vida, bien de la vida misma, bien de las necesarias posesiones, libertades, saberes, etc. Esto es importante recalcarlo para no confundir dos planos. Jesús anatematizará, como veremos a continuación, que se deshumanice al otro hombre en nombre de Dios, invocando a Dios. Este sería el pecado contra la religión. Pero a la base de ese pecado está el hecho de que se deshumanice sin más al hombre, el pecado contra la humanidad. Privarle al hombre de vida en nombre de Dios tiene una maldad reduplicativa, porque Dios es el Dios de vida. Y esta consideración nos parece importante para no resolver la hipocresía religiosa solo en la interioridad. Pues de poco serviría no ser hipócrita interiormente, si objetivamente se siguiese oprimiendo al hombre. En esto último está la mayor incongruencia con el Dios de vida.

#### Tesis 1.4:

La noción de Jesús de un Dios de vida entra en conflicto con los intereses privados de quienes no quieren dar vida a otros. Esto explica las controversias de Jesús. Detrás de la temática más explícita sobre la ley y su casuística está la problemática de la vida de los hombres.

Las controversias de Jesús muestran también al Dios de vida, que precisamente por ello —irónica pero trágicamente— es controvertible. Vamos a concentrarnos por su valor ejemplar en las cinco famosas controversias que Mc coloca casi al comienzo de la actividad pública de Jesús (Mc 2, 1-3,6; cfr. Lc 5, 17-6, 11) y Mt distribuye en dos secciones (Mt 9, 1-17 y 12, 1-4). Las cinco controversias son: (1) curación y perdón del parálítico, (2) comida de Jesús con los pecadores, (3) la cuestión sobre el ayuno, (4) las espigas arrancadas en sábado, y (5) curación del hombre de la mano seca.<sup>33</sup>

En su última redacción todos estos relatos tienen la misma estructura de controversia. Pero conviene dividirlos en dos grupos

para que se vea en qué consiste precisamente la controversia y su dimensión teo-lógica. Las controversias (2), (3) y (4) tienen varios rasgos comunes. Se presentan unos hechos que por su naturaleza y en la sociedad del tiempo de Jesús llevaban en sí mismos la controversia: comer con pecadores, no ayunar mientras los demás lo hacen, apropiarse de la propiedad ajena. Este es el núcleo central controvertido. Se trata aquí de romper con normas sociales aceptadas, como eran las de separarse de los publicanos, ayunar y respetar la propiedad privada. Por esa razón esos hechos son en sí mismos controvertidos, y por ello se acusa a Jesús o a sus discípulos.

Los otros dos relatos (1) y (5) en su núcleo presentan dos milagros, actividad que de por sí no tenían por qué desencadenar una controversia. En la redacción final, sin embargo, son controvertibles por las circunstancias añadidas. En el primer relato Jesús se declara *no solo con poder para sanar sino para perdonar pecados*. En el quinto relato, Jesús efectúa la curación en sábado. En estos relatos, por lo tanto, la controversia no tiene como base el hecho social que se narra, a diferencia de los otros tres, sino el entroncar un hecho social en una dimensión religiosa. También el relato de las espigas arrancadas cambia de significado controvertible en cuanto que del hecho primario de apropiarse de espigas ajenas cuando existe la necesidad se pasa a considerar que ese hecho acaece en sábado.

La importancia de este análisis para la visión de Dios que tenía Jesús es doble. En primer lugar, Jesús defiende las mediaciones humanas e históricas de aquello que es según el Dios de vida. Para la sociedad de su tiempo éstas podían ser de dos tipos; o socialmente aceptadas, como las curaciones, o socialmente inaceptadas, como son las relaciones con los publicanos, el no ayunar y el tomar lo necesario aunque sea ajeno. Esto último es lo que origina la controversia aun antes de que ésta se formule religiosamente. Pero al defender esta postura "antisocial" Jesús no solo provoca la controversia, sino que declara que Dios es ante todo el Dios de vida.

En segundo lugar, cuando la controversia se explicita religiosamente, entonces en los sinópticos aparece Jesús explicitando también religiosamente su noción del Dios de vida, defendiéndola de quienes le atacan y condenando su visión de Dios. Esto aparece de varias maneras en los cinco relatos, según sean los ataques y las perspectivas teológicas de los redactores.

Ciñéndonos a algunos puntos claves podemos decir que Jesús aprovecha la controversia para dar una nueva imagen de lo que es la correcta relación del hombre con lo religioso. Esta ya no es el culto sin más, sino un culto que al menos sea compatible y, positivamente,

desencadene el dar vida a los hombres, y que por ello mismo es probado como falso cuando lo impida. Lo prueba la doble referencia de Mt a Os 6, 6 en la comida con los publicanos (Mt 9, 13) y en las espigas arrancadas (Mt 12, 7); congruente además con la visión mateana del culto cristiano (Mt 5, 23).

De forma más clara aparece esto en la famosa declaración de Jesús sobre el sábado. Jesús hace obras buenas en sábado, cura a la gente (Lc 13, 10-17). Para defenderse argumenta a veces ad hominem (Lc 14, 1-6); pero argumenta sobre todo en principio: el sábado es para el hombre y no el hombre para el sábado (Mc 2, 27). La misma formulación dual y antagónica presenta lo que podríamos llamar los derechos de Dios y los derechos de los hombres. El sábado fungiría en la mentalidad judía de la época como el día en que el mismo Dios se celebra a sí mismo con los ángeles en el cielo, y al pueblo judío le era permitido, por elección, participar en esa celebración. Parecería pues que nada podría impedir o amenazar la celebración divina.<sup>34</sup> Sin embargo, Jesús afirma que los derechos de Dios no pueden estar en contradicción con los derechos del hombre, cuando estos son los que le hacen vivir.

En las narraciones de los sinópticos la justificación de que Jesús pueda hablar así es cristológica: "El Hijo del Hombre es también señor del sábado" (Mt 12, 8 y par.). Pero la última argumentación es teológica, como se afirma en la cita de Os y en lo que hemos dicho más arriba. Cualquier supuesta manifestación de la voluntad de Dios que vaya en contra de la vida real de los hombres es la negación automática de la más profunda realidad de Dios.

Y es así como se unifican los dos niveles de la controversia, el humano y el religioso, y por ello se puede hacer de una controversia humana el sustrato de una controversia religiosa. En las controversias no se trata fundamentalmente de explicitaciones diversas religiosas de la realidad de Dios, que tuvieran además diversas exigencias legales. Se trata de diversas realidades de Dios, que naturalmente aparecerán en las explicitaciones. Y porque lo que se entiende realmente de la realidad de Dios es distinto, por ello surge la discusión. Y porque esas realidades no son solo distintas sino contrarias, por ello surge la controversia.

#### Tesis 1.5:

Jesús no solo constata que los hombres tienen diversas y aún contrarias nociones de Dios, invocando a las cuales hacen vivir o morir al hombre, sino que incluso cuando les hacen morir invocan a la divinidad. De ahí que Jesús aclara no solo en qué consiste la verdadera divinidad, sino que desenmascara el uso

que se hace de la divinidad para oprimir al hombre, privarle de la vida.

Jesús constata que existen diversas y aún opuestas concepciones de Dios. Pero constata además que en nombre de una determinada concepción de Dios se justifican acciones contrarias a la realidad y a la voluntad de Dios. Por ello sus controversias no solo afirman y esclarecen la verdadera realidad de Dios, sino que desenmascaran la justificación religiosa por la cual se oprime al hombre.

El pasaje de Mc 7, 1-23 (cfr. Mt 15, 1-20) es el ejemplo clásico que presentan los sinópticos. La ocasión es un hecho simple: los discípulos comían sin lavarse las manos, es decir, con las manos impuras (Mc 7, 2), con lo cual rompían la tradición de los antiguos a la que estaban aferrados los fariseos. Estas tradiciones se multiplicaban sobre todo en las prescripciones de la pureza legal, que según los sinópticos Jesús y sus discípulos quebrantaban sin empacho (cfr. Mc 1, 41; 5, 41; Lc 7, 14; 11, 38).

Con ocasión del ataque de los fariseos Jesús da dos tipos de respuestas. La primera se refiere al valor de las tradiciones de los hombres (Mc 7, 6-13) y la segunda a la verdadera pureza (Mc 7, 14-23). En ambas respuestas no solo se da la doctrina correcta, sino que se desenmascaran esas tradiciones como modo de ignorar la verdadera voluntad de Dios y de oprimir así en nombre de ellas al prójimo.

En la primera parte Jesús desenmascara cómo los hombres hacen sus propias tradiciones y esta legislación "se halla en contradicción con el mandamiento de Dios".<sup>35</sup> La contradicción se echa de ver claramente en su contenido: los padres no reciben la ayuda necesaria de sus hijos en nombre de una legislación religiosa, creada por hombres (Mc 7, 12). Con ello se anula la palabra de Dios (Mc 7, 13) y "se lesionan los derechos del prójimo".<sup>36</sup> Lo que Jesús rechaza en estas palabras no es el hecho de que los hombres expliquen e interpreten la palabra de Dios ni de qué métodos usan para ello. Lo que rechaza es "la explicación misma",<sup>37</sup> pues con ella se anula la palabra de Dios.

En la segunda parte Jesús contesta explícitamente al problema de lo puro e impuro. La afirmación fundamental es que lo que viene de fuera no hace impuro al hombre (Mc 7, 15). Las tradiciones religiosas, por lo tanto, que arbitrariamente ponen en lo externo (comer sin lavarse las manos, tocar un cadáver o un leproso) un criterio de la voluntad de Dios son falsas. Y ésta es una dura afirmación, pues significa "poner en duda los presupuestos de todo el ritual litúrgico de la antigüedad con toda su práctica del sacrificio y de la expia-

ción",<sup>38</sup> aquí se invalida toda la legislación veterotestamentaria con su distinción de animales y comidas puros o impuros".<sup>39</sup>

Lo positivo que se afirma es claro. Los criterios de maldad no son las prescripciones externas al hombre, sino lo que de él proviene. Y eso último es malo porque está en contra de la voluntad primigenia de Dios: "fornicaciones, robos, asesinatos, adulterios, avaricia, maldades, fraude, libertinaje, envidia, injuria, insolencia, insensatez" (Mc 7, 22).

Lo que todo el pasaje de Mc muestra es que los fariseos plantean mal el problema de la verdadera voluntad de Dios, poniéndolo en las leyes y tradiciones por el mero hecho de que éstas hayan sido declaradas como prescritas. Y, sobre todo, usan y mal usan de ese planteamiento para poder disimular las malas acciones en contra del prójimo (Mc 7, 22) y para positivamente oprimirle (Mc 7, 12). Jesús por lo tanto trata de desenmascara el falso uso que se hace de la legislación, como presunta mediación de la voluntad de Dios, para ir en contra de la verdadera voluntad de Dios.

La ley, como mecanismo humano, no puede subsistir independientemente de la voluntad primigenia de Dios. "En la exposición que de ello nos hace Jesús, la voluntad de Dios es sencilla: en ella no hay nada de incomprensible".<sup>40</sup> Lo que los hombres hacen es complejizarla falsamente y hacerla difícil artificialmente. Con ello pareciera tener verosimilitud que de esta forma la ley correspondiese a la incomprensibilidad de Dios. Pero los hombres usan interesadamente la dificultad y complejidad falsamente construidas para no hacer lo que en verdad Dios quiere. Y eso es lo que desenmascara Jesús. En nombre de esa falsa utilización de la ley es posible y puede incluso estar "mandado" en la práctica dejar de atender a los padres en necesidad, es posible ocultar la impureza interna con la pureza externa.

Aunque no de forma tan explícita también en la cuestión de cuál es el mandamiento principal ejerce Jesús una función desenmascadora (Mt 22, 34-40 y par.). Es cierto que en tiempo de Jesús esa pregunta no era ociosa, pues se discutía arduamente.<sup>41</sup> Por otra parte también en aquel tiempo "no faltan declaraciones que prohíben explícitamente hacer una distinción entre lo que es importante y lo que es secundario".<sup>42</sup> Como toda la ley proviene de Dios no se pueden hacer discriminaciones humanas.

Es evidente el peligro de manipulación que existe en esta última concepción. Por ello es importante la respuesta de Jesús. En primer lugar Jesús jerarquiza los mandamientos y con ello la voluntad de



Dios. No todo es igual, hay cosas más urgentes que otras; pero en segundo lugar y más importante, Jesús propone el primer mandamiento —el amor a Dios— de tal manera que los hombres no puedan remitirse a él para ignorar claras obligaciones hacia los hombres, tendencia innata de los hombres, antes comprobada.

Los sinópticos presentan este enfoque en la postura de Jesús de diversas maneras.<sup>43</sup> En Mc a la respuesta del escriba por el primer mandamiento, Jesús responde añadiendo el segundo mandamiento del amor al prójimo, y concluyendo: “no existe otro mandamiento mayor que éstos” (Mc 12, 31). En el plural “éstos” se subsume entonces el amor al prójimo dentro del gran mandamiento. En Mt Jesús responde de la misma manera, añadiendo que el segundo mandamiento es *semejante* al primero (Mt 22, 39). En Lc la respuesta correcta la da el mismo legista que preguntó a Jesús para tentarle, y cita unificadamente los dos mandamientos (Lc 10, 27). Pero Lc pone en boca de Jesús inmediatamente a continuación la parábola del buen samaritano para que no quede duda de quién es el prójimo y para desenmascarar a aquellos que supuestamente eran profesionales del primer mandamiento, los sacerdotes y levitas (Lc 10, 31s) que no cumplen con el segundo mandamiento.

En el pasaje del amor a Dios aparece en boca de Jesús la tendencia innata de los hombres no solo ya de manipular ciertas prescripciones de la ley, sino el mayor y más santo de los mandamientos, el amor a Dios, precisamente para ignorar la mayor voluntad de ese Dios a quien se debe amar: el amor al prójimo. Jesús desenmascara entonces el uso de la ley religiosa porque en nombre de ella se ignora o se justifica lo que en verdad quiere Dios para la vida de los hombres.

#### Tesis 1.6:

La defensa que Jesús hace de la vida de los hombres como mediación fundamental de la realidad de Dios ocasiona que otros hombres, en general los jefes del pueblo judío, que invocan objetivamente a otras divinidades, sospechen y persigan al mediador Jesús. La alternativa de las divinidades, expresada en la alternativa de las mediaciones, se expresa también claramente en la alternativa de los mediadores.

Los anatemas, las controversias y el desenmascaramiento tienen un fondo objetivo como hemos visto. Se trata, en el fondo, de dilucidar la verdadera realidad de Dios y la defensa que Dios hace de la vida de los hombres. Pero es natural y comprensible que la controversia objetiva se tornara también en controversia subjetiva, es decir, que se siguiese el ataque personal y en este caso la persecución a Je-

sús. Pero ese ataque va tomando cada vez más el aspecto de alternativa excluyente. La persecución a Jesús trata de eliminarlo.

La dimensión de alternativa recorre de diversas formas todo el evangelio. No podemos ahora analizarlas en detalle, sino solo enumerar prototípicamente algunas de sus formulaciones. A nivel antropológico se afirma en las bienaventuranzas y desventuranzas (Lc 6, 20-26) y en el ganar y perder la vida (Mc 8, 35 y par.). A nivel cristológico se afirma que hay que estar con Jesús o contra él (Mt 12, 30). Y a nivel teo-lógico, el más importante para nuestro propósito, la alternativa se expresa claramente: “Nadie puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No pueden ustedes servir a Dios y al Dinero” (Mt 6, 24; Lc 16, 13).

Jesús probablemente no presentó esa alternativa en toda su radicalidad desde el principio, aunque ya en el anuncio programático del reino se contraponen la buena nueva a la conversión (Mc 1, 15; Mt 4, 17). Pero la profundidad y radicalidad de la alternativa, que los hombres simplemente no acepten a Dios, que lo manipulen para servir a otro Dios, eso lo va descubriendo paulatinamente.

Esa convicción de Jesús de que hay que presentar a Dios como alternativa y alternativa excluyente se le va profundizando paralelamente a la suerte que él mismo va corriendo al anunciar al Dios verdadero en favor de los hombres. Se ha dicho con razón que la tentación es el clima en que discurre toda la vida de Jesús y que versa sobre el verdadero mesianismo, es decir, sobre la verdadera voluntad de Dios sobre él.<sup>44</sup> Pero también con razón hay que afirmar que la persecución es el clima en que se desarrolla su misión, por lo menos a partir de un determinado momento. Aunque sea difícil determinar exactamente los diversos períodos de la vida de Jesús,<sup>45</sup> “los evangelios son fieles a la historia al afirmar que éxitos y fracasos, simpatía y hostilidad, constituyen desde el principio la trama de la vida de Jesús”.<sup>46</sup>

Junto a su actividad predicadora y sanadora Jesús desde el principio entró en controversias, cosa que él no buscaba precisamente en el primer estadio de su misión.<sup>47</sup> Pero su interpretación de la voluntad de Dios, su acercamiento a los oficialmente desclasados, el perdonar pecados le hicieron sospechoso. Como indicio claro de esa sospecha pueden presentarse sus extraordinarios poderes de curación, porque aquí la sospecha se plantea explícitamente al nivel teológico. “Si sus críticos no estaban dispuestos a reconocer que aquí se mostraba el ‘dedo de Dios’, solo quedaba (desde su punto de vista) una única alternativa (...). De ahí la conclusión: ‘Arroja los demonios

por arte de Beelzebul, príncipe de los demonios'; con otras palabras: era un hechicero."<sup>48</sup> Este es el problema fundamental: si en la mediación de Dios que presenta Jesús está el dedo de Dios o no. Como los dirigentes del pueblo no creen en esas mediaciones por ello persiguen al mediador.

Hagamos un breve resumen de la instigación y persecución a Jesús durante su vida hasta el momento en que se narra la traición de Judas. Lc pone ya casi al comienzo de su misión en Nazaret el primer ataque serio contra Jesús. La discusión versa sobre los signos de Jesús en su propia tierra de Nazaret, donde no quiere repetir los signos que ha hecho en Cafarnaún. La conclusión del pasaje es que sus paisanos de la sinagoga, llenos de ira, lo sacaron de la ciudad y querían despearlo (Lc 4,28s).

A esta controversia más bien local se añade también a los comienzos del evangelio la persecución, no ya por cuestiones pueblerinas, sino por su interpretación de la voluntad de Dios. Después de la quinta controversia de Mc, cuando Jesús cura en sábado al hombre de la mano seca, los fariseos se confabularon con los herodianos para ver cómo eliminarle (Mc 3,6 y par.). Y según la misma composición de la escena ya estaban al acecho para ver si curaba en sábado y poder así acusarle (Mc 3,2 y par.).

En la etapa previa a su entrada en Jerusalén aparece también cómo muchas de las preguntas que le dirigen escribas y fariseos están destinadas a tentarle y ponerle a prueba, para observarlo o encontrar una palabra de la que le pudieran acusar (Mt 19, 3; Lc 10, 25; 11, 16.53s; 14, 1). En Lc 13, 31 los mismos fariseos avisan a Jesús que Herodes quiere matarlo, aunque quizás su intención fuese precisamente que Jesús abandonase aquel lugar.

• Una vez en Jerusalén, y aun antes de la traición de Judas, es evidente que se acumulan las insidias contra Jesús y que los dirigentes quieren acabar con él. Todos los sinópticos presentan cinco escenas en las que Jesús corre peligro. En el pasaje sobre el tributo al César (Mc 12, 13-17 y par.) los fariseos y herodianos son enviados "a fin de sorprenderle en alguna palabra". En el pasaje de la discusión sobre la resurrección de los muertos (Mc 12, 19-23 y par.) los saduceos tratan de desacreditarlo. El pasaje de la expulsión de los mercados del templo (Mc 11, 15-19 y par.) concluye con la deliberación de los sumos sacerdotes y escribas de darle muerte, aunque tenían al pueblo. También el pasaje de la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12, 1-12 y par.) concluye con la intención de detenerlo porque comprendieron que la parábola iba dirigida contra ellos, pero tu-

vieron miedo a la gente. Por último Mt y Mc que introducen en este lugar (Mc 12,28-34; Mt,22-34-35) la discusión sobre el primer mandamiento, presentan también la escena como tentación insidiosa de los fariseos a Jesús. Todos estos pasajes concluyen con un sumario, anteriormente a la traición de Judas: "Los sumos sacerdotes y los escribas andaban buscando cómo podrían apoderarse de él con engaño y darle muerte" (Mc 14,1 y par.).

Aunque en este trabajo no hemos mencionado el evangelio de Jn, vamos a resumir ahora lo que este evangelio aporta a la comprensión de la persecución a Jesús a lo largo de su vida, notando que por razones teológicas Jn hace más responsable de ella a los judíos en general y no solo, como los sinópticos, a sus jefes.

Ya en los comienzos de su primera estancia en Jerusalén, Jesús desconfía de los judíos (2,24). En su segunda estancia en Jerusalén "los judíos perseguían a Jesús porque hacía todas estas cosas en sábado", "trataban con mayor empeño de matarlo, porque no solo quebrantaba el sábado, sino que llamaba a Dios su propio Padre, haciéndose igual a Dios" (5,16.18). Cuando sube a Jerusalén para la fiesta de las tiendas "andaba por Galilea, y no podía entrar por Judea, porque los judíos le buscaban para matarle" (7,1), y se preguntaban "¿dónde estará éste?" (7,11). Y ya en el templo les preguntaba Jesús: "¿por qué quieren ustedes matarme?" (7,19). La gente comentaba con naturalidad: "¿no es éste a quien quieren matar?" (7,25). "Entonces quisieron detenerle, pero nadie le echó mano porque todavía no había llegado su hora" (7,30). "Se enteraron los fariseos que la gente hacía estos comentarios acerca de él y enviaron guardias para detenerle" (7,32). En nuevas discusiones sobre Jesús "algunos de ellos querían detenerle" (7,44). En nueva discusión con los fariseos, Jesús da testimonio de sí mismo enseñando en el templo "y nadie le prendió porque todavía no había llegado su hora" (8,20). Al final de este discurso "tomaron piedras para tirárselas; pero Jesús se ocultó y salió del templo" (8,59). Los padres del ciego curado por Jesús tienen miedo a declarar "por miedo a los judíos, pues los judíos se habían puesto ya de acuerdo en que si alguno le reconocía como Cristo, quedaría excluido de la sinagoga" (9,22). En la fiesta de la dedicación, al final de su discurso, "los judíos trajeron piedras para apedrearlo" (10,31), "querían prenderle, pero se les escapó de las manos" (10,39). En camino hacia Betania para visitar a la familia de Lázaro "le dicen los discípulos: Rabbi, ¿con que hace poco los judíos querían apedrearte y vuelves allí?" (11,8). Después de la resurrección de Lázaro muchos judíos creyeron en él: se reunieron los fariseos con el consejo y Caifás, y "desde ese día decidieron darle muerte. Por eso Jesús no andaba ya en público entre los judíos" (11,53s). En la fiesta de su última pascua "los sumos sacer-

dotes y los fariseos habían dado órdenes de que, si alguien sabía dónde estaba, lo notificara para detenerle” (11,57).

Este breve recorrido por los sinópticos y Jn en su conjunto, aunque no en cada uno de los detalles, muestra que históricamente la persecución le sobrevino a Jesús durante su vida y paralelamente a su misión. Sirve ciertamente para mostrar que la última persecución y muerte no fue ciertamente casual.

Pero más importante aún, muestra el trasfondo objetivo teológico de la persecución, aunque a su vez las razones teológicas que se aduzcan estén teologizadas por los evangelistas. Se le persigue por razones explicitadas teo-lógicamente en sentido estricto: por su posición ante el sábado, por su relación con el Padre —esto sobre todo en Jn—. Y en la persecución misma hay un simbolismo profundamente teo-lógico. En Lc el primer ataque ocurre en el templo. El que arroja a Jesús de la sinagoga y del templo es la expresión de excomunió de que Jesús no es aceptado en la religión vigente. La persecución es exclusión de los lugares de Dios.

El problema de fondo es que las divinidades están en lucha. Sus diversas mediaciones están en lucha. Y por ello también sus mediadores están en lucha. Si las controversias de Jesús muestran la alternativa de las divinidades, la persecución a Jesús muestra la alternativa excluyente. Las falsas divinidades y sus mediadores quieren excluir, eliminar, al mediador de la verdadera divinidad.

Tesis 1.7:

El juicio religioso y político a Jesús muestra claramente la alternativa de las divinidades. O el reino de Dios por una parte, o la teocracia judía o la pax romana por otra parte. Las divinidades que no son el Padre de Jesús no solo son falsas, sino que dan muerte. El mediador del verdadero Dios es matado en nombre de las falsas divinidades.

Jesús fue privado violentamente de la vida, como aparece en las formulaciones de kerygma primitivo, tanto en sus versiones más históricas (cfr. 2 Tes 2, 15) como en sus versiones más teologizadas (Hech 2, 23; 3, 13.15; 4, 10; 5, 30; 10, 39 en los discursos de Pedro, y Hech 13, 28 en un discurso de Pueblo). El que en estos textos se haga responsable de la muerte de Jesús a los judíos y se hayan recalcado las tintas contra ellos, debido a las primeras polémicas de los cristianos en Jerusalén, no quita nada de la verdad fundamental. Jesús fue víctima de la opresión, contra la que él predicó en vida, y de la forma más aguda de opresión, que es la muerte.

Si este hecho es indiscutible hay que analizar el contexto teológico de esta muerte. No tratamos aquí del significado soteriológico que posteriormente los creyente adjudicaron a esta muerte después de la resurrección, sino de lo que de Dios se descubre en el hecho de que Jesús haya sido ajusticiado. Y lo primero que se descubre es que a Jesús lo mataron “en nombre de Dios”, lo mataron quienes invocaban a Dios e invocando a Dios. Esto aparece indirectamente en el juicio ante Pilatos y explícitamente en el juicio ante el sanedrín.

En los evangelios existe una tendencia, sobre todo en Lc, a transferir la última responsabilidad de la muerte de Jesús a los judíos y sus jefes y no a Pilatos,<sup>49</sup> Sin embargo Jesús murió crucificado como malhechor político y con el tipo de muerte que solo los romanos, el poder político, podía dar. Aparte de los detalles que no vienen ahora al caso, lo importante es considerar el tipo de acusación que hiciera verosímil la condena por parte de Pilatos. Lo históricamente más probable es lo relatado por Lc 23,2 y Jn 19,12-15.<sup>50</sup> Jesús fue acusado de excitar a la rebelión ya no pagar los tributos al César. La historicidad de estas acusaciones podrían referirse al motín de que se habla en Mc 15,7, en el cual los judíos querían haber implicado a Jesús.<sup>51</sup> O más en general los judíos “podrían haber acentuado como políticamente peligrosos los impulsos apocalípticos de la predicación de Jesús”.<sup>52</sup>

Si la acusación primera de subversión concreta carece de base histórica, la insinuación de que la actuación de Jesús iba contra los intereses políticos de Roma es coherente, aun cuando el mismo Jesús no hubiese pretendido eso directamente. De hecho, tal como aparece en las narraciones evangélicas, Pilatos no se decidió a condenarle en base a la participación en la revuelta, como hecho aislado concreto, pues no encontró para ello ninguna evidencia. Lo que le mueve a la condena es la alternativa presentada en Jn 19, 12: o Jesús o el César. No se trata aquí de cosas aisladas sino de totalidades simbólicas. “Se puede decir que Jesús fue crucificado por los romanos no solo por razones tácticas y de política diaria de tranquilidad y orden en Jerusalén, sino en el fondo en nombre de los dioses del Estado de Roma, que garantizaban la paz romana”.<sup>53</sup>

En el juicio ante Pilatos aparece en directo la alternativa entre dos personas, dos mediadores, Jesús y Pilatos. Al nivel de “personas” el juicio tiene muy poca lógica, y Pilatos quiere dejar libre a Jesús. Pero si de los mediadores se pasa a las mediaciones, entonces se comprende la conclusión del juicio: la condena a muerte de Jesús. Pues la alternativa se daba entre el reino de Dios y el imperio romano, y cada una de esas dos totalidades socio-políticas invocaban a dos dioses diferentes, al Padre de Jesús y a los dioses romanos. Je-

sús muere entonces no por un error de Pilatos sino por la lógica de las divinidades de la muerte y de la opresión. La última razón por la cual le pueden enviar a la muerte, aun reconociendo su inocencia personal, es la invocación de la divinidad del César. En nombre de esa divinidad se puede dar muerte.

Que Jesús muere en nombre de una divinidad aparece más explícitamente en el juicio religioso, por la misma naturaleza del asunto que se presta a formular más teo-lógicamente el conflicto de Jesús. Mucho se ha discutido sobre la historicidad de este proceso.<sup>54</sup> Para nuestro propósito basta notar que en la fiesta de la dedicación, tal como la narra Jn 10, 22-39, aparece un claro conflicto religioso entre Jesús y los judíos. El interrogatorio ante el sumo sacerdote (Jn 18, 19-24) habría sido un interrogatorio privado. Y la reunión del sanedrín habría tenido lugar a la mañana siguiente del arresto de Jesús con la intención de preparar las acusaciones ante Pilatos, quien le podía dar muerte. Las tradiciones sinópticas habrán entonces querido historizar lo que efectivamente fue la causa de la muerte de Jesús: "la hostilidad cada vez mayor de los dirigentes judíos (sobre todo los sumos sacerdotes) que, en Juan, alcanza su punto culminante en la fiesta de la Dedicación".<sup>55</sup>

Esta historización está hecha de tal manera que aparece la alternativa a muerte entre los sumos sacerdotes y Jesús. Se recalca que "querían hacerle morir" (Mt 26, 59; Mc 14, 55) y la conclusión es que "debe morir" (Mt 26, 66; Mc 14, 64). Lo importante para nuestro propósito son las acusaciones por las cuales existe una lógica para que deba morir. Según Jn el interrogatorio ante Anás versa sobre la enseñanza de Jesús y sus discípulos (Jn 18, 19). Pero en la acusación ante el sanedrín ésta versa sobre dos puntos claves, con respecto a Jesús como mediador y con respecto a la mediación del Dios de Jesús. La causa de la condena aparece literalmente cuando se reconoce que Jesús ha blasfemado al declararse el Cristo (Mt 26, 64; Mc 14, 62; Lc 22, 67; Jn 10, 24). Pero junto a esta causa más bien redaccional, hay que considerar la otra causa que se dirige no tanto a la pretensión de Jesús para sí mismo sino a la pretensión de una nueva mediación de Dios, y no solo nueva, sino distinta y contraria: el templo (Mt 26, 61; Mc 14, 58; Jn 2, 19). Solo comprendiendo lo que el templo significaba religiosa, política y económicamente,<sup>56</sup> se puede comprender la totalidad que ofrece Jesús como alternativa al templo. Jesús ofrece no una modificación, sino una alternativa alrededor del templo. La destrucción del templo supone la superación de la ley, tal como la entendían los dirigentes del pueblo, e incluso tal como aparecía en algunas tradiciones proféticas y apocalípticas, y supone no hacer ya del templo el centro de una teocracia política, social y económica.<sup>57</sup>

Jesús por lo tanto —abstrayendo ahora de consideraciones más estrictamente cristológicas sobre su propia persona— es mediador de una mediación de Dios que está en oposición a las mediaciones concretas expresadas en la comprensión práctica de la religión de su tiempo. Y la divinidad, en cuyo nombre está basado el templo, es la que da muerte a Jesús. La frase redaccional de Mt 26, 63 sirve simbólicamente para mostrarlo. El sumo sacerdote "le conjura por el Dios vivo" para poder enviar a Jesús a la muerte, aun cuando la decisión ya estuviese tomada de antemano. Jesús muere a manos de las falsas divinidades y esas son invocadas explícitamente para su muerte, aunque irónicamente sea invocado el Dios vivo.

El significado profundo de ambos juicios no está por lo tanto en lo anecdótico ciertamente, pero ni siquiera en considerarlos meramente como confrontación entre personas, entre Pilatos y Jesús, entre el Sumo Sacerdote y Jesús, es decir, entre lo que hemos llamado "mediadores". El significado profundo está en las "mediaciones" de la verdadera divinidad que están en pugna. Y estas mediaciones tienen que ver con la vida y la muerte de los hombres, tal como hemos visto en anteriores reflexiones. Lo que aparece en los juicios es la global alternativa de las mediaciones. Se trata de la pax romana y una teocracia alrededor del templo, por una parte, y del reino de Dios, por otra. Se trata por tanto de totalidades de vida y de historia, últimamente basadas y justificadas en una concepción de Dios. Y por la invocación de esas divinidades Jesús es matado. Este es el hecho fundamental que revela el destino histórico de Jesús: las divinidades están en pugna, y de ellas se sigue la vida o la muerte.

Lo que aparece en los juicios al final de su vida no es más que la conclusión lógica de lo que ha sido su vida, tal como la hemos descrito antes. "Su muerte no se puede comprender sin su vida y su vida no se puede comprender sin aquel para quien él vivía, es decir, su Dios y Padre, y sin aquello para lo que él vivía, es decir, el evangelio del reino para los pobres".<sup>58</sup>

Lo que hemos dicho de la muerte de Jesús se retrotrae entonces a su vida y a la dimensión teo-lógica de ella, que se expresa en la interacción de "invocación a Dios" y "servicio al reino de Dios". Lo típico de la invocación a Dios por parte de Jesús no está en representaciones formulables y enseñables. Más bien adopta un tipo de comportamiento concreto en el que se toman decisiones sobre cosas concretas y de la vida práctica de forma distinta y usual en ambiente. La novedad del Dios de Jesús no está en la formulación de las invocaciones de Jesús, ni siquiera en la invocación "Padre", sino que "es en la acción donde Jesús decide que la invocación al Padre alcanza una nueva forma".<sup>59</sup>

Al retrotraer la imagen de Dios a la acción de Jesús se está retrotrayendo su doctrina de Dios a las mediaciones de Dios al servicio de las cuales estuvo Jesús. Y dentro de ese servicio es como invoca a Dios. Y por ello Dios se le aparece tan conflictivo y en forma de alternativa. "Jesús no dice que Dios es Padre, lo cual no sería original, sino que dice: Dios actúa como quebrantador de toda opresión, incluso la de la religión, y actuando como quebrantador de opresiones concretas es como yo invoco a Dios como Padre".<sup>60</sup> Y por ello las diferentes concepciones de Dios, que simbólicamente están presentes en las escenas de la condena a muerte, aparecen en su realidad concreta desde su confrontación con los más distintos partidos y fracciones.

Si la muerte de Jesús tiene sus causas en su vida concreta, el conflicto y alternativa habrá que buscarlos también ahí. Por ello, y sin ningún falso matiz piadosista o meramente simbólico, su vida no puede comprenderse sin "el conflicto entre Dios y los dioses, es decir, entre el Dios a quien Jesús predicaba como su Padre y el Dios de la ley, como lo entendían los guardianes de la ley, y los dioses políticos del poder de ocupación romano".<sup>61</sup>

## 2. El significado de Dios para Jesús

El misterio pascual explicita la alternativa de las divinidades. Los dioses de la opresión dan muerte a Jesús y el verdadero Dios lo resucita. lo devuelve a la vida y a la vida en plenitud. Pero esto, naturalmente, es captado por aquellos hombres que después de la vida de Jesús creen en él. La vida histórica de Jesús termina con la paradoja de que quien defiende al Dios de vida muere y sin embargo Jesús es fiel a ese Dios hasta el final.

Lo que queremos considerar ahora brevemente es la importancia que en la misma vida de Jesús tuvo para él la realidad de Dios y no solo la declaración de que Dios es Dios de vida, la importancia de que Jesús invocase a Dios, explicitase su vida en relación con él. En breves palabras, qué nociones tuvo Jesús de Dios y qué experiencias fueron aquellas que se convirtieron para él en mediaciones de la experiencia de Dios.

Para esclarecer este punto tenemos que rescatar una palabra, comprensiblemente olvidada por sus frecuentes manipulaciones, pero necesaria para mostrar la raíz última de la vida de Jesús: el "misterio".<sup>62</sup> Después de lo dicho en la primera parte se comprenderá fácilmente que mencionar ahora el misterio no significa abandonar lo histórico o encontrar un lugar paralelo a lo histórico o, menos aún, volverse sutilmente contra lo histórico. Nombrar el misterio significa

nombrar la ultimidad de la vida, y en su carácter de ultimidad, significa nombrar a Dios como aquello que hace que la vida sea realmente algo último y no provisorio.<sup>63</sup>

El que la vida sea algo último se le presenta a Jesús a partir de considerar esa vida como la mediación de Dios, como aquello que es santo e inmanipulable, aquello a lo que hay que servir y de lo cual no puede uno usar para su propio servicio, aquello que es el don más radicalmente dado y aquello que es lo más auténticamente propio, aquello que es lo más concreto y real y aquello que para su recta comprensión solo puede ser concebido como abierto y sin límites.

La vida se le presenta a Jesús como aquello que es dado y aquello con lo que hay que dar; como don y tarea. De esta forma Jesús va configurando una noción de Dios en relación con la vida y una experiencia de Dios en relación con el dar vida y en último dar la vida.<sup>64</sup>

En lo que sigue solo podemos resumir muy brevemente,<sup>65</sup> y en forma aún más sistemática que hasta ahora, cuál parece ser el núcleo de la noción y experiencia de Dios que tuvo Jesús, es decir, qué es para Jesús realmente misterio y de qué modo afecta ese misterio a su vida.

### Tesis 2.1:

Para Jesús el misterio último de la vida trasciende a la vida concreta. Dios es siempre mayor por ser su realidad precisamente amor. Y es a la vez un Dios menor porque se esconde en la pequeñez y la pobreza. El sí de Dios a los pobres y el no a la pobreza, fruto de pecado, es lo que intrínsecamente posibilita que la noción de Dios que tiene Jesús lleve en sí misma la trascendencia.

Al heredar Jesús las diversas tradiciones sobre Dios del A.T. hereda también las diversas nociones —explicitadas diversamente en las tradiciones del éxodo, proféticas, sapienciales, apocalípticas— de la trascendencia de Dios. Dios es mayor que la naturaleza y que la historia, aunque Jesús no haga uso de los términos sistemáticos aquí empleados. Dios es creador (Mc 10, 6; 13, 19) y soberano (Mt 18, 23-25; 10, 28). Ante él el hombre es siervo (Lc 17, 7-10; Mt 6, 24; Lc 16, 13). Es incomprendible (Mt 11, 25), para él todo es posible (Mt 19, 26).

Esto son solo muestras de cómo Jesús formula la trascendencia de Dios. Pero lo más típico de la noción de Dios que tiene Jesús es que Dios es mayor por ser amor, y la relación de su ser mayor con su

ser parcial. Por muy repetido que haya sido, hay que recordar que a diferencia de otros hombres religiosos de su tiempo Jesús anuncia la venida del reino de Dios en gracia y no en justicia vindicativa. Dios viene para salvar, para dar vida y no para quitarla. El ser mayor de Dios aparece sobre todo cuando la imposibilidad de la vida se hace posible. Y por ello, aunque no fuese típico de Jesús nombrar a Dios "Padre",<sup>66</sup> el hecho de que Jesús le nombre así no significa solo su especial relación con él, sino el contenido amoroso de la noción del Dios de Jesús. Y por eso, aunque tampoco sea históricamente novedoso, sí es importante la concentración que hace Jesús en el amor como forma de corresponder a Dios.<sup>67</sup>

Si el ser mayor de Dios se le muestra a Jesús en la intención amorosa de Dios hacia el mundo, la realidad histórica y creíble de ese amor le aparece en la parcialidad de Dios hacia los pequeños. Dios es amor para Jesús porque ama a aquellos a quienes nadie ama, porque se preocupa de aquellos por quienes nadie se preocupa. Los pasajes, anteriormente citados, de las tradiciones proféticas en las que Dios sale en defensa del débil, la declaración de los pobres como los privilegiados del reino que se acerca, las conmovedoras parábolas de Lc sobre el perdón a los pecadores muestran cómo entiende Jesús que Dios es amor.

Lo que pretendemos decir con estas breves reflexiones es entonces que Jesús tiene la íntima convicción de que en el fondo último de la realidad existe el amor, de que correspondiendo a ese amor el hombre vive en verdad y de que la vida del hombre es verdadera vida cuando da vida a otros, cuando les ama. En este núcleo del amor ve Jesús la realidad de Dios y desde este núcleo juzga lo concreto que acaece en la historia y enfoca su futuro. Esa es la forma concreta que tiene Jesús —forma no conceptual ciertamente— de afirmar que la realidad de Dios es trascendente.

Pero además, porque la realidad de Dios se muestra parcial hacia el pobre, el amor no es solo mayor en base a su misma realidad, sino en su concreción histórica como amor al pobre. En efecto, si se consideran conjuntamente el amor parcial de Dios al pobre y la denuncia que hace Dios de la pobreza infligida al pobre, entonces aparece el amor en la tensión histórica del sí y el no, tensión que por su misma naturaleza objetiva genera historia. Y esa historia que se genera cuando se intenta vivir según el amor de Dios se trasciende a sí misma, y es por ello mediación de la trascendencia de Dios. El amor, por lo tanto, no es solo mayor en base a su misma realidad considerada puntualmente, sino en base a la historia que necesariamente desencadena, y a la historia desencadenada dialécticamente. De esta forma tampoco se puede fijar la noción de Dios como

amor de una manera idealista o puntual, sino como aquella noción que para permanecer como tal tiene que surgir repetidamente de la historia novedosa del amor.<sup>68</sup>

El sí absoluto que Jesús da al amor a los hombres, el mantener ese sí a lo largo de la historia y el mantenerlo en presencia de la negación del amor es la mediación de la noción de Dios como amor, y que por ello y a la manera descrita se manifiesta, escondido en los pequeños y pobres y condenando esa pobreza, como Dios mayor y trascendente.

#### Tesis 2.2:

A esa noción de Dios corresponde en Jesús una serie de experiencias históricas, que son mediaciones para él del ser mayor de Dios. Esas experiencias son de dos tipos: la celebración de lo que existe ya de verdadera vida y la búsqueda constante de cuál sea la voluntad de Dios.

Esa noción de Dios, como Dios que es amor y por lo tanto mayor, y que es parcial a los pequeños, no es idealista, como aparece en la primera parte de este trabajo, pero tampoco es meramente conceptual o nocional. Esa noción se deja traducir en la propia experiencia de Jesús, tal como lo podemos inducir de su praxis y de su palabra.

Haciendo una reconstrucción sistemática de esa experiencia, lo que parece muy claro es que Jesús experimente la convicción última de que vivir es vivir para otros, servir a otros. De esa forma corresponde a la realidad de su noción de Dios. Ese servicio histórico a los otros aparece a lo largo de todos los evangelios y está resumido en la frase "pasó haciendo el bien". O en la celebrada frase de D. Bonhoeffer, Jesús es "el hombre para los demás". Su referencia al misterio de Dios hace de su vida ciertamente una ex-sistencia, una vida no centrada en sí misma, sino en relación a alguien que le da sentido. Pero precisamente porque su referencia es a un determinado Dios y no a cualquier divinidad, la ex-sistencia es pro-existencia. Ese ser para otros y la convicción de que en eso se corresponde a Dios, es la experiencia fundamental de Jesús.

Y esa pro-existencia es lo que Jesús celebra y lo que Jesús busca, y en ello son mediaciones de la experiencia de Dios. Las comidas de Jesús con los pobres y pecadores, la oración de acción de gracias porque después de su actividad el reino ha sido revelado a los pequeños, muestran el sentido histórico que aparece en el ser para los hombres. Cuando ese ser para se convierte en estar con los hombres entonces se transparenta el amor no solo como exigencia ética de

praxis, sino como realidad de sentido y plenificadora, como mediación de que el amor es realmente lo último y en cuanto tal plenificador, y por ello mediación de Dios. Son los momentos densos de la historia, más allá de los cuales no se puede ir en un momento puntual de la historia.<sup>69</sup>

Pero a lo largo de la historia se puede y se debe ir más allá de cualquier momento, pues hay que encontrar siempre cuáles son las verdaderas formas de pro-existencia. Esta es una profunda experiencia que realiza Jesús a lo largo de su vida. Las tentaciones, la ignorancia de Jesús sobre los designios de Dios, la oración de búsqueda de la voluntad de Dios no solo manifestaciones de lo verdaderamente humano, y por ello también limitado, de la experiencia sirviente de Jesús, sino las condiciones que posibilitan la experiencia de Dios en cuanto Dios.<sup>70</sup>

El que la vida de Jesús esté configurada no solo por la decisión a servir a otros y corresponder así a Dios, sino configurada también por el *cómo* servir, es la manifestación de una actitud de radical referencia a lo que es absoluto, de radical alteridad, de respeto e inmanipulabilidad a lo último. Aunque todavía suene algo chocante para algunas cristologías, el no poseer a Dios es lo que hace que Jesús realmente lo posea, en la forma en que esto se puede realizar en la historia. El que Jesús pase por diversas etapas teo-lógicas en su vida, el que pase por un proceso de "conversión", no como elección entre el bien y el mal, sino como elección entre aquello bueno que hay que hacer y de la manera que hay que hacerlo, el que Jesús no sepa todo y que no sabiendo busque saber para mejor servir, y busque servir para mejor saber, todo ello muestra que la experiencia de Dios que tiene Jesús no es la de posesión definitiva, sino la de búsqueda de Dios, con lo cual mucho más eficazmente que a través de puras declaraciones verbales de su trascendencia, deja a Dios ser Dios.

#### Tesis 2.3:

Para Jesús aceptar el misterio de Dios es mantener ese misterio a lo largo de su vida, sin manipularlo. Su experiencia de Dios es radicalmente histórica. Su fe se convierte en fidelidad.

Jesús, como otros muchos hombres, hace la experiencia fundamental de que al Dios de vida se corresponde dando vida a otros e históricamente esto sucede dando de la propia vida. Y como muchos otros hombres hace también la experiencia fundamental de que muchas veces la vida no parece surgir alrededor de quien la fomenta y que incluso a él mismo le va mal. Dicho de otro forma, Jesús hace la experiencia de que el pecado histórico parece tener más fuerza que el amor.

Desde un punto de vista estrictamente teo-lógico esto aparece en toda su crudeza en la muerte en la cruz. De aquel Dios a quien él llamaba padre, cuya cercanía era para él muy íntima y cuya venida esperaba próxima solo oye su silencio.<sup>71</sup> El Dios de la vida le abandona a la muerte de su persona, ciertamente, y, aparentemente, también de su causa.

Esto que aparece claramente al final de su existencia es el clima en que se va desarrollando la última etapa de su vida, aunque su última entrada en Jerusalén, pudiera haber reavivado su esperanza. Lo importante de estas consideraciones es que Jesús no cae en la tentación inevitable en esta situación, ni busca una lógica para su experiencia de Dios que margine o dulcifique la tragedia. Jesús no parece caer en la resignación, escepticismo o cinismo que serían actitudes comprensibles ante el fracaso histórico de la praxis del amor. Tampoco adopta la actitud del "comamos y bebamos que mañana moriremos", ni en su versión epicúrea, ni en la más sutil de encontrar sentido para la propia vida —incluso en lo que esto tiene de sufrimiento y de muerte— al margen del sentido de la vida para otros. El problema de Jesús no consiste en que "su" muerte pueda tener el sentido de la muerte de un mártir, sino en la no llegada del reino de Dios para los hombres.<sup>72</sup>

En esta situación sería bien comprensible abandonar la noción del Dios de vida. Sin embargo Jesús la mantiene hasta el final. Su fe en el misterio de Dios se convierte en fidelidad a ese misterio. Descrito con palabras humanas y aparentemente en una formulación negativa, Jesús da muestras de no poder ser ni actuar de otra manera. A pesar de que triunfa la injusticia es fiel a la práctica del amor; a pesar de que el reino de Dios no llega mantiene su esperanza.

Naturalmente es muy difícil, sino imposible, saber con certeza cuál fue la experiencia concreta de Jesús, sobre todo al final de su vida. Sin embargo los primeros teólogos cristianos supieron mantener la estructura fundamental de su experiencia teológica. Quizás es el autor de la Carta a los Hebreos el que mejor la reproduce.

Toda la vida de Jesús es descrita como existencia para la vida de los hombres. Jesús es "en favor de los hombres" (5, 1) y para llevar a los hombres a la plenitud (2, 10). Ese programa de vida lo realiza históricamente, "aprendiendo obediencia" (5, 8), sintiendo la contradicción (12, 3), con ruegos y súplicas, con poderoso clamor y lágrimas a quien podía salvarle de la muerte (5, 7). Y Jesús se mantuvo fiel en esa tarea y a pesar de la contradicción. Por ello es descrito como aquel que vivió originariamente y en plenitud la fe (12, 2), como el testigo fiel al que le instituyó (3, 2).

La Carta resume admirablemente cómo se da en Jesús la fidelidad histórica y en la historia a la práctica del amor a los hombres y la fidelidad al misterio de Dios. La fidelidad a la historia hace creíble su fidelidad a Dios, y la fidelidad a Dios, a quien le instituyó, desencadena la fidelidad a la historia, al ser "en favor de otros". Jesús es fiel a la profunda convicción de que el misterio de la vida de los hombres y para la vida de los hombres es realmente lo último, lo que no se puede poner en duda, a pesar de todas las apariencias en su contra. Sabe que ahí está la mediación de Dios y que desde ahí se puede invocar a Dios. Y sabe también que cuando esa invocación es a Dios, es tan radical que hay que mantenerse fiel a la vida, aun en presencia de la muerte y contra la muerte.

En el Nuevo Testamento naturalmente la experiencia de Dios que hace Jesús no es expresada en el trasfondo del ateísmo, en su sentido más literal, aunque sí esté expresada objetivamente en el trasfondo de la idolatría. Lo que hemos dicho, por lo tanto, del significado de Dios para Jesús no muestra la existencia de dios para ambientes secularizados. Solo hemos pretendido apuntar a que la radicalidad de la vida y praxis de Jesús se basan en su radical convicción de que en el fondo de la realidad existe algo último, que es en favor de los hombres, y que hay que mantener a cualquier precio. En este sentido Dios para Jesús no es algo añadido a la vida histórica y mucho menos algo que se oponga a la vida histórica. Jesús invoca a Dios para radicalizar lo histórico y mantener lo que de misterio inagotable e inmanipulable se deja traslucir en lo histórico. En el fondo, Jesús en su realidad de hombre tampoco define y delimita a Dios, tampoco lo hace comprensible ni para él ni para nosotros; pero sin invocar a Dios, tampoco permite que la historia sea incomprensible y la vida el misterio por antonomasia. "Dejar a Dios ser Dios" es algo para Jesús que en el fondo no tiene un sentido controlable. Pero dejar que Dios no sea Dios, en las formas más crasas o más sutiles, es para Jesús el fracaso fundamental, porque en ello también se manipula, empobrece, ignora o elimina la vida. El misterio último es la garantía de la seriedad de lo penúltimo. Sin aquel la vida e historia cotidianas aunque conceptualmente —en una ideología atea— alcanzaran más radicalidad, práctica e históricamente la pierden. Cuando los hombres se erigen en absolutos jueces de lo último deshumanizan a otros hombres.

Si en la primera parte de este trabajo ha quedado bastante claro que para Jesús no puede haber una *gloria Dei* sin el *vivens homo*, queremos indicar ahora que el *vivens homo* tampoco se da sin la *gloria Dei*. Según Jesús, con Dios se humaniza más y mejor al hombre que sin él, aunque siempre exista la tentación de crear divinidades para deshumanizarle. Con un Dios que en el origen asienta

los criterios del ser hombre, que abre futuro siempre a cualquier forma de humanidad, que responsabiliza totalmente al hombre de su historia, que guarda silencio en la cruz para que los hombres no manipulemos tampoco lo que de absurdo, trágico y fracasado hay en la existencia, que proclama siempre su denuncia ante cualquier tipo de opresión del hombre por el hombre, con un Dios así cree Jesús que la humanización del hombre y de la historia está no solo mejor explicada, sino mejor asegurada que sin él.<sup>73</sup> Y aunque estas expresiones puedan parecer minimalistas no encontramos otro modo mejor de afirmar la relevancia de buscar la gloria de Dios para que el hombre en verdad viva.

Esta es, muy breve y esquemáticamente descrita, la significación de Dios para Jesús. Lo que Jesús nos ofrece a nosotros no son propiamente formulaciones de la realidad de Dios, ni siquiera la formulación de "Padre", sino la estructura de corresponder a ese misterio último, correspondencia formulada como "filiación".

En la Carta a los Hebreos se afirma también esto con claridad. Jesús se mantuvo fiel a quien lo instituyó (3, 2). Y lo hizo "como hijo, al frente de su propia casa" (3, 6). Esa casa, prosigue la Carta, "somos nosotros" (3, 6). Pero no de una vez para siempre o de forma meramente ortodoxa o declaratoria, sino con una clara condición que introduce la historia en la complejidad que antes hemos descrito y la fidelidad a esa historia vivida según el misterio de Dios: "si es que mantenemos hasta el fin la entereza y la gozosa satisfacción de la esperanza" (3, 6).

<sup>73</sup> Cfr., por ejemplo, W. Pannenberg, *Was ist der Mensch?*, Göttingen, 1962, pp. 5-13. La libertad es concebida como "apertura al mundo", p.6; "el hombre está totalmente remitido a lo abierto", p.9. Y "la palabra Dios solo puede usarse con sentido, si significa el palo referencial del ilimitado estar remitido del hombre", p.11. No es que Pannenberg ignore la complejidad de la vida histórica del hombre, como se ve a lo largo de la obra citada, pero metodológicamente al relacionar al hombre con Dios lo hace desde la concentración en la libertad del hombre. Cfr. también para este tema su obra *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen, 1972.



“Afirmaciones sobre la realidad divina o la acción divina se prestan a ser examinadas en sus implicaciones para la comprensión de la realidad finita”, W. Pannenberg, *Wie wahr ist das Reden von Gott? en Ev. Komm.* 4 (1971), p. 631. O dicho cristológicamente: “En la medida en que el todo de la realidad se haga más profunda y convincentemente comprensible a partir de Jesús que sin él, en esa medida se confirma para nosotros y por nuestra parte en nuestra experiencia y conocimiento cotidianos que en Jesús se revela el origen creador de todas las cosas”, *Die Offenbarung Gottes in Jesús von Nazareth*, en *Theologie als Geschichte*, editado por J. M. Robinson y J. B. Cobb, Zürich, 1967, p. 169.

Cfr. A. Deissler, *El Dios del Antiguo Testamento*, en *Dios como problema*, editado por J. Ratzinger, Madrid, 1973, pp. 65-69.

Cfr. Carlos Escudero Freire, *Devolver el Evangelio a los pobres*, Salamanca, 1978, p. 9.

“Hay que ser muy cuidadosos cuando se habla de las ‘nociones de Dios’ que tenía Jesús. Pues Jesús no muestra nociones de Dios formulables y enseñables. Más bien actúa de tal manera que las decisiones concretas y prácticas que toma son distintas a las de su ambiente. Y comenta éste su modo de actuar a través de una parábola o una imagen, de manera que se puede intuir de su modo de actuar *juntamente* con su proclamación —que narra un acontecimiento—, de su mutua interacción: Dios es así, o mejor dicho: Dios se comporta así y así”, H. Kessler, *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf, 1972, P. 77s. Esta manera de aproximarse a la noción de Dios que tenía Jesús la hemos usado también en *Jesús y el Reino de Dios*, Sal Terrae, mayo (1978), pp. 345-364.

6. Cfr. J. Ernst, *Anfänge der Christologie*, Stuttgart, 1972, p. 145ss; E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen, 1972, pp. 20-54; Ch. Duquoc, *Cristología*, Salamanca, 1972, p. 109ss; J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München, 1972, p. 121ss; J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1973, pp. 240-247; G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca, 1973, pp. 101-105; H. Braun, *Jesús*, Stuttgart, 1969, pp. 72ss; L. Boff, *Jesucristo el liberador*, Buenos Aires, 1974, pp. 96ss; P. Miranda, *Marx y la Biblia*, Salamanca, 1972. Si destacamos este hecho, que podría confirmarse aún más, es para mostrar que la teología europea y la latinoamericana están de acuerdo en esto. El problema será ver exactamente en qué y por qué fue inconformista.

7. Cfr. I. Ellacuría, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, en *Cruz y Resurrección*, México, 1978, p. 5655.

8. Esta idea se repite con frecuencia, a veces para exigir con razón

que la teología no reduzca la vida del hombre a sus dimensiones puramente socio-políticas; pero a veces para salvaguardar la noción de vida sobrenatural al margen de la vida histórica, como se nota en algunos documentos oficiales, por ejemplo, la Declaración sobre la *Promoción Humana y la Salvación Cristiana* de la Comisión Teológica Internacional o el *Documento de Consulta a Puebla*.

9. Ahora analizamos la confirmación y profundización que Jesús hace del decálogo. Más adelante veremos cómo critica ciertos pasajes de la Escritura que se refieren a las prescripciones rituales. En este último sentido puede decirse que “Jesús critica hasta la misma Escritura”, G. Bornkamm, *op. cit.*, p. 103.
10. J. Jeremias, *op. cit.*, p. 246.
11. *Ibid.*, p. 244.
12. Käsemann, *op. cit.*, p. 33.
13. *Ibid.*, p. 235.
14. Para la reconstrucción de las tradiciones más originales sobre este pasaje seguimos a P. Benoit, M. E. Boismard, *Sinopse des quatre évangiles*, París, 1972, pp. 105ss y 115-117.
15. *Ibid.*, p. 116.
16. Sobre el discutido significado histórico y teológico de “pobre”, cfr. I. Ellacuría, *Las Bienaventuranzas como Carta Fundacional de la Iglesia de los Pobres*, en *Reino de Dios, Iglesia de los Pobres y Organizaciones Populares*, publicado por El Centro de Reflexión Teológica en UCA-Editores, El Salvador, 1978.
17. Cfr. Carlos Escudero Freire, *op. cit.*, pp. 259-277.
18. *Ibid.*, p. 271.
19. *Ibid.*, p. 270.
20. *Ibid.*, p. 266.
21. J. Jeremias, *op. cit.*, p. 128.
22. Carlos Escudero Freire, *op. cit.*, p. 273.
23. Cfr. J. Sobrino, *op. cit.*, p. 356s.
24. Cfr. J. Jeremias, *op. cit.*, p. 133.
25. *Ibid.*, p. 142.
26. San Jerónimo es más tajante cuando afirma: “Pues todas las riquezas descienden de la injusticia y, sin que uno haya perdido, el otro no puede hallar. Por eso me parece a mí, que es verdaderísimo aquel proverbio: el rico o es injusto o es heredero de un injusto”, *Cartas ML*, 22, 984.
27. Carlos Escudero Freire, *op. cit.*, p. 273.
28. *Ibid.*, p. 315.
29. Cfr. Boismard, *op. cit.*, pp. 354-356.
30. *Ibid.*, p. 357ss.
31. *Ibid.*, p. 335.
32. J. Jeremias, *op. cit.*, p. 175.

33. Cfr. Boismard, *op. cit.*, p. 105s.
34. Cfr. H. Braun, *op. cit.*, p. 161s.
35. J. Jeremias, *op. cit.*, p. 246.
36. Ch. Duquoc, *op. cit.*, p. 110.
37. G. Bornkamm, *op. cit.*, p. 102.
38. E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen, 1969, p. 207.
39. H. Braun, *op. cit.*, p. 73.
40. G. Bornkamm, *op. cit.*, p. 111.
41. Cfr. I. Ellacuría, Fe y Justicia, en *Christus*, Octubre (1977), p. 23ss.
42. G. Bornkamm, *op. cit.*, p. 105.
43. Cfr. Boismard, *op. cit.*, pp. 349-352.
44. Cfr. Ch. Schütz, Los misterios de la vida y actividad pública de Jesús, en *Mysterium Salutis III/II*, p. 92. Al nivel interno Jesús vive en la disyuntiva del verdadero y falso mesianismo, "y esa disyuntiva fue como problema bien real en su vida", I. Ellacuría, *Teología Política*, San Salvador, 1973, p. 30.
45. Cfr. G. Bornkamm, *op. cit.*, p. 161; C. H. Dodd, *El fundador del cristianismo*, Barcelona, 1975, p. 141.
46. G. Bornkamm, *ibid.*, p. 161.
47. Cfr. C. H. Dodd, *op. cit.*, p. 153.
48. *Ibid.*, p. 151s.
49. Cfr. Boismard, *op. cit.*, p. 417; G. Bornkamm, *op. cit.*, p. 173.
50. *Ibid.*, p. 172.
51. Cfr. Boismard, *op. cit.*, p. 417.
52. H. Braun, *op. cit.*, p. 51.
53. J. Moltmann, *op. cit.*, p. 130.
54. Cfr. H. Braun, *op. cit.*, p. 49ss; G. Bornkamm, *op. cit.*, pp. 165s.171s; Boismard, *op. cit.*, p. 407s.
55. *Ibid.*, p. 408.
56. Cfr. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977; F. Belo, *Lectura materialista del evangelio de Marcos*, Estella, 1975.
57. Cfr. J. Moltmann, *op. cit.*, p. 123ss. Históricamente los responsables de la muerte de Jesús fueron aquellos que defendían los intereses del templo: "Se puede pensar razonablemente que los artífices de esta muerte fueron sobre todo los miembros de la casta sacerdotal, exasperados al ver que Jesús apareció como reformador religioso a propósito de los usos culturales en vigor en su tiempo", Boismard, *op. cit.*, p. 408.
58. J. Moltmann, *op. cit.*, p. 120s.
59. Ch. Duquoc, El Dios de Jesús y la crisis de Dios en nuestro tiempo en *Jesucristo en la historia y en la fe*, editado por A. Vargas-Machuca, Salamanca, 1977, p. 49.

60. *Ibid.*, p. 49.
61. J. Moltmann, *op. cit.*, p. 120.
62. Cfr. el análisis ya de K. Ranner, tanto en un sentido positivo y expositivo como polémico de lo que significa teo-lógicamente "misterio", *Escritos de Teología IV*, Madrid, 1964, pp. 53-101.
63. En el fondo éste es el último problema de la teodicea. Se trata de "justificar a Dios", pero en base a la supremacía de la vida. Si lo que tiene la última palabra es la muerte, entonces vana es la vida como mediación de Dios y vana es la realidad de Dios, pero también será vana la misma realidad y la actuación sobre ella. M. Horkheimer en *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburg, 1970, aunque él mismo no se declare creyente en el sentido convencional, lo ha formulado admirablemente. "(Dios) es importante porque la teología está presente tras cualquier acción humana auténtica... Una política que, aunque sea de forma muy poco refleja, no conserve en sí la teología, en último término no pasa de ser negocio, por muy bien que se conduzca" (p. 60) Y aunque el autor no sabe ni quiere nombrar el contenido positivo de la teología la define como la última justificación de la vida: "Expresión de un anhelo, de un anhelo de que el asesino no pueda salir triunfante sobre su víctima inocente" (p. 62).  
La relación del misterio y su capacitación como misterio en la propia experiencia, es una relación trascendental. "El hacia-donde de la experiencia de la trascendencia está siempre presente como lo sin-nombre, no-delimitable, y no-disponible; pues todo hombre delimita, distingue y caracteriza algo dándole un nombre que escoge entre otros muchos. El horizonte infinito, por tanto, el hacia-dónde de la trascendencia no permite ser nombrado. Podemos reflexionar sobre él, objetivarlo, concebirlo, en cierto modo, como un objeto entre otros, delimitarlo conceptualmente, pero todos estos conceptos solo son verdaderos y acertados e inteligibles, en aquello a que se refieren, en tanto en este acto, que limita y expresa, acaece nuevamente, como su condición de posibilidad, un acto de trascendencia al infinito hacia-dónde de dicha trascendencia", K. Rahner, *op. cit.*, p. 72.  
En lo que sigue naturalmente nos referimos a la experiencia de Jesús en cuanto hombre sin entrar en la relación trinitaria eterna entre el Hijo y el Padre. Como no podemos detenernos mucho por falta de espacio damos aquí una bibliografía sobre el tema. La abundancia de ésta mostrará además que esta consideración de la experiencia teo-lógica de Jesús tiene un gran interés actual y no es por lo tanto invención de la teo-logía latinoamericana. J. Jeremias, *op. cit.*, pp. 80-87, 211-220; G. Bornkamm, *op. cit.*, pp. 101-149; H. Braun, *op. cit.*, pp. 159-

170; N Perrin, *Was lehrte Jesus wirklich?*, Göttingen, 1972, pp. 142-145; K. Niederwimmer, *Jesus*, Göttingen, 1968; pp. 53-70; W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca, 1974, pp. 280-291; J. Moltmann, *op. cit.*; pp. 105-146; K. Rahner, W. Thüsing, *Christologie, systematisch und exegetisch*, Freiburg, 1972, pp. 28-33, 185s, 210s; L. Boff, *La experiencia de Dios*, Colombia, 1975, pp. 54-68; *Jesucristo el liberador*, Buenos Aires, 1974, p. 124; D. Wiederkehr, Esbozo de cristología sistemática, en *Mysterium Salutis III/I*, Madrid, 1969, pp. 649-652; P. Schoonenberg, *Un Dios de los hombres*, Barcelona, 1973, pp. 168-174; Ch. Duquoc, *op. cit.*, pp. 226-244; La esperanza de Jesús en *CONCILIUM*, 59 (1970), pp. 1089-1096; J. I. González Fauss, *La humanidad nueva*, Madrid, 1974, pp. 114-122; Urs von Balthasar, *Fides Christi*, en *Ensayos teológicos II, Sponsa Verbi*, Madrid, 1964; pp. 51-96; E. Fuchs, *Jesus und der Glaube*, en *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen, 1960, pp. 238-257; Varios, *El Dios de Jesús y la crisis de Dios en nuestro tiempo*, en *Jesucristo en la historia y en la fe*, Salamanca, 1977, pp. 21-85.

J. Jeremias ha insistido en la historicidad y originalidad de esta invocación, cfr. *op. cit.*, pp. 80-87. Ch. Duquoc admite también esa invocación, pero lo original no lo ve en la misma invocación, sino que ésta se realiza dentro de una acción liberadora, *El Dios de Jesús y la crisis de Dios en nuestro tiempo*, p. 49; Por muy sabido que sea no deja de tener importancia recordar que los primeros teólogos cristianos definieron a Dios como "amor" (1 Jn 4, 8. 16), y declararon el amor al prójimo como el mandamiento fundamental (1 Jn 4, 11; Jn 13, 34; 15, 12. 17; Gal 5, 14; Rom 13, 8s).

Pannenberg ha mostrado en *Teología y Reino de Dios*, Salamanca 1974, pp. 11-39, cómo conceptualmente las nociones de Dios creador, poder sobre todo y futuro absoluto solo se compaginan si su última realidad es el amor. Pero este análisis es conceptual en base a la coherencia de estos conceptos. Lo que nosotros pretendemos es más bien mostrar cómo se muestra en la historia que así debe ser.

J. Sobrino, *Cristología desde América Latina*, México, 1977, pp. 130s.

*Ibid.*, pp. 86-89.

"Solo cuando captamos el abandono de su Dios y Padre, cuya cercanía había anunciado de forma firme, única y gratuita, comprendemos lo típico de su muerte, J. Moltmann, *op. cit.*, p. 142.

72. E. Bloch en *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1959, ha analizado muy agudamente el sentido de la muerte del mártir, en este caso del "héroe rojo" (p. 1378). "En cuanto que él confiesa su causa hasta el martirio, causa para la que él ha vivido, va clara, fría y conscientemente hacia la nada, en la cual ha sido enseñado a creer como espíritu libre" (p. 1378). La situación de Jesús es distinta no al nivel psicológico, sino teo-lógico, pues para Jesús estaba en juego no solo el sentido de "su" vida, sino la realidad del reino de Dios. Sin embargo el mismo Bloch, cuando avanza de consideraciones psicológicas a otras metafísicas se plantea el problema de la supervivencia de lo real como tal, en último término la supremacía de la vida. "Porque el momento central de nuestro existir no se ha dado todavía en absoluto en el proceso de su objetivación y, finalmente, realización, por eso no puede él mismo en verdad sucumbir ante lo caduco" (p. 1387). Cuando devenga realmente, la muerte será extraterritorial a él (p. 1391).

73. "El único Dios creíble, diría con razón Bonhoeffer, es el Dios de los místicos. Pero no es un Dios sin relación con la historia humana. Al contrario. Si bien es verdad, como lo recordábamos con insistencia en el párrafo precedente, que es necesario pasar por el hombre para llegar a Dios, es igualmente cierto que el "paso" por ese Dios gratuito me despoja, me desnuda, universaliza y hace gratuito mi amor por los demás. Ambos movimientos se exigen dialécticamente y se enrumban hacia una síntesis", G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Lima, 1971, p. 258.

## EL DIOS DE LA ALIANZA...ESTRATEGICA

Victorio Araya G.

*“El misterio de un Dios irreductible a nuestro modo de pensar, nos juzga en el acto concreto e histórico hacia el pobre (Mt. 25) y corta el paso al amor mentiroso que olvida al hermano y pretende dirigirse espiritualmente hacia El, más para domesticarlo que para sentirse interpelado por su palabra (I Juan 4:20). Por ello para conocer, amar, a Dios es necesario conocer las condiciones concretas de la vida de los pobres hoy y transformar radicalmente la sociedad que los fabrica”.*

G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres.* (Lima: Cep, 1978) p. xxxiii, a.

6: 167

I

Las reflexiones que a continuación siguen, intentan —como las de todo el volumen en general— articularse como una contribución en el esfuerzo de profundizar y clarificar en la búsqueda de una respuesta a la pregunta sobre Dios en nuestro mundo de opresión. ¿Cuál es la posibilidad de afirmar, confesar y celebrar la fe en Dios, en un contexto como el latinoamericano caracterizado por siglos de hambre, explotación, y miseria para las grandes mayorías de nuestro pueblo? “Reconocerse como pueblo de Dios implica replantearse la pregunta ¿Quién es Dios para nosotros?”.<sup>1</sup>

Mientras ciertos teólogos occidentales del mundo rico, en una adaptación acrítica y apolítica al pragmatismo del hombre de las sociedades de consumo, retomaban el grito de Nietzsche: “¡Dios ha muerto!”, el semanario *Literární noviny* (Gaceta Literaria) de la unión de escritores checoslovacos publicaba una serie de artículos del filósofo marxista checo V. Gardavsky, bajo el nombre “Dios no ha muerto del todo”.

Mientras que para el burgués ilustrado no creyente del mundo rico, la “hipótesis Dios” es cada día menos pertinente, pues cada “explica” menos un mundo y una historia que es presidida por una

racionalidad autónoma, “mayor edad” al decir de Kant; en el mundo de los explotados, los cuales unen a su condición de explotados una profunda experiencia de fe, la pregunta clave es cada vez menos: ¿Existe Dios? y si en cambio: ¿Está realmente Dios del lado de nosotros los pobres que luchamos por la justicia, contra la opresión? Dios, el Dios de la Alianza es vivido como un aliado estratégico de su lucha. Lo que está en juego no es un problema ontológico ¿Existe Dios?, sino un problema histórico, concreto, la muerte del pobre. “El credo de los pobres no consiste tanto en afirmar que Dios existe, cuanto en proclamar con la vida que Dios camina en los pasos del Pueblo, que Dios lucha en las batallas cotidianas de los humildes”.<sup>2</sup> Este credo de los pobres que caminan, que luchan, encuentra expresiones tan significativas, en cantos como el coro de la Misa Nicaragüense:

- a) Vos sos el Dios de los pobres,
- b) El Dios humano y sencillo,
- c) El Dios que suda en la calle,
- d) El Dios de rostro curtido,
- e) por eso es que te hablo yo,
- f) así como habla mi pueblo,
- g) porque sos el Dios obrero,
- h) el Cristo trabajador.

En nuestro contexto de opresión, afirmar, confesar y celebrar la fe en Dios solo es posible si como en el Exodo bíblico, creer en Dios implica estar por la liberación y en contra de la explotación.<sup>3</sup> La fe en Dios halla su sentido en la lucha por transformar la historia. La celebración encuentra su altar por transformar la historia. La celebración encuentra su altar mayor como acción solidaria con las aspiraciones y los pasos históricos de los oprimidos en su lucha diaria, sistemática, por vivir la libertad, la justicia, la fraternidad; en su lucha diaria por el pan, el trabajo, la salud, la vivienda, vale decir, la lucha por el derecho a la vida.

La pregunta ¿Quién es Dios para nosotros? para muchos militantes podría resultar ociosa. “Mejor callarnos sobre lo que Dios es y puede hacer”; “yo no creo en Dios porque creo en el hombre”; “yo no creo en Dios por cuanto creo en la justicia”; “yo no creo en Dios porque es un instrumento de la explotación y sometimiento de la clase dominante”. Para los guardianes de las ortodoxias oficiales de las iglesias la pregunta sobre Dios en nuestro contexto de opresión y lucha contra ella, resulta altamente sospechosa, especialmente si no se formula en el lenguaje tradicional de la teología dogmática, para la cual lo propio y bíblico es hablar del “Eterno, Sabio e Infinito Dios”, más que de “El Dios que suda en la calle, el Dios de rostro curtido, “el Dios obrero”.

Nosotros pensamos que la pregunta es muy oportuna. No tiene nada de ociosa ni de falta de fe. ¡Por el contrario es una pregunta creyente! ¡Una pregunta creyente y militante! Vale decir, brota de la práctica de muchos creyentes que sin renunciar a su fe, y sin la cobardía de ocultarla, asumen un compromiso real, eficaz, solidario, de clase, con los intereses y luchas de los explotados de nuestro continente por liberarse de las estructuras violentas y anti-vida que los aplastan —necrofilia sustancial del capitalismo.

Si la pregunta sigue vigente, la manera clásica de formularla ha cambiado. La pregunta ya no puede ser formulada en el ámbito propio de la teología del mundo rico. Así por ejemplo el teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer se preguntaba por las condiciones de posibilidad del anuncio sobre Dios a un mundo —como el europeo— que consideraba había llegado a “la mayoría de edad”.

Nuestra pregunta es más bien ¿Cómo decirle al no persona, al no humano, que Dios es Amor, que Dios es Justicia y Liberación, que Cristo está identificado con los más pequeños?<sup>4</sup>

La teología progresista europea en razón de su interlocutor privilegiado, el burgués no creyente, ateo o escéptico en materia de religión ha tenido que moverse en el plano abstracto, especulativo. Su interlocutor cuestiona la fe y ubica sus preguntas, por ejemplo sobre Dios, en el terreno de lo religioso y de sus presupuestos filosóficos. La reflexión teológica que asume la perspectiva del pobre, que busca articularse desde el “reverso de la historia”, desde la “otra historia” que es la historia del “otro”, en razón de su interlocutor privilegiado, el ámbito en que tiene que moverse es el de lo económico y político. Los oprimidos, la clase explotada, “los condenados de la tierra” no cuestionan primeramente el mundo religioso, ni se preguntan por sus presupuestos filosóficos. Cuestionan primera y fundamentalmente el “orden” económico, social y político que los oprime y margina y la ideología que pretende justificar esa dominación.<sup>5</sup> No hay una inclinación primariamente atea o escéptica. Lo que está en juego no es la existencia de Dios, sino la del hombre oprimido, la vida negada en sus derechos más fundamentales: trabajo, salud, vivienda, alimentación. No es la existencia de Dios, sino la muerte del pobre frente a un sistema que sistemáticamente lo explota, margina y asesina, que trunca el derecho a la vida de las grandes mayorías condenadas a un “morir antes de tiempo”.

Desde el mundo de la opresión y a partir de una reflexión que asume la perspectiva del pobre, la pregunta sobre Dios queda inseparablemente ligada a lo político y la lucha histórica contra la opresión.

El gran desafío para nuestra reflexión teológica no será, como para la teología progresista del mundo rico, el ateísmo ligado al secularismo y a la crisis del mundo occidental, sino el hecho brutal de la explotación.

El problema a reflexionar es la *idolatría*. La negación de los ídolos como afirmación de la fe. La necesaria ilegitimación —consciente apostasía— de los dioses con rostro pretendidamente “cristiano” en nombre de los cuales se legitima la opresión que unos hombres ejercen sobre otros muchos. Aquí nos entroncamos con la intuición fundamental y fundamentante del presente libro. La pregunta y la respuesta sobre Dios se plantea en un ámbito radicalmente distinto:

1. Es el discernimiento de la pugna de los dioses en el contexto histórico de opresión-liberación. Todo sistema de opresión genera sus ídolos.
2. Es la domesticación de los dioses frente a las mayorías explotadas, privadas del derecho a la vida, condenadas en la tierra a “morir antes de tiempo”.
3. Es el discernimiento anti-idolátrico de los dioses falsos, de los fetiches que matan, de las armas ideológico-teológico de la muerte. En la Biblia, que constantemente alude a la pugna de los dioses, solo hay posibilidad de la fe en el abandono de los dioses falsos. La fe como ilegitimación de los ídolos de la opresión.

En el contexto de opresión-liberación, de la lucha del pueblo por la vida y los medios a la vida, como el caso de los primeros cristianos que fueron acusados de “ateos” por rechazar el culto oficial a los dioses de la potencia imperialista, es necesaria una forma particular de “ateísmo”, vale decir, “la abjuración de los ídolos de la opresión se ha vuelto nuevamente esencial a la fe cristiana de los oprimidos”.<sup>6</sup>

La frase de Ernst Bloch “solo un ateo puede ser buen cristiano” se complementa con la de Jürgen Moltmann “solo un cristiano puede ser buen ateo”, precisamente por el carácter iconoclasta que debe tener la fe. Solo quien niegue los ídolos de la opresión, puede ir al encuentro del Dios liberador.

## II

Tras las consideraciones anteriores en torno a la pregunta sobre Dios, su nuevo contexto y punto de partida para su respuesta, queremos analizar dos de los bloqueos de tipo religioso más frecuentes. Estos bloqueos reducen la práctica de la fe a una práctica idolátrica. Es decir la fe queda cautiva en el servicio y la adoración de un dios falso, cautiva de una falsa práctica de liberación. Estos bloqueos son ejemplo de lo que ha sido denominado la “baalización de la iglesia”, es decir, la aceptación de falsos dioses y sus demandas.

## “Sonríe, Dios te ama”

Uno de los lugares comunes más arraigados de la vivencia religiosa tradicional es la afirmación “Dios es Amor”. ¿No es esta la enseñanza del Nuevo Testamento? Evidentemente en la tradición bíblica el amor de Dios es un elemento básico. Lo que no es tan bíblico es el plano abstracto y universalizante a que se eleva la comprensión y predicación del amor de Dios. En abierta distorsión del mensaje bíblico la afirmación “Dios es amor” significa en realidad afirmar que “Dios es neutral”. Abrirse a la iniciativa del misterio de su amor es entrar en un tipo de relación, experiencia de fe, cuya especificidad se define al margen de, por encima, de la conflictividad histórica y política en que se mueve la cotidianidad de los hombres. Es la neutralidad de una amor que está de parte de todos *por igual*, que ama a todos por igual, a “buenos y malos”, a “justos e injustos”. Este amor de Dios, así concebido, es tan grande y universal que puede reunir bajo la categoría de “hijos de Dios” y de “hermanos” a “explotados y explotadores”, a clases sociales antagónicas, que por encontrarse precisamente en una dinámica histórica lucha, constituyen una clara negación de la auténtica fraternidad entre los hombres, hijos de un mismo Dios, y del proyecto histórico de una sociedad justa, libre y de iguales, tan claramente expresada en la tradición bíblica. Al examinar la revelación y el anuncio de Dios en la historia descubrimos que el Dios de las Escrituras, más que un Dios providente, es el Dios que toma partido por los pobres. En la relación Dios-Pobre va a radicar justamente el corazón de la fe bíblica. En la liberación del pobre ocurre la verdadera “teofanía”, la revelación de Dios.<sup>7</sup>

Dios no es neutral. Por eso está en pugna contra los ídolos de la opresión, por eso es un Dios que toma partido al lado de los pobres y oprimidos. “Es un Dios que tiene *una causa* en la historia y que, por eso, tiene *enemigos*. Su acción en la historia no es vaporosamente omnímoda, sino determinada y precisa. Es una acción en y con los oprimidos, en el seno de la historia, en pro de su liberación”.<sup>8</sup>

Si Dios no es neutral, si ha hecho una opción, no se puede anunciar así de manera genérica, universal y abstracta que nos ama, que podemos “sonreír”, pues está de parte de todos por igual. No reconocer este hecho nos despista en la búsqueda del Dios liberador. La fe se reduce a idolatría, especialmente por el hecho de que “‘todos’ en la teología de la opresión [que también tiene sus dioses] significa de hecho ‘pocos’: los pocos que intentaron monopolizar al cristianismo [una determinada idea de Dios] como ideología legitimadora de su poder de oprimir a los demás. Importa no olvidar la simbiosis de siglos entre el lenguaje ‘cristiano’ del mundo rico y el lenguaje del derecho burgués. Y puesto que el sujeto del derecho burgués —su ‘todos’: todos los ciudadanos tienen derecho a...— no es el hombre a secas, sino tan solo el propietario, también el Dios providencial de las teologías burguesas, proclamado de ‘todos’, de hecho es la providencia divina de pocos”.<sup>9</sup>

No se trata de dejar a nadie excluido del amor de Dios. Su amor es para todos. Podemos decir incluso que Dios está con todos, pero no de cualquier manera, sino en la justicia y las exigencias de su reino.

### **“Creo en Dios todopoderoso...”**

Frente a las exigencias de transformar la historia, frente a las exigencias de construcción de un nuevo orden social en el que se generen nuevas relaciones de libertad y justicia de los hombres entre sí nos encontramos con un tipo de práctica religiosa presidida por una lógica en la que se enfrenta radicalmente al hombre con Dios. Dios y el hombre se afirman en una contradicción tal, que Dios termina como sustituto de la iniciativa y la acción del hombre. La iniciativa histórica del hombre llega a ser vista como un desafío a Dios. Frente a Dios que todo lo puede, que todo lo sabe, en contraste con el hombre que nada sabe y que nada puede, la apuesta siempre termina a favor de Dios. Hay que salvar a Dios aunque se pierda el hombre. Se puede notar este énfasis en muchas tradiciones religiosas de trasfondo protestante llegadas a nuestras tierras del mundo religioso anglosajón, en las que se evidencia un radical pesimismo antropológico de connotaciones más claramente ideológicas que bíblicas.

Se argumenta que la “historia es un fracaso”, que “Dios y no el hombre es el Señor de la historia”, que la historia nos enseña que todo proyecto humano de liberación se distorsiona y genera nuevas formas de opresión; que todo el énfasis en lo histórico, por ser temporal y material, conlleva a una nueva forma de “idolatría de la fe” (*jsic!*), que el hombre no podrá llevar adelante ningún proyecto histórico sino en la medida en que renunciando a su iniciativa y confesando su impotencia, depende totalmente de Dios. Como los anteriores, se podrían fácilmente citar muchos otros énfasis de este tipo de lógica religiosa, que en cierto modo es una versión modificada del dilema apologético Dios-Ciencia, en el cual un Dios-explicación era sustituto de la ciencia, sustituto del conocimiento humano. Surge con frecuencia el “tapaagujeros”, encargado de colmar la impotencia humana, o el “Dios de los álibis” encargado de suplir las fallas de la acción del hombre a golpe de intervenciones “sobrenaturales”.<sup>10</sup>

Surgen los dioses falsos con sus demandas opresivas. La fe se torna en idolatría. Se alimenta en esta vivencia de la fe, como falsa práctica de liberación una ética religiosa de conservación y evasión histórica, reforzada con una concepción anti-bíblica del mundo, en la que el papel del cristiano se reduce al papel de objeto, de resignado que simplemente espera “cielos nuevos” y “tierras nuevas”, pero pa-

ra el cual se torna imposible la dimensión de la protesta, de la lucha e iniciativa histórica, del asumir el riesgo que significa construir esta “tierra nueva”.

Muy otra es la perspectiva bíblica. El Dios verdadero no sustituye al hombre en su tarea de re-crear y transformar el mundo. Cuando Dios creó el mundo también creó al hombre asociado en la preservación y transformación constante del mundo. Ese es justamente “el espacio para ser hombre”, como lo denomina el teólogo Míguez Bonino, es decir el espacio donde Dios ha invitado al hombre *para actuar por sí mismo*. Dios no invadirá ese espacio, no lo convertirá en cosa que se maneja. La encarnación del Verbo no significa que Dios viene a sustituir al hombre, sino a abrir el camino para que éste pueda realizar su tarea. Su tarea es indicarnos el sentido de la historia, expresar su opción por los más pequeños (Mt. 25:40), asegurar que toda justicia y todo amor serán recuperados y manifestados victoriosos. Pero nuestra tarea es hacer la historia, buscar en el plano de la racionalidad humana los instrumentos de lucha y transformación.<sup>11</sup>

Dios se revela como una exigencia, como un imperativo de justicia y amor que debe ser realizado por el hombre. En la respuesta a la exigencia de justicia y amor, la fe llega a ser auténtica, y el hombre llega a descubrirse como sujeto capaz de realizarse a sí mismo y de ser sujeto histórico. Dios no es un Dios que sustituye al hombre, un destino ciego, sino un horizonte abierto a la creatividad e iniciativa histórica del hombre. La responsabilidad de transformar el cosmos y el compromiso con los semejantes son los pilares, el fundamento de la experiencia de la fe según la revelación bíblica. En contraposición a las religiones de su tiempo —nos dice Raúl Vidales— la religión israelita concibe al hombre como determinado por la tarea de “recrear” el cosmos. Es creado creador. En esto consiste el fundamento de su religiosidad, “el pueblo bíblico no es ‘religioso’ por su recurso al culto, sino porque se proyecta capaz de transformar el mundo por su trabajo y porque se realiza colectivamente en la medida en que construye una comunidad de hombres libres”.<sup>12</sup>

La tarea transformadora y dominadora del cosmos en la libertad permanente conquistada y compartida sigue siendo un componente esencial de la condición religiosa de los hombres según la Biblia; tal condición, lejos de evadirlos de su tarea y vocación de transformar la naturaleza y construir un mundo cada vez más justo, consiste precisamente en este cometido. La creación no es solo un acto de liberación por parte de Dios, sino también de auto-liberación por parte del pueblo.

Pero esta tarea, tal como aparece en la Biblia, es social y socializante; de aquí que el proyecto de transformar la naturaleza se realiza necesariamente como un trabajo de producción colectivo desde el cual nacen relaciones sociales de mutua solidaridad y responsabilidad: los hombres son originalmente, responsables de los hombres. Cuando surge la resistencia a ese proyecto, más aún, cuando son agredidos directamente la vida y los derechos de los semejantes, surge el fratricidio (Gén. 4:9). Sobre esta doble relación histórica de solidaridad-fidelidad (con la naturaleza y con los semejantes) se funda la Alianza que da origen y sentido al pueblo de Israel, cuya historia empieza precisamente por una experiencia de liberación política: el Exodo.<sup>13</sup>

En esta perspectiva bíblica, Dios lejos de ser rival y sustituto de la iniciativa histórica liberadora del hombre, se revela más bien como el garante de la posibilidad de realizar el proyecto histórico más allá de los límites de la factibilidad humana. Este punto es central para la reflexión teológica que se articula desde “el reverso de la historia”. Franz Hinkelammert señala muy bien este aspecto, cuando al hablar-nos de las armas ideológicas de la muerte y el necesario discernimiento de los fetiches, escribe con referencia a la utopía y el Dios bíblico.

...la orientación de la teología hacia la vida —el fondo de la teología de la liberación— es la afirmación de la esperanza humana en todas sus formas, de la utopía como *anima naturaliter* cristiana. El Dios de la teología antiutópica —y por tanto: antihumana— es el destructor de las utopías humanas, el “Mesías” que destruye los movimientos mesiánicos, el rival del hombre, el Zeus de la leyenda de Prometeo. La teología de la vida afirma a Dios como la garantía de la posibilidad de realizar la utopía humana más allá de los límites de la factibilidad del hombre. Toda utopía va más allá de la factibilidad humana y es esperanza más allá de la esperanza humana. En la teología de la vida se afirma su factibilidad y por tanto su legitimidad más allá de la factibilidad humana demostrable. Afirma un Dios que tiene el poder para garantizar el éxito definitivo de la esperanza humana, y que en la alianza con la humanidad se ha comprometido y por tanto garantizado el éxito de la empresa humana.<sup>14</sup>

Dios no aparece como un sustituto del hombre. No se le podrá concebir como un rival del hombre. Todo lo contrario, cualquier imagen de Dios que entra en rivalidad con el hombre, tiene que ser denunciada como ídolo.<sup>15</sup>

## Conclusión

Hemos intentado articular nuestras reflexiones a partir de la pregunta por la posibilidad de afirmar, confesar y celebrar la fe en Dios en un contexto como el nuestro caracterizado por siglos de dominación, explotación y miseria para las grandes mayorías de nuestro pueblo.

La posibilidad y legitimidad de nombrar el misterio de un Dios irreductible a nuestro modo de pensar, que se nos revela como el Dios de los pobres, a quien cantamos como el “Dios humano y sencillo, el Dios de rostro curtido, el Dios obrero” solo tiene sentido, si no la separamos, si no la cortamos, de la lucha histórica por la vida, por la producción social de la vida real.

En esta perspectiva la confesión y afirmación de la fe en Dios, no pone el énfasis tanto en el hecho de su existencia, cuanto en el hecho de subrayar su presencia en los pasos de los pobres que caminan, que luchan por vivir la libertad, la justicia, la fraternidad, en su lucha diaria y organizada por el pan, el trabajo, la salud. El Dios de la Biblia más que como el Dios providente se nos revela como el Dios de los pobres, como aquel que hace una opción, como aquel que ha “hechado su suerte con los pobres de tierra”. En consecuencia su amor no es neutralidad. Es exigencia de justicia. Por eso Dios tiene enemigos. Está con todos, pero no de igual manera, sino en la exigencia de su reino.

La experiencia de lucha por la vida material y corporal significa el punto de partida de una nueva manera de vivir, confesar y celebrar la fe en Dios. Gracias a la fe, el hombre se descubre creado creador, responsable de su hermano, capaz de transformar y dominar el cosmos “en la libertad permanentemente compartida y conquistada”. Dios no aparece como enemigo, sustituto o destino ciego para el hombre, sino todo lo contrario, como horizonte siempre abierto a la creatividad e iniciativa histórica. Como exigencia de justicia y amor. Como aquel que llama hacia adelante, recordando nuestra vocación de transformar la naturaleza y crear un mundo justo.

La fe, a partir de esa lucha en pro de la vida material y corporal, se afirma como ilegitimación de los dioses que generan y acompañan todo sistema de opresión. La fe toma una dimensión iconoclasta, anti-idolátrica, negadora de los dioses falsos, fetichizantes, tan vivos e indispensables en la fe de los dominadores. Solo en la abjuración de los ídolos de la opresión podemos caminar hacia el encuentro del Dios liberador.



La Biblia repite frecuentemente que los hombres nos inventamos dioses, los fabricamos. Por supuesto, es claro que fabricamos "imágenes" de dioses. Un profeta, Isaías, se burla de quienes toman un trozo de madera y lo tallan para hacerse una imagen. Con las astillas que quedan —dice Isaías— hacen fuego y se preparan un asado. Y la talla que han hecho con la misma madera la colocan sobre un pedestal, se inclinan ante ella y le ruegan: "Dios mío sálvame". Ridiculiza así la adoración de imágenes. Pero, más profundamente, se denuncia toda esa mistificación por la que nos fabricamos ideas de Dios, conceptos de Dios, a la medida de nuestras conveniencias e intereses. Inventamos dioses para defender nuestros intereses, para justificar nuestra tranquilidad culpable frente al mal, para ahorrarnos el esfuerzo de luchar por un mundo mejor, para justificar nuestro egoísmo personal, de familia, de clase o de nación. Y después los adoramos, cuando en realidad nos estamos adorando a nosotros mismos. Por ejemplo, Jesús dice que "no se puede adorar a Dios y a Mammón" (el dios del dinero o la riqueza). Y Pablo dice que "la avaricia es idolatría", es decir, la adoración de un falso dios. Es cierto que no siempre nos damos cuenta de lo que estamos haciendo. A veces, porque no le damos carácter religioso. Decimos que no somos religiosos, que no nos interesa la religión, pero en la realidad hemos hecho de alguna de estas cosas —la riqueza, el poder, la comodidad— un dios y lo sacrificamos todo a ellas. O, lo que en realidad es peor, nos llamamos cristianos, decimos que adoramos al verdadero Dios, que creemos en Jesucristo, pero en realidad, bajo esos nombres ocultamos nuestros propios intereses egoístas, de grupo o de clase. Hemos mantenido el nombre de Dios, pero hemos vaciado su contenido. No hay verdadera fe si no se destruyen estos falsos dioses. Este es el primer problema: para creer en Dios hay que descreer de los dioses que nos fabricamos, hay que comenzar por ser ateos de estos dioses.<sup>16</sup>

## Notas

1. Gustavo Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia* (Lima: CEP., 1977), p. 52
2. C.E.P., *El credo de los pobres* (Lima: CEP., 1978), p. 9.
3. Pablo Richard/Esteban Torres, *Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975), p. 72.
4. Cp. Gustavo Gutiérrez *op. cit.*, p. 34.
5. *Ibid.*, pp. 58, 32. Véase del mismo autor, *La fuerza histórica de los pobres*. pp. 30-31.

6. Hugo Assmann, "El tercer mundo evangeliza a las iglesias" en *Cuadernos de Cristianismo y Sociedad*. No. 19 año 2. Octubre de 1975. p. 4.
7. Gustavo Gutiérrez, "Revelación y anuncio de Dios en la historia" en MIEC/JECI *Servicio de Documentación* (Lima, Perú). No. 21 octubre de 1977. pp. 8-9.
8. Hugo Assmann, *op. cit.*, p. 4. El subrayado es nuestro.
9. *Ibid.*
10. José María González Ruiz, *Creer a pesar de todo* (Madrid: Marova, 1973), p. 212.
11. José Míguez Bonino, *Espacio para ser hombres* (Buenos Aires: Editorial Tierra Nueva, 1975), pp. 23-36. Véase del mismo autor, *La fe en busca de eficacia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977), p. 124; "Nuestra fe y nuestro tiempo" en *Cuadernos de Cristianismo y Sociedad*. No. 4. Año 1, julio de 1974. pp. 8-9.
12. Raúl Vidales, "Caín ¿qué has hecho de tu hermano?" en *Servir* (México, D.F.). Nos. 71-72. Año XIII Quinto y Sexto Bimestre de 1977. pp. 446-447.
13. Raúl Vidales, *Desde la tradición de los pobres* (México, D.F. Centro de Reflexión Teológica, 1978), pp. 169-170.
14. Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte* (San José: EDUCA/DEI, 1977), p. 195.
15. *Ibid.*
16. José Míguez Bonino, *Espacio para ser hombre*. pp. 17-18.

## LA TAREA DE HACER QUE DIOS SEA

Joan Casañas

### Militante, ¿qué ves en la noche?

En una conversación entre militantes cristianos de la Unidad Popular, allá en Chile poco antes de que empezara la masacre del pueblo, hablando de la importancia que para la lucha que entonces en Chile se estaba dando tenían los lenguajes religiosos y las expresiones de fe cristiana que el pueblo, creyente en su mayoría, elaboraba y recibía, se llegaba más o menos a esa conclusión: No hay que decir al pueblo que Dios está con él, que Dios le ayudará a vencer el complot derechista, que Dios es su amigo y le salvará, porque cuanto más el pueblo se organiza y lucha por el socialismo más experimenta que nadie de fuera del mundo, ni Dios, hace nada por la liberación del pueblo que no sea lo que el mismo pueblo hace. Mejor callemos sobre lo que Dios es y puede hacer. ¡Qué sabemos! Digamos sí, decían esos militantes, que si el pueblo lucha por una sociedad nueva con entusiasmo, decisión, entrega y esperanza, el fruto pletórico y final de esta lucha será una gran sorpresa, una sociedad realmente nueva, inesperada, será Dios. Ahora se trata de estar en camino sin parar, como Cristo. Qué más es Dios, ya se verá el día del triunfo total.

He escrito "militantes cristianos". Los sentidos y usos que hoy día se dan a la palabra "cristiano" son tan variados, divergentes y aun contradictorios, que el recurrir a ella, si no va acompañado de muchas aclaraciones, puede conducir a más equívocos y distanciamientos que a pistas delimitadas de diálogo y reflexión. Lo mismo sucede con las palabras "fe", "Dios" y otras aún. A los militantes del grupo a que me refiero el calificativo cristiano les toca (o tocaba; algunos murieron ya bajo las botas militares) por dos razones que podrían generalizarse así: estaban metidos bastante a fondo en la lucha por el socialismo con conciencia de que eso es lo que pedía el "Dios de la Biblia"; y eso del "Dios de la Biblia" y su Cristo, les tocaba, les motivaba e inquietaba, de alguna manera lo consideraban suyo.

Me parece importante destacar el hecho de que esos militantes cristianos, en sus búsquedas y reflexiones referentes a lo de Dios y de la fe, se esforzaban en sacar a la luz lo que realmente fluía de las capas más profundas, serias y fundamentales de su praxis militante junto al pueblo. Y procuraban reflexionar y expresar esas intuiciones suyas sin sentirse atados por ninguna especie de deber de fidelidad a los esquemas mentales y a las formas de expresión recibidos de la Biblia o de otros lugares de la tradición cristiana o religiosas en general. No es que despreciaran la Biblia o la tradición, pero hacían una lectura también militante de ellas, lectura dialéctica entre la praxis de ellos y las praxis en la Biblia reflejadas, sabiendo que nunca el pasado, aunque tenga valor de “revelación”, puede encuadrar, limitar o someter al presente de liberación que se da en la historia.

Buscaban lo que vivimos, vemos y se nos da ahora. No lo que hemos “aprendido” como “bueno” y a lo cual hemos “asentido” con fidelidad “religiosa”. La confrontación entre las dos cosas puede ser muy fecunda y sugeridora, pero es un segundo o tercer momento de la tarea y hay que procurar que no ahogue a los momentos anteriores.

Por esto la reflexión de esos militantes, concretamente la que acabo de apuntar en el primer párrafo, era compartida, no solo como oportunidad táctica sino como algo coherente con su experiencia de lucha, por otros militantes que no se sentían tocados por “lo cristiano” pero que tampoco estaban atados a rigideces dogmáticas de un marxismo ingenuo.

Creo que hay muchos militantes revolucionarios así, de extracción cristiana o no, que se esfuerzan en sacar a la luz esas dimensiones profundas, radicalmente humanas, seriamente motivadoras e interpelantes, que hay en su trabajo diario, más o menos heroico, por la liberación del pueblo oprimido. Y que no rechazan a la Biblia como posible gran ayuda para provocar, motivar y sugerir ese nacimiento de la “mística revolucionaria” desde el interior de la praxis.

Veo muy necesaria y urgente, para bien y plenitud de la misma revolución proletaria, una reflexión ordenada y coherente en base a y desde esas incipientes intuiciones y reflexiones que hay en la base militante popular. Creo que ni la así llamada “Teología Progresista” ha tomado eso en serio. Lo que ha hecho ha sido aplicar la Biblia, más o menos re-leída, a los hechos y a las vicisitudes de la revolución popular vista a grandes rasgos. La nueva biblia que en la conciencia de muchos vanguardistas de la causa proletaria va naciendo, ha quedado, por lo menos hasta aquí, muy subordinada y sometida a la otra, la “verdadera intocable”, la fetichizada quizá.

El chispazo teológico concreto emergido de la praxis revolucionaria que brevemente narré al comenzar, no tiene nada de excepcional en el espacio y en el tiempo de la historia de liberación de los oprimidos. Atendiendo a lo que en forma improvisada, entrecortada, casi con temor de romper demasiado con la tradición de fe recibida, dicen muchos militantes en reuniones de comunidades cristianas populares o de equipos de base, se nota que tienen dificultad en hacer suyo el discurso que habitualmente tienen sobre Dios los pastores y teólogos de las Iglesias, incluso los actualmente más representativos de una Teología progresista abierta a los problemas que plantea una praxis de liberación. Algo distinto quisieran decir esos militantes sobre lo de Dios, pero no aciertan a formularlo muy claramente. Quizá porque muchos de ellos sienten, al mismo tiempo, una cierta simpatía y quizá nostalgia por las formulas tradicionales de fe y de piedad, aunque de todos modos no les convenzan, ni las más avanzadas.

Un ejemplo concreto de ello me parece ser lo referente a la “oración de petición”. Muchas personas y grupos de comprobada praxis de fe revolucionaria, de evidente amor práctico al oprimido vivido en apertura a la trascendencia propuesta por el Evangelio, no saben qué hacer con ella, con la oración que consiste en pedir cosas —aunque esas cosas sean la justicia o la fuerza para luchar por ella— a Dios. Habría que ver incluso qué pasa con el tradicional Padre-nuestro que está en el Evangelio. Pero quién se atreve a cuestionar esos elementos de fe que una determinada mentalidad hasta ahora ha impuesto como “esenciales” e “inquebrantables” en el cristianismo. Cuando una ancianita de la comunidad cristiana de mi barrio, obrera y explotada desde siempre, muy conciente de cuál es el conflicto de nuestra sociedad dice en una celebración de fe comunitaria: “Si, bastante le pedimos a Dios que venga la justicia y que So-moza caiga, pero él no escucha nada”, creo que pone en jaque, y casi jaque mate, a las páginas más brillantes de la misma Teología en cuanto al hablar de Dios y de su trato con nosotros se refiere. Porque no es la pregunta o la ironía del racionalista que hace teorías sobre Dios, sino del pobre explotado que no tiene nada en contra de Dios pero constata que debe ser otra cosa de lo que habitualmente pensamos y escribimos.

Y no veo que colaboren a aclarar el asunto las teorías también últimas —con todas sus variantes— del Dios crucificado, del Padre que renuncia a actuar con su fuerza y sufre y se sacrifica con el pueblo hasta que éste se libere de sus opresores. El Omnipotente que, porque así quiere, deja de ser omnipotente y se deja oprimir y masacar con el pueblo por la supuesta razón de que es el amor el que debe vencer, no es creo que está comprobado, el tipo de Dios

que muchos militantes populares, los más abnegados y heroicos, experimentan como dimensión última y horizonte de su lucha.

Algunas veces, junto con el militante que batalla, grita, reza o reniega, está el poeta, el cual capta en forma más sonora y formulable las voces profundas que se despiertan precisamente cuando la batalla es más dura y polvorienta. ¿Dónde captó Ernesto Cardenal esta intuición militante —que ya estaba en la Biblia pero que solo la militancia revolucionaria actual nos ha hecho descubrir de nuevo— que dejó plasmada en este formidable trozo de su “Oráculo sobre Managua”?<sup>1</sup>

“5 años en el seminario. Seminarista y después marxista.

¿Y Dios? Bueno, ¿y Dios?

Distingamos

Hay muchos Dios

—el Dios de John D. Rockefeller...

Vos buscabas la comunión, la

comunión con la especie

Después de todo morir por los demás

no fue un acto de análisis científico sino de fe

La praxis de la Pascua

Y Yahvé dijo: Yo no soy. Yo seré. Yo soy el que seré, dijo.

Yo soy Yahvé un Dios que aguarda en el futuro

(que no puede ser si no se dan las condiciones)

Dios que no es sino que SERA

pues es el amor-entre-los hombres y no es, EL SERA)

Conoceremos a Dios cuando no haya Acahualincas.<sup>2</sup>

Y junto con el militante y el poeta a veces va el teólogo, exégeta profesional o no, que se detiene a reflexionar y criticar el asunto más a fondo y a confrontarlo detenidamente con las corrientes de praxis de fe que, dentro o fuera de la “creencia oficial” nos han precedido o nos rodean. Entre bastantes ejemplos que podríamos citar escogemos al latinoamericano R. Fernández Aldabalde en su libro “Fetichismo y Religión”<sup>3</sup>: “Así como no puede existir una sociedad sin clases donde existen relaciones mercantiles, tampoco puede percibirse el núcleo de la experiencia de la fe, que es experiencia de libertad, donde existan esas relaciones. La emancipación respecto de las formas religiosas, es decir, ideológicas de la fe cristiana, implica la emancipación política, social y, en última instancia, económica, respecto del modo de producción mercantil.

Es esta verdad tan simple la que deberíamos comprender quienes queremos ser fieles a la experiencia de la fe cristiana en nuestro continente. Ello no se logra con “aggiornamentos” o modernizaciones. Modernizar o “aggiornar” el fetiche no es superarlo. No hay manera de vivir en su radicalidad la fe, sin luchar radicalmente por la destrucción del sistema de dominación”. (pp. 149,s.)

Lo que R. Fernández dice de la fe, creo que se aplica por igual a la posibilidad de cualquier afirmación segura, objetiva y cabal sobre Dios. (O mejor digamos: sobre “lo de Dios”, porque hablar simplemente de Dios, en nuestra mentalidad habitual, es ya considerarlo como un Alguien, un Tu, y eso no deja de ser una forma relativa, humana histórica, seguramente superable, de pensar y hablar sobre lo de Dios).

En la misma línea que R. Fernández, pero situándose directamente en el estudio de lo que la Biblia piensa y dice de Dios, está Porfirio Miranda en su libro “Marx y la Biblia”.<sup>4</sup> R. Fernández lo cita precisamente junto a los dos párrafos que acabamos de leerle, cita que aquí ampliaré un poco más: “La descripción jeremiana de la ‘nueva alianza’ (Jer 31, 31-34), antes de afirmar que todos conocerán a Yahvé, hace que Yahvé diga: ‘y yo seré (o me convertiré en) su Dios y ellos serán (o se convertirán en) mi pueblo’ (Jer 31, 33), expresión asimismo preñadísima que Ez 37, 37 retoma y que Pablo también hace suya en 2Cor, 6, 16. El fondo del asunto es que los hombres no tendrán a Yahvé por Dios sino cuando amen al prójimo y realicen enteramente la justicia en la tierra; Dios no será Dios sino entonces. El Dios que pretendemos afirmar prescindiendo de la realización de la justicia es, simplemente, un ídolo, no, el Dios verdadero. El Dios verdadero no es; será”.

“Seré el que seré” le dice Yahvé a Moisés cuando éste le pregunta cuál es su nombre (Ex 3, 14)... En el nombre mismo de Yahvé está expresada inequívocamente la futuridad esencial del Dios de la Biblia. ... “Conocer que yo soy Yahvé” es siempre, desde su más propia profundidad, una afirmación escatológica. A diferencia de cuanto podemos nosotros encerrar en nuestras categorías ontológicas, Yahvé no es, sino será. Será, cuando haya un pueblo que realice determinadas condiciones...

“Según la ontología occidental (‘filosofía de la injusticia’ como dice Levinas), primero el objeto existe y después es conocido o no, y existe independientemente de si es conocido o no. Como un ladrillo, como una cosa, como un... objeto precisamente. Cualquiera diría que no podemos pensar la existencia de otra manera, y sin embargo los autores bíblicos implacablemente insisten en que un dios concebi-

do existente fuera de la interpelación interhumana de justicia y de amor no es el Dios que se les reveló a ellos sino un ídolo cualquiera, y por otra parte toda la Biblia va dirigida a crear un mundo en el que la auténtica relación interhumana sea posible y sea realidad. Solo en un mundo de justicia Dios será...” (pp. 326, ss.)

El texto de Jeremías citado y estudiado aquí por Miranda es:

“Mirad que llegan días —oráculo del Señor—  
en que haré una alianza nueva con Israel y con Judá:  
no será como la alianza que hice con sus padres  
cuando los agarré de la mano para sacarlos de Egipto;  
la alianza que ellos quebrantaron y yo mantuve  
—oráculo del Señor—;  
así será la alianza que haré con Israel  
en aquel tiempo futuro —oráculo del Señor—:  
Meteré mi Ley en su pecho, la escribiré en su corazón,  
yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo;  
ya no tendrán que enseñarse unos a otros mutuamente,  
diciendo: “Tienes que conser al Señor”,  
porque todos, grandes y pequeños, me conserán  
—oráculo del Señor—  
pues yo perdono sus culpas y olvido sus pecados”. (31, 31-34)

Podríamos aportar más citas —de militantes, de poetas, de teólogos— en esta misma línea. Pero lo curioso es que leyendo por ahí a teólogos que una clasificación quizás muy rápida sitúa en la Teología de la Esperanza o de la Liberación, nos encontramos con que muchos de ellos en una página, insinúan o afirman claramente esa futuridad histórica del existir de Dios, y quizá en el párrafo o página siguientes de nuevo hablan de él, de Dios, como Alguien ya ahora realmente conocido, que está ahí, que es así o asá, que hace y deshace, que nos habla y le hablamos, etc. Y no dan razón de por qué ese cambio del “no saber” de Dios porque todavía no es, al “saber mucho” porque tenemos fe. Hablan con un aplomo y contundencia que incluso parece no tener en cuenta aquello tan conocido de que “siempre que decimos algo de Dios es un hombre quien lo dice”. No parece que estén hablando de aproximaciones en lenguaje simbólico, no directamente significativo, y superables.

Es quizá lo mismo que le pasa al profeta que acabamos de citar y a otros autores bíblicos: Afirman que Dios será Dios el día que los hombres hagan justicia; pero eso lo ponen precisamente en boca de este Dios omnipotente y muchas cosas más, al cual se supone que, por lo menos el profeta, conoce bien, escucha, sabe entender, etc. Ya no es un Dios tan futuro como él mismo dice.

Quando se trata de profundizar y afinar estos temas —cosa que la praxis de muchos militantes ya está pidiendo y fomentando— creo que la mayoría de teólogos quedan aún demasiado presos —por una “fidelidad” que no veo que sea tan catalogable de “fe”— de los lenguajes y esquemas mentales bíblicos, de las pautas hasta ahora consideradas fundamentales e intocables en la fe cristiana tradicional, y de la fuerza autoritaria doctrinal de las jerarquías eclesiásticas que siguen enmarcando la ortodoxia en determinadas afirmaciones sobre Dios y sobre Cristo.

Más a menudo es el militante de la lucha popular el que, expresando una experiencia que merece mucha atención porque es realmente la de dar la vida por los oprimidos, se atreve a plantear el problema o a insinuar ya un nuevo camino para pensar y hablar lo de Dios hoy en y desde el bando del pueblo. (El otro bando, el opresor, sigue apuntalando firmemente al Dios conocido y alabado antes de que llegue la justicia plena al mundo; el Dios ya existente del cual se justifica y explica todo con mil argumentos sutiles al parecer compatibles con la elegante afirmación de que es el “totalmente otro” y el “gran desconocido”).

Es frecuente ver en la introducción a algún libro de teología el anuncio de que en sus páginas se hará una “teología inductiva”, hecha a partir de la praxis liberadora del pueblo, que sacará a flote lo que hay de fe en la militancia revolucionaria del pueblo y de muchos cristianos. Pero de repente, quizá antes de la mitad del libro, sin previo aviso ni justificación, se cambia de registro y se empieza a funcionar en “teología deductiva” haciendo cuadrar esa fe de los militantes con los esquemas, afirmaciones y lenguajes de la Biblia o de la tradición cristiana extrabíblica pero oficializada. Y si lo que vive el pueblo militante no cuadra con esos esquemas “revelados” ya no se lo considera “fe cristiana”.

Me parece que el camino de reflexión sobre lo de Dios “inductivo” y nada más, no dependiente de una “fidelidad” a los esquemas mentales y expresiones bíblicos y dogmáticos, sino usándolos simplemente como evocadores y provocadores, es realmente posible y eficaz —aunque de partida a muchos les parecerá muy heterodoxo—; y que recorrerlo puede ser un buen aporte a lo de la fe y, por ende, a la misma revolución anticapitalista que queremos hacer; porque el nivel cultural y de expresiones religiosas no puede descuidarse en la revolución tanto como se ha hecho hasta ahora. Me refiero a esquemas y expresiones religiosos en lo referente a hablar de Dios, de la fe como tal, de la oración, etc. Porque en lo referente a las Iglesias y a la necesidad de compromiso del creyente con los oprimidos se ha trabajado ya algo más en la apertura de

nuevos caminos. Lo que pasa es que llega un punto en que estos distintos aspectos de la realidad vivencial de la militancia por el socialismo son indisolubles, y al mantenerlos en claves distintas (por ejemplo: la justicia como meta futura que el cristiano debe buscar, por una parte, y por otra Dios conocido ya ahora al que hay que dedicar alabanza) llega un momento en que, en la práctica consciente de muchos militantes, se arma un lío que en muchos casos termina en un silencio y encogimiento de espaldas, en otros en un retorno a "paréntesis" vitales de espiritualidad tradicional desvinculados de la actividad política concreta que se lleva. Pero muchos paréntesis de este tipo llegan a dañar a esta actividad. Y el querer salvar esas incongruencias vitales diciendo que la actividad revolucionaria no es toda la vida, que quedan otros espacios vitales muy importantes más allá y fuera de ella, es estar a un paso de decir que quedan parcelas de la vida y de la realidad no tocadas de ningún modo por el aspecto político y por la lucha de clases. En estas supuestas parcelas está afincado y revolotea alegremente el cristianismo tradicional desposado con el capitalismo.

En la medida en que hagamos nuestra esta primera intuición militante que hemos presentado —y que merece largos estudios que no caben aquí—, la de que "Dios no es, sino será", relativizaremos, sin miedo y con libertad creadora, todas las expresiones y formulaciones que hasta aquí hemos tenido para hablar de lo de Dios. Las tomaremos y usaremos con todo su valor, pero nada más que con él, de esquemas mentales y expresiones funcionales, hipotéticas, halladas al andar cuando queda mucho por andar aún. Esto va incluso para lo de que Dios es un Tú y un Padre. A relativizar, por causa de un dinamismo liberador hacia adelante, lo de Padre, algunos ya se van "atreviendo". Con lo del Tú, a casi todos los creyentes de nuestra civilización les parece que renunciar a ello sería una "reducción" muy grande, un perder todo o casi todo lo que ahora podemos pensar o decir de Dios. Creo que no es así. Hay cambios en la especificación objetiva de lo que experimentamos vitalmente que pueden ser "reducciones" desde el punto de vista de la ontología griega o de la filosofía personalista u otras; pero que desde otro punto de vista vital y creador posible pueden ser formidables. "ampliaciones" del campo y horizonte de comprensión en base al cual pensamos y nos expresamos.

Dejemos de una vez por todas que la vida y muerte de tantos héroes del pueblo y de la revolución (¡que viven!) hable; sin estar al acecho teológico para cuadrar este hablar, desde sus primeros balbuceos, en las categorías, fórmulas y esquemas de la Biblia o de la tradición cristiana en general. Confrontemos experiencias y expresiones sí, (con la Biblia por ejemplo), para enriquecer, des-velar

nuevos sentidos, ampliar horizontes, despertar resonancias, pero no para encuadrar y someter a partir de un "depósito de revelación" en definitiva tenido por intocable e insuperable, a lo más "reformulable" y aún eso con muchas limitaciones. Creo que eso de encuadrar y someter es lo que se está haciendo en la mayoría de libros de teología que aparecen hoy día.

lito. q. sta  
 iso. \* \* \*  
 re. que que

Algo muy parecido a lo que sucede con eso de que "Dios será" me parece verlo también respecto a otra intuición militante que complementa y continúa esa primera: Por una parte se admite, en libros y artículos de teología y pastoral, que el único conocimiento cabal que ahora podemos tener de Dios está en el hacer justicia interhumana; es el hacer esta justicia. Es imposible cualquier conocimiento directo de Dios. Solo luchando por la justicia ahora se tiene la garantía de estar en la pista cierta de lo de Dios. El que más entrega su vida por esa justicia histórica estructural y personal, y más adivina los caminos eficaces para realmente alcanzarla, es el que con más propiedad puede saber y decir algo de lo referente a Dios. Y se admite también que ese "conocimiento" de Dios no puede capitalizarse, traspasarse o venderse; ni enseñarse; el que no trabaja por la justicia o deja de hacerlo no sabe nada de nada de lo de Dios; ni sabe que "Dios será". Esto se admite normalmente y se cita para avalarlo, junto con algunas frases de las cartas de Juan, el famoso texto de Jeremías:

Jeremías  
 17:13-16  
 17:13  
 17:14  
 17:15  
 17:16  
 17:17  
 17:18  
 17:19  
 17:20  
 17:21  
 17:22  
 17:23  
 17:24  
 17:25  
 17:26  
 17:27  
 17:28  
 17:29  
 17:30  
 17:31  
 17:32  
 17:33  
 17:34  
 17:35  
 17:36  
 17:37  
 17:38  
 17:39  
 17:40  
 17:41  
 17:42  
 17:43  
 17:44  
 17:45  
 17:46  
 17:47  
 17:48  
 17:49  
 17:50  
 17:51  
 17:52  
 17:53  
 17:54  
 17:55  
 17:56  
 17:57  
 17:58  
 17:59  
 18:1  
 18:2  
 18:3  
 18:4  
 18:5  
 18:6  
 18:7  
 18:8  
 18:9  
 18:10  
 18:11  
 18:12  
 18:13  
 18:14  
 18:15  
 18:16  
 18:17  
 18:18  
 18:19  
 18:20  
 18:21  
 18:22  
 18:23  
 18:24  
 18:25  
 18:26  
 18:27  
 18:28  
 18:29  
 18:30  
 18:31  
 18:32  
 18:33  
 18:34  
 18:35  
 18:36  
 18:37  
 18:38  
 18:39  
 18:40  
 18:41  
 18:42  
 18:43  
 18:44  
 18:45  
 18:46  
 18:47  
 18:48  
 18:49  
 18:50  
 18:51  
 18:52  
 18:53  
 18:54  
 18:55  
 18:56  
 18:57  
 18:58  
 18:59  
 19:1  
 19:2  
 19:3  
 19:4  
 19:5  
 19:6  
 19:7  
 19:8  
 19:9  
 19:10  
 19:11  
 19:12  
 19:13  
 19:14  
 19:15  
 19:16  
 19:17  
 19:18  
 19:19  
 19:20  
 19:21  
 19:22  
 19:23  
 19:24  
 19:25  
 19:26  
 19:27  
 19:28  
 19:29  
 19:30  
 19:31  
 19:32  
 19:33  
 19:34  
 19:35  
 19:36  
 19:37  
 19:38  
 19:39  
 19:40  
 19:41  
 19:42  
 19:43  
 19:44  
 19:45  
 19:46  
 19:47  
 19:48  
 19:49  
 19:50  
 19:51  
 19:52  
 19:53  
 19:54  
 19:55  
 19:56  
 19:57  
 19:58  
 19:59  
 20:1  
 20:2  
 20:3  
 20:4  
 20:5  
 20:6  
 20:7  
 20:8  
 20:9  
 20:10  
 20:11  
 20:12  
 20:13  
 20:14  
 20:15  
 20:16  
 20:17  
 20:18  
 20:19  
 20:20  
 20:21  
 20:22  
 20:23  
 20:24  
 20:25  
 20:26  
 20:27  
 20:28  
 20:29  
 20:30  
 20:31  
 20:32  
 20:33  
 20:34  
 20:35  
 20:36  
 20:37  
 20:38  
 20:39  
 20:40  
 20:41  
 20:42  
 20:43  
 20:44  
 20:45  
 20:46  
 20:47  
 20:48  
 20:49  
 20:50  
 20:51  
 20:52  
 20:53  
 20:54  
 20:55  
 20:56  
 20:57  
 20:58  
 20:59  
 21:1  
 21:2  
 21:3  
 21:4  
 21:5  
 21:6  
 21:7  
 21:8  
 21:9  
 21:10  
 21:11  
 21:12  
 21:13  
 21:14  
 21:15  
 21:16  
 21:17  
 21:18  
 21:19  
 21:20  
 21:21  
 21:22  
 21:23  
 21:24  
 21:25  
 21:26  
 21:27  
 21:28  
 21:29  
 21:30  
 21:31  
 21:32  
 21:33  
 21:34  
 21:35  
 21:36  
 21:37  
 21:38  
 21:39  
 21:40  
 21:41  
 21:42  
 21:43  
 21:44  
 21:45  
 21:46  
 21:47  
 21:48  
 21:49  
 21:50  
 21:51  
 21:52  
 21:53  
 21:54  
 21:55  
 21:56  
 21:57  
 21:58  
 21:59  
 22:1  
 22:2  
 22:3  
 22:4  
 22:5  
 22:6  
 22:7  
 22:8  
 22:9  
 22:10  
 22:11  
 22:12  
 22:13  
 22:14  
 22:15  
 22:16  
 22:17  
 22:18  
 22:19  
 22:20  
 22:21  
 22:22  
 22:23  
 22:24  
 22:25  
 22:26  
 22:27  
 22:28  
 22:29  
 22:30  
 22:31  
 22:32  
 22:33  
 22:34  
 22:35  
 22:36  
 22:37  
 22:38  
 22:39  
 22:40  
 22:41  
 22:42  
 22:43  
 22:44  
 22:45  
 22:46  
 22:47  
 22:48  
 22:49  
 22:50  
 22:51  
 22:52  
 22:53  
 22:54  
 22:55  
 22:56  
 22:57  
 22:58  
 22:59  
 23:1  
 23:2  
 23:3  
 23:4  
 23:5  
 23:6  
 23:7  
 23:8  
 23:9  
 23:10  
 23:11  
 23:12  
 23:13  
 23:14  
 23:15  
 23:16  
 23:17  
 23:18  
 23:19  
 23:20  
 23:21  
 23:22  
 23:23  
 23:24  
 23:25  
 23:26  
 23:27  
 23:28  
 23:29  
 23:30  
 23:31  
 23:32  
 23:33  
 23:34  
 23:35  
 23:36  
 23:37  
 23:38  
 23:39  
 23:40  
 23:41  
 23:42  
 23:43  
 23:44  
 23:45  
 23:46  
 23:47  
 23:48  
 23:49  
 23:50  
 23:51  
 23:52  
 23:53  
 23:54  
 23:55  
 23:56  
 23:57  
 23:58  
 23:59  
 24:1  
 24:2  
 24:3  
 24:4  
 24:5  
 24:6  
 24:7  
 24:8  
 24:9  
 24:10  
 24:11  
 24:12  
 24:13  
 24:14  
 24:15  
 24:16  
 24:17  
 24:18  
 24:19  
 24:20  
 24:21  
 24:22  
 24:23  
 24:24  
 24:25  
 24:26  
 24:27  
 24:28  
 24:29  
 24:30  
 24:31  
 24:32  
 24:33  
 24:34  
 24:35  
 24:36  
 24:37  
 24:38  
 24:39  
 24:40  
 24:41  
 24:42  
 24:43  
 24:44  
 24:45  
 24:46  
 24:47  
 24:48  
 24:49  
 24:50  
 24:51  
 24:52  
 24:53  
 24:54  
 24:55  
 24:56  
 24:57  
 24:58  
 24:59  
 25:1  
 25:2  
 25:3  
 25:4  
 25:5  
 25:6  
 25:7  
 25:8  
 25:9  
 25:10  
 25:11  
 25:12  
 25:13  
 25:14  
 25:15  
 25:16  
 25:17  
 25:18  
 25:19  
 25:20  
 25:21  
 25:22  
 25:23  
 25:24  
 25:25  
 25:26  
 25:27  
 25:28  
 25:29  
 25:30  
 25:31  
 25:32  
 25:33  
 25:34  
 25:35  
 25:36  
 25:37  
 25:38  
 25:39  
 25:40  
 25:41  
 25:42  
 25:43  
 25:44  
 25:45  
 25:46  
 25:47  
 25:48  
 25:49  
 25:50  
 25:51  
 25:52  
 25:53  
 25:54  
 25:55  
 25:56  
 25:57  
 25:58  
 25:59  
 26:1  
 26:2  
 26:3  
 26:4  
 26:5  
 26:6  
 26:7  
 26:8  
 26:9  
 26:10  
 26:11  
 26:12  
 26:13  
 26:14  
 26:15  
 26:16  
 26:17  
 26:18  
 26:19  
 26:20  
 26:21  
 26:22  
 26:23  
 26:24  
 26:25  
 26:26  
 26:27  
 26:28  
 26:29  
 26:30  
 26:31  
 26:32  
 26:33  
 26:34  
 26:35  
 26:36  
 26:37  
 26:38  
 26:39  
 26:40  
 26:41  
 26:42  
 26:43  
 26:44  
 26:45  
 26:46  
 26:47  
 26:48  
 26:49  
 26:50  
 26:51  
 26:52  
 26:53  
 26:54  
 26:55  
 26:56  
 26:57  
 26:58  
 26:59  
 27:1  
 27:2  
 27:3  
 27:4  
 27:5  
 27:6  
 27:7  
 27:8  
 27:9  
 27:10  
 27:11  
 27:12  
 27:13  
 27:14  
 27:15  
 27:16  
 27:17  
 27:18  
 27:19  
 27:20  
 27:21  
 27:22  
 27:23  
 27:24  
 27:25  
 27:26  
 27:27  
 27:28  
 27:29  
 27:30  
 27:31  
 27:32  
 27:33  
 27:34  
 27:35  
 27:36  
 27:37  
 27:38  
 27:39  
 27:40  
 27:41  
 27:42  
 27:43  
 27:44  
 27:45  
 27:46  
 27:47  
 27:48  
 27:49  
 27:50  
 27:51  
 27:52  
 27:53  
 27:54  
 27:55  
 27:56  
 27:57  
 27:58  
 27:59  
 28:1  
 28:2  
 28:3  
 28:4  
 28:5  
 28:6  
 28:7  
 28:8  
 28:9  
 28:10  
 28:11  
 28:12  
 28:13  
 28:14  
 28:15  
 28:16  
 28:17  
 28:18  
 28:19  
 28:20  
 28:21  
 28:22  
 28:23  
 28:24  
 28:25  
 28:26  
 28:27  
 28:28  
 28:29  
 28:30  
 28:31  
 28:32  
 28:33  
 28:34  
 28:35  
 28:36  
 28:37  
 28:38  
 28:39  
 28:40  
 28:41  
 28:42  
 28:43  
 28:44  
 28:45  
 28:46  
 28:47  
 28:48  
 28:49  
 28:50  
 28:51  
 28:52  
 28:53  
 28:54  
 28:55  
 28:56  
 28:57  
 28:58  
 28:59  
 29:1  
 29:2  
 29:3  
 29:4  
 29:5  
 29:6  
 29:7  
 29:8  
 29:9  
 29:10  
 29:11  
 29:12  
 29:13  
 29:14  
 29:15  
 29:16  
 29:17  
 29:18  
 29:19  
 29:20  
 29:21  
 29:22  
 29:23  
 29:24  
 29:25  
 29:26  
 29:27  
 29:28  
 29:29  
 29:30  
 29:31  
 29:32  
 29:33  
 29:34  
 29:35  
 29:36  
 29:37  
 29:38  
 29:39  
 29:40  
 29:41  
 29:42  
 29:43  
 29:44  
 29:45  
 29:46  
 29:47  
 29:48  
 29:49  
 29:50  
 29:51  
 29:52  
 29:53  
 29:54  
 29:55  
 29:56  
 29:57  
 29:58  
 29:59  
 30:1  
 30:2  
 30:3  
 30:4  
 30:5  
 30:6  
 30:7  
 30:8  
 30:9  
 30:10  
 30:11  
 30:12  
 30:13  
 30:14  
 30:15  
 30:16  
 30:17  
 30:18  
 30:19  
 30:20  
 30:21  
 30:22  
 30:23  
 30:24  
 30:25  
 30:26  
 30:27  
 30:28  
 30:29  
 30:30  
 30:31  
 30:32  
 30:33  
 30:34  
 30:35  
 30:36  
 30:37  
 30:38  
 30:39  
 30:40  
 30:41  
 30:42  
 30:43  
 30:44  
 30:45  
 30:46  
 30:47  
 30:48  
 30:49  
 30:50  
 30:51  
 30:52  
 30:53  
 30:54  
 30:55  
 30:56  
 30:57  
 30:58  
 30:59  
 31:1  
 31:2  
 31:3  
 31:4  
 31:5  
 31:6  
 31:7  
 31:8  
 31:9  
 31:10  
 31:11  
 31:12  
 31:13  
 31:14  
 31:15  
 31:16  
 31:17  
 31:18  
 31:19  
 31:20  
 31:21  
 31:22  
 31:23  
 31:24  
 31:25  
 31:26  
 31:27  
 31:28  
 31:29  
 31:30  
 31:31  
 31:32  
 31:33  
 31:34  
 31:35  
 31:36  
 31:37  
 31:38  
 31:39  
 31:40  
 31:41  
 31:42  
 31:43  
 31:44  
 31:45  
 31:46  
 31:47  
 31:48  
 31:49  
 31:50  
 31:51  
 31:52  
 31:53  
 31:54  
 31:55  
 31:56  
 31:57  
 31:58  
 31:59  
 32:1  
 32:2  
 32:3  
 32:4  
 32:5  
 32:6  
 32:7  
 32:8  
 32:9  
 32:10  
 32:11  
 32:12  
 32:13  
 32:14  
 32:15  
 32:16  
 32:17  
 32:18  
 32:19  
 32:20  
 32:21  
 32:22  
 32:23  
 32:24  
 32:25  
 32:26  
 32:27  
 32:28  
 32:29  
 32:30  
 32:31  
 32:32  
 32:33  
 32:34  
 32:35  
 32:36  
 32:37  
 32:38  
 32:39  
 32:40  
 32:41  
 32:42  
 32:43  
 32:44  
 32:45  
 32:46  
 32:47  
 32:48  
 32:49  
 32:50  
 32:51  
 32:52  
 32:53  
 32:54  
 32:55  
 32:56  
 32:57  
 32:58  
 32:59  
 33:1  
 33:2  
 33:3  
 33:4  
 33:5  
 33:6  
 33:7  
 33:8  
 33:9  
 33:10  
 33:11  
 33:12  
 33:13  
 33:14  
 33:15  
 33:16  
 33:17  
 33:18  
 33:19  
 33:20  
 33:21  
 33:22  
 33:23  
 33:24  
 33:25  
 33:26  
 33:27  
 33:28  
 33:29  
 33:30  
 33:31  
 33:32  
 33:33  
 33:34  
 33:35  
 33:36  
 33:37  
 33:38  
 33:39  
 33:40  
 33:41  
 33:42  
 33:43  
 33:44  
 33:45  
 33:46  
 33:47  
 33:48  
 33:49  
 33:50  
 33:51  
 33:52  
 33:53  
 33:54  
 33:55  
 33:56  
 33:57  
 33:58  
 33:59  
 34:1  
 34:2  
 34:3  
 34:4  
 34:5  
 34:6  
 34:7  
 34:8  
 34:9  
 34:10  
 34:11  
 34:12  
 34:13  
 34:14  
 34:15  
 34:16  
 34:17  
 34:18  
 34:19  
 34:20  
 34:21  
 34:22  
 34:23  
 34:24  
 34:25  
 34:26  
 34:27  
 34:28  
 34:29  
 34:30  
 34:31  
 34:32  
 34:33  
 34:34  
 34:35  
 34:36  
 34:37  
 34:38  
 34:39  
 34:40  
 34:41  
 34:42  
 34:43  
 34:44  
 34:45  
 34:46  
 34:47  
 34:48  
 34:49  
 34:50  
 34:51  
 34:52  
 34:53  
 34:54  
 34:55  
 34:56  
 34:57  
 34:58  
 34:59  
 35:1  
 35:2  
 35:3  
 35:4  
 35:5  
 35:6  
 35:7  
 35:8  
 35:9  
 35:10  
 35:11  
 35:12  
 35:13  
 35:14  
 35:15  
 35:16  
 35:17  
 35:18  
 35:19  
 35:20  
 35:21  
 35:22  
 35:23  
 35:24  
 35:25  
 35:26  
 35:27  
 35:28  
 35:29  
 35:30  
 35:31  
 35:32  
 35:33  
 35:34  
 35:35  
 35:36  
 35:37  
 35:38  
 35:39  
 35:40  
 35:41  
 35:42  
 35:43  
 35:44  
 35:45  
 35:46  
 35:47  
 35:48  
 35:49  
 35:50  
 35:51  
 35:52  
 35:53  
 35:54  
 35:55  
 35:56  
 35:57  
 35:58  
 35:59  
 36:1  
 36:2  
 36:3  
 36:4  
 36:5  
 36:6  
 36:7  
 36:8  
 36:9  
 36:10  
 36:11  
 36:12  
 36:13  
 36:14  
 36:

saje" para darles, que sabemos algo referente a Dios que ellos no saben. Me parece que nos movemos en una seria contradicción entre el conocer por la praxis consciente y el conocer por verdades aprendidas y religiosamente aceptadas.

Si muchos luchando y muriendo abnegadamente por la liberación del pueblo (es decir: situados en la actitud vital práctica que reconocemos como más óptima para "conocer a Dios") no han descubierto que "Dios existe" y que es "Padre", ¿no será que precisamente este "mensaje" de que "Dios existe" y es "Padre" no es algo tan profundo, por lo menos en su formulación, como habitualmente nos ha parecido? Lo que muchos militantes no han descubierto dando la vida por los oprimidos, ¿lo han descubierto fácilmente Videla, Pinochet, Somoza y los obispos que se abrazan con ellos por el solo hecho de que algún "apóstol" se lo dijo y ellos lo han creído con la inteligencia y el corazón? ¿Tan fácil es saber algo de Dios en un mundo en que la injusticia campea por doquier?

¿Por qué en muchos artículos y libros de teología y pastoral, en ciertos momentos (los momentos "progres") se sitúa lo auténtico de la fe en la praxis concreta de liberación, pero de repente, al poco rato, se la vuelve a situar en donde estaba antes: en la aceptación intelectual y anímica de unas formulaciones "reveladas" sobre Dios, sobre Cristo, la Resurrección, etc.? Y en definitiva vemos que siempre acaba imperando esta segunda situación. La praxis de los militantes queda sometida al patrón de unos contenidos doctrinales y de sus formulaciones más o menos puestas al día pero siempre dentro de unos límites intocables y ya poseídos, en definitiva heredados.

No niego que algo de positivo debe tener esa especie de acumulación bancaria de esquemas mentales, conceptos, imágenes y formulaciones. Quizá es una mediación imprescindible para plantearnos lo de Dios desde la praxis liberadora. Pero hay que darle la importancia que tiene y nada más. Y debe ser bastante poca cuando cualquier explotador egoísta y criminal puede saber, aceptar, meditar esos conceptos, imágenes y formulaciones, vivirlos emocionalmente con gran convicción, profesarlos públicamente, etc. Unas "profesiones de fe" que la Iglesia propone para que tanto pueda hacerlas suyas Somoza como Ernesto Cardenal ¿pueden ser algo muy serio, algo que toque a fondo la realidad de las personas y de la historia? ¿No deben ser más bien algo muy superficial que no llega ni a refrán popular? Pero vemos que prácticamente ninguna voz pública eclesial se atreve a decirle a Somoza que no, que esto que él "sabe" y "dice" sobre Dios no es "verdad"; que ni él ni los Nuncios que predicán en su palacio saben nada de nada de Dios. Se quiere salvar el valor cog-

noscitivo en el campo de la fe de esas formulaciones y sus contenidos.

Quizá nadie se atreve a decir a los opresores "cristianos" que no saben nada de nada de Dios porque de aquí se llega, por un corto camino, a la conclusión de que las frases "Dios existe", "Dios es Padre", "Cristo nos ha salvado", "nos espera el Reino", etc., como tales no dicen nada objetivo y serio sobre la verdad de lo de Dios. Y si esas frases por sí mismas no dicen nada que valga la pena, ¿en qué queda gran parte de, o casi toda, la doctrina, la liturgia, la predicación, la catequesis de las Iglesias hoy día? Porque las Iglesias están afincadas sobre esto y no sobre prácticas históricas liberadoras. Es fácil observar que muchos teólogos y pastores si al hablar o escribir sobre la fe y sobre lo de Dios no llegan a esas frases (Cristo es el Hijo de Dios, Dios es Padre, la muerte de Cristo nos ha salvado, el mundo está lleno de su don, etc.), no plantan y homologan bien esas expresiones, les parece que han olvidado algo, que ya no están en la "esencia del cristianismo", que no "evangelizan" plenamente. En definitiva, esas expresiones, y otras parecidas, marcan la pauta de la pretendida "verdadera fe" aunque los crucificados (¡y vivientes!) de hoy, los Cristos de hoy, quizá experimenten o digan otras cosas.

Si el hombre Jesús de Nazaret habló de Dios tratándole de "Papá" precisamente estando en una práctica personal liberadora de amor extremo a los oprimidos ¿fue porque alguien le dijo que Dios era un Papá y que debía creerlo, o porque esa fue la mejor expresión que él encontró entonces para dar a conocer lo último y más profundo de esa experiencia suya de amor al pobre y explotado? Según la pauta generalmente admitida de que solo el que ama prácticamente puede saber algo de Dios, diremos que la respuesta va por esa segunda posibilidad. Entonces, lo más "cristiano" en eso de buscar maneras de pensar y hablar lo de Dios será atender a lo que experimentan y dicen los que hoy viven y mueren amando como Jesús de Nazaret. Y una vez escuchado lo que dicen, no capitalizarlo como si fuera un camino para que cualquier persona puede llegar a conocer a Dios, ni fijarlo como algo ya adquirido y seguro para siempre. Es solo un indicativo para despertar nuevas militancias y redoblar las existentes, cada día superable. Porque la experiencia militante cada día es nueva, la revolución cada día da pasos; y lo más profundo engendrado en una experiencia revolucionaria puede ser que cambie sustancialmente en el momento menos pensado. Todo está en camino. Dios no es, sino que será; a lo sumo digamos que poco a poco va siendo, si es que la revolución proletaria avanza.

Persona, lector, la insistencia: A esos hombres y mujeres que hoy día se baten a muerte contra las dictaduras asesinas del pueblo y

contra el capitalismo que las alimenta hay que decirles que “Dios es padre” (por ejemplo) por si no lo sabían y así puedan tener “fe” plena, o más bien hay que callar mucho y escuchar lo que ellos dicen sobre lo de Dios aunque nos parezca pobre o raro? Yo diría que, según la pauta que la misma Biblia nos da (que es la pauta del verdadero valor de la praxis), hay que escuchar simplemente lo más profundo y serio que ellos alcanzan a decir en su vivir y dar la vida, (y en el “¡viven!” que el pueblo proclama después) tanto si en eso aparece la palabra Dios como si no. Y eso más profundo, denso y real que ellos alcancen a decir como raíz y horizonte de su experiencias, eso será lo mejor y más verdadero que hoy puede decirse sobre lo de Dios. Aunque no tenga nada que ver —lo dudo— con lo dice la Biblia o la tradición, lo que antes han dicho otros, lo que de Jesús mismo quedó consignado en el Evangelio, puede ser un buen punto de referencia y confrontación que ayude y motive a bajar a lo más profundo de esas experiencias militantes y para no descuidarse de sacar a flote nada de lo que ellas conllevan; pero también puede ser un gran estorbo en la medida en que se lo toma como verdad básica, insuperable e incambiable, pauta de la “fe”, “esencia del cristianismo”. Solo faltaría que de Jesús de Nazaret hasta hoy las masas oprimidas y sus militantes no hubieran podido crecer más que él en experiencia de libertad, de amor, de lucha por el hombre nuevo, en dimensiones de esperanza, es decir, en experiencia de camino hacia lo de Dios, y también en formulaciones de esa experiencia.

No se hace ninguna “reducción” de Jesús el Mesías cuando se le desmonta como fetiche que “sabía todo” y “dijo todo” sobre Dios, “hizo todo” para que pudiéramos acercarnos a Dios, que todo queda por debajo de él, etc. El que abre una brecha, como hizo él, quiere que otros la agranden y no que todos pasen por la sola hechura que él dejó.

Según eso, “evangelizar” sería motivar y ayudar a otros para que entren en la lucha organizada del pueblo oprimido, y motivarles y ayudarles también para que saquen a la luz, expresen, formulen, los niveles más profundos de vida, de amor, de donación y gratitud, de esperanza y creatividad, de... trascendencia? ...divinidad? que encontrarán en esa experiencia militante personal y comunitaria. Y no añadir nada a lo que encuentren. Es fatal querer vivir de renta de experiencias y formulaciones de otros en otros tiempos.

Recordemos la conocida frase de Bonhoeffer: “Cuando el proletario dice que Jesús es un hombre bueno dice más que lo que dice el burgués cuando afirma: Jesús es Dios”. Normalmente, cuando un catequista o misionero oye a un obrero o campesino decir: “Jesús fue un hombre bueno, uno de los nuestros”, piensa que falta algo aún en la proclamación del “mensaje”, que la “evangelización” no

ha llegado a su punto clave, que hay que hacerle entender a ese hombre o mujer que Jesús es “mucho más”. Yo diría que quizá “mucho más” en ontología griega (la ontología de la opresión); pero en otra manera (la praxica) de ver y expresar las cosas, afirmaciones como “Hijo de Dios” y “Unico liberador” pueden ser reducciones enredosas de algo que en la práctica de liberación del proletariado puede ser muy profundo, denso, trascendente, luminosísimo: ser un buen hombre en medio de lo que es la vida proletaria.

Algunos quizá aquí apelarán, para recuperar y sostener algunas certezas seguras y definitivas sobre lo de Dios, aquello de que “A Dios nadie lo ha visto pero Jesús nos lo ha revelado”. Pero cuando se analiza en qué consiste eso de que “nos lo ha revelado” resulta que para muchos a la postre es algo así: Jesús amó mucho, por tanto, Dios es amor; Jesús perdonó, por tanto, Dios perdona; Jesús murió crucificado, por tanto, Dios entregó a su Hijo; etc. Y Así creemos saber muchas cosas de Dios. A primera vista se ve que es un camino un poco demasiado fácil. Por este camino resulta que cualquier obispo terrateniente y fascista de América Latina puede saber tanto o más de lo de Dios que el obispo Casaldáliga.

Yo estaría de acuerdo en decir que en Jesús Dios se nos ha manifestado, en el sentido de que atendiendo a la figura de Jesús podemos darnos cuenta de que el que ama al pueblo y lucha por el pueblo como él hizo está en la buena pista para captar y vivir esos niveles profundos y trascendentes de la realidad a los que él llamaba Dios padre; y está en camino de ver un día ese Mundo Nuevo y Hombre Nuevo que él llamaba Reino de Dios. Pero esto no es aún saber nada de Dios, tener conocimientos sobre él. Esto es simplemente —¡pero es ya mucho!— descubrir una pista para ponerse en marcha y avanzar en el camino de liberación histórica humana, buscando y creando sin límites, con una esperanza igualmente ilimitada, abierta a cualquier sorpresa. Lo importante de Jesús de Nazaret —igual que de otros héroes que nos han precedido— es el camino praxico que propone y personalmente realiza con su vivir y dar la vida; no tanto las conclusiones o aproximaciones teóricas que sobre Dios, la “otra vida”, la “providencia” en cada momento de su existencia va sacando de esa praxis.

Quizá podríamos decir que respecto a lo de Dios (y del Reino proclamado por Jesús de Nazaret) estamos igual que respecto a la Sociedad Comunista por la cual luchamos y al Hombre Nuevo que la integrará: totalmente en camino, incluso en el saber qué y cómo será. Nos movemos por “el principio esperanza”, intuimos la posibilidad de alcanzar una plenitud inesperada, y sabemos que esa plenitud será todo lo contrario de esa sociedad y hombre injustos, aliena-



dos y muertos que tenemos y somos ahora. El que más puede barruntar y decir algo de todo eso es el que más pasos concretos auténticos haya dado en la militancia por el cambio.

No parecen guiarse por esa pauta —que incluso es bíblica— las Iglesias, tan llenas de dogmas, doctrinas, liturgias y seguridades. Parecen estar en camino solo en cuanto a distancia temporal respecto a algo (Alguien) que ya conocen bastante bien si no muy bien. Y la teología oficial u oficializada se encarga de elaborar los argumentos que expliquen y aclaren las paradojas teóricas que, en torno a ese Alguien-Dios ya existente, la vida práctica descubre y plantea.

Nos cuesta vivir en camino, totalmente en camino, incluso en cuanto al conocimiento de la meta hacia la cual avanzamos, al nombre que darle, a la manera de expresarla. Dios no es, será. Y, si todavía no es, hay que estar en la tarea de hacer que sea (la de la justicia intrahistórica), aun sin saber qué o cómo es.

Aquí se oye el grito de muchos cristianos educados desde la niñez en la fe tradicional: “es que así nos quedamos sin nada; ya os lo habéis cargado todo; se terminó la liturgia, la oración, la comunidad...” Yo creo que eso nos pasa por una miopía grande. Salimos de un encajonamiento ideológico y no sabemos todavía descubrir el campo inmenso que la praxis revolucionaria nos pone por delante. Y una gran falta de sensibilidad humana histórica, de inventiva e imaginación, nos hacen creer que “nos quedamos sin nada, sin oración, sin fiestas...”.

Rehusamos como instintivamente esta relativización histórica de nuestra fe, de nuestras opciones vitales, porque no hemos estado educados para ser siempre nómadas. Lo nuestro parece que son las ideas “claras y distintas”, eternas y seguras, casi subsistentes; esas que, más al “salvaje”, al niño y al alumno, porque él no sabe y yo sí. Como hicieron los primeros —y segundos— conquistadores al llegar a la tierra que llamaron América porque ellos “sabían” mucho de Dios y de todo y les dio la gana de llamarla así.

Creo que la experiencia de la lucha popular, hecha conciencia en la racionalidad socialista, impone un cambio al cual incluso muchos teólogos de los clasificados como “progresistas” se resisten. Una teología y una catequesis, por ejemplo, que indiquen y ofrezcan caminos prácticos, ayudando a vivirlos como acción y teoría dialécticamente relacionadas, sin presentar verdades adquiridas, ni por “revelación”, sobre el ser y actuar de Dios. A lo más, presentarlas como referencia evocativa.

Porque en este terreno en que estamos, el de las experiencias y lenguajes sobre lo de Dios, parece que es realmente mucho más importante el camino de vida y de lucha que uno escoge para avanzar, que lo que en cada momento determinado pueda claramente decirse de Dios como existente. Esto sucede con todos los aspectos profundos de nuestro vivir humano: el punto de mira activo que uno escoge para contemplar un panorama (= para captar la vida, para vivir el amor) es mucho más importante que lo que en un momento determinado pueda verse y distinguirse de este panorama (= lo que teóricamente pueda afirmarse de la vida y del amor).

Por eso muchos militantes desconfían casi instintivamente de las formulaciones que sobre cosas profundas y vitales (vida, amor, libertad, esperanza, Dios) uno escucha, lee, o a uno mismo le salen, y frente a las cuales cualquier burgués empedernido “devoto” o “poeta” puede decir: “sí, yo también lo veo así, creo en eso, lo quiero”. Mala señal. ¿Desde dos puntos de vista tan irreductiblemente opuestos puede vislumbrarse y decirse lo mismo? Alguna trampa se puede sospechar ahí.

Normalmente esas “palabras últimas” (no las últimas palabras) que hay en nuestro vivir, las referentes a lo último, lo límite, lo más denso y luminoso que experimentamos, son como gritos eufóricos y admirados lanzados al final de un itinerario de intuiciones y reflexiones más o menos conscientes, más o menos complejo, a veces rapidísimo en el tiempo, a veces serpenteante, siempre único, irrepetible aunque múltiple. Son gritos ante descubrimientos hechos en ruta, fruto de esa ruta, integrantes de la misma. Entonces, el valor y sentido de esas “palabras últimas” de cada persona depende principalmente, casi únicamente, de cuál sea el camino concreto histórico (dentro del conflicto histórico que es la lucha de clases) que esta persona haya recorrido y esté recorriendo. No hay hallazgos asepticos en lo vital de la vida.

De aquí que hay que ir alerta a citar y usar como aval de actitudes y afirmaciones propias, palabras o frases de otras personas que, como tales palabras o frases, podemos incluirlas en nuestros esquemas de expresión y darles un sentido que a nosotros nos interpreta y aclara, pero que quizá viendo el camino por el cual aquella persona llegó a pronunciarlas o escribirlas veríamos que están necesariamente muy lejos de nuestro camino y de lo que nosotros queremos decir.

Por ejemplo: hay muchos teólogos modernos que dicen que “Dios es futuridad”. Pero viendo la praxis de la cual parten y desde la cual proclaman esa afirmación, viendo el camino de reflexión que les

condujo a ella, nos es fácil adivinar que se trata de otro Dios y otra futuridad que los que, por ejemplo, han aparecido en las primeras páginas de este trabajo. La frase puede ser la misma, pero se trata de otro "será".

Lo ideal sería que la revolución encontrara siempre palabras y frases, para expresar sus mejores dimensiones, que no pudieran de ningún modo confundirse con las que también usa la cultura burguesa y que ésta no se las pudiera robar o trastocar para asimilarlas, ponerlas en su haber o desvalorizarlas. Pero parece que es tarea realmente difícil, en ciertos casos imposible. Es como llegar a evitar que el patrón considere suya y robe la plus-valía económica que el obrero produce con su trabajo. Hay muchas clases de plus-valía en el trabajo del pueblo.

Otro ejemplo de expresión a nivel religioso que a primera vista parece interpretar la fe del militante marxista cristiano, pero que pronto se ve que no puede ser tan claramente así porque hasta Carter la admitiría como suya, es esa: la fe es ... "renunciar a determinar por el propio esfuerzo la fecundidad de la propia existencia y poner eso en manos de Dios". Frase actual que ha hecho bastante fortuna en muchos círculos de espiritualidad, sobre todo europeos. Pero para saber qué es lo que realmente dice habría que ver cuál es ese "propio esfuerzo", qué se entiende prácticamente por "fecundidad" y qué se sabe de ese Dios en manos del cual uno pone tantas cosas. Las abstracciones y generalizaciones, los universalismos, por lo menos en ese nivel de reflexión de fe, juegan en favor del opresor. (Se dirá que eso mismo que estoy diciendo es una generalización. Sí, pero parte de una constatación comprobada en la realidad; no de una visión de la "esencia" de las cosas o de una "revelación". Si mañana la realidad empieza a darnos excepciones a esa generalización, es ésta la que deberemos cambiar).

Anda por aquí muy cerca, lo estamos rozando a cada rato, aunque podría pasar desapercibido, el famoso problema del pluralismo dentro de la fe cristiana y dentro de las Iglesias. Merecería un largo trato; digamos algo por lo menos.

Muchos militantes cristianos de la causa popular, sobre todo los que participan en encuentros de Cristianos por el Socialismo o corrientes afines, tan mal miradas por las Jerarquías, no quieren de ninguna manera dejar de pertenecer a la Iglesia oficial estructural ni ser echados de ella. Reclaman su carta de ciudadanía, con los mismos derechos y deberes que todos, en las Iglesias. Y para ello tienen que recurrir al argumento que en definitiva dice: en la Iglesia cabe-

mos todos, los de derecha, del centro y de izquierda; la fe cristiana no excluye a nadie; nosotros, los marxistas, podemos ser creyentes igual que los otros; debe haber pluralismo en la Iglesia.

Un dirigente de Cristianos por el Socialismo del Estado Español expresaba esto, no hace mucho, de esta manera: "Al defender el pluralismo queremos evitar que la opción política de los cristianos sea monopolizada por los grupos de la Democracia Cristiana o de la Social Democracia y mucho menos por grupos conservadores, de derechas. ...el pluralismo que proclamamos en nuestra iglesia debe dar cabida a creyentes no marxistas y a creyentes que han optado por la vía socialista y marxista en su opción política.

El problema que nos preocupa está en saber si la comprensión cristiana será tan serena como para poder aceptar que habrá cristianos —como los hay de hecho— en los dos lados de la barricada, y que no nos condenaremos mutuamente en nombre de la fe y que ésta deberá permanecer para los creyentes como un signo de unidad, misteriosa y como un vínculo de esperanza difícil pero cierta.

...a partir de un acuerdo fundamental sobre las palabras de Jesús, expresada en el Evangelio, cabrían diferentes discursos teológicos, incluso opuestos, ligados a análisis, estrategias y prácticas sociales antagónicas. La verdad surgiría por medio de la confrontación de estos diferentes discursos, y no por una palabra intocable, por el solo hecho de pertenecer a la tradición y haber sido dicha por los ministros legítimos de la unidad, los obispos".<sup>5</sup>

Plantear y resolver así el problema del pluralismo en la Iglesia me parece una manera casi perfecta de hacer imposible que algún cristiano marxista sea excluido de ella, pero al duro precio de convertirla en una organización mundial cuya única finalidad es mantenerse en el poder, manipulada por los más listos, y al duro precio también de situar la fe en las capas más superficiales de nuestra vida como algo que se presta a todas las ironías y no entusiasma ni atrae a nadie que mire un poco desde fuera.

¿En qué puede consistir un cristianismo que pueda vivirse por igual en un bando y otro de la barricada? ¿Qué puede haber de común entre los que oprimen y aplastan al pueblo y los que luchan con éste para derribar al capitalismo y hacer la sociedad sin clases? Puede haber de común cosas así como el tipo de vestido que usan, el alfabeto que les sirve para expresarse, o la marca de las balas que disparan. Pero cosas más profundas que esas quizá ya no. ¿Lo de Dios y de la fe están en ese nivel tan superficial?

Para que “no nos condenemos mutuamente en nombre de la fe” ésta debe quedar lejos de nuestras opciones políticas e intocada por ellas. Porque es en nombre de esas opciones que combatimos y queremos vencer a los del otro lado de la barricada. ¿De qué fe se trata entonces? Parece que el autor citado habla de esa fe que consiste en aceptar de cabeza y de corazón unas formulaciones “reveladas” que afirmen cosas de tipo metafísico sobre Dios, sobre Cristo, sobre la creación. ¿Qué otro “signo de unidad y de esperanza difícil” puede haber entre posiciones totalmente antagónicas como son las que se dan en la lucha de clases?

¿Puede haber “un acuerdo fundamental sobre la palabra de Jesús” que no sea el de una militancia por la liberación del proletariado? Si lo hay fuera de ella será un acuerdo en una fe superficial y alienadora al máximo. ¿Puede surgir la verdad de la confrontación de discursos que proceden de estrategias y prácticas sociopolíticas antagónicas?

Después de todo lo que llevamos escrito se puede ver claro que no es de tan fácil solución teórica eso del pluralismo dentro del cristianismo y de la Iglesia. Y la praxis de muchos militantes por el socialismo lo reafirma.

No se trata de querer decidir ahora quién es el bueno y quién el malo “ante Dios”, como si quisiéramos llevarle la contabilidad de las tarjetas de admisión o exclusión al “Señor de la Iglesia”. Se trata simplemente de ver que si lo que ahora puede pensarse y decirse válidamente sobre Dios no va intrínsecamente relacionado con las luchas concretas del pueblo humillado y no con las de sus opresores, ese Dios que está con unos y otros, tanto si es como si será, poco atrae y entusiasma al militante; no hay revolucionario a quien le interese por más teorías de pluralismo que se inventen.

Quizá va llegando la hora de aceptar, con todas sus consecuencias, que las “fes” de los que sociológicamente formamos la Iglesia son muy distintas, algunas irreductiblemente contradictorias, y que quererlas camuflar como si fueran convergentes —para mayor grandeza de la Iglesia, o para que no nos echen de ella— es la gran manera de desprestigiar la fe, Cristo, Dios, de provocar que se burlen de ellos, y de convertir a la Iglesia en una organización poderosa pero vacía.

(Al decir “Iglesia” hablo ahora “ecuménicamente”; considero ya en una Iglesia Universal a todas las Iglesias Cristianas de cualquier confesión que sean).

Quizá pronto habrá que optar entre permanecer en la Iglesia con todos los carnets al día, confesando “una misma fe” con todos los capitalistas y derechistas que hay instalados en ella, o alejarse de este círculo eclesial para poder hablar con un poco de seriedad revolucionaria de lo de Dios, de Jesús de Nazaret, de la fe como opción liberadora, etc. (Es decir, para poder aportar algo profundo y necesario a la revolución en sus niveles más densos y sorprendentes).

En la práctica parece que se dan muchas posiciones intermedias entre los extremos de esta disyuntiva que acabo de plantear. Y se comprende; porque la finalidad primera y última no es ni permanecer en la Iglesia ni hablar de lo de Dios revolucionariamente, sino hacer, cuanto antes y bien, la revolución. Y las estrategias y tácticas necesarias para hacer cuanto antes y bien la revolución, en un momento pueden llevarnos a ser muy “eclesiales” a pesar de todo, y en otro a cuidar con esmero de la dignidad liberadora de lo de Dios y de Jesús de Nazaret. En cada momento hay que ver lo que es realmente más eficaz para el avance del pueblo. Y no es fácil adivinarlo.

Otros van por el camino de decir claramente que permanecen en la Iglesia oficial para no separarse de un sector del pueblo que aún confía en ella y recurre a ella, pero que no encuentran en ella nada, o casi nada, válido respecto a Dios y a la fe cristiana. Eso lo encuentran en otra parte.

Algunos dirán: criticamos a la Iglesia y decimos que se apartó de la causa de Cristo, pero en el fondo, hemos recibido tanto de ella que la amamos, nos sentimos vinculados, de ningún modo queremos dejarla, ... y empiezan las frases de corte poético. Es como el revolucionario que pertenece a una familia en la cual hay antepasados negreros, tiene un par de hermanos fascistas, alguna tía le comprende, otro hermano le admira, etc. De todos modos ama a su familia y no reniega de ella como tal; quisiera que toda ella fuese distinta; pero cuando busca un ámbito donde reflexionar su lucha, crecer en militancia, descubrir lo más profundo de la revolución que quiere hacer, no recurre a su familia, más bien se aleja de ella. Y si en la Iglesia uno no puede reflexionar su lucha, crecer en militancia, descubrir lo más profundo de la revolución, ¿qué hará en ella? Tomar café y fumar un cigarrillo de vez en cuando, como hace con su familia; pero sin mezclar los campos de competencia, que mezclándolos podría engañarse y engañar a muchos..

He preguntado a algunos teólogos “progresistas” por qué en muchos de sus escritos, generalmente en los momentos más claves de su discurso, usan, cuando uno menos lo esperaría, horizontes de comprensión, símbolos y lenguajes clásicos, tradicionales cien por

cien, dogmáticos y fijos, esos que los militantes de la causa socialista hoy no entienden o no les dicen nada ni pueden hacer suyos. Más de un teólogo ha respondido que lo hace para no "provocar" a la Jerarquía, para evitar "amonestaciones" que lo alejarían de la Iglesia Institución; para ni distanciarse demasiado de ésta y así poder, quizá poco a poco, ir acercando al pueblo que lucha y a una "nueva" Teología que sea expresión propia de ese pueblo.

Valga esta actitud. En algunos momentos puede ser la mejor manera de aprovechar revolucionariamente la fama e influencia "científica" o el "prestigio espiritual" de algún teólogo. Pero que reconozca que eso es al precio (escoger siempre es renunciar) de alejarse de los militantes en cuanto a ayuda para que profundicen hacia las dimensiones últimas de su militancia; al precio de no ayudarles a tender puentes de entendimiento y reflexión para cuidar los niveles culturales y más infra-estructurales (nivel de vida-muerte) de la revolución. Deja de ayudarles como teólogo para ayudarles indirectamente como "ablandador" de obispos. Cambió de tarea. Si cree que así su aporte es ahora más eficaz, bien hecho está.

Pero creo que hay demasiados escritos teológicos pensados de manera que no "provocuen" a las jerarquías y quizá las "ablanden", y muy pocos que usen unos esquemas de comprensión y lenguajes que al militante que está en el frente revolucionario de cada día le ayuden a entenderse profundamente a sí mismo y a dinamizar más su lucha en todos los niveles que ella comporta. ¿No será que muchos teólogos en definitiva no saben hacer esa segunda tarea, y se refugian en la primera, porque no se atreven a dar los pasos que venimos insinuando en este trabajo desde la primera líneas?

En la medida en que esto que planteo es cuestión de estrategia y tácticas respecto a la Iglesia Institución y con fines a la revolución proletaria, a algunos les suena realmente mal; es algo oscuro, manipulación, juego traidor, etc. Pero es inevitable; nadie se escapa de ello. Y podríamos mostrar que no es algo oscuro, malo y traidor sino al revés en una Iglesia que tan claramente se ha separado de la causa de los pobres. Ese "juego de aprovechamiento y manipulación" de la Iglesia empieza, para el revolucionario, precisamente cuando ésta ha dejado de ser un ámbito (comunidad de comunidades) cuyos lenguajes, gestos, compromisos, signos y fiestas penetren de manera eficaz y profunda en la historia concreta de liberación de los oprimidos. Una Iglesia que no es eso, es una ambigüedad terrible. Y las ambigüedades, como su nombre ya insinúa, solo sirven para ser manipuladas. Quien de veras no lo haga, que tire la primera piedra. Lo importante es en favor de quién se hace.

He visto que despiertan reflejos muy positivos en el rostro de muchos militantes frases como esas de Luís María Xirinachs:

"No marcho de la estructura eclesiástica porque engloba a cantidad de pueblo al que no se puede abandonar. La Iglesia, por lo menos, me pertenece tanto a mí como pueda pertenecer a los que dicen poseerla jurídicamente".<sup>6</sup>

Y de Ernesto Cardenal cuando le preguntan por qué la Iglesia va casi siempre detrás de los acontecimientos del mundo:

"No la iglesia, sino la institución eclesiástica. Porque no sabemos cuál es la iglesia (...). Yo creo que la verdadera iglesia de Cristo incluye a muchos que no se consideran dentro de la iglesia, incluso a los que se entienden como ateos. Y hay muchos que no pertenecen a la iglesia aunque pueden estar en la curia romana. A nosotros, los cristianos, nos toca enmendar eso, nos toca luchar contra una iglesia que cojea detrás del desarrollo del mundo. Nos toca poner el dedo en la llaga."<sup>7</sup>

Volvamos a nuestra pregunta inicial formulada ahora así: **Militante ¿qué hay de lo de Dios?**

Porque si de veras la observación de la realidad nos ha convencido de que la Verdad es un quehacer y no tiene estatuto ideal propio y subsistente sino que fluye como un elemento dialéctico dentro de la praxis liberadora, la respuesta de los militantes de la liberación a la pregunta sobre Dios pesará más que mil afirmaciones claras y contundentes sacadas de esta especie de cuenta bancaria doctrinal acumulada a partir de los dichos y hechos del liberador popular Jesús de Nazaret y de las afirmaciones que sobre él y sobre su Dios hicieron algunos de sus primeros seguidores.

Porque, insistiendo desde otro aspecto, una cosa es que, por ejemplo Franz Hinkelammert, en su estupendo y denso libro "Las armas ideológicas de la muerte",<sup>8</sup> nos haga ver y casi demuestre que un marxismo fiel a su lógica profunda y un cristianismo como el que reflejan el conjunto de cartas atribuidas a Pablo en el N.T. no son nada incompatibles sino al revés, se complementan y fecundan mutuamente, y otra cosa es que los hombres y mujeres que ahora más están jugando la vida, consciente y decididamente, para que llegue el reino de la libertad (para que Dios sea), experimenten a Dios tal como ese Pablo de las cartas y sintonicen con sus esquemas y lenguajes.

¿Es posible someter a una encuesta esas experiencias de “lo último” que estamos buscando entre la actividad revolucionaria del proletariado actual y sus aliados? ¿Cabe un muestreo de militantes o un inventario de sus respuestas? ¿Cuáles militantes considerar suficientemente metidos en la lucha para que sus respuestas puedan valorarse como indicativas? ¿En qué momento y cómo preguntarles sobre algo tan sutil y huidizo? ¿Cómo valorar la profundidad, la “ultimidad” o no de sus experiencias expresadas en palabras o signos? ¿Se trata simplemente de pescar al vuelo gestos, expresiones, discursos, como son, por ejemplo, ciertas miradas, exclamaciones, risas o llantos, que después nunca más podrán conservarse como fueron, guardarse, transmitirse? Vemos que las preguntas metódicas surgen a montones.

Por de pronto, parece evidente que esa tarea que proponemos como muy necesaria y urgente, debe hacerse totalmente, o casi, desde dentro, militando como uno más integrando equipos de militantes, luchando (digo “o casi” porque algo se supone que puede ayudar el que desde fuera pregunta, critica, aplaude o reprocha). La Teología de la Liberación desde sus comienzos viene insistiendo en esa condición básica y necesaria del quehacer teológico liberador. Aquí debemos insistir más aún. Y recordar que, dado que toda militancia socio-política es siempre muy limitada en el espacio y en el tiempo, pequeña con respecto al conjunto de la lucha proletaria, fragmentaria, condicionada por aspectos de todo tipo, la reflexión ordenada y coherente que a partir de ella pueda hacerse en estos niveles que escapan a todo medidor de tipo científico también será necesariamente limitada, parcial, transitoria, condicionada. El camino que proponemos no va hacia teologías globales, universalistas, acabadas, que tienen muchos años de validez. Es algo aparentemente mucho más pobre que esas teologías.

Si ya es tan difícil expresar, por ejemplo, las dimensiones poéticas (la plus-valía poética) que se dan, que están, en la lucha popular antiimperialista, porque el militante pocas veces tiene el carisma de saber elucidarlas y expresarlas, y el poeta (el que tendría ese carisma) pocas veces está metido de veras en la lucha, (las “poesías revolucionarias” que tenemos muchas veces son la revolución vista desde fuera y nada más), más difícil se comprende que sea detectar y sacar a la luz estos elementos que están presuntamente aún más allá de lo poético, los elementos últimos, fundantes y fontales (de “fuente”) del vivir militante.

Por otra parte parece suficientemente demostrado que no surte buen efecto eso de que alguien se ponga a militar en partidos de izquierda, sindicatos, organizaciones de masas, movimientos populares, etc.; para así poder “evangelizar”, para poder hacer “teología

de la liberación”, para saber qué experiencia tienen los militantes respecto a ciertos aspectos de la vida, etc. Ese para es fatal. Y conozco muchos casos de ello. La militancia, o se toma en serio y se asume por sí misma, como actividad liberadora hecha carne y hueso propios porque hay que liberar, tanto si tiene como si no ciertos efectos secundarios integrados que nadie niega que pueden ser muy interesantes, o pronto es solo un “acercamiento” intelectual o periodístico al pueblo y a los grupos de militantes populares; un estar anotando todo lo que hacen y dicen, sin entenderlo cabalmente por causa de la distancia praxica; un beber ávidamente en su fuente pero sin convertirse realmente en fuente como ellos. Lo que se busca, generalmente en esos casos, quizá muy inconscientemente, es poder apelar a ese “haber estado con ellos”, citar hechos y frases de ellos, para avalar las propias teorías fabricadas en otra parte.

De algo puede servir esa actitud del para. Pero es realmente muy poco lo que consigue en la línea de lo que aquí buscamos, y está al borde de convertirse en una teología y una pastoral que rebotan en contra de lo que teóricamente pretendían.

Ya sabemos que el militante perfecto, sin nada de egoísmo, orgullo, o afán personal de poder, el héroe santo incontaminado, no existe, no los hay, o son una excepción difícilísima de encontrar. Pero hay hombres y mujeres que, más o menos cercanos a ese ideal, de veras gastan y dan su vida de una manera sinceramente combativa, muy desinteresada, notablemente amante, humildemente servicial, por la liberación histórica real, día a día, de la masa proletaria en la que ellos han nacido y vivido siempre o por la que han optado ante la evidente realidad de la lucha de clases. En esos hombres hay que buscar la pauta, siempre fugaz e inacumulable, de “la trascendencia” hoy, de “la experiencia y lenguajes de fe” hoy, de “lo de Dios” hoy, de “lo más excelso que el hombre puede encontrar” hoy. Aunque quizá ellos no usen ni entiendan las palabras “trascendencia”, “fe”, “religioso”, “Dios”, “excelso”. Quizá tengan otras mejores.

Algo metido, pues, en esa tarea que aquí propongo, la primera impresión —primera, pero que desde hace tiempo me invade— es de que hay casos y ejemplos para todos los gustos; de que lo único que se podría hacer es un glosario de anécdotas que, a veces en una misma persona, nos llevarían desde el todo a la nada, desde lo que parece más sublime a lo que parece más ridículo. Y quizá eso sería poco problema, porque ya sabemos que los extremos, aunque parezcan el alejamiento máximo, está a un paso, se tocan; lo desorientador se da más bien en la gama de los intermedios. Parece que no

hay manera de entender y ordenar metódicamente lo que pasa.

Desde el guerrillero colombiano que muchos día reza el rosario con algunos compañeros (tuve contacto indirecto con ellos hace dos años, en 1976), hasta el que rehusa todo sentimiento de tipo religioso o de apertura a la trascendencia por el gran temor que tienen a caer en alienaciones que frenan la lucha, pasando por el que parece realmente frío e insensible a todo lo que sea símbolo, poesía o mística, pero que se adapta fácil y sinceramente a ello según las circunstancias exijan para la eficacia liberadora. Desde el dirigente montonero que, después de años de cárcel y de exilio, asiste a una misa en el cuarto aniversario del asesinato de Miguel Enríquez<sup>9</sup> y dice públicamente que el hecho de que él, el montonero, haya podido salir de la cárcel y de Argentina es “un don de Dios” —y nadie se atreve a preguntarle qué ha sido entonces por parte de Dios la muerte de Miguel Enríquez—, hasta el que no asiste a esa misa porque ni por táctica ve oportuno transigir en esos lenguajes y signos religiosos por ahora muy impregnados de magias embaucadoras, pasando por el que asiste por cumplimiento de solidaridad, mira, escucha y sale diciendo que no está tan mal todo aquello, que algo auténtico hay, pero que lo han expresado mejor los líderes políticos o familiares “no creyentes” que han hablado en la misa que los curitas con todas sus homilias y oraciones.

Sin embargo, creo que una mirada más atenta a cada caso de los mil que podríamos citar, la conversación larga y sincera entre militantes amigos, y un análisis de los distintos elementos que integran cada experiencia, nos pueden llevar a una clarificación bastante elocuente del panorama en que nos movemos. Y así situar mejor algunos puntos de referencia que guíen una cierta reflexión sobre lo de Dios en la revolución popular, es decir, sobre las dimensiones más profundamente humanas y liberadoras de esta revolución.

Diré algunas cosas que, a mi parecer, la realidad impone tener en cuenta:

**a-** No es lo mismo lo que de la vida, del amor, de lo de Dios pueda vivirse y descubrirse desde una real praxis de liberación, que lo que de la vida, el amor y de Dios se sabe y se dice e incluso se practica porque la educación religiosa tradicional recibida lo enseña e impulsa a practicarlo. Es posible vivir en un desfase bastante grande entre uno y otro nivel. Incluso muchos militantes tienden a no considerar serio, “religioso”, válido en el campo de la “fe” el primer nivel, si no coincide con el segundo. Eso en su propia vida.

**b-** Muchos militantes que en medio de la lucha proletaria siguen

aceptando y practicando verdades, normas y ritos pertenecientes a la educación religiosa heredada, reconocen que tales creencias y prácticas no están en gran coherencia con su praxis concreta a nivel socio-económico-político-cultural, no se cohesionan ni dialécticamente con ella, son como espacios vacíos en medio de ella. Tocan a la revolución cultural pero incluso no están en sintonía con otros aspectos de ésta que ya están en marcha. Pero, al no ver entre los dos niveles una contradicción total y palpable, una incompatibilidad clara y tajante, siguen manteniendo esa dualidad; la mantienen por diversos motivos a veces superpuestos: no querer perder algo que a uno le acompañó y ayudó durante mucho tiempo; no querer quedarse sin unas motivaciones y estímulos que, por el momento, no se ve que estén sustituidos por otros; la intuición de que algo positivo y válido hay en el esfuerzo de las religiones, válido incluso para la mejor sociedad comunista que podamos pensar, y que por lo tanto de alguna manera hay que mantenerse en la religión aunque su papel ahora no se vea nada claro; el querer permanecer junto al pueblo incluso en su sincera religiosidad; el intuir que a partir de las formas tradicionales de la fe cristiana, re-vividas desde la praxis de liberación, puede lograrse una re-formulación de ellas que dinamice esa misma praxis, etc.

**c-** Creo que hay que admitir que esos militantes del punto b, que para entendernos podríamos llamar “militantes en búsqueda de coherencia religiosa” son una minoría. Y muy pocas veces son los de primera fila, de los iniciadores y animadores constantes y directos de algún frente revolucionario. Generalmente son militantes advenedizos a las banderas y trincheras que antes otros “no creyentes” levantaron.

**d-** Menos parece que son aun los “militantes en búsqueda de coherencia religiosa” que van por el camino de “re-formulación” planteado por muchos libros y revistas difusores de una, yo diría, pseudo-Teología de la Liberación. Esta Teología (con su pastoral correspondiente) parece que va muy bien para acompañar, en sus primeros pasos, a los militantes que desde un cristianismo tercerista van entrando en la praxis de liberación marxista. Van muy bien para desbloquear el antimarxismo de muchos cristianos y de muchas jerarquías. O para hacer volver la atención hacia el hecho religioso a muchos militantes que de pequeños vivieron una fe pero que al entrar en las filas de la revolución pronto la dejaron. Pero no parece que esta Teología haya ayudado a los “militantes en búsqueda de coherencia religiosa” a sacar a flote y a valorar como primeras fuentes y primeros fundamentos del saber sobre la vida, sobre el amor, sobre... Dios, las experiencias vitales de ellos mismos al gastar su vida y darla totalmente por la liberación del pueblo. Ya he dicho por que, creo, no lo hace.

**e-** Cuando a algunos militantes del punto *b* se les pide que, como ejercicio metódico, dejen de lado las creencias y prácticas que han seguido porque aceptaron una tradición y una educación, y que busquen con atención en sí mismos qué es aquello que realmente se descubre, se capta, se inventa o se crea en lo íntimo y último de la experiencia militante, generalmente se produce en ellos un gran silencio, digamos un silencio de meses, un como encontrarse vacío, un cierto vértigo, que parece corresponder al momento en que muchos otros militantes anteriormente creyentes decidieron abandonar eso de la “fe”, “perdieron la fe” se dice. Es que el querer seguir “en búsqueda de coherencia religiosa” quizá quiere decir en la práctica seguir afirmando y practicando cosas que fácilmente ocultan y sofofan lo que de veras quiere fluir de la praxis revolucionaria como tal.

**f-** Lo visto en esos cinco puntos anteriores lleva consigo algo que me parece un paso muy importante: aún en los militantes que siguen en los esquemas y lenguajes del cristianismo bíblico y tradicional (más o menos reformulado) se va produciendo una más o menos consciente relativización de esos esquemas y lenguajes, de esa religiosidad concreta; va quedando como algo que se aprecia y se acepta pero interinizado, ya no globalizante, sub-valorado con respecto a otras dimensiones de la militancia y precisamente por no verse en coherencia con ellas.

**g-** Los militantes que realizan su tarea sin sentirse ligados a las creencias, signos y lenguajes de la religión tradicional, porque nunca fueron educados en ella o porque la dejaron al entrar en el ámbito marxista (de esos se acostumbra a decir que “perdieron la fe”), no están como tierra virgen en la que no hay ninguna idea preconcebida o inculcada, ningún prejuicio sobre lo de Dios o sobre el último horizonte del hombre en su historia. No hay actitudes neutras en ese tipo de cosas. Estamos “condenados a creer”, a optar. Pero sí que ellos, hombres y mujeres del pueblo o aliados con el pueblo que viven intensamente la lucha por la justicia en el mundo de hoy, y que no se mueven dentro de expresas “obediencias” o “fidelidades” de tipo religioso y eclesial, ni usan esquemas o lenguajes bíblicos para interpretar lo que pasa, son como el campo más propicio que tenemos para detectar algo de lo que más espontáneamente brota de las capas profundas de la experiencia revolucionaria. ¿Qué viven, qué esperan, qué siente en realidad de verdad, en su foro más íntimo esa gente? Porque numéricamente son los más. Ellos forman, y han formado desde tiempo atrás, la vanguardia y los pilares básicos de la revolución proletaria. De ellos son la mayoría de los asesinados por causa de la libertad del pueblo, de los caídos en la lucha anticapitalista. Ellos son los que suman más horas de cárcel y tortura. Si ellos pa-

rece que no encontraron nada de lo de Dios, o, por lo menos, no lo hablan con los lenguajes del Tu, el Padre, etc., ¿quién es que debe revisarse por si va equivocado o se ha descuidado algo? Ellos o las Iglesias y los “creyentes” en general? A estos militantes se les acostumbra a llamar “no creyentes”.

**h-** El hecho —me parece que sobradamente comprobado— de que, a pesar de la existencia de comunidades cristianas de base populares, de cristianos marxistas, de la corriente Cristianos por el Socialismo, etc., sean tan poquitos —yo no conozco ninguno— los militantes marxistas “no creyentes” que llegan a entusiasmarse con este tipo de fe y de lenguaje religioso, lo hagan suyo, porque les ayude a interpretar mejor su lucha, y busquen el participar en esas comunidades u organizaciones, creo que da mucho, mucho, que pensar. Parece que hay un camino bastante transitado desde el cristianismo tradicional o tercerista a un cristianismo por el estilo de Comunidades de Base Populares o Cristianos por el Socialismo, y de aquí, muchas veces, a un silencio largo de esos que decía antes, que yo creo que puede ser muy fecundo; pero no parece transitado el camino que podría ir de la militancia que acostumbramos a llamar “no creyente” a la participación en Comunidades Populares, Cristianos por el Socialismo o corrientes parecidas. ¿No será que no es ese el descubrimiento que de veras trae en su fondo la vida militante revolucionaria?

**i-** Responder a lo anterior diciendo que será porque esos militantes están “cerrados” a lo de Dios, que algún “orgullo” les impide abrirse al “Otro”, que por temperamento o educación son “negativos” y “prejuiciados” respecto a lo religioso, etc.; o diciendo que la fe en definitiva es un “don” y el que lo tiene lo tiene y el que no, no, me parece que no soluciona nada de lo que nos planteamos. Personas que frente al prójimo que es explotado son abiertas, abnegadas, servicialmente humildes, ¿no lo serían ante un Dios que de alguna manera descubrieran? ¿Y cuál es esa fe que se tiene o no se tiene, simplemente porque es un don? ¿No será la que consiste en afirmar verdades que otro propone como objetivas y a las cuales uno se adhiere con sentimiento más o menos religioso? Si el don que se tiene o no se tiene es el de optar por “el pobre, el huérfano, la viuda, el oprimido...” ¿ese sí que lo tienen!

**j-** Las expresiones de todo tipo que esos militantes “no creyentes” emiten en muchos momentos de su vida manifestando aquello más profundo que experimentan y sienten, creo que muestran una densidad, seriedad, novedad creadora, plenitud esperanzada, trascendencia... que bien puede competir con los lugares más sublimes y dogmáticamente ponderados de la Biblia o de la tradición de las re-

giones en general. Cuando esos militantes logran expresarse en el lenguaje que corresponde, el único adecuado a ese tipo de experiencias, el poético, se les hace algo más de caso y se valora quizá su aporte; pero cuando no logran la expresión de tipo poético, acostumbra a quedar en un lenguaje tan árido, prosaico, rudo, indefinido, con aires de materialismo burdo o voluntarismo, que casi nadie les presta atención ni valora, sobre todo los que los miran u oyen desde el campo "religioso". Una vez más: ¿Quién marca el "campo de lo religioso"? ¿La densidad de "lo último" que viven esos militantes, o los esquemas y lenguajes aprendidos de las religiones ideológicas tradicionales? ¿Es tan válido eso que se oye tanto en los ambientes cristianos incluso "progres" de hoy: o un Dios Personal, Padre, o nada; o Cristo, o nada? ¿Y si hubiera "más" que "nuestro Dios" y "nuestro Cristo"?

**k-** A esos militantes de que hablamos poco les importa que sus expresiones referentes a lo "último", fundante, fontal, sean apreciadas por otros o no, sean catalogadas de religiosas o no, se citen en libros de filosofía y mística o no. Son algo realmente gratuito, que ahí está, va con ellos, a veces como estrellas fugaces, puro don. ¿Por qué las expresiones de Jesús de Nazaret, por ejemplo, han pasado de ser don a ser dogma o norma?

**l-** A veces como estrellas fugaces... En este terreno en que nos movemos, el de las experiencias profundas en torno a la vida, el amor, la libertad, la esperanza... lo de Dios, se da que un mismo militante en unos momentos expresa una cosa, una intuición, y quizá al poco rato o al día siguiente ya va por otro lado, ya no le sale igual, incluso parece contradecirse. Hay momentos en que esperaríamos de tal o cual militante una gran revelación, una frase densa y luminosa, y no le sale sino un gesto peregrino o ridículo. En otros momentos vemos que la circunstancia es árida y nada propicia para sublimidades, y el militante salta con algo íntimo realmente de gran valor. Y recordemos que no se trata de atender a y valorar solo la frase, palabra, gesto o expresión que lanza el militante, sino que hay que tener en cuenta el proceso personal-comunitario que condujo a aquella frase o expresión, la personalidad del militante, el entorno, la circunstancia interna y externa. Eso limita mucho la posibilidad de hacer grandes tratados sobre "mística revolucionaria" o "vida interior de los militantes de la lucha proletaria".

**ll-** He dejado conscientemente para el final de ese intento de ordenamiento del campo de reflexión en que estamos, el tipo de militantes de los que hablé ya al comienzo de este escrito: Los que no viven atados por una "obediencia de fe" o "fidelidad religiosa" a los esquemas mentales, ideas y lenguajes bíblicos o de la "religión" en general, pero se mantienen en relación viva y dialéctica con estos es-

quemados y lenguajes para que ellos sean un estímulo, una provocación, incluso una orientación para descubrir y sacar a flote lo que está en lo más íntimo de la experiencia militante creadora de justicia y libertad humanas. Son otros a los que he clasificado en el apartado *b*. Aunque también en ellos se da fuertemente lo que he dicho en el apartado *l*, y por tanto, a lo largo de un día o de una época de ellos, es posible encontrar rasgos y expresiones pertenecientes a cualquiera de esos apartados que, como intento de aproximación, acabo de reseñar. Hablo pues de lo que diríamos "algunos momentos" de esos militantes. Y creo que en algunos momentos se detecta en ellos un fenómeno de creatividad de expresión de "lo último" que por ahora llamaré "desdoblamiento por plenitud". Este "desdoblamiento" creo que se da también en algunos momentos de otros militantes: de los que están en "búsqueda de coherencia religiosa" o de los "no creyentes"; pero en estos de que ahora hablamos creo que se da con mucha más frecuencia y nitidez, y dado que generalmente lo llegan a expresar usando cierta terminología religiosa y bíblica, una atención especial a ello permite tender mejores puentes de entendimiento y descubrir lo que aún en la "religión" es fruto de la praxis y no asentimiento fácil a dogmas o normas.

Así pues, aunque me parece más interesante aún estudiar directamente las experiencias y lenguajes de los militantes que situé en el apartado *g*, creo que como camino será más eficaz dedicar el espacio que queda de este trabajo a eso del "desdoblamiento" que acabo de apuntar en el párrafo anterior. Además tenemos la ventaja de que a este tipo de militantes, y a este fenómeno que explicaré más, pertenecen, a mi parecer, muchos "momentos" que han quedado escritos en los artículos, poemas y libros de militantes escritores como son Garaudy, Ernesto Cardenal, Xirinachs, Girardi, Alfonso C. Comín, etc. Poderles citar a ellos facilitará mi intento de explicación.

### **El desdoblamiento por plenitud.**

Según Franz Hinkelammert,<sup>10</sup> ya Pablo de Tarso se había dado cuenta de que "...la imagen de Dios que el hombre puede tener se deriva de la imagen del hombre liberado. Por tanto, no tiene otra fuente para saber lo que es Dios verdadero y lo que es su voluntad, sino su propia liberación. Dios es aquel que hace posible la liberación, y el Dios verdadero corresponde a la imagen de la liberación del hombre. La revelación no revela sino esto".

Eso de que lo de Dios va al mismo ritmo y nivel, ni más alto o más bajo, ni más adelante ni más atrás que la marcha de la liberación humana histórica es un sentir intuitivo bastante común entre los hombres y mujeres que luchan con el pueblo oprimido y por él, que



son este pueblo en actitud de rebelión consciente y organizada.

Y hay momentos en que esos hombres y mujeres viven la realidad de su lucha, en sus múltiples aspectos, con tal densidad y plenitud, con tan desbordante luminosidad y embriaguez, con tal absolutidad, que espontáneamente, poética y más que poéticamente, con simplicidad de niños pero con golpe de adultos, desdoblan esa realidad que están experimentando de algún modo: lo decible y lo indecible; lo mucho y lo que es más que lo mucho; la plenitud vista desde el lado de aquí y vista desde el lado de allá; la historia de ahora y lo que desborda la historia que experimentamos; nosotros y lo imprevisible que puede ser realidad en nosotros; lo humano y lo esperable que desborda lo que ahora captamos como humano; el todo y el más aún; el horizonte que nos atrae en el camino y la otra cara, más luminosa aún, de ese horizonte atravesado (...).

“Mi Dios es el pueblo, compañero; porque el pueblo es atrayente y exigente como un Dios” oí decir a un militante.

“El grito de los pobres, desde su miseria, me desveló, me hirió, me arrancó de donde estaba, me puso en camino; ¿qué tendrá ese grito del pobre?”, también he oído decir en las primeras filas de algún combate del pueblo contra los opresores.

Fragmentos de poema como éste abundan muchísimo entre las rimas del proletariado combatiente:

“Le mataron un día, de madrugada  
Pero su voz resuena por las montañas  
Seguiremos cantando, seguiremos soñando,  
seguiremos viviendo con su Palabra”.

“¿Dios es amor? Yo lo que sé es que el amor es Dios, compañero”.

“Aunque nos maten seguiremos luchando”. “El pueblo es inmortal”.

“¡Vive!”

“Mañana cuando yo muera  
no me vengáis a llorar  
nunca estaré bajo tierra  
soy viento de libertad”.

Esto último lo decía un militante de la libertad del pueblo vasco

pocas horas antes de ser asesinado, por fusilamiento, por la dictadura franquista. (No importa que él haya sido o no el primer autor de esos versos).

Quizá donde más abundan y más claros son los ejemplos de ese desdoblamiento de que hablamos es en eso del horizonte y fruto desbordante de vida hacia el cual avanza la revolución que el pueblo, aunque falten siglos, lleva entre manos. Las mismas expresiones “hombre nuevo” y “reino de la libertad” en muchos momentos fluyen preñadas de tal manera que expresan ese desdoblamiento. Con palabras poéticamente densas y densamente poéticas, cuya raíz a veces está en un gesto, una mirada, una lágrima o una blasfemia, una palabrota o un alarido, el pueblo que lucha por su libertad va afirmando que llegaremos a ser y a vivir algo absolutamente bueno, a lo verdaderamente válido, al fruto maduro, a la sorpresa ahora impensable pero que debe esperarse activamente por el camino de la revolución, a lo que todavía no es pero que será, ... ¿Qué más decir de ese horizonte en el cual se romperán todos los límites, habrá Vida, todo será Sí sin no?

Lo importante, repitémoslo, es que hay una praxis concreta que anuncia eso desde dentro de sí misma, como momento dialéctico de sí misma. No es una idea catequética aprendida y aceptada religiosamente como explicación teórica de la vida y del universo.

Todo lo que, a cualquier nivel que sea, fluye de la praxis de liberación, forma parte dialéctica de ella, hay que intentar expresarlo, y de la mejor forma posible; es un deber del que capta algo positivo en cualquier rincón de la praxis, expresarlo de alguna manera, aportarlo a la mesa común; purificar, hacer luminosa y aportar esa plusvalía. No hacerlo es traicionar a la misma revolución; robar; por lo menos es retención injusta de bienes.

Metidos aún hasta muy arriba en la cultura burguesa como estamos todos, a los militantes se les hace muy difícil encontrar esquemas de comprensión y palabras para expresar esos momentos intensos y profundos de su experiencia. Y cuando lo logran, fácilmente la cultura dominante lo considera como suyo, lo reabsorbe y se lo roba, porque necesariamente está expresado con elementos de esa cultura inyectada, impuesta. Es serio el problema de la revolución a nivel cultural.

El militante que está formado en la cultura occidental y el que busca estímulo y motivación en la Biblia para conocer mejor su propia militancia y expresarla, fácilmente —yo creo que muchas veces demasiado fácilmente— efectúa ese desdoblamiento de plenitud si-

tuando en el lado de allá a una Persona, a Alguien, un Tú. Es el Yahvé de la Biblia y el Padre de Jesús de Nazaret. Desdoblamiento interesante, que puede tener aspectos muy dinámicos y fecundos, pero que, tal como hemos insinuado varias veces a lo largo de ese escrito, tiene también sus puntos débiles y enredosos. Su valor no debe llevarnos a menospreciar por “cortos”, por “poca cosa comparada con nuestro Dios”, los desdoblamientos que no van por el lado de Alguien, de un Tú. Porque en definitiva la pauta para valorar esas cosas debe seguir siendo la praxis que las precede y el afecto de eficacia que tienen en la praxis posterior.

Quizá hay que lamentar que nuestras lenguas no tengan algún tipo de vocablo que sirva para designar realidades enteras, globales, —no solo características o modos de ellas— sin clasificarlas en los dos apartados habituales de persona o cosa, ése o eso, él o ello, alguien o algo. Hay realidades que se anuncian y esperan como futuras, hay horizontes utópicos que entran de veras dentro de las posibilidades de lo real, que no sabemos qué ni cómo serán, que pueden superar cualquier expectativa, clasificación o encuadramiento. Eso que será ¿es algo, alguien, o una realidad más sorpresiva aún?

¿Y si en lugar de llamar TU a ese lado de allá del umbral entre finitud e infinitud que el pueblo traspasará, le llamáramos NOSOTROS-TODOS? Quizá para algunos esa segunda expresión lleva más sentido de plenitud de justicia y de amistad, sentido de diálogo, densidad de amor y libertad que la primera.

Algunos anarquistas ya avisaron de que una visión tan personal de lo de Dios, individuo único con el cual cada hombre puede relacionarse por su cuenta (aunque sea “a través” de los demás), puede llevarnos a actitudes muy individualistas, cerradas y antioleativas en forma muy elegante y disimulada. A eso responden algunos diciendo que el Dios cristiano no es un individuo único y solitario sino que es comunidad, es Trinidad, diálogo íntimo y amante de tres que tienen y son todo en común. Pero también a eso se puede responder que la advertencia de los anarquistas no queda solucionada mientras se trate de poner aparte de la comunidad humana y como en frente de ella, para ser foco absoluto de admiración, amor y petición, una, dos, tres o las que sea personas divinas que, por más que se diga que se han “encarnado”, se las sigue considerando y afirmando como ya existentes y perfectas, con su estatuto propio fuera del ruedo humano.

Les es muy fácil a algunos teólogos hilvanar largas explicaciones sobre el hecho de que Dios renuncia a su omnipotencia por amor, para ser débil como el pueblo, explotado con el pueblo y sufrir

mientras éste sufra. Todo esto para terminar diciendo que el pueblo debe buscar y adorar ese Dios, que ese Dios le salvará, que es la única salvación. Y así a la larga siempre resulta que se trata de Alguien ya ahora conocido, el Dios Padre Omnipotente del Credo, pero que él renuncia a su omnipotencia (pero la tiene si quiere), él quiere dejar de ser fuerte (pero lo es), él se hace uno de nosotros (precisamente porque no lo es), él, él, él, ...; sigue todo en función de un él que, por definición previa sacada de la Biblia y de las filosofías eclesiales, es en todo absolutamente superior, único, separado del colectivo humanidad (aunque a veces esto se disimule con una expresión que parece muy sublime e indicadora de gran encarnación pero que a muchos militantes les huele como a una gran trampa: el Absolutamente Otro).

Este Alguien, Tú, al cual rezan y cantan constantemente nuestras liturgias y mentes eclesiales, es el que no encuentran muchos militantes en el fondo último y luminoso de su experiencia. Y no es porque sean “orgullosos”, “cerrados” a aceptar algo superior a ellos; es porque ese supuesto Dios no es el que dimana de, ni se presiente en la comunidad de libres en el Reino de la Libertad que queremos hacer. Ni se presiente en, ni dimana de, el grito del oprimido que ahora reclama y exige, con toda su fuerza (que no se opone al amor), justicia.

Algunos aquí dirán —como dice ya la cita de Hinkelammert que hemos visto hace un momento— que Dios es precisamente el que hace posible y potencia ese Reino de la Libertad. Valga. Pero entonces, como esa libertad plena, esa del reino, todavía no existe, no sabemos nada de Dios, solo que será porque nuestra libertad se empeña en construir ese Reino. Y si no es, sino que será, no sabemos todavía nada: si es alguien, algo, o que tipo de realidad. Todo lo que digamos o imaginemos será aproximación lejana, quebradizo, superable. El aplomo bíblico al hablar del TU y del PADRE, están muy bien para la Biblia, pero no hay que querer convertirlos en norte y guía para la humanidad, porque experiencias militantes de hoy, que a juzgar por la praxis de que dimanan son tan o más densas y profundas que las de los héroes de la Biblia, conducen a hablar de otras maneras ¿por qué no mejores y superiores?

En una reunión de militantes, uno que para explicar sus ideas estaba haciendo esquemas gráficos, en ciertos puntos claves donde otros habrían puesto la palabra Revolución con mayúsculas, o la palabra Dios, u otras aún, él ponía simplemente un signo admirativo —!— hecho de un trazo fuerte y un golpe de tiza en la pizarra. Vamos hacia, en algunos momentos la lucha o el grito del pueblo es ya, un gran signo de admiración, absoluto, con ilimitada carga.

Otros hablan, ya lo vimos, de un SI pletórico, sin nada de no. Un SI no es persona ni cosa, es simplemente afirmación a partir de algo. A partir de las luchas del pueblo se puede vislumbrar un SI muy trascendente, exhuberante.

Una militante hablaba de esos “luminosos puntos suspensivos que van al final de la línea con que representamos la historia de liberación”. Luminosos puntos suspensivos,...

A otros les sale de repente lo del Punto Omega, de la Biblia y de Teilhard, pero llegando a él por un itinerario bastante distinto al de Teilhard; por lo tanto, a un Omega también bastante distinto.

Hay un Dinamismo, un Evento, una Tarea... palabras que en muchos momentos de militancia expresan y evocan tanto o más que lo de un Dios personal y Padre.

Recalco que no se trata otra vez de la ya famosa “recuperación” de personal para la “fe” mediante el descubrimiento de “cristianos anónimos”. Aquí se trata de algo más bien al revés. No digo que esos militantes del Sí, del Nosotros-Todos, de la Tarea, digan lo mismo que la Biblia pero en otras palabras y, por tanto, creen en el Dios de la Biblia. Digo que eso que ellos dicen vale por sí mismo, es quizá lo mejor que ahora podemos encontrar en ese campo de “lo último”, marca pauta (aunque transitoria, variable), y debemos ver hasta qué punto no es la Biblia que les sigue a ellos “anónimamente”. Si de igual a igual se evocan, iluminan mutuamente y complementan, fantástico. Igual podemos decir respecto a los libros Vedas, Corán, etc. Se agranda el camino hacia una nueva civilización, hacia el encuentro del proletariado universal.

La corriente Bíblica —cuyos orígenes se nos pierden— que dice que Dios es exigencia interpelante de justicia, y no otra cosa por ahora, ¿empezó porque algún hombre recibió estas ideas por iluminación venida de otra parte, de algún “Dios” que le “habló”, o porque ese hombre vivió tan intensamente alguna experiencia de exigencia de justicia que llegó a desdoblarla en su plenitud llamando Dios. Alguien, al lado desbordante de esa plenitud? Claro que para llamarle Dios, Alguien, usó ideas que encontró a mano en su cultura y en las religiones de entonces. Pero el aspecto propiamente creativo, revelador, nuevo, de la experiencia, el de un nuevo Dios, el Dios-exigencia-de-Justicia, fue fruto de un desdoblamiento; desdoblamiento de una plenitud humana que tiende a superar todo límite.

Algo así creo que insinúa Raúl Vidales en ese texto:

“El fenómeno de una minoría que se adueña de la economía

de una zona determinada y utilizó una masa popular como instrumento de trabajo bajo condiciones esclavistas, jamás se borrarán ni de la memoria ni del proyecto alternativo gestado por el pueblo israelita. “Llegar a ser un pueblo de iguales” como proyecto colectivo se expresará de múltiples formas; una de las más antiguas es precisamente la de hacer aparecer este proyecto como una opción propia del mismo Dios”.<sup>11</sup>

En las cartas de Pablo de Tarso hay momentos en que parece también recurrir a ese desdoblamiento de la plenitud de ciertas experiencias de creatividad humana:

“andad de acuerdo, vivid en paz, y el Dios del amor y la paz estará con vosotros.” (2. Cor. 13, 11).

Evidente; en la medida en que la insurrección de los pobres logre hacer una sociedad en que de veras los hombres todos andemos de acuerdo en la realización de la verdadera paz, nos sentiremos rebosantes y proyectados hacia siempre más, cosa que en mentalidad bíblica se dice imaginando el encuentro personal con un Dios personal. Es como el estallido de la plenitud de amistad, fraternidad, paz a que la lucha del pueblo oprimido, señor de la historia, puede conducirnos. Ese Dios aún no es.

Es curioso observar que cada vez son más los militantes característicos del apartado //que hemos visto, que al preguntarles por su fe, cómo viven la “religión”, responden explicando simplemente su vida, su proceso concreto personal, su actual participación en la praxis liberadora del pueblo. No presentan verdades, afirmaciones o teorías sobre Dios o sobre la Otra Vida creídas y aceptadas con “fe”. Explican su actuar concreto, su lucha, con sus motivaciones, emociones y horizontes, como dejando al lector la tarea, si quiere, de descubrir qué afirmaciones de tipo teórico puede haber debajo de todo aquello.

De repente es el obispo Casaldáliga quien, junto con su escuchar y su mirar, lanza una frase que puede reflejar muy bien el dinamismo escurridizo de eso que se da en muchos militantes y que aquí llamo desdoblamiento por plenitud:

“¡Donde tú dices paz, justicia, amor, yo digo Dios!	¡Donde tú dices amor, yo digo Dios!
¡Donde tú dices Dios yo digo libertad,	¡Donde tú dices libertad, yo digo Dios!
justicia,	¡Donde tú dices justicia, yo digo Dios!
amor!” <sup>12</sup>	¡Donde tú dices amor, yo digo Dios!

La palabra REVOLUCION, dicha o escrita según donde y en ciertos momentos, puede llevar más fuerza de expresión creadora e indicar más ultimidad de horizonte trascendente humano que otras palabras normalmente clasificadas como "religiosas", o que la misma palabra "Dios" puestas en el mismo lugar:

"La Revolución es la comida,  
 es una mesa servida con su pichel de agua  
 y el tenedor y el cuchillo  
 sobre el mantel a cuadros,  
 teniendo además otro cubierto listo  
 por si acaso se aparece una visita".<sup>13</sup>

¿Puede haber en la vida de un hombre de hoy algo que llame más fuertemente a su puerta, le urja a desinstalarse de su comodidad y egoísmo, le interpele en las últimas vísceras del alma como espada de dos filos, le invite más (vocación) a ponerse en camino que el grito de esas dos terceras partes de la humanidad marginadas y aplastadas por un sistema basado en el provecho propio del que tiene riqueza acumulada? "...¿qué tendrá ese grito del pobre?" ha exclamado más de un militante superando, creo yo, mucho de lo que en la Biblia y en otras tradiciones religiosas se dice de la "Palabra de Dios". Si alguien a ese grito justiciero de los parias de la tierra quiere llamarlo "grito de Dios", "Palabra de Dios", que lo haga. Cuando ese grito es captado y vivido a fondo merece realmente ese desdoblamiento, el mismo grito lo provoca, aunque no como única posibilidad. Pero el que desdoble así (clamor del pueblo-clamor de Dios) ese grito de justicia y de guerra que el pueblo oprimido levanta, que no caiga en la trampa "religiosa" de venir después a predicarnos ese Dios como si fuera ya conocido directamente, como si se supiera mucho de él, como Alguien separado del pobre o distinguible de él, puesto a merced de la sed de adoración de muchos "devotos". Lo único que se puede predicar como Palabra interpelante que urge a ponerse en camino para construir el Hombre Nuevo y la Tierra Nueva, es el clamor del pueblo esclavizado. Al que abre bien su oído ese clamor le hiere como el hierro quemante de que hablan algunos textos bíblicos.

Hay demasiadas personas "desposadas" con o "muy amigas" de ese Dios que ellas mismas admiten (con la Biblia) que solo es real y captable en el prójimo, en el otro marginado y humillado, que no es nada separado del oprimido que llama a nuestras puertas; pero con el cual tienen, nada disimuladamente, un supuesto trato de matrimonio, de amistad, un diálogo directo y muy íntimo, viven pegadas y unidas a él. Y de ningún modo viven pegadas y unidas a algún prójimo, sobre todo si es pobre, perseguido por las fuerzas del

orden y maloliente.

Fácilmente aquí nos viene a la mente la idea de fetiche. No se puede negar que ese vivir en "amistad con Dios", en "presencia de él", en "diálogo íntimo con él" es y ha sido en muchos "creyentes" una fuente de dinamismo incluso heroico manifestado en verdaderos actos de servicio al prójimo. Pero también se constata que en otros momentos es y ha sido algo muy alienador, que aleja del contacto abierto, sincero y riesgoso con los proletarios y sus organizaciones de lucha. Porque de la vivencia y expresión "Dios" que era común denominador de varias experiencias de desdoblamiento de la plenitud de la vida militante, se ha hecho una realidad autónoma, separada, absolutizada fuera del tiempo y el espacio, a la cual hay que subpeditar y someter todo. Ella se convierte en norma y juez dominador de todo (muy "amantemente"); es el fetiche que valora el resto de la realidad, incluso al hombre, (igual que el fetiche mercancía), cuando la realidad de opresión-liberación que ve el militante cada día exige que la cosa sea al revés.

Remarco todo eso porque me parece observar que incluso en esos militantes que desde el comienzo protagonizan este escrito la mística de unión íntima dialogante con un Dios Persona es, en muchos momentos, una tecla importante para mantener el ánimo de lucha y recobrar energías; Y quizá es bueno aprovechar esa tecla; pero, por la forma en que la revisten a menudo y por las expresiones que usan para darla a conocer, todo el mundo la identifica con el Dios tradicional del cristianismo y de muchas religiones al que se adora directa y fácilmente en liturgias de contenido ahistórico (por lo tanto derechista); un "Dios" que alimenta celibatos que, para mantenerse como tales, huyen del compromiso real con las luchas de liberación; un "Dios" bien manipulable y acaparable por las luchas de liberación; un "Dios" bien manipulable y acaparable por la derecha en donde sea.

O se desencanta a muchos diciéndoles que ese "Esposo místico" no existe, como ya viene a decir Dussel hablando a religiosas latinoamericanas,<sup>14</sup> aunque por el momento se pierda cierta fuerza "apostólica" porque fallan esas teclas anímicas que la alimentaban, o se sigue proponiendo un TU con el cual se puede tratar además o aparte de tratar con el prójimo real y concreto, dando razón así a una gran parte de la religión alienante que hasta ahora hemos vivido.

¿Y Cristo? ¿No vivía en continuo diálogo íntimo directo con su Padre anterior a su "ir" al prójimo? ¿No es precisamente Cristo ese "Amigo", ese "Esposo" que nos llama a amar al prójimo y a sacrificarnos por el pobre?

Imposible ahora abordar ese tema que contiene muchos aspectos: lo que los militantes experimentan respecto a Jesús de Nazaret y al Cristo del Nuevo Testamento en general o de los variados libros que lo forman; la re-lectura del Evangelio reconociendo lo que en él hay de "manipulación" y "fetichización" de la figura de Jesús; el desdoblamiento otro-Otro que se puede dar en la plenitud vivida en ciertos momentos de entrega al otro real y concreto de la historia (el pobre, el oprimido, el huérfano y la viuda de que habla la Biblia); etc.

Estamos de lleno en el tema de la relación de identificación prójimo-Cristo-Dios. Y parece que sigue sin rellenar el hueco que ya hace notar Gustavo Gutiérrez cuando en su "Teología de la Liberación" dice: "...habría que construir esa teología del prójimo que nos falta todavía".

Imposible ahora abordar ese tema que contiene muchos aspectos: lo que los militantes experimentan respecto a Jesús de Nazaret y al Cristo del Nuevo Testamento en general o de los variados libros que lo forman; la re-lectura del Evangelio reconociendo lo que en él hay de "manipulación" y "fetichización" de la figura de Jesús; el desdoblamiento otro-Otro que se puede dar en la plenitud vivida en ciertos momentos de entrega al otro real y concreto de la historia (el pobre, el oprimido, el huérfano y la viuda de que habla la Biblia); etc.

Estamos de lleno en el tema de la relación de identificación prójimo-Cristo-Dios. Y parece que sigue sin rellenar el hueco que ya hace notar Gustavo Gutiérrez cuando en su "Teología de la Liberación" dice: "...habría que construir esa teología del prójimo que nos falta todavía".

Si a Dios, a Cristo, "se le ama en el prójimo" como dice también Gutiérrez en el mismo lugar,<sup>15</sup> ¿a qué viene tanto hablar de un Cristo y un Dios con los cuales se trata directamente (por ejemplo en el Padrenuestro) como alguien que está ahí además de José, Isabel, Pedro, la vecina, el obrero de enfrente, etc.? Creo que hay algo serio que aclarar aquí; no como problema teórico para aficionados a doctrinas, sino como orientación de actitudes prácticas concretas que influyen, me parece, muy directamente en la marcha del proceso histórico de liberación.

Si adorar es entregarse totalmente a algo o a alguien, someterse voluntariamente, volcar hacia algo o alguien toda la capacidad de dependencia, de admiración, de amor, de dedicación atenta y gozosa; si adorar es reconocer a algo o a alguien como a única pauta definitiva y absoluta de nuestro vivir; si adorar es eso, quizá está muy

claro que al único a quien hay que adorar es al prójimo que tenemos delante, principalmente al que tenemos fuera de nuestro lugar de seguridad e instalación: el más oprimido, el echado fuera del sistema imperante o sometido y explotado por él.

Si este adorar al prójimo, por desdoblamiento de plenitud, nos lleva a hablar del Prójimo-Dios, hagámoslo; pero advirtiendo inmediatamente que no hay, todavía por lo menos, un Dios que nos llama y nos envía al prójimo, sino un Prójimo en el que vemos y gustamos dimensiones de Dios, que es Dios.

Dice Ernesto Cardenal:

"En realidad, nosotros no tenemos más Dios que el amor, y el amor al prójimo, no el amor a Dios. Para el cristiano no existe más Dios que el prójimo. No podemos tener contacto con Dios más que a través del prójimo. Por eso dije que el ateísmo no es problema".

Lo curioso es que el mismo Ernesto, momentos antes de decir esto que acabamos de reproducir, responde así a una pregunta del entrevistador:

Entrevistador - "Ha dicho que la contemplación es la unión mística con Dios. ¿Qué importancia tiene para usted eso?"

E. Cardenal - "Es una relación personal que yo tengo, de intimidad, y a mí me da fuerzas en la lucha revolucionaria esa relación amorosa con Dios, que es como una relación conyugal. Pero es una cosa muy íntima, muy personal. Por eso digo que es como la relación de los esposos, puramente personal. No hay manera de explicarlo, se realiza por medio del amor, nada más. Un amor que puede compararse con el amor de la gente. Algunos místicos han llegado a la posesión mística, pero, por lo general, es comparándolo con el amor humano, como el amor de los que están ausentes aunque estén cerca."<sup>16</sup>

Realmente parece que nos falta mucho aún para reencontrar lo que algunos dicen que ya está en alguna parte de la tradición bíblica: que el precepto se reduce a uno: amar al prójimo.<sup>17</sup> Muchos mantienen, en la práctica si no en la teoría, dos caminos de amor, dos estimaciones distintas más o menos paralelas y en definitiva una subeditada a la otra: el prójimo y Dios. Y si se les dice que en el prójimo ya está todo, acusan de estar haciendo una irresponsable "reducción" de lo que es la "fe cristiana". Yo creo que es estar haciendo una gran y fecunda "ampliación".

Permítaseme aún algunos otros ejemplos de ese desdoblamiento que se efectúa en la densidad impetuosa de ciertas experiencias de militancia.

A veces también es el aspecto negativo, de derrota, de vacío, el que impacta tan intensamente y es tan oscuro, que espontáneamente llega a ser expresado usando palabras que indican una ampliación ilimitada de lo inmediatamente palpable. Algún militante repetía, con desconcertada amargura, esa antigua copla jocosa bastante conocida en España:

“Vinieron los sarracenos  
y nos molieron a palos  
que Dios ayuda a los malos  
cuando son más que los buenos”.

A veces, más que un desdoblamiento de la plenitud vivida, lo que se hace es llenar de esa plenitud histórica frases que un mal uso ha dejado convertidas en alienante música celestial. Ejemplar podría ser esa nueva lectura de la primera bienaventuranza de Mateo:

“Bienaventurados los pobres que se movilizan en la lucha contra sus opresores, porque ellos no van a ser engañados —como sus padres— con el reino de los cielos”.<sup>18</sup>

Más interesante me parece aún este episodio que hay que narrar con cierto detalle poniendo atención en cómo se entiende la expresión “inspirado por el Espíritu Santo”:

En febrero de 1978 coinciden, por casualidad, en La Habana Ernesto Cardenal, monje poeta revolucionario, Sergio Méndez A., Obispo de Cuernavaca (México) animador del movimiento Cristianos por el Socialismo, y Alfonso C. Comín, del Comité Central del Partit Socialiste Unificat de Catalunya y del Comité Central del Partido Comunista de España, y cristiano también. Los tres se ponen de acuerdo en redactar un documento tratando el tema del cristianismo y la Iglesia en la Revolución. Alfonso C. Comín redacta un primer texto y cuando lo presenta a Ernesto Cardenal para que le haga críticas y correcciones, éste, después de leerlo atentamente, le dice que no hay ninguna corrección ni añadidura a hacer; es un texto, le dice, “inspirado por el Espíritu Santo”. Unas horas más tarde Alfonso C. Comín piensa lo que después también dejó escrito:

“...reflexiono, pienso qué quiere decir para un creyente “inspi-

rado por el Espíritu Santo”. Simplemente esto: escrito en la soledad de una habitación en la isla de Pinos, en la isla de la juventud, la antigua Ciguanea, con el acompañamiento del mar, escribiendo con amor por la tierra de la que hablas, con amor por la Iglesia de la que hablas, con amor por la revolución de la que hablas, con amor y esperanza, eso sí, pese a todas las imperfecciones de esa revolución, pese al positivismo racionalista con que te miran quienes tienen resueltos todos sus interrogantes”.<sup>19</sup>

\* \* \*

¿Conclusiones al final de este trabajo? Por mi parte ninguna. Se hace camino al andar y nada más. Sería como quererlas sacar de la emocionante belleza de un sembrado que empieza a germinar en los albores de la primavera, o del rebuzno de la burra de Balaam. Las conclusiones las irá dando la Historia, protagonizada por su Señor: el Pueblo oprimido.

\* \* \*

Me doy perfecta cuenta de que en este escrito hay repeticiones, cambios más o menos bruscos, desaparición y reaparición de temas, poco esquema aunque en algún trozo quise ser esquemático. Es que yo no sabría tratar de este tipo de materias sin recurrir a ese estilo al que me atrevería a calificar de “sinfónico”. En una sinfonía musical, generalmente hay una apertura en la que se anuncian, con cierta indefinición, los principales temas. Después éstos van apareciendo variadamente, a veces con nitidez, a veces mezclados entre sí; desaparecen y vuelven a surgir envueltos en distintas armonizaciones. De repente un in-crescendo apoteósico queda cortado por un silencio que quizá vale más todavía. Así hasta un término que nadie sabe quién fijó.

Ese estilo, en un trabajo escrito, quizá no permite calificarlo de científico; pero no indica falta de densidad, lógica o coherencia. Esto depende de otras cosas. Advirtiendo siempre que el uso de tal o cual estilo es una composición no dice nada en cuanto a la calidad del compositor.

\* \* \*

Cuando estaban prácticamente ya redactadas estas páginas he podido leer el trabajo del Dr. Sergio Arce Martínez “La teología y el ateísmo contemporáneo”, publicado en el libro “Cristo vivo en Cuba-Reflexiones teológicas cubanas”.<sup>20</sup> Su trabajo respira madu-

rez; este de aquí es muy deshilachado aún. Pero creo que tienen algunas —bastantes— coincidencias en cuanto a planteamientos, inquietudes y espacios de búsqueda. Y me alegran muchísimo tales coincidencias.

## NOTAS

1. Ernesto Cardenal, *Oráculo sobre Managua*, Ed. Lohlé, Buenos Aires-México, 1973, p. 39 ss.
2. Acahualinca es un barrio de miseria de la ciudad de Managua.
3. R. Fernández Aldabalde, *Fetichismo y religión*, Ed. Zero, Madrid, 1975.
4. Porfirio Miranda, *Marx y la Biblia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1972.
5. Juan García Nieto, *Reencuentro con "Cristianos por el Socialismo"*, en *Iglesia Viva* N° 60, nov.-dic. 1975, p. 509.
6. En la revista vasca *Kristau elkartean*, Otsaila, 1978, p. 8.
7. Ernesto Cardenal, *La santidad de la Revolución*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1976, p; 48.
8. Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, Colección DEI-EDUCA, Costa Rica, 1977.
9. Líder del MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionaria) chileno, caído en octubre de 1974.
10. Franz Hinkelammert, *op. cit.*, p. 200.
11. Raúl Vidales, "Vida-trabajo, binomio central del bien común en la tradición cristiana", en *Capitalismo: violencia y anti-vida*, Colección DEI-EDUCA, Costa Rica, 1978, vol. II, p. 97 ss.
12. Pedro Casaldáliga, *Tierra nuestra, libertad*, Buenos Aires, 1974, p. 89.
13. Mario Cajina, poeta nicaragüense. Tomado de *Agermanament*, Barcelona, N° 147, 1978, p. 68.
14. Enrique Dussel, *Teología de la liberación y ética*, Buenos Aires, 1974, p. 128 ss.
15. Gustavo Gutiérrez. Conviene leer todo el apartado "Conversión al prójimo", pp. 250-256, en la edición de Sígueme, Salamanca, 1973.
16. En la revista vasca *Herria* 2000 Eliza, Maiatza, 1978, p. 28.
17. Por ejemplo, Samuel Ruíz en *Teología bíblica de la liberación*, México, 1975, p. 73 ss.
18. Bernard Päsche, *De la bienaventuranza a la lucha de los pobres*, en "Liaisons Internationales", París, agosto-setiembre 1976, p. 9.
19. Revista *La calle*, Madrid, N° 2, abril 1978.
20. Varios, *Cristo vivo en Cuba*, DEI, Costa Rica, 1978.

## MEDITACION SOBRE EL DIOS DE LOS POBRES

Javier Jiménez Limón

### I. Introducción

No se puede escribir sobre Dios sin hacerse violencia. Porque uno teme —justificadamente— manosear el misterio. Deformar o hasta pervertir la buena noticia. La palabrería sobre Dios las más de las veces provoca náuseas; bendice injusticias; sacraliza políticas humanas; ideologiza sobrias realidades humanas. Apaga el fuego; quita el filo a la espada; vanaliza el amor.

Uno puede esperar que la dificultad no se deba a horizontalismos o secularismos de moda en el mercado teológico. Porque éstos pueden explicarse como la incapacidad de invocar a Dios desde una abundancia satisfecha y apática. O como efecto de un cientismo iluminado y autosuficiente que ya no espera ni estima más que lo que se pueda hacer en una estrategia y una táctica planificables.

Más bien puede uno esperar que la dificultad para hablar de Dios, se deba a la conciencia de que El es siempre más grande. Y a la seguridad de que "más vale callar y ser, que hablar y no ser" (Ignacio de Antioquía).

La dificultad se agudiza si uno intenta hablar expresamente del Dios de los pobres. Porque se trata del Dios de los oprimidos, los maltratados, despreciados y explotados. ¿Y con qué derecho se arroga uno el "ser voz de los que no la tienen", quizás desfigurando con palabras pulidas, lo que ellos ya pueden expresar con sus gritos, gemidos y cantares? Si teologizamos demasiado pronto, ¿no encontraremos en el mundo de los pobres el eco de la ideología dominante introyectada en ellos por los poderosos para que se mantengan pasivos y resignados? Si vamos con reverencia a los pobres a escuchar el aliento de Dios, ¿no estaremos mistificando una realidad

mucho más dura y brutal, impidiendo que nos llegue en su clamor elemental? ¿No estaremos trayendo desde afuera a un Dios de academia o de poesía, sin descubrir a uno que ya estaba ahí, más interior, más vivo, más bíblico y más cercano?

Y, sin embargo debe uno atreverse —al menos de vez en cuando— a balbucir lo que le parece escuchar, sobre lo único que en definitiva importa: el Dios vivo en la fe, en la vida y en la muerte de los pobres que son el Cuerpo de su Hijo.

No sin anteponer la sabia pregunta del obispo Casaldáliga: “El Dios vivo de estos pobres, ¿es el nuestro, oh Teófilo?”

Tengo dos razones serias para hablar a pesar de todo. La primera es la alegría y la responsabilidad de la buena noticia: Dios amanece de nuevo sorpresivo, esperanzador y restante en las luchas y en la fe de los oprimidos. Cuando el evangelio se acerca a los condenados de este mundo, el Dios vivo de la Biblia se hace vivo y cercano. Esta es la primera razón y la más importante. La segunda es más humana, pero también es seria: por ahí hay muchos que se asustan de que si tomamos tan en serio a los pobres, ya no vamos a tomar en serio a Dios; de que nos volvamos terrenalistas, horizontalistas, incrédulos. Cuando no se tiene talante de profeta y uno mismo se ha asustado así, no se alcanza el valor para imprecisar y maldecir esos temores. Pero si le ha sido dada la experiencia y la certeza, debe uno atreverse a decir: no tengan miedo hermanos: la única manera de tomar en serio a Dios es tomando en serio a los pobres; tengan más bien miedo de que Dios sin los pobres se les convierta en ídolo. Es preferible el ateísmo de los militantes a la idolatría de los satisfechos. Y en todo caso la Buena Nueva, sólo es posible —y es casi connatural— en medio de los sufrimientos, luchas y esperanzas de los pobres.

Vayan, pues, estos vislumbres o meditaciones deshilvanados, por si en alguna frase logra comunicarse algo de esa chispa que está incendiando el corazón de muchos pobres. Y que da ánimos y esperanza para incendiar y destruir, para iluminar y construir, y para seguir siendo —también y no en último lugar— el Siervo de Yahvé por un sufrimiento, maldito como todo sufrimiento, pero iluminado por la solidaridad y la lucha hacia el Reino.

## II. Solo existe el dios de los pobres

En primer lugar y brevemente, una aclaración. Al hablar del Dios de los pobres estamos hablando del único Dios que según la Biblia cristiana existe. No hay un dios neutro y trascendente, puro en su esencia metafísica y en su inaccesibilidad metahistórica. Un dios

sin relación con sus criaturas y específicamente con los pobres. Ese dios es una abstracción, y los éxtasis metafísicos no trascienden sino se quedan ante un vacío que luego puede llenarse a placer con todos los deseos y temores humanos. La única trascendencia posible nos viene dada en el don y la interpelación del Dios de Israel y de Jesús. Dios del éxodo y del exilio, de las bienaventuranzas, y de la cruz.

Tampoco es que exista un Dios de la Iglesia que sea más católico, más universal que el Dios de los pobres. El único Dios que convoca a la Iglesia y que es Señor de ella es Dios de los oprimidos. No estamos haciendo sociología religiosa y analizando el Dios de un sector de la población, para compararlo con el Dios de otros sectores. Sino estamos recibiendo la buena nueva de Dios. No seamos más católicos que Dios: su universalidad, su catolicismo, pasa por la parcialidad en favor de los pobres. El Padre de todos los hombres es el Dios de los pobres.

El Dios verdadero de los cristianos no pobres es el Dios de los pobres; y por ello todos los creyentes —sea cual sea su origen socioeconómico— reciben la exigencia y el don de optar por los pobres.

Tampoco es que los pobres, empíricamente y desde abajo, accedan siempre a su Dios verdadero. También ellos pueden ser y han sido de hecho idólatras; la mayoría de las veces como forzados por la introyección de los ídolos que les imponen sus opresores (concreción de ese poder del pecado que trasciende a las clases sociales, pero se muestra en ellas).

No es tampoco que estemos descubriendo un nuevo Dios, aunque Dios siempre se muestra novedoso. Sino que la corriente profunda de la Biblia y la tradición cristiana, que ha corrido muchas veces como agua subterránea, nos parece que ahora quiere fluir potente y manifiesta. Dios mismo sabe de sus tiempos; y ¿quién podrá ser su consejero? Pero siempre aparece con los signos que El eligió y manifestó en Jesús: es el Dios de los pobres.

Si parece que dogmatizo, es que las más elementales evidencias de la Biblia han quedado oscurecidas y cautivas en la superficie de nuestro tiranismo histórico: más vale volver a leer la Biblia. ¡Estamos tan ideologizados que hablar del Dios de los pobres, nos parece ideologizar! “Yo te bendigo, Padre, porque has revelado estas cosas a los pequeños y las has ocultado a los sabios y prudentes”.



### III. Dios es alegría

El sacristán quéchua de la novela de Arguedas se opone al Dios ideológico que le propone "el padrecito" como a alguien que está del mismo modo en todas partes: "¿Había Dios en el pecho de los que rompieron el cuerpo del inocente maestro Bellido? ¿Dios está en el cuerpo de los ingenieros que están matando 'La Esmeralda'? ¿Del señor autoridad que quitó a sus dueños ese maizal donde jugaba la Virgen con su Hijito cada cosecha? No me hagas llorar, padrecito". Y le propone su definición intuitiva de Dios: "Dios es esperanza. Dios alegría. Dios ánimo... Ha llegado amarillo, roto, enjuermo, agachadito. Salió tieso, juirme, águila. Ha regresado igual de su ropa, pero en su ojo había Dios..."

Puede parecer paradójico que al hablar del Dios de los pobres empecemos a hablar de la alegría. Más bien parecería que hubiera que hablar de dolor, de la ira, de la indignación. Pero se trata de la paradoja de las bienaventuranzas. De esa alegría mesiánica que atraviesa los evangelios —especialmente el de Lucas—, que invade el corazón de los pobres y canta por los labios de María. Es una alegría que tiene que ver con la esperanza en la liberación y con el ánimo para la lucha; pero que empieza más hondo, en la sorpresa gozosa de saberse reconocido por Dios en su dignidad: "Engrandece mi alma al Señor y mi espíritu se alegra en Dios mi Salvador, porque ha puesto los ojos en la humildad de su esclava: (Lc 1, 46-48). Esta es una experiencia que transforma en 'juirme y tieso' al que llegó 'enjuermo y agachadito'."

Es una alegría que es subversiva y que ninguna estrategia revolucionaria puede dar ni expresar. Una alegría contra la que lucha toda la ideología capitalista que desprecia al pobre como flojo y borracho, maloliente y peligroso. Una alegría que muchas veces ha sido impedida por la religiosidad popular y por una falsa evangelización, que llevó a los pobres un Dios moralista y castigador.

Es una alegría que el pueblo necesita y que lo alienta y alimenta en el largo peregrinar de los cambios sociales. Es la alegría cristalina que proclamaron los profetas para los pobres. Habría que releer todo el Deuteronomio, para reencontrar los gritos de júbilo, el regocijo, la alegría: Yahvé se acuerda de su pueblo. Le quita temores y complejos, le recuerda el amor originario (Yahvé tu liberador, el que te formó desde el seno), lo pastorea, recogiendo en brazos los corderitos.

Esta alegría quedaba soterrada en la "evangelización" proque quienes se acercaban a los pobres, lo hacían éticamente, movidos

más por compasión que por la buena noticia: la que despierta la dignidad activa de los pobres, su voluntad de ser, la sorpresa de ser hijos de Dios en la libertad. La Iglesia paternalista para los pobres es incapaz de suscitar esta alegría: solo la Iglesia de los pobres, donde éstos son reconocidos contra todas las valoraciones "sabias y prudentes" como el sujeto fundamental de la Iglesia.

No resisto la tentación de citar en este contexto una crítica de Marx a lo que él percibió como los principios sociales del cristianismo: "Los principios sociales del cristianismo, predicán la cobardía, el desprecio de sí, el rebajamiento, la sumisión, la humildad; en resumen todos los atributos de la canalla. El proletariado, que se niega a dejarse tratar como la canalla, necesita más que del pan, de su coraje, de su respeto por sí mismo, de su orgullo y de su gusto por la independencia". ¿Cómo pudo darse fundamento para esta percepción, en contradicción evidente con toda la práctica y doctrina de Jesús?

Y sin embargo no hay que temer dar su último fundamento y contenido cristiano a esa dignidad activa de los pobres tan necesaria para la revolución. No está solo en el carácter prometeico del hombre y su vocación a la dominación del mundo y a la liberación política. Está en las bienaventuranzas: en la libre libertad de Dios que quiere ser el Dios de los pobres. En la justificación no por las obras sino por la fe, que se manifiesta privilegiadamente en traer dignidad a los despreciados. En la alegría de saberse reconocido, como individuo y como pueblo pobre, desde la sorpresiva paternidad de Dios. Ninguna prédica revolucionaria puede llegar tan hondo; y una alegría tan honda solo podrá hacerse verdadera suscitando una revolución.

Pocas veces he sentido tan bien expresada la tristeza profunda del pueblo oprimido como en el siguiente texto autobiográfico del indio Gregorio Córdori, huérfano de padre y madre: "Siempre quería volver a Acopía. Es cierto que no tenía papá y mamá, pero tenía unos tíos a quienes quería saludar. Con este pensamiento que maduró durante años en mi corazón me fui a Acopía. Como ya era jovencito cuando llegué, ninguno de mis tíos me reconoció. Claro, yo tampoco podía reconocerlos, ni sabía cuántos eran, pero quería siempre que me reconocieran. Y para eso, desde la madrugada, me senté al pie de la cruz en la plaza durante el día, con la esperanza de ser reconocido. La gente pasaba y pasaba; algunos comentaban: 'Hay un forastero sentado al lado de la cruz'. Yo estaba sin moverme, sentado, ese día. Era ya tarde, los ganados ya regresaban de los que fueron a pacer y yo seguía sentado ahí..."

¡Cómo no va a brotar alegre y cristalina la alegría de los pobres, cuando las bienaventuranzas no se presentan como doctrina consolatoria, sino como acontecimiento sorpresivo y escandaloso de la paternidad del Dios de Jesús! En esta alegría hay subversión que desencadena revoluciones históricas y que apunta ya desde ahora más allá.

En esta alegría los pobres auténticos evangelizan a los que sin serlo luchamos con ellos. Porque nos despojan hacia la "pura alegría" en la que ya se refrescaba Francisco de Asís. Es la alegría que sin quitar su exigencia a la lucha —más bien fundamentándola— le puede quitar esa seriedad nerviosa y pelagiana con que muchos cristianos de extracción burguesa solemos enfermarla.

Que quede claro: no estamos haciendo poesía bella e inofensiva. Solo puede anunciarse esta alegría repitiendo los gestos de Jesús. Y entonces vendrá la desilusión y la ira del hermano mayor de la parábola, de los fariseos de siempre, de los tristes satisfechos, de los ricos y los poderosos. "Solivianta al populacho y prohíbe pagar impuestos".

#### **IV. Dios es ánimo para luchar**

El amor del Padre que trae dignidad al pobre y estalla en la alegría mesiánica, es un amor creador esencialmente referido al Reino: "Dichosos ustedes los pobres, porque el Reinado de Dios les pertenece" (Lc 6, 60). No es un amor consolador que solo trae cariño personalista, sino que es un amor creador que trae la justicia y la transformación.

Estamos tan mal acostumbrados a considerar al pobre como objeto pasivo del amor de Dios, que nos cuesta trabajo reconocerlo en su dignidad activa. La religiosidad de la compasión, la resignación, el fatalismo, impide que los pobres compartan la praxis liberadora de Dios. Pareciera que solo los pobres resignados y sufrientes pudieran mediar a Dios. La verdad es exactamente la contraria: únicamente en el respeto a la dignidad activa de los pobres es donde aparece el Dios del Reino. La alteridad de Dios solo aparece cuando los pobres luchan por un mundo a su medida: por el Reino. De otra manera nos quedamos en el círculo cerrado del mundo viejo.

La alegría de María no consiste solo en que su Dios puso los ojos en la humildad de su esclava; sino también en que derribó de su trono a los potentados y enaltecó a los pobres. Por ello el evangelio proclama que "hay que cobrar ánimo y levantar la cabeza, pues se acerca la liberación" (Lc 21,28).

Es verdad que la captación masiva del papel protagónico de los pobres en la liberación histórica se debe a complejos procesos de maduración secular. Pero es precisamente en esta novedad donde el evangelio antiguo cobra actualidad, como oportunidad y exigencia salvífica. El Dios de la Biblia no es un recuerdo muerto, sino el que hoy da ánimos a los pobres para que asuman responsablemente su fuerza histórica. "En efecto, vienen los días en que no se dirá más: 'por vida de Yahvé, que liberó a los hijos de Israel del país del norte'." (Jer. 17, 14-15). "No temas, Israel, que contigo estoy yo; no recees que yo soy tu Dios. Yo te he robustecido y te he ayudado, y te tengo asido con mi diestra justiciera... triturarás los montes y los desmenuzarás, y los cerros convertirás en polvo" (Is 41, 10-15). "Los jóvenes se cansan, se fatigan, los valientes tropiezan y vacilan; mientras que a los que esperan en Yahvé él les renovará el vigor, subirán con alas como de águilas, correrán sin fatigarse y andarán sin cansarse" (Is 40, 30-31).

La dignidad activa de los pobres estará muchas veces dormida, aplastada, violada, en casos extremos aún muerta. Pero se levanta poderosa y combativa al contacto con la buena noticia. El documento de Venezuela sobre la Iglesia que nace del pueblo lo ha expresado de una manera magnífica: "También y sobre todo anunciamos un evangelio, una buena noticia: se puede vivir en la oposición. No dependemos de la voluntad de nuestros opresores. Podemos desafiliarnos de sus organizaciones, desoír sus slogans, ignorar sus modas, desconocer a sus líderes. Ellos nos decretan la muerte política, pero vivimos. Trabajamos en sus fábricas, en sus campos, en sus oficinas, en sus hospitales, en sus escuelas y universidades, pero no como esclavos sino aprendiendo a manejar lo que un día será de todos. Este sistema se nos presentaba como un dios capaz de dar la vida y la muerte. Nos exigía reconocimiento y sumisión. Hoy somos ateos de ese dios y seguimos vivos. Esta es nuestra buena noticia. Hemos descubierto los límites de este sistema: no es todopoderoso. Más aún, existe ya en germen el poder que lo derribará mañana. Nosotros hemos experimentado este nuevo poder como un poder que nos libera del miedo a morir. Por ese miedo pasábamos la vida como esclavos. Ahora sabemos que nuestra pobreza puede enriquecer a otros y que en nuestra debilidad se muestra la fuerza de Dios como salvación para todo el que se atreve a desolidarizarse de estos poderes de muerte, para vivir de nuestra esperanza..." (Iglesia que nace del pueblo, una buena noticia, Ed. CRT, Méx., 1978, pp. 26-27).

Este Dios-ánimo hace surgir al pueblo como sujeto responsable. No se trata de un mesianismo político religioso en el que los pobres capitulan de su responsabilidad por una esperanza ciega, emocional y alienante. Esta es la tentación de los pobres, cuando no se encuentran con el Dios que da ánimos dando responsabilidad y liber-

tad. Es el Mesías paternalista y facilón que querían las masas galileas. Jesús enaltece a los pobres, sin suplirlos, sin transformarlos mágicamente, invitándolos a la responsabilidad del seguimiento y de la lucha. Sin engañarlos con la imagen de un paraíso fácil al alcance de la mano.

“Esta es nuestra buena noticia. Nosotros no decimos: si todos nos pusiéramos de acuerdo en construir un sistema social justo y dinámico, yo de buena gana dejaría mis comodidades para entrar en esa vida compartida. Ese es un planteamiento irreal. Nosotros decimos: en el seno de esta sociedad discriminadora es donde tiene lugar la lucha por construir otra nueva. Esa lucha tiene un costo social, un precio. Sólo será quitado el pecado del mundo por el amor servicial que lleva a cargar el pecado del mundo... Nuestra buena noticia es proclamar que se puede vivir a la intemperie. Y que sólo desde ese riesgo aceptado se puede crear solidaridad como unión fecunda de hombres libres” (Ibid p. 27).

Estos pobres llenos de ánimo y de fuerza histórica, ya no son los “pobrecitos” domesticables objeto de una falsa caridad. Son hermanos solidarios y libres, conscientes de su dignidad. El Dios del Consuelo y del temor, se les ha convertido en el Dios del ánimo y la esperanza. Los que hemos llegado a ellos con un buen reducto de paternalismo, sentimos, en perplejidad a veces, cómo Dios se nos hace más grande y exigente: nos devuelve a nuestra condición de hermanos y nos hace compartir más de cerca los riesgos, la debilidad y la responsabilidad solidaria. Y nos da el evangelio de una fuerza hecha no de la autosuficiencia heroica sino del compromiso compartido solidariamente.

## V. Dios es esperanza contra toda esperanza

Si los pobres mantienen la alegría mesiánica y el ánimo liberador, no es porque la opresión y el dolor hayan desaparecido, sino porque Dios se les presenta como una esperanza terca y firme. Dios no se resigna porque ama: es un Dios de vivos y quiere vida abundante para sus hijos. El secreto de la esperanza está en la incondicionalidad del amor.

En la religiosidad popular el pueblo pobre hace lo que puede para buscarle sentido a su sufrimiento incomprensible. Y suele manifestarlo en una resignación pasiva, con un dejo de protesta impotente. El mismo Gregorio Córdori ya citado reflexiona así en su autobiografía: “No sé, será, así la suerte de los que hemos sido arrojados a este mundo para sufrir. De esa manera —dicen— los pobres curamos las heridas de Dios que está lleno de llagas. Y cuando esas

heridas estén totalmente curadas, el sufrimiento desaparecerá de este mundo. Eso nos dijo una vez en el cuartel un cabo, y nosotros los soldados le dijimos: ‘Cómo, carajo, cuán grandes son esas heridas que, con tanto sufrimiento, no desaparecen. Ni que fuera *mata caballo*’. Y él nos respondió: ‘No sean herejes, carajo: ¡a formarse!’ Ahora recordando, digo que hay más sufrimiento que antes. Esta vida ya no es para aguantar. Esta vida está más pesada que la carga a mis espaldas (es cargador)...”

Este sufrimiento cotidiano e incomprensible es la experiencia permanente de la vida de los pobres. Incluso muchas veces se agudiza, cuando a la opresión se une la represión por sus legítimas luchas y organizaciones. Por ello para el pobre la esperanza contra esperanza no es cuestión de momentos privilegiados en crisis espectaculares, sino que es el pan necesario de cada día.

Al descubrir al Dios vivo, queda liberado el pobre de la resignación y el fatalismo; su protesta se sabe acompañada por la protesta de Dios; y la esperanza se va alimentando de los pequeños logros, la solidaridad, la organización. Pero sin embargo la esperanza grande, la de la fraternidad y la justicia, la que va más allá de la subsistencia mínima, no tiene otro alimento último que el caminar con Jesús en su lucha, en su pasión y en su resurrección.

## VI. Un Dios que apenas amanece

Los pobres empiezan apenas a tomar la palabra en la Iglesia, en medio de sus luchas de liberación. Uno vislumbra en este acontecimiento sólo las primeras luces. No es que todo vaya a ser luz y transparencia sin mancha. Ya en la Biblia han aparecido con amplitud el barro, las tentaciones y los pecados de los pobres. Pero uno presiente que la alegría, la fuerza, la misteriosa debilidad de Dios irá tomando cuerpo en la fe, la esperanza y el amor de los pobres. Y uno sabe, en todo caso, que Dios está cercano, y que no es el peligro el terrenalismo incrédulo, sino la resignación apática y el olvido de los hermanos.

Para decirlo con las metáforas del obispo Casaldáliga, he hablado del Dios de los pobres en cuanto canta en la alegría, el ánimo y la esperanza de los oprimidos. Pero no hay que olvidar que este mismo canto —que ya es clima de exigente conversión para los pobres— debe sonar como grito y exigencia a los oídos de los opresores, de los satisfechos y de los indiferentes.

Por ello quisiera terminar estas reflexiones deshilvanadas, con una parte del poema de Casaldáliga, *Te responden estos gallos inclementes*:

“Me preguntas por mi fe. (...)  
¿Te respondo, preguntando, impertinente?  
(...)  
El Dios vivo de estos pobres  
¿...es el nuestro, oh Teófilo?

Estos gallos que persisten, noche adentro, como llamas en clarines, horadando las tinieblas, cuestionando las estrellas y las bolsas de valores;  
centinelas arbolados contra el sueño, tantas veces cuantas veces haga falta;  
estos gallos han nacido y están vivos y en servicio permanente para que no duerma nadie, forastero al testimonio, si no hizo previamente su alianza con la noche y con la aurora.  
Estos gallos (que nos gritan) son los gallos de la culpa de San Pedro.  
Estos gallos (que nos llaman) son los gallos de la espera de María.  
Estos gallos (que nos cantan) son los gallos del sepulcro, mane prima sabbati!!!...”

## **DIOS BROTA EN LA EXPERIENCIA DE LA VIDA\***

*Frei Betto*

*“Solo Dios es idólatra,  
nosotros los semi-ídolos  
creados con la magia del amor”  
Frei Betto*

### **Militancia y experiencia de Dios: un cambio en la cualidad de fe**

Primero voy a partir de cómo mi militancia profundizó la vivencia de Dios.

Tuve una larga militancia política en Brasil desde la época de estudiante, razón por la cual estuve preso dos veces: en 1964 (15 días) y en 1969 (4 años).

Es evidente que durante este proceso hubo un cambio en la cualidad de mi fe. Fe como el punto de contacto de mi existencia con la existencia de Dios. Allí es donde yo ubico el cambio de cualidad de mi fe.

Hasta mi entrada en el noviciado de los dominicos (1965) tenía una fe mucho más doctrinal. Era una fe que se hacía, se nutría, de recuerdos catequéticos o de lecturas bíblicas. Pero era una fe muy sensitiva, muy dirigida hacia el estímulo sensitivo. Por tanto, en algún lugar en donde no hubiesen estos estímulos sensitivos (o podríamos hasta decir reliquias idólatras, referencial de lo sagrado) podría haber el riesgo de perder la fe. En la vida religiosa siempre se utilizó este recurso de reliquias idólatras. Se presentan los corredores llenos de imágenes, de santos, de fotografías, de letreros, con el propósito de crear un ambiente sensitivo a los estímulos de la fe.

\*Estas reflexiones se originan en una entrevista hecha a Frei Betto en la ciudad de Puebla, México, el 7 de febrero de 1979.

Pero, curiosamente, conmigo se dio lo contrario. Cuando ingresé en la orden dominicana, cuando me quedé un año encerrado en el convento, viniendo de toda una militancia política universitaria anterior, en vez de que el ambiente fuese un estímulo para mi fe, hubo una pérdida, sentí como si se hubieran apagado todas mis referencias religiosas, y comencé a hallar sin sentido las oraciones, la eucaristía; y hallé absurdas las cosas que profesa la fe, especialmente la eucaristía, la presencia del Espíritu Santo.

Hubo un tiempo en que yo estaba seguro de que estaba perdiendo la fe, es decir, que yo ya no tenía fe. Comencé a prepararme para dejar la vida religiosa. Pero un padre me ayudó bastante al decirme una cosa muy simple: "¿si tú estuvieras perdido en la noche, en una floresta, y se te acabara la batería de tu linterna, dejarías de caminar o continuarías tu camino?" Entonces yo le dije: "Bien, es claro que si yo estuviera en una floresta, de noche, sin luz, esperarí el amanecer". "Pues espera el amanecer", me dijo. Eso fue lo que hice, esperé el amanecer.

En esta espera descubrí que yo no había perdido mi fe, sino que había sufrido un cambio de cualidad en mi fe. Había pasado de una experiencia de fe sensitiva, racional, a una experiencia de fe propiamente dicha, es decir, de relación muy íntima con el amor de Dios, de acogimiento de la vida de Dios en mi vida. Creo que solo hay dos maneras de sentir humanamente esta experiencia: 1) en lo que llamamos la experiencia mística, la relación propiamente de la persona con Dios, 2) y cuando dos personas están apasionadas mutuamente. Creo que es solo ahí donde se da esta experiencia y la posibilidad de poseer al otro y de ser poseído por el otro en sí mismo.

Esa es la experiencia de la pasión humana, es decir, en el momento en que el otro se torna presente en mi vida de forma tan intensa que se vuelve más fuerte en mi vida de lo que yo en mi propia vida. Esa es la experiencia de la pasión, y esa es la experiencia mística.

A partir de allí el Dios idólatra, o los ídolos deificados perdieron sentido para mí, y más que nunca ganó sentido el Dios persona, el Dios que se conoce *en la experiencia del amor y en la experiencia de la lucha*. Por eso creo que aquellos que hacen antagonismo entre Dios y la lucha están queriendo reducir a una sola esfera de lo humano, la esfera de lo racional del proyecto político, todas las otras dimensiones humanas que son mucho más amplias, como la dimensión del espíritu, la dimensión de lo lúdico, la dimensión de lo gratuito. Estas dimensiones no se reducen a la dimensión del proyecto

político y de lo racional. Creo que el problema debe colocarse dentro de la razón y fundamentalmente esto se resume en una palabra: la experiencia del amor.

Ahora bien, en la prisión tuve una experiencia que también me ayudó a resituar la pregunta de Dios en mi vida. Esta se dio cuando descubrí que Dios es la negación de sí mismo, es decir, Dios es lo último de los hombres. Diría que pasé de una concepción tomista medieval de Dios (que Dios es omnipotente, omnipresente, omnisciente; que es tan grande, tan maravilloso, tan poderoso, que yo me siento un pobre pecador, me siento un pobre condenado, y no puedo hacer nada delante de él) para descubrir una cosa muy importante: que Dios se revela en su negación, y lo sentimos cuando nosotros entramos en contacto con aquel que nos revela a Dios: Jesucristo. ¿Qué es lo que encontramos? ¿el omnipotente? No, una cara tan flaca que no fue capaz de resistir la prisión; ¿un omnisciente? No, tan imprevisible aconteció la pasión que tuvo miedo, no estaba preparado: ¿un todopoderoso? No. El tuvo que doblegarse, ser aplastado ante el poder romano y judío.

En Jesucristo no solo hay una identificación con los últimos de los hombres, con los oprimidos, con aquellos que son aplastados por el poder, con aquellos que son torturados, con aquellos que son perseguidos, sino que la identificación de Jesucristo con los últimos de los hombres va más allá. Va hasta el punto de ser solidario con aquellos que se sienten abandonados por Dios "Padre mío, Padre mío, ¿por qué me abandonaste?" Es decir, Dios hace la experiencia de la negación de sí mismo.

Esto es profundamente dialéctico, es difícil explicar, pero va por ahí. Dios se niega a sí mismo, niega aquella imagen medieval que tenemos de Dios en el evento de Jesús; y él llega a ser solidario, y por tanto él salva en ese sentido, en la medida en que él es solidario con aquellos que se sienten abandonados por Dios.

Pero él no se queda allí, él va a un tercer momento, aquel que la gente reza en el credo apostólico: "al tercer día él descendió a los infiernos". En Jesús, antes de la resurrección, Dios es solidario con aquellos que se sienten condenados por Dios. Este hecho de la fe cristiana, de que Jesús descendió a los infiernos es muy importante. ¿Por qué nosotros no descendemos a los infiernos? El infierno, la puerta del infierno es el límite de nuestra fe. Cuando descubrí que Dios existe sobre su contrario, toda la idolatría de las clases dominantes acabó para mí, es decir, toda la identificación de la imagen de Dios con el poder, con la burguesía, con la moral burguesa, con las cosas correctas, bonitas, aceptadas. Todo acabó allí.

Descubrí que Dios existe sobre su contrario cuando vi la experiencia de Dios en mis compañeros presos, hombres que estaban desde hace 17, 20, 25 o todos los días de su vida. Ellos estaban humanamente reducidos a la dimensión más epidérmica de su animalidad, sin embargo tenían en su interior una capacidad profunda de amar, de abrirse, de solidarizarse con sus compañeros. Entonces descubro lo siguiente: estos hombres son salvos, más no por profesar la fe, ni porque son capaces de tener gestos de amor que nosotros consideramos ejemplares. Ellos son salvos por una cosa muy simple: ellos son aquellos que en la historia se identifican con la pasión de Cristo. Ellos viven en su carne la prolongación de esta pasión.

Desde entonces no concibo hacer la distinción de Dios y el hombre, de la experiencia de lo divino y la experiencia de lo humano. Creo que a través de la experiencia de lo humano, y en lo más profundo de ella, es donde se descubre la experiencia de lo divino. A mi modo de ver esa fue la experiencia de los hebreos. Cuando ellos estaban bajo la opresión más dura es cuando ellos percibían la presencia liberadora de Yahvé, y cuando la situación estaba un poco más relajada, más tranquila, allí era cuando buscaban a los ídolos.

¿Qué es la experiencia de Dios? La experiencia de Dios es la posibilidad que tiene la gente de trascenderse. Esa trascendencia tiene para nosotros una referencia muy personal. Para mí esa trascendencia y esa referencia ya están enraizadas en aquello que creo vino de la revelación cristiana a través de la tradición de la Iglesia.

Ese punto es importante. Primero, de una fase de un Dios idólatra, medieval, paso a descubrir a un Dios que se niega a sí mismo en Jesucristo. Si nosotros queremos encontrar a Dios, si yo quiero encontrar a una persona, es preciso que yo vaya donde está esa persona; y es preciso que yo deje que esta persona se revele en mí. Yo no te puedo conocer a menos que tú me hables y me digas quién eres. Por tanto, yo solo puedo conocer a Dios allí donde él me habla y me dice quién es él, históricamente en la experiencia de Jesús y en la experiencia de los pobres, que es la prolongación de la experiencia de Jesús.

### **En la comunidad de base la vivencia de Dios es diferente**

Ahora voy a hablar sobre el problema de las comunidades de base y de mi trabajo después de la prisión.

Es evidente que yo tengo en mi fe la convicción de que Jesús es la revelación de Dios y por tanto *Dios no es una creación de la mentalidad oprimida del proletariado, del alienado, de los condenados*

de la tierra. Si bien es cierto que el fenómeno religioso puede servir de válvula de escape y de alienación en las clases populares, lo mismo puede suceder con el fenómeno político. Esto no es privilegio de la religión. Existen una serie de factores de alienación, de válvula de escape, que no son privilegio de la religión. Querer ver la religión como la responsable de todo esto es un engaño. Inclusive, la religión, tal como la coloca Marx presenta dos aspectos: así como puede ser opio del pueblo, presenta al mismo tiempo un aspecto de protesta positivo: "ser el corazón de un mundo sin corazón". Es una forma, de protesta del oprimido, que no tiene otro lenguaje, otra manera de expresarse a no ser a través de la religión.

Nosotros los intelectuales, que tenemos ojos intelectualistas y colonialistas no entendemos esta dimensión libertadora que existe en la religiosidad popular. Tanto que yo nunca oí ningún teólogo que dijera "religiosidad episcopal". Siempre se habla de "religiosidad popular", como un término un tanto peyorativo, como si el pueblo no tuviera religión. El pueblo tiene un resquicio de religión que la gente llama religiosidad. ¿Por qué no decir "religiosidad de los obispos", "religiosidad de los padres, de los pastores"? Porque nosotros no somos capaces de percibir toda la dimensión religiosa de la fe del pueblo. ¿Por qué?, por un fenómeno muy simple: porque no vivimos con el pueblo. Yo no puedo entender la idiosincracia de un alemán si yo nunca viví en Alemania. Tengo que vivir con el pueblo para entender a ese pueblo.

Los teólogos de la liberación tienen este compromiso junto a las clases populares, pero existen también aquellos que son los llamados teólogos de gabinete, que transforman media docena de libros en más de un libro, y saben que a su vez otros van a transformar su libro con los otros seis en más de un libro, y así va en progresión geométrica.

Las comunidades de base, para mí, fueron muy importantes en la medida en que me propiciaron este contacto con el pueblo y me obligaron a una cierta revolución cultural. Tuve que rehacer una serie de esquemas intelectuales que yo traía, que eran proyecciones analíticas por encima del pueblo, y percibir el gran desfase que existía entre mi proyección analítica y la realidad de la vida del pueblo.

La realidad es completamente diferente a este análisis que la gente hace. Nosotros creemos, por ejemplo, que el proletariado solo está esperando que aparezca alguien que le revele sus aspiraciones objetivas para que él se levante. Esto es un engaño. Existe todo un proceso pedagógico de inserción, de diálogo, de abertura, de transformación de la conciencia, que el proletariado hace (y no nosotros).



**LAS RAICES ECONOMICAS  
DE LA IDOLATRIA:  
La metafísica del empresario**

*Franz Hinkelammert*

A primera vista seguramente sorprende que se hable de una metafísica empresarial. Aunque esta metafísica existe y es divulgada en todas partes de nuestro mundo burgués, muy raras veces es percibida como tal. Aparece muchas veces como simple descripción de la realidad, o tiene toda la apariencia de un conjunto de alegorías. Sin embargo es omnipresente y abundan en ella las imágenes religiosas especialmente las de la tradición cristiana. El empresario capitalista es un devoto de esta metafísica y la trata como el esqueleto de su religiosidad, y si él presume no tener religiosidad alguna, esta metafísica sí la sigue teniendo.

La metafísica empresarial es una metafísica de la mercancía, del dinero, del mercado y del capital. Ya con los inicios del mundo burgués el pensamiento burgués tiene una percepción metafísica de estos fenómenos y nunca la ha perdido hasta hoy. Ella está presente en toda la ética y moral del empresario capitalista y representa el meollo de la legitimidad del poder del capital. Se expresa en toda la publicidad de la sociedad burguesa, en los diarios, las revistas, los discursos de sus políticos y, sobre todo, en todo lo que proclaman nuestros empresarios. Y paralelamente hay un esfuerzo publicitario gigantesco con el fin de transformar constantemente esta metafísica empresarial en el sentir común de la población entera.

Pero esta metafísica empresarial no aparece solamente en la publicidad de la sociedad burguesa. Igualmente aparece en sus grandes teóricos. Todos ellos presentan y viven el mundo de las mercancías, del dinero, del mercado y del capital como un gran objeto de devoción, un mundo pseudodivino, que está por encima de los hombres y les dicta sus leyes.



El primer teórico en esta línea surge con los inicios de la sociedad burguesa. Se trata de Thomas Hobbes, que percibe este sobremundo —la verdadera naturaleza— como a la vez prometedor y amenazante y lo llama Leviathan. El Leviathan es la sociedad burguesa misma y Hobbes lo llama a la vez el Dios mortal que vive debajo del Dios eterno y que expresa su legitimidad y su derecho absoluto a la represión de los hombres en la figura del soberano.

Ya Hobbes constata, que el dinero es la sangre de este Gran Leviathan. Desde Hobbes en adelante el engranaje de la sociedad burguesa sigue siendo el gran objeto de devoción de la ciencia social burguesa. Locke todavía piensa en términos del Leviathan. Hegel empieza a hablar de la Idea. Adam Smith introduce una transformación importante: el objeto de devoción surge como la “mano invisible” del engranaje social. En el pensamiento actual, sin embargo, ocurre un nuevo cambio importante. Max Weber complementa la “mano invisible” por su racionalidad formal, que es la “racionalidad del Occidente”. Se trata de una eterna lucha, que es “destino”. La Comisión Trilateral lo llama la “interdependencia”.

Trátase del Leviathan, de la Idea, de la “mano invisible”, del “destino” o de la “interdependencia” siempre aparece en el pensamiento burgués un objeto central de devoción, que se identifica con el engranaje: mercancía, dinero, mercado y capital. Cambian las formas de expresión y las palabras, pero jamás cambia su contenido.

De este objeto de devoción el pensamiento burgués deriva su ética y su moral. Los valores y pautas del mercado, por tanto, aparecen —legitimados por el objeto de devoción— como caminos de la virtud o, en caso de su ausencia, como caminos del pecado. Hay pues virtudes del mercado, como hay pecados contra el mercado. También existe una virtud que es absolutamente central: la humildad. Someterse a este gran objeto de devoción y no rebelarse jamás, es exigencia de esta humildad.

No existe por tanto teórico burgués de las ciencias sociales que no predique esta virtud central de la humildad. Hayek es solamente una muestra, cuando dice: “La orientación básica del individualismo verdadero consiste en una humildad frente a los procedimientos...” (del mercado). (*Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*, Zürich 1952, p.115). Este pensamiento de devoción es suficientemente burdo, para unir estas sus virtudes con la gran idea de la recompensa. Conoce arrepentimientos, rectificaciones y por fin la gran recompensa. En el mundo pseudomístico en el cual se mueve, la máxima expresión de esta recompensa es el “milagro económico”. Este es considerado como resultado de esta humildad central que da acceso a la libertad.

La libertad del pensamiento burgués es la contrapartida de esta humildad que acepta el dominio de los mercados por encima de todo y que, por eso, es considerado primariamente como una libertad de los precios. Los hombres actúan libremente —en la sombra de su humildad— en la medida en que liberan a los precios, las empresas y los mercados y se someten a sus indicadores.

La virtud del mercado en el pensamiento burgués de hecho no es otra cosa que el sometimiento a los indicadores del mercado, y por eso puede estar tan estrechamente vinculada con la humildad. El pensamiento burgués percibe esta forma de actuación como lo “natural” o, desde Max Weber, como lo “racional”. El hombre es libre en cuanto el dólar sea libre. Esta es la “naturaleza” burguesa.

El enemigo del burgués es tan metafísico como el burgués mismo. En el pensamiento burgués se construye la imagen de este enemigo por simple inversión de lo que él percibe como lo natural. Primero, el enemigo del burgués aparece como el gran rebelde frente a Dios, siendo Dios nada más que otra palabra para el objeto central de devoción que la ideología burguesa se crea. Por eso, el que se levanta en contra de la sociedad burguesa, se levanta según ellos en contra de Dios. Al mismo tiempo se levanta también en contra de la “naturaleza”, que es creación de Dios.

Si bien estos términos directamente religiosos no se emplean siempre, sí se usa siempre una derivación de ellos. Se trata de la negación de la humildad, como el pensamiento burgués la entiende. Negarse al sometimiento al mercado y sus indicadores es, por tanto, el pecado central en contra del mercado y la negación abierta de la humildad. Surge así una imagen del enemigo de la sociedad burguesa, que lo identifica en cualquier intento de oposición al valor central humano tal como el burgués lo conoce. Por tanto su característica central será la hbris, la soberbia y el orgullo.

Mientras el burgués sigue humildemente las virtudes del mercado, dando gracias a su gran objeto de devoción, el enemigo de la sociedad burguesa sigue soberbiamente el camino de los pecados contra el mercado. No conoce ni arrepentimientos ni rectificaciones. Lógicamente, al burgués le llega la recompensa en forma de “milagro económico”, mientras su enemigo no produce más que el caos. El enemigo de la sociedad burguesa actúa a la sombra del Señor del caos. Y ya que el Señor del caos se llama Lucifer, el enemigo de la sociedad burguesa se llama utopista. Lleva al “camino de la esclavitud”, porque niega la libertad de los precios. Es una perversión de la naturaleza según la entiende el burgués.

Esta doble metafísica —la del orden burgués y la del caos de cualquier alternativa al orden burgués— está a la raíz del carácter sumamente violento del pensamiento burgués. Abierta o solapadamente, el pensamiento burgués conlleva una justificación ilimitada de la violencia y de la violación de los derechos humanos. El pensamiento burgués lleva a la legitimación más ilimitada de la violación de los derechos humanos frente a cualquier grupo capaz de sustituir la sociedad burguesa. No hay barbaridad que no se pueda cometer en nombre de esta metafísica empresarial. Basta fijarse en los tipos de tratamiento que Locke recomienda para los opositores a la sociedad burguesa. En especial son tres: la tortura, la esclavitud y la muerte. Esto explica por que en la historia humana no existió una legitimación tan descarada de la esclavitud como la del pensamiento liberal de John Locke, ni una afirmación tan grosera de la violación de los derechos humanos en todos sus ámbitos como precisamente en este autor. Considera a los opositores como “fieras”, “bestias”, “animales salvajes”, y recomienda constantemente tratarlos como tales.

A partir de la imagen metafísica de la propia sociedad burguesa, y por ende de los opositores a ella, lo constante en la acción y la ideología burguesas es ante todo la afirmación de la violación de los derechos humanos para estos opositores; lo constante jamás fue la defensa de estos derechos humanos. La proclamación de los derechos humanos es más bien la excepción. Por esto, el tratamiento que hoy en muchas partes se da a los opositores de la sociedad burguesa no es ninguna novedad. Es el tratamiento que desde Locke en adelante se practicó y recomendó y del cual existen muy contadas excepciones.

En las páginas que siguen trataremos de demostrar en qué forma esta metafísica empresarial está presente en la publicidad corriente de hoy. Es evidentemente imposible que este análisis sea completo. Ni pretende reivindicar representatividad en un sentido estrictamente metodológico. Tampoco creemos que esta representatividad sea necesaria en la medida en que los conceptos que vamos a referir, son prácticamente omnipresentes. Nos vamos a basar en especial en comentarios de diarios y revistas, y en discursos sea de políticos sea, en especial, de empresarios.

### **La empresa capitalista en el mundo mercantil**

Visto desde la perspectiva empresarial, el mundo económico es extremadamente curioso. Todas las mercancías parecen ser pequeños diablillos, que se mueven y que tienen toda especie de relaciones entre sí. Parecen tener comportamientos humanos de todo ti-

po. El lugar de sus movimientos es el mercado, en especial la bolsa. Allí las mercancías suben y bajan, ganan terreno y pierden terreno, tienen triunfos y sufren, bailan, caen. Entre ellos aparecen enemistades y amistades, se casan, hacen compromisos. Pero de manera muy especial surgen entre ellas gran cantidad de conflictos. “El dólar sufrió ayer una leve baja... perdió terreno en otros mercados”. “¿Dónde terminará el viaje cuesta abajo del dólar”? El dólar está en un vuelo a pique”. “Con la debilidad del dólar americano, el mercado del marco europeo está floreciendo...”.

Lo que se dice del dólar, se dice de toda mercancía. El café baila en la bolsa, mientras ocurre una helada en Brasil. El petróleo vence al carbón, el salitre sintético al salitre natural. Los productos electrónicos japoneses invaden al mercado norteamericano, los vinos franceses dominan el mercado europeo del vino. El petróleo venció al carbón, pero provocó una crisis energética. La energía atómica viene a salvarnos de ella.

El mundo económico empresarial no está poblado por hombres sino por mercancías. Las mercancías actúan y los hombres corren detrás. El sujeto básico de este mundo es una mercancía que se mueve y que desarrolla acciones sociales. Siguiendo a las mercancías, aparecen las empresas. También las empresas en este mundo empresarial ejercen acciones, que tampoco conviene confundir con acciones humanas. Todas las relaciones sociales que el empresario descubre entre las mercancías, él las vuelve a descubrir entre las empresas. El empresario tampoco se ve a sí mismo como actuante responsable. El actuante en su visión, es la empresa, y él no es más que el primer servidor de esta empresa.

Sin embargo, en la relación social entre empresas el empresario ve muy explícitamente la guerra entre ellas, y a sí mismo como soldado de esta guerra. Dice el Presidente de Kaiser Resources Ltd.: “Los manufactureros norteamericanos de carbón son viejas compañías que no han hecho nada nuevo en 50 años. Las estamos matando” (*Business Week*, 5.12.77, p.131). *Business Week* describe eso como “marketing superagresivo”. En otra referencia dice: “Betamax tuvo demasiado éxito. De un golpe introdujo los cañones de grueso calibre en el negocio”. (*BW*, 13.3.78, p.32). Sobre otro tipo de competencia dice: “Estas son tácticas terroristas de las corporaciones, una declaración de guerra” (*BW*, 13.3.78 p.30). “En los duramente combatidos mercados de acero... no se pueden imponer precios más altos... La competencia es demasiado dura... Los japoneses entran en la arena con subvenciones a la exportación...” (*Die Zeit*, 23.12.77). “La VEBA lucha en dos frentes por su futuro... Sin embargo, un convenio... recibió el lunes la bendición del consejo de administración de VEBA”.

Pero no se crea que todo es lucha. Las empresas también se casan, hacen compromisos, y a veces también se divorcian. De un fracaso de casamiento se dice: "... no se logró efectuar el matrimonio entre las dos empresas, que fue planificado y siempre de nuevo postergado hace 7 años. Al final incluso se decidió, disolver el compromiso, aquella Corona-Holding que está por encima de los socios" (*Die Zeit*, 23.12.77).

Al igual que la mercancía, también la empresa se transforma así en un ente con personalidad propia, que funciona independiente de la vida concreta de personas concretas. Así como la mercancía se transforma en sujeto actuante, también la empresa se vuelve sujeto activo. Se transforma en el niño preferido del empresario. Un astrólogo afirma sobre su relación con empresarios:

sn "(La astrología) tiene mucha salida y un amplio campo de trabajo ya que los conocimientos del astrólogo pueden ser útiles a la Medicina, Sociología, Sicología, a las empresas, etc. Son muchas las empresas que solicitan nuestra colaboración cuando su situación es crítica. Nosotros estudiamos su acta notarial tomando en cuenta el día, lugar y hora en que fue firmada. Una vez realizado el examen de estos datos, aconsejamos lo que debe hacer o no esa empresa para obtener unos resultados positivos". (*La Crónica*, San Salvador, 22.7.78, p.6. Subrayado nuestro).

La empresa se transforma en personalidad que incluso es jurídica y pide ahora ser atendida. No sorprende por tanto, que las empresas tengan también una moral. A menudo se habla de "la moral de las corporaciones", de "las empresas de reconocida solvencia ética" (*La Nación* 25.5.78, San José). No se trata de la moral o ética de los empresarios, sino del comportamiento ético de sus empresas. Las reglas de buena conducta, que algunos quieren imponer a las corporaciones multinacionales, son de esta misma índole. No se pone en duda la conducta moral de ningún empresario sino la de las empresas.

La relación social más frecuente entre las mercancías y las empresas los empresarios la describen y perciben como una guerra. Según ellos es una guerra sana y saludable. Pero, entre ellos, no es un *catch as catch can*. Es una guerra con fines y con normas. A las empresas, que no los respetan, se acusa por eso de ser terroristas: "tácticas terroristas de las corporaciones", dice *Business Week*. La guerra se hace entre señores, entre verdaderos caballeros.

Los empresarios perciben, pues, en el comportamiento de sus

empresas unas metas y unas normas. La percepción de las metas es una especie de exigencia, que podemos analizar muy bien en un discurso del presidente del Banco de Nicaragua, publicado en *La Prensa*, 30.4.78 de Managua. Se trata de un documento formidable en lo que se refiere a la percepción empresarial del surgimiento de las metas del proceso económico. Habla de la historia económica de Nicaragua posterior a la segunda guerra mundial:

"Dichosamente surgieron hombres arrojados, sin prejuicios, vigorosos y capaces que surcaron la tierra inculta y como *grandes capitanes* dirigieron un inusitado movimiento de transformación nacional. Sin el *dinamismo del algodón* que al fin de cada calendario blanquea nuestros campos feraces, no hubiéramos logrado el *cambio de mentalidad* que se necesitó para sacudir la abulia de nuestra tranquila vida pastoral. Y es que el *cultivo de algodón es un reto que obliga al productor a emplear las técnicas más avanzadas, a combatir las plagas que pueden destruir totalmente las cosechas y a buscar los máximos rendimientos para obtener ganancias. El algodonero no puede ser hombre de términos medios. Tiene que ser resuelto y audaz y por ello constituyó la base de una mística productiva que dio optimismo y fe en el futuro*" (*La Prensa*, Managua, 30.4.78, subrayado nuestro).

Se trata de un autorretrato perfecto del empresario capitalista. El actor verdadero no es el empresario, sino la mercancía que él produce. Lo solicita la mercancía con su "dinamismo del algodón". Este dinamismo del algodón es un "reto que obliga al productor" y que produce el "cambio de mentalidad" necesario. Aceptando este reto que obliga, los algodoneros se convierten en "grandes capitanes" que son la "base de una mística productiva que dio optimismo y fe en el futuro".

El empresario —gran capitán e incluso general— sigue al dinamismo de las mercancías y sabe aceptar su reto. De esta manera puede ser más que de término medio: resuelto y audaz. La empresa es el ámbito en el cual da su respuesta al reto, conduciéndola. Actuando resuelta y audazmente, da optimismo y fe en el futuro. Por esta razón, el empresario se siente siempre el primer servidor de su empresa, entendiendo su empresa como ámbito de la aceptación de los retos que vienen del dinamismo de las mercancías. Jamás se siente como clase dominante o como señor. Como gran capitán conduce un barco, que es a su vez conducido por una fuerza mucho mayor que él, y que es el mercado como gran objeto de devoción.

El empresario obedece a esta fuerza mayor, y solamente esta

obediencia lo transforma en un gran empresario. De ahí la convicción de todos los empresarios de nuestro mundo, de que ellos son seres humildes por excelencia y verdaderamente ejemplares. La propia maximización de las ganancias les aparece como un acto en este servicio, y les da la recompensa correspondiente a su devoción. Aunque no vaya a la iglesia, el empresario es un ser profundamente religioso, que predica a todo el mundo su buena nueva del sometimiento al engranaje anónimo de los mercados, desde donde un Ser Supremo los interpela.

De estas grandes metas a las cuales el empresario se dedica al servicio de su empresa, se derivan sus normas de comportamiento. Surge de este modo la gran ascesis del capital que impregna todo el comportamiento empresarial. Esta ascesis no es de ninguna manera una prerrogativa limitada al “empresario X puritano”, a la Schumpeter o Max Weber. El empresario puritano es solamente un caso especial de esta ascesis. Se trata de transformar al empresario mismo y a la sociedad entera de una manera tal, que pueda aceptar eficientemente los retos que provienen del dinamismo de las mercancías. “El mundo de los negocios implanta sus normas” (*La Nación*, San José, 1.6.78). Su norma básica es colocar en el centro de la vida del empresario esta “mística productiva” que no es más que una expresión fantasmagórica de la búsqueda incesante de la ganancia. Consume mucho o consume poco, las normas que el mundo de los negocios implanta, exigen que haga todo en función de un mejor servicio a su empresa.

Por tanto, esta ascesis es dura. Implica un “empobrecimiento total” del empresario como hombre concreto, para poder enriquecerse como empresario. Es un tormento que él impone a sí mismo —como a la sociedad entera—, en pos del enriquecimiento de la empresa; en cuyos rendimientos el empresario participa. Un banquero alemán describe esta ascesis del capital en términos perfectos —y por eso mismo ridículos—:

“Un hombre de negocios, y sobre todo un banquero, no debería tratar de tener actividades artísticas. No debería ni hacer música, ni composiciones, no debería pintar jamás, y menos ser un poeta. Porque de lo contrario él echa a perder su buena fama y hace daño a sí mismo y a su empresa”. (*Die Zeit*, 6.1.78).

Es la máxima expresión de estos tormentos que se imponen a sí mismos en pos de la respuesta al reto que ejerce sobre su empresa el dinamismo de las mercancías.

Este tipo de personalidad de hecho es mucho más antiguo que la propia sociedad burguesa. Ya San Pablo la menciona: “En realidad, la raíz de todos los males es el amor al dinero. Por entregarse a él, algunos se han extraviado de la fe y se han torturado a sí mismos con un sinnúmero de tormentos” (1 Tim. 6,9-10). Lo nuevo de sociedad burguesa es que ha transformado este tipo de comportamiento en la raíz misma de la sociedad. Surgió así una nueva metafísica alrededor de la cual gira la sociedad burguesa entera.

Al conjunto de las normas según las cuales este empresario burgués forma su propia personalidad y la sociedad entera, él lo llama la libertad. Y como todas estas normas se derivan del reto que ejerce el dinamismo de las mercancías, al cual el empresario con la sociedad entera quiere responder, también la libertad burguesa se deriva de este hecho básico.

Para que la mercancía pueda ejercer su dinamismo, la mercancía tiene que ser libre. Para que sea libre la mercancía, su precio tiene que ser libre. Estando así libres, las mercancías, pueden ejercer su reto.

En consecuencia, para que el empresario pueda responder al reto de las mercancías libres, la empresa tiene que ser libre. Y la empresa es libre cuando los precios de las mercancías que ella produce son libres.

Siendo libres las mercancías y las empresas, el empresario puede responder al dinamismo de las mercancías, que constituye un reto para su empresa. Por tanto el empresario es libre.

Siendo libres todas las mercancías y toda las empresas, a través de la libertad de ellas, también todos los empresarios son libres y la sociedad también es libre.

Con todo, como ya vimos, esta libertad no es libertinaje. El mundo de negocios implanta sus normas. Son leyes, cuyo acatamiento hace libre. Son leyes de la libertad misma, que transforman tanto al empresario como a la sociedad de una manera tal, que pueden responder al reto que emana del dinamismo de las mercancías. Cuando en Costa Rica se anularon los controles de los precios de los bienes de consumo básico, hubo el siguiente comentario:

“El Ministro de Economía anunció que un grupo de artículos se dejarían libres, a fin de que las leyes del mercado hicieran lo suyo en lugar de los enojosos controles estatales” (*La Nación*, San José, 24.5.78).

Para la metafísica empresarial, esta libertad es la básica y al final de cuentas la única. Los derechos humanos, en cambio, son puramente accidentales. Estando libres las mercancías, están libres las empresas; por tanto, libres los empresarios y libre la sociedad entera. Desde la óptica de la metafísica empresarial —y esto vale desde John Locke, que además de filósofo fue también empresario, habiendo invertido su capital en el comercio de esclavos—, la tiranía más absoluta puede ser el lugar de la libertad. Porque, de acuerdo a esa metafísica, el hombre es libre en el grado en el cual las mercancías son libres.

### La empresa capitalista y el dinero

Las mercancías y las empresas no existen una separada de la otra. Ellas forman un conjunto. Según la metafísica empresarial, el dinero es el lazo entre todas ellas.

El conjunto de las empresas unido por el dinero, se presenta como un gran organismo. Ya Hobbes había llamado a este organismo Leviathan y al dinero, la sangre de Leviathan. La metafísica empresarial sin excepción percibe igualmente el dinero como la sangre de la economía. Cuando se dice: “La sangría de la guerra de Vietnam... transformó al dólar en la moneda más débil y vulnerable entre las monedas de países desarrollados” (*Die Zeit*, 24.3.78), nadie se queja de la sangre concreta de hombres concretos en Vietnam. La sangría que en la metafísica empresarial llama la atención, es otra. Es el dinero, que se gastó en esta guerra. Aunque hubiesen habido muchos más muertos, no habría habido ninguna sangría de Vietnam en el caso de que el dólar hubiese salido fortificado.

Desde el punto de vista de la metafísica empresarial no hay otra sangre que no sea el dinero. La inflación es una “fiebre”, y *Newsweek* hace poco llevó el título: “Tomándole el pulso a la inflación”. Nuevas inversiones significan “infusiones de ingresos”, una crisis financiera es un infarto cardíaco. “...la crisis no es un fenómeno cíclico, sino estructural —una especie de artritis industrial en las economías avanzadas. Los economistas del GATT advierten contra las expectativas de poder curar las enfermedades económicas de hoy por medio de estímulos tradicionales a la demanda.” (*Business Week*, 21.11.77, p.138) Se esperan éxitos, cuando “dinero es bombeado a la industria del área...” (*BW*, 5.12.77, p.41) Se habla de la “fiebre de los precios”. Una fiebre que puede ser de purificación: “Un alto índice de precios no es un índice malo, en cuanto que refleja el proceso de recobrar la salubridad de la economía”. (*Die Zeit*, 5.5.78).

Esta sangre del Leviathan, que es el dinero, en la metafísica empresarial, tiene hasta una perspectiva eucarística: “La bolsa de Italia se parece a una iglesia sin fieles, la cual es visitada de vez en cuando por un sacerdote o capellán, para conservar prendida la luz eterna”. (*Die Zeit*, 30.12.77)

En este contexto la percepción de problemas monetarios como la inflación se parece más bien a los boletines médicos: “La libra esterlina pasó un día tranquilo”; “la fiebre volvió”, “se logró evitar el infarto cardíaco”.

Pero cuando se trata de dominar la inflación, los informes se asemejan a partes militares: “El dólar que antes era poderoso, perdió terreno en un amplio frente”. Empieza la búsqueda de armas para combatir la inflación y para salvar al dólar. Los empresarios jamás vienen a salvar a hombres, como tampoco quieren jamás liberar a hombres. Vienen a salvar el dólar, y liberar los precios. Al dólar se le defiende, y el Banco Central tiene la munición para defenderlo. Los políticos del Banco Central preocupados por la inflación se llaman “luchadores contra la inflación”: “Los luchadores de la Casa Blanca en contra de la inflación se presentan en el ring”. “Jimmy Carter declaró la inflación el enemigo número uno” (*Newsweek*, 29.5.78, p.68)

Como en la sociedad precapitalista el mismo dinero fue percibido como la fuerza corrosiva de toda sociedad, ahora la inflación es percibida como tal:

“... la inflación cobra su parte de la moralidad de la nación; como la tortura de agua china barre con el contrato social... La factibilidad de planificar el futuro erode. Lo que es perturbado es la base en la cual el pueblo vive su existencia diaria... una especie de fraude cometido por todos en contra de todos. Es un mundo en el cual nadie cumple con su palabra”. (*Newsweek*, 29.5.78, p. 68, subrayado nuestro).

Apareciendo por tanto la corrosión de la moneda —clave del propio contrato social y límite entre el orden y la guerra de todos contra todos— vuelve a surgir el oro sagrado en el cual efectivamente se puede confiar. “A diferencia del petróleo, un recurso no renovable, casi todo el oro jamás producido sigue existiendo todavía en una u otra forma” (*BW*, 5.12.77, p.19) “...oro, el tradicional refugio del dinero en tiempos de intensificación de disturbios políticos” (*BW*, 5.12.77, p.19) El oro brilla hasta en la basura: “Cuando Anglo perfeccionó un proceso para sacar el último pequeño residuo de oro y uranio de los desperdicios, un nuevo mundo se abrió para la in-

industria de extracción de oro... finalmente, el proceso de trabajo no es intensivo en mano de obra. No será necesario encontrar los miles de hombres necesarios para una nueva mina de oro convencional". (BW, 21.11.77p.44).

Para otros el nuevo mundo no se abrió tanto. Pero les queda un remedio seguro: rezar:

"Pero Lawrence Hércules va un poco más lejos, dados los nuevos cambios del dólar. 'Rezamos mucho' dice." (BW, 29.8.77p.68).

El encontrará.

### **La empresa capitalista y el capital**

Los empresarios se sienten en guerra. Guerra entre las empresas y guerra contra la inflación. Aunque reine a veces la paz entre las empresas, la guerra entre ellas es lo principal. Su paz es una continuación de su guerra con otros medios. Por medio de estas guerras la acumulación del capital avanza, y con ella —por lo menos, así lo creen los empresarios— toda la humanidad.

Sin embargo, cuando hablan de sus luchas y guerras, lo hacen como el historiador Ranke. Son guerras, en las cuales cuentan solamente los capitanes y los generales. Aunque el soldado raso las tiene que pelear, en esta historia él no aparece: ni su vida, ni su miseria, ni su muerte. Estas guerras tienen reglas —eufemísticamente llamadas 'reglas del juego'— que igualmente son reglas para los generales.

Sin embargo, para los ejércitos industriales, las guerras económicas entre las empresas son tan terribles como cualquier otra guerra. Iguales destrucciones, muertos y enfermedades e iguales destinos humanos destrozados. Pero esta guerra de las empresas no afecta solamente a los hombres, sino que con los hombres destruye la naturaleza. Es a la vez una guerra de tierra quemada y arrasada.

La historia del Tercer Mundo es una historia de estas guerras que devastaron un país después del otro y un pueblo después del otro. Los capitanes del algodón de los cuales nos habló el presidente del Banco de Nicaragua en tiempos de Somoza, siguieron con tanto ímpetu el reto del algodón dinámico, que hoy ya la tierra donde lo plantaron está transformándose en desierto. Los campesinos perdieron su tierra y se transformaron en obreros pobremente pagados, para que los capitanes pudieran ejercer su audacia. Dentro de poco se transformarán en pobladores marginados de una tierra desierta,

carentes de todo sustento de su vida.

Cuando el salitre artificial venció al salitre natural de Chile, una población de centenares de miles de personas tuvo que dejar sus hogares para vagar por el país y mendigar el sustento de su vida. Toda la región se ve hoy como después de un gran bombardeo. Otro tanto ocurrió en el Amazonas, cuando el caucho artificial venció al natural. Cuando en las últimas décadas del siglo XIX el dinamismo del café ejerció su reto sobre los capitanes audaces y resueltos en El Salvador y Guatemala, introdujeron las así llamadas "reformas liberales", cuyo principal contenido era la introducción del trabajo forzado para campesinos indígenas despojados. En la actualidad en todo el Tercer Mundo operan gigantescos proyectos de tala de bosques, que emplean grandes ejércitos de trabajadores que algunos años antes se despidieron de su propia tierra, ahora transformada en desierto. Las hambrunas de la zona de Sahel y de Etiopía fueron los primeros productos de esta táctica de tierra arrasada de las empresas capitalistas en pugna.

Un periodista del *New York Times* pasó por Bangladesh en el período de la gran hambruna y decía: "Grandes partes de Bangladesh parecen como Bergen-Belsen". Bergen-Belsen fue uno de los grandes campos de concentración nazi. Si hubiese viajado por los otros países del Tercer Mundo, habría descubierto que no hay ni uno, donde no existan estas condiciones de vida para partes importantes de la población. El Tercer Mundo entero está cubierto por un gigantesco archipiélago de lugares que se distinguen de Bergen-Belsen únicamente por el hecho de que no tienen alambre de púa alrededor. Pero eso no significa que no haya policía alrededor.

Mas y más regímenes surgen cuyo principal objetivo es mantener reprimidas estas poblaciones, que según MacNamara, ya llegan a cifras de 800 Millones en el mundo capitalista entero. Sufren del desempleo, del hambre y de la ausencia total de cualquier perspectiva hacia el futuro. Y mientras sufren estas condiciones, sus países con su naturaleza son despojados, destruidos y saqueados, quitándoseles la misma base sobre la cual, en el futuro, podrían integrarse en una economía reorganizada y racional.

Por eso, cuando el empresario habla de la guerra entre empresas, él no usa de hecho ninguna alegoría. La guerra es efectiva. Sin embargo, el empresario la trata como una guerra entre generales, y por tanto no habla de los caídos.

Hablando, por otro lado, de guerra contra la inflación, tampoco se equivoca. Los luchadores en contra de la inflación y sus armas son realmente temibles y marciales.

Esto comienza con la confianza de las empresas: “Los luchadores de la Casa Blanca contra la inflación se convencen más y más de que la *confianza comercial (business confidence)* es la llave para sostener el crecimiento económico...” (*US News & World Report*, 11.4.77) Pero esta confianza tiene sus condiciones:

“Como tal vez es predecible, los economistas conservadores tienden a ver el remedio más bien en términos calvinistas. ‘Nadie quiere la recesión’ dice Fellner. ‘El Gobierno debe mostrar que está dispuesto a restaurar la estabilidad y a dejar de burlarse de la gente’. ‘Eso puede significar una tasa del 7% de desempleo para hasta 3 años’, pero dice, ‘no hay otra salida’.” (*Newsweek*, 29.5.78p.69).

En seguida aparecen los principales culpables de la situación: los gastos sociales del gobierno y las exigencias sindicales. El empresario es inocente *ex professo*:

“...el proceso de creación de dinero es el corazón de la inflación... Por tanto la economía puede ser conservada sana simplemente por la restricción del suministro del dinero... El Gobierno encuentra *cada vez más dificultades en controlar sus gastos, ya que más y más de ellos consisten en transferencias de ingresos a ciudadanos que no pueden ser eliminados: los viejos, los pobres y los enfermos...* Pero el mayor reto al llamado de Carter a la restricción... lo ponen los sindicatos que tienen que ser persuadidos a aceptar aumentos de salarios inferiores al promedio, por lo menos en términos relativos. ‘Nos tendremos que tragar el anzuelo’.” (*Newsweek*, 29.5.78 p.72 subrayado nuestro).

Es importante subrayar que la información contenida en este comentario es falsa. La parte más fija de los gastos del gobierno de EEUU no son transferencias sociales, que tienden a disminuir, sino los gastos militares, que tienden a subir. Sin embargo, a los luchadores contra la inflación les interesa otra cosa:

“En suma, la estagflación (inflación con estagnación) no es ningún reflejo de nuestra incapacidad sino más bien de nuestro compromiso con valores sociales, de la fuerza política relativa de estos valores en comparación con nuestro interés por el ‘dólar sano y sonante’ (*sound dollar*), y de nuestra disposición de confiar más en el gobierno que en el mercado”. (*BW*, 27.2.78,p.18).

En toda esta metafísica empresarial el enfrentamiento entre “crecimiento sano”, e inflación es de hecho otra cosa: se trata de hecho del enfrentamiento entre el ‘dólar sano y sonante’ y lo que se llama “valores sociales”. En el fondo, para la metafísica empresarial, la inflación no es más que otra palabra para el compromiso con tales valores sociales. Este compromiso se ve en los dos niveles:

1. gastos del gobierno para “los viejos, los pobres y los enfermos”.
2. las reivindicaciones de las organizaciones sindicales. Y el compromiso con el dólar sano es lo contrario de estos valores sociales: crecimiento “sano”, ley y orden.

Por eso, cuando los empresarios dicen que la inflación subvierte “la moralidad de la nación”, “barre con el contrato social”, constituye un “fraude cometido por todos contra todos”, crea un mundo en el cual “nadie cumple con su palabra”, afirman al mismo tiempo todo eso —aunque no se atrevan a hacerlo expresamente— de cualquier compromiso con estos “valores sociales”.

Los “valores sociales” aparecen como la gran fuerza corrosiva de la sociedad capitalista moderna, y el compromiso con ellos es visto como ruptura del “contrato social” y su transformación en “fraude cometido por todos en contra de todos”, e.d., una especie de compromiso con la guerra de todos contra todos que, en la tradición liberal en la cual este texto está escrito, significa la perversión más absoluta.

Toda la tradición liberal coincide en que, frente a aquel que vuelve al estado de guerra de todos contra todos, rompiendo el contrato social, cualquier tratamiento es lícito. Para este caso dice Locke, que hay que tratarlos como “fieras”, “bestias”, “animales salvajes”. Por esta razón, reproches como “romper el contrato social”, en el lenguaje liberal, son una amenaza terrible. Con tales palabras todo se declara lícito frente a los opositores.

Evidentemente, no se atreven a llevar a cabo estas amenazas dentro de EEUU. La organización sindical es demasiado fuerte para ser tratada en esa forma. La misma existencia de esta organización sindical hace tan difícil —aunque de ninguna manera imposible— el bajar los gastos de transferencia para “los viejos, los pobres y los enfermos”.

Es distinto, cuando los luchadores contra la inflación se convierten en especialistas del Fondo Monetario Internacional (FMI) e integran las misiones del FMI a los países del Tercer Mundo. Allí entonces imponen lo que en EEUU todavía no pueden imponer.

Las misiones del FMI son una de las fuerzas mayores en el sometimiento actual de los países del Tercer Mundo. Estando todos estos países endeudados sin posibilidad de pagar, no tienen otra alternativa que la de romper con el sistema capitalista o seguir endeudándose. Mientras tengan regímenes burgueses, la ruptura queda excluida. Por eso tienen que seguir endeudándose y sometiéndose al chantaje de los países desarrollados. Las misiones del FMI son los portavoces de estos chantajes.

Las misiones del FMI vienen en nombre de la lucha contra la inflación. Jamás estudian la situación concreta de algún país. Su dictamen ya lo tienen listo antes de llegar, y es monótonamente el mismo, no importa donde lleguen. Rige el dogmatismo más absoluto que se conoce. Sus exigencias siempre son dos:

1. bajar los gastos del gobierno para “los viejos, los pobres y los enfermos”.
2. destruir a la organización sindical.

Acatado el dictamen de la misión del FMI, bajan sensiblemente los gastos “sociales” del país respectivo y las organizaciones sindicales quedan destruidas. La miseria, la mortalidad, el hambre atestiguan que se ha perdido una guerra.

Sin embargo, jamás bajan los gastos del gobierno, y tampoco las tasas de inflación, a no ser muy excepcionalmente. Los gastos “sociales” son sustituidos por gastos militares y policiales todavía mayores. Los que rompieron el “contrato social” son tratados, como Locke lo recomendaba. Con la guerra perdida aparece la fuerza de ocupación.

Pero hay un punto, en el cual la misión del FMI, se interesa por el país concreto. Mira muy bien, lo que se puede extraer. El dictamen entonces contiene exigencias sobre la entrega de materias primas y concesiones para la “maquila”. Los bosques son condenados a morir y las otras materias primas a ser saqueadas.

Son misiones de destrucción del hombre y de la naturaleza, siendo la naturaleza la vida futura de los hombres. Por eso arrastran detrás de sí una huella de sangre. Sangre del pobre, que la convierten en dinero, que es la sangre de su economía, sangre del Leviathan. El sonar del dólar se convierte en grito del terror.

Perdida la guerra, la inflación sigue igual. Pero al FMI o a los luchadores contra la inflación eso ya no les preocupa. “Un índice alto de precios no es un índice malo, siempre y cuando refleje la recupe-

ración de la salubridad de la economía” (*Die Zeit*, 5.5.78) Eliminados los gastos para “los viejos, los pobres y los enfermos” y destruidos los sindicatos, la inflación sigue igual. Pero ahora refleja la “recuperación de la salubridad de la economía”. Ya no es amenaza. En Brasil, ya desde 15 años, refleja tal “salubridad”.

Los luchadores contra la inflación evidentemente prefieren una economía sin inflación a una con inflación. Pero la inflación de hecho no les preocupa. Su preocupación es ganar otra guerra: la guerra en contra de los pueblos.

Por tanto, lo que los luchadores contra la inflación logran e intencionan, es algo diferente de lo que dicen. Se trata del cambio de las condiciones de la acumulación del capital a escala mundial. Se trata de la acumulación de capital de las corporaciones transnacionales.

### **La naturaleza: arrepentimientos, rectificaciones y recompensas**

“La Madre Naturaleza... da preeminencia a aquellas especies que demuestran tenerla en su favor: en especial, la sobrevivencia en la lucha darwiniana por la existencia.” (Paul. A. Samuelson, *Newsweek*, 26.5.75,p.41).

Quando el “dólar sano y sonante” se enfrenta con los “valores sociales”, en la óptica de la metafísica empresarial se enfrenta la naturaleza con la antinatura, lo artificial y lo perverso.

La metafísica empresarial tiene un concepto de naturaleza, que es exactamente lo contrario de la naturaleza como la enfocaba la tradición aristotélica-tomista. En esta tradición lo natural es que el hombre tenga para vivir y trabaje para que lo tenga. Lo antinatural es la orientación mercantil de las actividades humanas.

La metafísica en esta misma tradición, por tanto, es un trascender de esta naturaleza concreta en el marco de su preeminencia. Por eso Tomás de Aquino insiste en que los valores “superiores” jamás deben realizarse en detrimento de los valores “inferiores”, siendo estos últimos los valores de la vida concreta, del trabajo por la vida digna. Esta manera de ver limita incluso los peores excesos de este pensamiento. Hasta en el caso de la legitimación de la esclavitud —que Tomás expresamente comparte con Aristóteles— no son capaces de conceder al amo del esclavo el derecho absoluto sobre la vida del esclavo.



La “naturaleza” empresarial es lo contrario. Es una naturaleza estrictamente mercantil, para la cual la naturaleza concreta es simple vehículo sin derivarse ni un solo derecho de ella. Es una naturaleza, cuyas leyes son aquellas de la respuesta al dinamismo de las mercancías. Una naturaleza en la cual la libertad es la libertad de los precios y de las empresas. Los valores de la vida concreta, allí prácticamente no existen, sino que son vistos más bien como antinaturaleza. Por eso, cuando este pensamiento liberal pasa a la legitimación de la esclavitud, como lo hace Locke —y en su tradición, las grandes corrientes del pensamiento burgués hasta el siglo XX— lo hace en los términos más inmisericordes imaginables.

La naturaleza empresarial es estrictamente metafísica. No trasciende a la naturaleza concreta, sino que se enfrenta a ella. Es metafísica pura, y, por tanto es una “naturaleza” de puras invisibilidades. Precios, mercancías, empresas son sus elementos constitutivos, mientras que los elementos constitutivos de la naturaleza concreta son hombres y valores de uso.

Con todo, la metafísica empresarial concibe su naturaleza en términos análogos a la naturaleza física. Como una casa se derrumba, si no está construida de acuerdo a la ley de gravedad; la economía se derrumba si no está construida según las leyes de la metafísica empresarial. Las leyes que surgen de la respuesta al reto de las mercancías dinámicas son percibidas como leyes producidas por los hechos, por esta naturaleza mercantil; y ella las impone aunque sea mediante el derrumbe de la economía que no las respete.

Cuando escasean los alimentos, según esta ley deben aumentar los precios. Eso significa, que algunos se quedan sin ningún alimento, y en consecuencia mueren. Según la metafísica empresarial, murieron por un dictado de la naturaleza. Si al contrario, se controlan los precios y la distribución de los alimentos, todos sobreviven. Pero, según la metafísica empresarial, esto sería un acto contra la naturaleza, cuya ley era el aumento del precio. El control del precio fue un acto antinatural, perverso, ruptura del contrato social y, al fin y al cabo, en contra de la humanidad. Se perdió la libertad, ¿y qué vale la vida sin libertad?

Cuando la madera escasea, el dinamismo de la mercancía madera emite un reto, al que el empresario responde talando los bosques y transformando la naturaleza en desierto. Según la metafísica empresarial, eso se hizo acatando un dictado de la naturaleza. Siguiendo este dictamen de su “naturaleza”, se están destruyendo al Tercer Mundo, pero jamás a los países centrales —con sus Rocky Montains y la Selva Negra—.

Cuando los pueblos se defienden y cuidan la naturaleza como su base de vivir, cometen nuevamente un “acto en contra de la naturaleza” y el FMI los va a chantajear hasta que abran sus países al saqueo. Y el FMI defiende la naturaleza en contra de la antinatura, la perversión, la ruptura del contrato social. Defiende la humanidad y la libertad, aunque sea a hierro y fuego. Y cuando el metafísico empresarial deja de hablar de la “naturaleza”, habla con Max Weber de la “racionalidad” que exige precisamente todo eso que la naturaleza empresarial exigió antes.

En la óptica empresarial las grandes víctimas de esta lucha entre dos naturalezas— la naturaleza del ‘dólar sano y sonante’ y la antinatura de los ‘valores sociales’ —no son los empobrecidos, destruidos y desempleados. Son al revés, los empresarios mismos:

“El sector empresarial de nuestros países *sufre* casi en forma persistente, esta lucha entre los hechos y los intereses de los políticos y de algunos grupos sociales...” (*La Nación*, San José, 24.5.78 subrayado nuestro).

Y si son cristianos, se identificarán en estos sus sufrimientos con el Cristo crucificado en persona. Los pobres serán acusados de crucificadores.

Todos los valores, pautas y condiciones del comportamiento empresarial se convierten así en “leyes de la naturaleza” que no pueden ser violados. Como realmente existe una “lógica del comportamiento” en los mercados, la metafísica empresarial transforma esta lógica en ley de la naturaleza.

El empresario mismo vive esta lógica real. Cuando un producto escasea, efectivamente un control de precios es engorroso y poco eficiente. La conclusión empresarial es que hay que aumentar el precio y dejar sin abastecimiento a aquel que no puede pagar; la responsabilidad la tienen el mercado y Dios. La alternativa de una reorganización del aparato distributivo y de la distribución de ingresos no se le ocurre o la descarta.

Una experiencia parecida el empresario la hace cuando despidе al obrero o le niega trabajo. El ni despidе ni contrata por gusto y no podría hacerlo. Cuando el obrero protesta él le puede contestar ajustándose a los hechos, de que es el mercado el que lo obliga a despedirlo, no él. El, como empresario, con mucho gusto le daría trabajo. Pero el mercado no le deja. De nuevo, el mercado y Dios corren con la responsabilidad; el empresario nada tiene que ver. Y otra vez evita o desplaza la discusión de una organización alternativa de la produc-

ción, en la cual ningún mercado obliga a dejar a nadie sin trabajo.

Negando las alternativas, el empresario transforma la lógica de los mercados en ley de la naturaleza. Si no hay alternativa, todo tiene que ser como es, y el empresario es la figura que sufre este conflicto sin tener ningún remedio sino afirmar la naturaleza. El es sostén y servidor de la empresa y no instancia de decisión. Como lo dice el presidente de la Asociación de empresarios de El Salvador: "... el magnífico equipo humano que constituye el *sostén de la libre empresa en El Salvador...*" (*La Prensa Gráfica*, 20.5.78 subrayado nuestro).

En nombre de la naturaleza la metafísica empresarial se adhiere a la irresponsabilidad más absoluta.

...en la constitución de una empresa se deben obtener utilidades... Pretender lo contrario es *utopía*. Es ir *contra la naturaleza del hombre y de la sociedad*.

Lo que queremos señalar es que, dados ciertos principios básicos en una economía, estos deben cumplirse fielmente y no deben estar al arbitrio de los políticos, de los funcionarios de turno o de cualquier persona.

Son normas que deben acatarse. Son las premisas de un *desarrollo sano*.

Muchas veces los controles y las trabas se convierten en "boomerang" contra los propios consumidores, no solo en cuanto a los precios en sí, sino también en lo tocante a la calidad de los productos y a otras especificaciones importantes.

*En la economía como en la naturaleza, los artificios nunca dejan buenos dividendos...*

El artificio es pues un signo de *evasión y pereza*". (*La Nación*, San José, 24.5.78, subrayado nuestro).

En esta naturaleza, es un derecho que las empresas obtengan ganancias aunque los hombres no tengan ningún derecho a vivir. Poder vivir o no, es asunto de "valores", no de leyes naturales. Obtener ganancias para la empresa, no es asunto de valores, sino de una "ley natural", o en el lenguaje de Max Weber, de "racionalidad". Y cualquier opositor que se levanta en contra de una ley natural, es utopista. Levantarse en contra de las leyes naturales del mercado, es tan ilusorio como levantarse en contra de la ley de la gravedad. Es simple locura. El utopista, por tanto, aparece como un hombre que busca artificios para pasar por encima de la ley de gravedad.

Existe, pues, en esta visión, un *deber* de acatar las leyes de esta "naturaleza". De ahí deriva una ética, con arrepentimientos, rectificaciones y recompensas. Si no se acatan las leyes naturales, se im-

pone el arrepentimiento:

"Tarde o temprano, la economía de un país *choca con la realidad*, es decir, con la ciencia económica, que no puede apartarse de los hechos. En este momento se deshacen teorías políticas y sentimientos para dar paso al *humilde reinado de la realidad cotidiana*. Es la hora, en frase bíblica, del *crujir de dientes*, cuando se añoran las posibilidades que se tuvieron al principio, cuando había tiempo suficiente de penetrar por el *buen camino*, aunque no fuese muy agradable para ciertos grupos". (*La Nación*, San José, 24.5.78, subrayado nuestro).

Constituida así la "naturaleza" o "racionalidad", la metafísica empresarial empieza a predicar y divulgar sermones. La economía que no observó las leyes naturales, choca con la "realidad". Este choque obliga al arrepentimiento —a la luz de las oportunidades que se han perdido, por los malos pasos que se dieron. Se impone la realidad, sus leyes y sus deberes. El sometimiento resultante trasluce la humildad, que es contrapartida y condición de un arrepentimiento verdadero. El paso se abre al "humilde reino de la realidad cotidiana", a por tanto al arrepentimiento "del crujir de dientes", lo que la metafísica empresarial percibe como una perfecta coincidencia con la Biblia. Los malos pasos —la violación de las leyes del mercado en función de "valores sociales"— desaparecen por el arrepentimiento y aparece el "buen camino". Este buen camino es bueno, aunque no sea "muy agradable para ciertos grupos sociales". Estos grupos sociales de nuevo son aquellos, que fueron ya responsabilizados de la inflación por parte de los luchadores contra la inflación: "los viejos, los pobres y los enfermos" y los sindicatos obreros y campesinos.

Claro está, el paso al buen camino no se agota en el arrepentimiento bíblico. Exige también rectificaciones. Hay que reconocer efectivamente las leyes del mercado como deber y virtud, y no solamente a nivel individual, sino también de toda sociedad. En el discurso ya citado del presidente del Banco de Nicaragua, bajo Somoza este agrega lo siguiente:

"Hay un peligroso estancamiento económico y no se vislumbran los elementos dinámicos que impulsen un reactivamiento. La *confianza* se ha venido perdiendo y esta no se restablece sino a base de *actos positivos y de rectificaciones*. La inversión privada se ha paralizado y el *dinero que tanto necesitamos para nuestro desarrollo está huyendo* en cantidades considerables". (*La Prensa*, Managua, 30.4.78, subrayado nuestro).

Los malos pasos que se dieron destruyeron la confianza, y perdida la confianza, el dinero huye. Como dice ya el banquero Abs: "El dinero es tímido como un venado". Pero se necesita el dinero, y no se lo puede tener de vuelta sino por "actos positivos y rectificaciones". El mero arrepentimiento no basta.

Sin embargo, el presidente del Banco de Nicaragua bajo Somoza, esta vez tiene en mente un cambio político:

"Parecería que la razón básica de esta situación de incertidumbre y descontento, es la continuidad de un mismo régimen personalista por un período prolongado" (*La Prensa*, Managua, 30-4-78).

Pero la lógica empresarial sigue siendo la misma: No se vislumbra una mercancía dinámica que pudiese ejercer el reto necesario por el cual el empresario se sienta interpelado. El dinero huye, la confianza se viene abajo. Esta vez la razón por la que las mercancías no pueden ejercer su reto dinámico se encuentra en la situación política: el régimen personalista de Somoza. El presidente del Banco por tanto, se vuelve antisomocista. La burguesía nicaragüense esta vez se siente amarrada por las arbitrariedades de Somoza. La economía deja de ser calculable y por eso Somoza aparece como tirano. La burguesía necesita un régimen burgués, lo que hoy en día implica cada vez menos un régimen parlamentario. Pero sí tiene que ser un régimen impersonal que acate las leyes del mercado.

Nótese con todo, que, en el contexto general, esta confrontación de la burguesía con regímenes personalistas no es típica. Lo era hasta cierto punto en los inicios de la sociedad burguesa, lo que explica la apariencia de una identificación de la burguesía con los derechos humanos. Lo que hoy normalmente se pide como rectificación en función de las leyes del mercado, es precisamente la destrucción de los sindicatos y la eliminación de los gastos sociales del presupuesto, que en los inicios de la sociedad burguesa ni existían.

Este juego de choques con la realidad, y la consiguiente humildad, con el arrepentimiento y las rectificaciones necesarias que superen los malos pasos para encontrar el "buen camino", lleva a la constitución de una compleja ética empresarial. Es una ética de la "verdad de los precios", de las virtudes del mercado y de los pecados contra el mercado. El buen camino pasa por la verdad de los precios y las virtudes del mercado.

Sobre el presidente de los viticultores de la región de Bordeaux se dice:

"...se defiende en contra del reproche de haber dado al traste con las 'virtudes de la economía del mercado' y menos aún de haber creado una especie de seguro social para la viticultura". (*Die Zeit*, 16.12.77p.23).

Al contrario, él afirma haberse defendido del "fantasma especulación": "Creemos, que hemos exorcizado algunos demonios" (*Die Zeit*, 16.12.77 p.23).

Pero también existen pecados contra el mercado. En nombre de las "virtudes de la economía de mercado" se llama a la cruzada en contra de los pecados contra tal economía. De un congreso internacional de bancos se dice: "Allí se inserta la idea de una cruzada de lucha contra la inflación en el corazón de hombres, causa en la que el Estado juega el papel decisivo en la economía" (*Die Zeit*, 5.5.78).

Pero a diferencia de tantos otros pecados no se piensa que los pecados contra la economía de mercado no se traguen en esta vida. Al contrario. Ya en nuestro mundo reciben su castigo. Por lo menos, así lo creen los institutos de análisis de coyuntura de la República Federal de Alemania:

"Suena como un juicio, con el cual el *gran registro de pecados* en el campo de la política de salarios y económica es sancionado: los cinco institutos independientes de análisis de coyuntura de Alemania anuncian en su informe común de primavera, que el crecimiento económico total de este año sólo alcanzará un 2,5%..., y eso con el supuesto de que todos los responsables de la economía se comporten racionalmente...

Las razones habría que buscarlas en una profunda *falta de confianza* de parte de las empresas, de la cual *los sindicatos tendrían la culpa principal*...

El castigo para este comportamiento fallido — un punto menos de lo que habría tal vez sido posible — es elevado...". (*Die Zeit*, 5.5.78 subrayado nuestro).

Aparece, pues el castigo del mercado, que sanciona a los pecados contra el mercado. Aunque, con humildad, arrepentimiento y rectificaciones, no se puede anular este castigo, surge, con todo, la posibilidad de una recompensa adecuada en el futuro. Cuando el gobierno de Beguin, en Israel, se despidió definitivamente de las ideas de la liberación del hombre y se dedicó a la liberación de los precios, Milton Friedman comentaba:

“Las medidas de economía política de Israel... muestran la misma combinación de audacia, agudez y coraje como *la guerra de 6 días o la liberación de los rehenes* en Entebbe. Y deberían ser no menos importantes para el futuro de Israel. 29 años de dominación socialista... Todo esto ha cambiado. Por primera vez, desde la fundación del Estado israelita, *los ciudadanos ahora pueden comprar y vender libremente dólares, sin un timbre de permiso de algún burócrata... En esencia ahora ya no son tratados como pupilos del Estado, sino como un pueblo libre, que puede controlar él mismo su propia vida... fuera con el socialismo, hacia el mercado libre, hacia el capitalismo. Prometen mas libertad personal... prometen una sociedad mejor, más sana y más fuerte.*

Si este arranque de Israel hacia la libertad tiene éxito, entonces —predigo yo— *acontecerá el mismo milagro económico, que un avance comparable de Alemania en 1948 ha producido... Como están las cosas en Israel, este milagro favorecerá en especial a aquellos grupos de la población, menor favorecidos... Y además: El sistema económico y político más libre atraerá más dinero e inmigrantes de los países occidentales desarrollados*. (*Newsweek*, según *Die Zeit*, 6.1.78 subrayado nuestro).

Esta voz de profeta anuncia el milagro, que aparece ahora como la recompensa de los arrepentimientos y rectificaciones. Del mismo modo que a los pecados contra la economía del mercado corresponde el castigo, a las virtudes del mercado corresponde la recompensa: el milagro económico. El acto máximo de la virtud del mercado, en este caso, es la liberación del dólar.

No es casual, que Friedman compare esta medida económica por un lado con una guerra, por otro con una “liberación de rehenes”. Como en Entebbe estaba secuestrado un grupo de hombres, así en el Israel “socialista” estaba secuestrado el dólar. Había perdido su libertad, un rehén en manos del régimen “socialista” secuestrador. Las medidas del nuevo gobierno, en cambio, lo liberaron. Liberando al dólar, todo el pueblo se liberó, por la sencilla razón, que la libertad del dólar es la libertad, su verdadera esencia. Por eso, según la metafísica empresarial, la exigencia moral de “liberar a los presos” corresponde a la máxima virtud de “liberar al dólar y a los precios”.

Parece humor negro, cuando el profeta Friedman dice que su “milagro favorecerá en especial a aquellos grupos de la población menos favorecidos”. Sin embargo, aparte de ser humor negro, es una alusión a aquel reino de la justicia, con el cual se compromete

toda metafísica empresarial. Este reino de la justicia brota directamente de la liberación de los precios y de la búsqueda de las utilidades:

“Invertir significa no solo contribuir a la *creación de riqueza y ocupación*, y con ello colaborar en el *reinado de la justicia social* y en la solidez de la economía, sino también tener oportunidad de *obtener utilidades*”. (*La Nación*, San José, 24.5.78 subrayado nuestro).

El metafísico de la empresa ve a la empresa como creador de ocupación, y se olvida fácilmente, que *la ocupación* es la condición de la creación de la riqueza por parte de la empresa. Pero se afirma, al revés, que la inversión crea riquezas y ocupación. Por tanto, se la presenta como camino a la justicia social, aquella única justicia social que la metafísica empresarial entiende: la que no viole la ley de la rentabilidad.

En pos de este “reinado de la justicia social”, el metafísico de la empresa puede aceptar cualquier reivindicación social y constantemente afirma a todas. Sin embargo, las afirma no en términos utópicos, sino en términos “realistas”, conforme a las leyes de la “naturalidad”. Mejor nivel de vida, mayores salarios, mejor educación y salud, superación de la extrema miseria en el mundo, pleno empleo... el empresario está siempre de acuerdo. Pero, realista como es, él sabe muy bien, que todo eso no se puede tener de un día para otro.

Respetando las leyes de la naturaleza —su naturaleza empresarial metafísica—, él sabe también, que para llegar al “reinado de la justicia social” hay que incentivar a las empresas, cuyos sostenes y servidores son los empresarios. Pero las empresas viven de la ganancia, como el animal de trabajo vive de la comida. Cuanto más esfuerzo, más ganancia necesitan. El acercamiento al reinado de la justicia social, sin embargo, es un esfuerzo colosal, que la empresa no puede realizar sin ganancia colosal. Esta es la ley de gravedad de la naturaleza empresarial.

Por tanto, sí a todo: mayor nivel de salarios, de educación y salud, pleno empleo y superación de la extrema miseria, sí; pero también sí a los únicos medios “sanos” para lograrlo: mayores ganancias. Porque las ganancias de hoy son la inversión de mañana y ocupación y crecimiento de pasado mañana. Sin embargo: mayores ganancias significan menos salarios, menos educación y salud, y más miseria y muchas veces también más desocupación. Así se llega a la “dialéctica maldita” de la metafísica empresarial: para acercarse al “reinado de la justicia social” hay que aumentar precisamente el

“reinado de la injusticia social”. Cuanto más fomentamos la injusticia, más rápido llegamos a la justicia. La misma injusticia es el “buen camino” a la justicia, en la óptica empresarial.

La metafísica empresarial comete aquí un simple *quid pro quo*. El hecho concreto de un vínculo objetivo entre nivel de vida y nivel de las fuerzas productivas lo transfigura en un hecho abstracto de su naturaleza metafísica. Transforma las grandes metas de la justicia social en finalidades fantasmagóricas del crecimiento económico y del proceso de acumulación de capital. En esta transfiguración la posibilidad de la justicia aparece, por eso, limitada por la “escasez de capital” y por la capitalización sobre la base de maximización de las ganancias como el camino para lograrlas. El “reinado de la justicia social” se transforma en tarea de Sísifo, y el brillo del capital se presenta como el brillo de la justicia.

En verdad, las tareas de la justicia dependen muy poco del nivel de las fuerzas productivas. El pleno empleo sencillamente no tiene nada que ver ni con la escasez de capital ni con el nivel de las fuerzas productivas. Las fuerzas productivas indican el nivel de la productividad y no del empleo. El pleno empleo es exclusivamente un problema de la organización de la economía y el desempleo, un resultado de la sacralización de la lógica de los mercados en forma de una ley natural.

La vida digna, por otro lado, es un problema de distribución de un producto existente y no de un producto por haber en el futuro. El aumento del nivel de vida se conecta con el desarrollo de las fuerzas productivas, mientras la dignidad de la vida se conecta con la distribución de lo existente de una manera tal, que todos puedan vivir. Educación y salud dependen de las fuerzas productivas solamente en el grado en el cual se refieren a la utilización de técnicas determinadas, pero de ninguna manera como servicio social.

Por esto, para un pensamiento concreto y responsable frente a los hechos, el capital es un simple obstáculo de la justicia social. En la óptica empresarial sin embargo, es la luz en las tinieblas y la estrella de la mañana.

Al transformarse el empresario en abogado de la justicia social, el anhelo de justicia es transformado en vehículo de la acumulación de capital. Cuando la injusticia se hace aparecer como justicia, el anhelo de la justicia se transforma en motor de la injusticia misma. Arrasando con poblaciones enteras y con la naturaleza misma, la acumulación de capital se entiende como un aporte al “reinado de la justicia social”.

Milton Friedman resume las metas de esta lucha por la justicia, mencionando los programas sociales, que tienen que desaparecer, para que haya justicia:

“Los programas agrícolas, beneficios generales a la vejez, leyes de salario mínimo, legislación en favor de sindicatos, aranceles, reglamentos para concesión de licencias en los oficios y en las profesiones, y así sucesivamente, en lo que no parece tener fin”. (*Capitalismo y Libertad*, Madrid 1966, p.41).

De esta manera, la justicia es sustituida por un vehículo fantasmagórico, del cual se sostiene, que lleva a ella: el crecimiento económico “sano”. No se trata de otra cosa que de la propia acumulación del capital. Toda su agresividad tiene ahora su legitimidad en la referencia a la justicia social. Del nuevo presidente del Banco Central de EEUU se dice:

“De una manera dura chairman Miller está aprendiendo de que es bien fácil hablar en contra de la inflación; en cambio, balancear las necesidades de un real crecimiento económico a corto plazo contra el intento de luchar contra la inflación, es una tarea que él recién empieza a percibir. Que el cielo le ayude en esta tarea”. (*Newsweek*, 29.5.78).

Como ya se sabe, luchar contra la inflación es luchar por la disminución de los gastos sociales del gobierno y por el debilitamiento de los sindicatos. Esta lucha hay que balancearla con la necesidad de un crecimiento real. Y como se trata de una injusticia cometida en pos de la justicia, que es producto fantasmagórico del crecimiento, cabe el llamado al cielo. Dios —una evidente sublimación del mercado y del capital— ayudará en esta tarea difícil.

El crecimiento económico sano como resultado de la acumulación de capital y de la negativa a las exigencias de la justicia, se transforma en el mito dinámico de la metafísica empresarial. La constitución metafísica de la naturaleza es su condición. A partir de esta concepción de la naturaleza toda catástrofe social puede ser vista como catástrofe natural. La crisis económica, subdesarrollo, bajos salarios se parecen ahora a terremotos, huracanes y mal tiempo. No hay explotación, de la misma manera como un huracán no explota a nadie. La ley de gravedad opera, y la ley del mercado también.

Por tanto, no habiendo alternativa a la ley del mercado, no hay tampoco alternativa a la acumulación del capital y al crecimiento económico “sano”. Las metas de la justicia se transforman, por eso, en productos que se esperan de la acumulación de capital.

Surge como problema de la legitimidad de la sociedad burguesa la necesidad de convencer en lo posible a las clases obreras y campesinas, de que no hay otra justicia que ésta, utilizando sea la intimidación, sea la persuasión. En el grado en que dejan de orientarse por proyectos socialistas, estas clases no tienen cómo evitar su orientación hacia la acumulación de capital, sea en forma afirmativa, sea en forma de una reivindicacionismo sin proyecto.

Sin embargo, la sociedad burguesa busca la aceptación afirmativa por parte de la clase obrera, lo que produce conflictos entre las virtudes de la economía del mercado —liberación de los precios, disminución de gastos sociales, debilitamiento de la organización sindical— y sus necesidades de legitimación más allá de la clase empresarial. Este conflicto se soluciona por un compromiso.

Este compromiso consiste en la exportación inmisericorde de las virtudes de la economía del mercado hacia los países económicamente débiles, donde regímenes de fuerza suplen la falta de legitimidad del sistema. Estos regímenes son sustentados por los países altamente desarrollados del centro, que en su interior sostienen su legitimidad sobre la base de un respeto relativamente alto a la fuerza sindical y a la política social.

Por eso el FMI jamás impone a los países céntricos programas tan catastróficamente extremistas como los que suele imponer en el Tercer Mundo. Aunque la orientación por las virtudes del mercado es en todos los países la misma, la radicalidad de su implantación es muy diferente. Los países céntricos necesitan esta base de legitimidad más amplia, para poder sostener los regímenes de fuerza en el Tercer Mundo, los cuales no podrían sostener estas virtudes del mercado sin el apoyo exterior.

En esta legitimación de la sociedad burguesa en los países céntricos es cada vez más importante la referida vinculación entre acumulación de capital, crecimiento económico y justicia social. En el grado en el que se logra acoplar las organizaciones sindicales con esta perspectiva, éstas pueden hacer suya la misma perspectiva de la acumulación del capital y pasan a ser cómplices de toda agresividad que esta acumulación implica.

Un papel central juega a este respecto la preocupación por el desempleo. En la perspectiva socialista se busca la solución del desempleo en un cambio de las relaciones sociales de producción. En el grado en el cual prevalece la perspectiva capitalista, la búsqueda del pleno empleo pasa por la aceleración de la acumulación del capital y de las tasas de crecimiento. La organización sindical que acepta

esta segunda alternativa, sigue hablando de la necesidad del pleno empleo, pero la identifica ahora con la política del crecimiento económico y la acumulación del capital. Sobre todo las organizaciones sindicales en EEUU y en Alemania Federal han adoptado esta perspectiva.

En esta perspectiva entonces, todo obstáculo a la acumulación del capital aparece como un peligro para el empleo. Por tanto, en nombre de la justicia las organizaciones obreras pueden ser usadas como fuerza de choque en contra de grupos sociales que obstaculizan la acumulación de capital. Esto por la simple razón de que tales organizaciones obreras esperan ahora la solución de sus problemas sociales mediante una acumulación de capital absolutamente desenfrenada —exceptuando lo que se refiere al nivel de vida de su grupo.

Surge así una lógica invertida de los intereses obreros, que es contraria a la lógica de la solidaridad internacional que había prevalecido en la perspectiva socialista. Ciertamente es limitada a determinados países capitalistas del centro, pero opera allí con gran poder. Apoya la agresividad de la acumulación de capital en especial en dos líneas: en contra de los países del Tercer Mundo y sus movimientos de liberación, y en contra de los movimientos sociales que luchan por la protección del medio ambiente.

La siguiente cita sirve para demostrar ese tipo de lógica referente a la protección del medio ambiente y los límites del crecimiento:

Mientras hoy no queda casi nadie, que no llame a un mayor crecimiento del rendimiento económico para poder solucionar el problema del pleno empleo, hace apenas unos años se presentó el crecimiento económico como obra del diablo. (*Die Zeit*, 5.5.78)

...mientras se presentaba el crecimiento económico más y más como un asunto moralmente cuestionable y peligroso para toda la humanidad ... los 'límites del crecimiento' se revelaron como una Fata Morgana, que se disuelve en la nada, cuando uno se le acerca.

El bajo crecimiento económico no preocupa solamente a aquellos que no quedan indiferentes frente a la suerte de los desempleados ... crecimiento económico débil —o peor aún, crecimiento cero, como fue propagado hace pocos años— podría transformarse, junto con el cambio técnico, en una peligrosa carga explosiva social. Porque si el crecimiento no es suficiente para crear puestos de trabajo para todos aquellos que pierden su puesto de trabajo anterior, en la oficina o la

fábrica, como consecuencia del progreso técnico, el número del desempleo podría aumentar como una avalancha. (*Die Zeit*, 5.5.78).

Desvinculado así el problema de la ocupación de las relaciones sociales de producción y vinculado con la rapidez y agresividad de la acumulación de capital, resulta posible el siguiente tipo de propaganda:

“Después del congreso del Partido Socialdemócrata (alemán) el canciller enfatizó, que los ciudadanos no deben permitir que se destruyan sus puestos de trabajo bajo el pretexto de la protección del medio ambiente, y menos todavía por la acción de ‘individualistas bien intencionados’ o ‘ciertos círculos intelectuales’. Un gran aplauso de los sindicatos le respondió, ellos que se han proclamado, no sin éxito, ‘la iniciativa ciudadana más grande del país’.” (*Die Zeit*, 13.1.78).

Este tipo de argumentos es fácilmente aplicable a las relaciones con los países del Tercer Mundo. Para que haya trabajo, se necesitan materias primas baratas. Se requiere petróleo. Por eso es necesario tener mercados en países donde el capital goza de “confianza”. Los movimientos de liberación de estos países pueden llegar a presentarse como un peligro para los logros sociales en los países del centro. En América Latina la AFL/CIO se ha transformado, a través de la ORIT, en un brazo del capital multinacional de EEUU. La misma explotación del Tercer Mundo y el saqueo de sus riquezas de materias primas puede así transformarse en la condición para garantizar los logros sociales de los movimientos obreros de los países céntricos.

De esa forma se completa el círculo. La acumulación de capital crea islas dentro de un mundo explotado y con una naturaleza crecientemente destruida, islas donde la acumulación más desenfrenada se vincula con salarios altos y altos gastos sociales de los gobiernos. La presión del desempleo, sin embargo, sirve constantemente para obligar a la población a seguir adelante, y aumentar el ritmo de acumulación, y a combatir los obstáculos de esta acumulación que, en su manera de ver es la garantía de la ocupación. Por eso, la acumulación del capital se lanza con toda su furia agresiva sobre las grandes regiones empobrecidas, en las cuales la población y la naturaleza son destruidas y quedan al criterio del capital, mientras las islas modernas en este gran mundo empobrecido sirven al propio capital para presentarse como portador del “reinado de la justicia social”.

Solamente así logra constituir en estas islas desarrolladas su legi-

timidad sobre bases amplias, lo que permite mantener allí regímenes parlamentarios. En el resto del mundo recurre a regímenes de fuerza, cuya existencia no es explicable sino por el apoyo que estos países del centro —democráticamente legitimados— les prestan. No teniendo estos regímenes ninguna base suficiente de legitimidad propia, son los regímenes más dependientes que pueden imaginarse. Por eso, no tienen otra salida que entregar sus poblaciones y su naturaleza a la explotación y al saqueo por parte del capital de los países del centro.

Únicamente el conjunto de este cuadro analítico explica por qué, en los países céntricos, el capital se presenta con la cara de la justicia social y de la democracia.

### **La oposición a la metafísica de la empresa**

La metafísica de la empresa ve sus opositores en los mismos términos metafísicos con los cuales se ve a sí misma. Pero para tal efecto invierte estos términos.

Puesto que se oponen a la libertad de los precios y de las empresas, son vistos como enemigos de la libertad. Ya que oponen a la naturaleza metafísica del mundo mercantil, la naturaleza concreta y material de hombres concretos con su derecho a trabajo, pan y techo, son materialistas. Como rechazan el sometimiento a las fuerzas superiores del mercado, son la presencia de la hbris, soberbia y orgullo. Dado que pretenden construir una sociedad sin usar la ley del valor como la ley de gravedad de la economía, son utopistas. Al proclamar su derecho a la defensa de la vida concreta, son violentos.

El empresario se ve a sí mismo como un ser libre, idealista, humilde, realista y pacífico. A su opositor lo ve como enemigo de la libertad, materialista, orgulloso, utopista y violento. El empresario representa, por eso, el orden y la justicia, y sus opositores, al terrorismo y la anarquía.

Y como para toda metafísica empresarial la historia mundial es un juicio final, sus opositores reciben los frutos amargos que la propia realidad les brinda. Al empresario, con sus virtudes del mercado, la naturaleza les brinda un milagro económico. A su opositor, le brinda el caos.

En la visión de la metafísica empresarial este caos es tan metafísico como el milagro económico. Del mismo modo como el milagro económico es una secularización del cielo religioso, el caos es una secularización del infierno de la tradición religiosa. Por tanto,

el empresario actúa al amparo de Dios, y su opositor al amparo del diablo. Cuando el empresario se enfrenta con su opositor, vive el enfrentamiento entre Dios y el diablo. Por eso la metafísica empresarial habla tanto del exorcismo, cuando se refiere a sus opositores.

“Nos ha tocado vivir en una época en que el mundo entero se debate en una abierta lucha entre el orden, la legalidad y la justicia por un lado, y el terrorismo, la anarquía y los sentimientos más inhumanos por el otro...” (*Prensa Gráfica, El Salvador, 20.5.78*).

10 Al polo del terrorismo, de la anarquía y de los sentimientos más inhumanos lo vinculan siempre con lo utópico:

“... voces demagógicas que ofrecen a nuestros trabajadores paraísos imposibles de obtener, y los inducen a la ruptura de la paz social por medios violentos.” (*Ibid*, subrayado nuestro).

11 Los denuncian como “...hordas que pretenden llevarlo (al obreiro) a su propia destrucción”, “perturbadores del orden”, “han hecho de la violencia su norma de conducta”.

12 “Es evidente que esa libertad sería aniquilada por un régimen opresivo y colectivista que pomposamente se hace llamar ‘mundo nuevo’ o la ‘nueva sociedad’.” (*Ibid.*)

De este maniqueísmo estricto la percepción metafísica del opositor puede pasar al reproche de la blasfemia:

13 Ellos están “en abierto reto a la autoridad terrenal y en descubierto irrespeto y violación a nuestra Constitución Política y demás leyes, llegando al extremo de dar interpretaciones teológicas a leyes humanas.” (*Ibid*. Subrayado nuestro).

14 Estas leyes humanas, a las cuales dan “interpretaciones teológicas”, que constituyen en la óptica de la metafísica empresarial verdaderas blasfemias, son aquellas leyes, que en la tradición aristotélica-tomista precisamente se llaman derecho natural. Se refieren a la satisfacción de las necesidades básicas como derecho del hombre.

La metafísica empresarial tiene otra naturaleza, la de las mercancías, del dinero y del capital. Evidentemente la interpreta en términos teológicos como verdadera naturaleza divina. Pero la metafísica empresarial no considera esta “naturaleza” como producto humano, ni sus leyes como leyes humanas. Por eso, se siente absolutamente legítimo al divinizarlas. Constituyen su gran objeto de devoción.

En cambio aquella naturaleza concreta y material, de la cual vive el hombre concreto y a la cual tiene que proteger para poder vivir de ella, es vista por el metafísico empresarial como un ámbito de leyes humanas, cuya interpretación teológica es percibida como escándalo y blasfemia.

La crítica que citamos se dirige contra la teología de la liberación. El escándalo, que percibe la metafísica empresarial, lo ve en el hecho de que la liberación de los precios y de las empresas haya sido sustituida por la liberación de los hombres. Por eso, aparece de nuevo en el propio campo religioso el reproche del orgullo, del levantamiento no solamente en contra de la “autoridad terrenal”, sino en contra del mismo Dios.

Quien se levanta contra las relaciones mercantiles del dinero y del capital, y por tanto, quien afirma al hombre concreto con sus derechos de trabajo, pan y techo, desde la óptica de la metafísica empresarial se levanta contra el propio Dios. Dios y el capital por un lado, el hombre concreto y necesitado y el diablo por el otro. Esta es la visión máxima de la metafísica de la empresa.

En esta polaridad metafísica aparece la reacción del empresario como algo inevitable. Surge frente a los “Caínes contemporáneos”, que son “vivo ejemplo de la insensatez y de la falta de sentimientos humanos de quienes luego pretenden escudarse en derechos que ellos mismos pisotean y destruyen” (*Ibid*, subrayado nuestro).

Ninguna libertad para los enemigos de la libertad, ningún derecho humano frente a los enemigos de los derechos humanos. Quien no quiere la liberación de los precios y de la empresa, no quiere ni la libertad ni los derechos humanos. Por tanto, obtiene exactamente lo que quiere, cuando se le niega la libertad y el reconocimiento de sus derechos humanos. Y teniendo lo que quiere, de hecho es libre.

Como no quiere la libertad —que se deriva de la liberación de los precios— obtiene lo que quiere cuando se le quita la libertad. Por esto, en la sociedad burguesa todos siempre son libres, tanto los ciudadanos reconocidos como los perseguidos, los ricos y los pobres. Esta invocación de la libertad —un verdadero “llamado de la selva”— incita al metafísico empresarial a salir

15 “del campo lírico de la conversación para llegar al campo de la acción... demostremos con hechos que el régimen de libre empresa sabe responder al reto de las inquietudes de la época en que vivimos.” (*Ibid*).



## La idolatría empresarial: el fetiche

Excepto para la metafísica empresarial misma, es a todas luces claro que esta metafísica es una gran idolatría precisamente en el sentido en el cual esta palabra es usada en la tradición bíblica. En alusión a este hecho, Marx la llama fetichismo. Es el sometimiento del hombre y de su vida concreta al producto de sus propias manos, con la consiguiente destrucción del hombre mismo por la relación que él establece con el ídolo. Todo ídolo es, en este sentido, un Moloc que devora al hombre. El ídolo es un "dios" ligado a la opresión.

Sin embargo, hay un elemento nuevo importante. La metafísica empresarial se refiere a un objeto de devoción que ciertamente es producto humano. Pero, y esto constituye la diferencia con la idolatría conocida en la Biblia, este producto humano transformado en objeto de devoción es un producto humano *no-intencional*. No es, en el sentido literal, un producto de la *acción*, sino de la *interacción* humana. Es una manera de los hombres, de interrelacionarse.

Por eso, el ídolo de la metafísica empresarial es invisible, lo que lo distingue del ídolo bíblico, que es hecho de elementos de la naturaleza concreta y por tanto visible. Es imagen concreta. En su forma de producto no-intencional de la interacción humana, el ídolo empresarial es fetiche.

Dado este carácter invisible y no-intencional, la idolatría empresarial ha podido absorber muchos elementos centrales de la propia tradición cristiana, transformándolos en elementos del fetichismo. En el conjunto de sus ramificaciones llega a dar la impresión de una verdadera inversión del cristianismo.

A partir de la metafísica empresarial surge un concepto de naturaleza, cuyo obstáculo único es el hombre que expresa sus necesidades y que reivindica la naturaleza concreta como ámbito y condición de su vida concreta. Este hombre concreto aparece como el gran antípoda de una divinidad de la metafísica empresarial que no es otra cosa que la simple sublimación del mercado, del dinero y del capital, en función de los cuales la empresa opera. Un dios de los poderosos, que somete a los hombres.

Frente a este fetiche cabe la reivindicación de la crítica bíblica de la idolatría, y el consiguiente discernimiento de los dioses. En la tradición bíblica el Dios verdadero es aquel, cuya voluntad es que el hombre concreto, con sus necesidades concretas sea el centro de la sociedad y de la historia. Al competir con el hombre, el ídolo compete con Dios. Se erige como Dios en la medida en que transforma al

hombre en un ser depravado, cuya miseria es el camino de la grandeza del Dios. El Dios bíblico, en cambio, está allí donde la sociedad y la historia gira alrededor del hombre concreto y la satisfacción de sus necesidades concretas.

# LA FE DE LOS POBRES EN LUCHA CONTRA LOS IDOLOS

Hugo Assmanr.

## Estructura del conjunto del montaje

### Propósito

El telón de fondo: Nicaragua

Supuestos para entrarle al tema

### Parte primera: EL DIOS DEL RICO Y EL DIOS DEL POBRE

(Cuadros desde ángulos distintos sobre cosas que más  
que a medias se saben pero que a la palabra nos saltan  
solo a medias)

#### cuasi-poemas

#### Nota previa

##### Cuadro-pórtico: De las raíces

De la preocupación con el ateísmo como cuestión de geografía  
De que el dios del rico y el Dios del pobre no son la misma cosa  
De la modernidad de la idolatría  
Del escalafón jerárquico de los ídolos  
De las preferencias culinarias de los ídolos

##### Cuadro interior I: De las formas

De la hechura perfecta de los ídolos  
Del aspecto maltrecho de Dios

##### Cuadro interior II: De los usos

Del valor de cambio de los ídolos  
Del valor de uso de Dios

##### Cuadro interior III: De los gustos

De los esplendores del cielo de los ricos  
De la alegría de la fiesta popular

##### Cuadro interior IV: De las devociones

De las sublimes plegarias de los ricos  
De las naderías que los pobres le encargan a Dios

##### Cuadro final: De los horizontes

De cómo los pobres inventan resurrecciones  
Addendum para pastores y teólogos

### Parte segunda: ALGUNOS POEMAS DE REVOLUCIONARIOS QUE HABLAN DE DIOS

Anónimo: Sobre el derecho de nombrar a Dios

Ernesto Che Guevara: Vieja María, vas a morir

Otto René Castillo: La tumba de Dios

Fernando Gordillo: ¿Qué sé yo de Dios?

Jorge Debravo: La misa buena

Roberto Obregón: Resurrección

Misa Campesina Nicaragüense: Vos sos el Dios de los pobres

## Propósito

*Este texto estará compuesto de fragmentos de meditación sobre las sorpresas que nos regala el pueblo sencillo y creyente, cuando ha echado a andar y lucha por su liberación. Es, pues, una despreten-siosa puesta por escrito de algunas pocas de las muchas cosas que uno va aprendiendo, en conversaciones con compañeras y compañeros de lucha, cuando existe disposición de tomar en serio lo que el Documento Final de Puebla llama “el potencial evangelizador de los pobres”. Aprendizaje dialogal y dialéctico, donde no cabe la mitización de un “pueblo” idealizado y abstracto. Aprendizaje en el cual nadie imparte lecciones acabadas, sino que a todos les toca venir de la acción a la reflexión, volcando ésta nuevamente a la acción. Y, sobre todo, aprendizaje siempre abierto e inconcluso, aunque al mismo tiempo concluyente hacia la práctica ineludible de cada paso.*

*Después de una secuencia de trozos de reflexión, viene la primera parte, a la manera de cuadros de bordes inconclusos; luego, en la segunda parte, pasaremos a lo que ciertamente será la sección más jugosa — porque no será de nuestra autoría, en lo esencial — de este mosaico. Recopilaremos una breve serie de poemas revolucionarios, o por lo menos de revolucionarios, que se refieren explícitamente al problema de Dios. Intercalaremos comentarios muy breves a cada poema, buscando adivinar su vigencia “popular”, o sea, su capacidad de expresar la posición del pueblo creyente que lucha por su liberación, y haciendo énfasis en su fuerza denunciatoria respecto al carácter idolátrico de la supuesta fe de los opresores.*

obi

## El telón de fondo: Nicaragua

Conviene aclarar, de entrada, que lo que vayamos escribiendo, e incluso lo metafórico del lenguaje en ciertos momentos, debe ser leído desde un trasfondo de experiencias concretas, en especial desde las más recientes que se relacionan fuertemente con la lucha y la victoria, y ahora con la lucha continuada de la reconstrucción del heroico pueblo de Nicaragua. Lo que sucedió y sigue acaeciendo en la Revolución Sandinista es más que un rutinario “lugar teológico”. La explosiva creatividad de aquel pueblo, su visión unitaria de la vida — donde el reclamo del derecho al trabajo, al pan, al techo, a la salud y la educación va unido a explosiones incontenibles de poesía, canción, danza, ternura y amor, conjugando los sacrificios más duros con la fiesta popular — nos mantendrán en aprendizaje por largo rato todavía.

En la Revolución Nicaragüense la participación de los cristianos, incondicional en la mayoría de los combatientes cristianos y de parte del pueblo cristiano, representa un hecho profundamente nuevo en la historia de las revoluciones. El querer capitalizar esta participación bajo la forma de cuotas de poder, como lo quisieran ciertos eclesiás-

ticos, sobre todo los advenedizos de última hora, sería contrario a la esencia de esa participación. Sería violar el real contenido histórico de esa fe cristiana, que supo encontrar su concreción en acciones de lucha enraizadas en el amor y la esperanza. No se trata, por otra parte, de separar el hecho de esa participación cristiana en la lucha revolucionaria del conjunto de las demás lecciones impactantes del proceso nicaragüense. Entre ellas, la lección de la unidad tan difícil pero también tan seguramente construida; la lección expresada en esta magnífica conjugación: Pueblo-Juventud-Vanguardia del pueblo (el Frente Sandinista de Liberación Nacional) brotada del seno de la juventud agredida y amenazada en su misma existencia física por la dictadura somocista; y uno de los rasgos más bellos y aleccionadores, la participación cuantitativa y cualitativamente impresionante de la mujer. La participación de los cristianos, situada en este conjunto de rasgos novedosos, prohíbe cualquier tratamiento meramente anecdótico de hechos aislados. Fue todo un pueblo, cristiano en su absoluta mayoría, que se lanzó a hacer una revolución sin reclamar adjetivos cristianos para ella.

Ahí, en la naturalidad espontánea de esa masiva presencia cristiana en un proceso revolucionario reside el hecho mayor que no debe ser distorsionado o manipulado en provecho de añejos proyectos de cristiandad. Afortunadamente, la reciente Carta Pastoral de los obispos nicaragüenses parece alejar, por el momento, ese tipo de intentos manipuladores. Pero, nadie se ilusione, los viejos nexos de determinados sectores de la Iglesia con sectores de las clases dominantes exigen que se refuerce el muro de contención contra cualquier rebrote de manipulaciones de la fe cristiana en contra del avance de la Revolución.

Sobra recordar que, a la par del proceso nicaragüense, la “Iglesia que nace del pueblo”, a lo largo de Nuestra América, integra el telón de fondo de nuestros fragmentos de meditación. En este terreno no caben las generalizaciones ilusorias y exageradamente optimistas. Pero tampoco se justificaría la ignorancia de todo un amplísimo proceso de gestación de realidades nuevas para nuestros pueblos y para la misma Iglesia.

## Supuestos para entrarle al tema

1. En el título se habla de “la fe de los pobres”. Esta expresión se usó con un claro propósito. Queremos referirnos precisamente a aquella fe del pueblo que, al concretar activamente el amor y la esperanza, lo hace también mediante referencias a Dios, a Cristo, a la Virgen, a los santos y al simbolismo religioso en general, aun cuando este se presente en lenguaje aparentemente secular. A muchos eclesiásticos les gusta hablar de la “profunda religiosidad” del pueblo, de las “tradiciones cristianas” del pueblo, etc. Este tipo de generosa concesión de carta de ciudadanía “cristiana” al pueblo, conlleva en muchos casos la “reserva de juicio” sobre la “calidad de fe” de esa religiosidad.

Aquí no estamos desconociendo los aspectos enajenantes de muchas formas de religiosidad popular. Tampoco nos inclinamos a magnificar la religiosidad popular indiscriminadamente, como si fuera, en todos los casos y siempre, una adecuada expresión de la fe cristiana. Estamos hablando de cosas concretas del pueblo en su lucha por la liberación. El pueblo nicaragüense invocaba a Dios, a la Virgen y a sus santos —a veces un tanto exóticos (San Sebastián, Santo Domingo)— para que los “muchachos” le ganaran a Somoza. Mientras cumplen las más riesgosas acciones de lucha o de apoyo a la lucha, transforman los contenidos de sus rezos, de sus canciones religiosas, transforman en muchos casos la estructura misma de sus cultos y liturgias. Después de la victoria, Radio Sandino y la Red Sandinista de Televisión mezclan canciones religiosas —especialmente trozos de la Misa Campesina Nicaragüense y “El Cristo de Palacagüina” de Carlos Mejía Godoy— a los programas revolucionarios. En manifestaciones de masa, con la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional y con la presencia de altos personeros del F.S.L.N., se dan avisos religiosos sobre misas de agradecimiento, misas de recuerdo de héroes y mártires caídos en la lucha contra la dictadura. En ocasiones hay episodios chistosos, como el que sucedió durante la recepción al General Torrijos en la Plaza de la Revolución. Un orador, alto rango del F.S.L.N., al verse interrumpido por ruidos provenientes de la plaza, se dió cuenta de que un “promesante” llevaba la estatua de San Domingo en procesión. Su reacción espontánea fue la de invitar al santo a que se acercara al puesto central de la ceremonia. Y al rato insistía “pues, que se apure el santo”. En el acto de masas del día 22 de julio de 1979, en Masaya, mientras se aguardaba el arribo de la Junta de Gobierno, se leían listas de héroes y mártires, tanto del pueblo como de las filas de los combatientes. En este contexto se insertó, en determinado momento, y con la máxima naturalidad, el aviso-invitación de que el Sr. X, padre de dos combatientes muertos, invitaba a la población, el martes siguiente, a una misa de acción de gracias por la caída de Somoza. Nótese, cosa que nos llamó poderosamente la atención, que se trataba de una misa no de recuerdo de sus hijos muertos en primer lugar, sino de acción de gracias.

Lo que aquí se pretende dejar en claro es lo siguiente: ¿qué derecho tienen los eclesiásticos o teólogos para discutir el carácter de fe de quiénes, en el momento de articular y concretar su amor y su esperanza, hablan de Dios? En la más tradicional y sana teología cristiana nadie tiene fe por el simple hecho de afirmar que cree en Dios. En la perspectiva bíblica, la cuestión de tener o no tener fe no se resuelve en el templo, sino en el terreno de la acción en la que se concreta el amor y la esperanza colectiva de los hombres. Se trata, pues, de un asunto eminentemente práctico. La cáscara verbal de los credos ortodoxos vale tanto o menos que la cáscara verbal del más rutinario Padrenuestro recitado sonámbulamente por alguna viejita devota. Todo depende del papel mediador que esta u otra fórmula religiosa, este u otro recurso a la simbología religiosa cumple en función de la puesta en práctica, en forma social y orgánica, del

amor y de la esperanza. La Iglesia en todas sus formas institucionales tampoco tiene otra “misión” —si es que se quiere tomar en serio su carácter de “sacramento” y su “naturaleza misionaria”— que la de encauzar las motivaciones y las acciones de los hombres hacia la senda de la concreción del amor y de la esperanza. Esto obviamente no lo pueden aceptar, porque no lo entienden, los que conciben el amor a Dios como algo tan espiritual que no se vea obligado a concretarse en el amor —social y organizado— al prójimo, en la construcción de una sociedad más fraternal. No lo pueden entender los teólogos que hablan de la esperanza como si fuera un bulto atado a las espaldas, y no aquella decisión de mandar al carajo las limitaciones de lo posible y de resolver que lo único verdadero y real para quienes tienen esperanza es luchar para que lo todavía no posible —el trabajo, el pan, el techo y la alegría para todos— se vayan encaminando como realidad tangible y goce colectivo.

Por todo esto, lo primero que queremos dejar sentado es que hay una manera equivocada de plantear cosas respecto al carácter “un tanto primitivo” o “enajenante” de la religiosidad del pueblo sencillo. Esta manera equivocada suele venir desde el “arriba” de la teología que concibe la fe como un código ilustrado de clarificaciones teóricas; o desde el “arriba” de la autoridad levítica del templo que concibe la fe como una ortodoxia en relación a un credo y fidelidad en relación a unos ritos; o aún desde aquel otro “arriba” de aquellos sedicentes marxistas que conciben las acciones y prácticas de la lucha como infraestructurales cuando se alimentan de una matriz arreligiosa, pero como superestructurales desde el momento en el cual entra a funcionar una matriz de motivaciones (también) religiosas. El “abajo”, “allá abajo”, para cualquiera de esas categorías de manipuladores es, claro está, el pueblo.

2. El segundo supuesto para ingresar al tema se refiere a las condiciones históricas de lucha de todo un pueblo que se requieren para que las formas de religiosidad de ese pueblo se conviertan, o por lo menos puedan convertirse, en fe concretada en acciones amorosas y horizontes de esperanza. Obviamente se requiere un contexto histórico propicio. Pero la Iglesia, en cuanto es también un conjunto de institucionalidades con peso histórico, se ve confrontada con el mismo problema, con la diferencia de que el pueblo suele “detonar su religiosidad” en acciones de amor esperanzado antes que lo hagan las instituciones eclesiásticas. No es precisamente el pueblo el que suele venir a la zaga de los hechos históricos. Con todo, conviene precisar algunos puntos respecto a esas condiciones históricas.

Las mayorías populares de nuestra América creen en Dios y se refieren a El en muchos momentos vitales de su existencia no solo individual, sino colectiva. Esto es un hecho. La circunstancialidad histórica de este hecho —cosa de la que hablaremos más abajo— no cambia la consistencia del hecho. Frente al hecho como tal es cierta-

mente oportuno distinguir cuidadosamente los muchos aspectos francamente enajenantes y apasivadores de esta religiosidad popular. En otras palabras, sus momentos de claro "opio". Cabe distinguir, muy unidos a los aspectos del "opio", los rasgos de protesta, reconocidos claramente en la clásica teoría marxista de la religión. Es de sospechar que los rasgos de protesta se logran descubrir al considerar más de cerca la frecuente vinculación de esas expresiones religiosas populares con las privaciones e insatisfacciones que las clases subalternas sufren en sus derechos humanos más fundamentales: trabajo, pan, techo, salud, educación, seguridad, libertad.

Lo que aquí interesa subrayar es el hecho de que los dos aspectos señalados —opio y protesta— no solo no agotan el contenido práctico de esa fe popular en Dios, sino que dejan fuera de consideración el rasgo, a nuestro entender, más fundamental en la perspectiva política. Para el pueblo sencillo, el hecho de creer en Dios y poder expresar esa fe es parte sustancial de su posibilidad de luchar. Eso forma parte de sus lenguajes prácticos sobre el amor y la esperanza, en los cuales se concreta —en sana teología cristiana— históricamente la fe. De manera que estamos de vuelta, teológica y políticamente, al terreno de la fe como tal, más allá de los ropajes simbólicos, rituales, lingüísticos, etc. Se trata, en el fondo, de entender lo esencial que es para el pueblo latinoamericano el lograr hacer algo concreto, en términos de práctica del amor y lucha esperanzada, mediante sus expresiones de fe religiosa. Nadie pretende que esta sea la única forma o manera de la que el pueblo dispone para poder ser eficaz en el plano del amor y de la esperanza. Existen otras canalizaciones de la acción: una más artísticas, otras directamente de política secularizada, otras por fin del sanísimo nivel de mera existencia material y corporal, animalmente sanas y humanas. Pero el asunto no es este. No se trata de privilegiar la expresión religiosa como el único y exclusivo detonante de la acción. La cuestión es la de saber valorarla, en su debida proporción, como una expresión existente y usual para amplias mayorías populares. Teológicamente, esto significa no rehusarse a situar la fe en su lugar primero, el de la práctica del amor fraternal amaneciendo en esperanzas siempre nuevas de un mundo más fraternal; políticamente, se trata de algo mucho más serio que el respeto debido al pueblo, porque se trata de niveles importantes de la eficacia en la acción política.

Es cierto que el subcontinente latinoamericano es "circunstancialmente" cristiano. Pero eso no hace al caso concreto en términos pastorales y políticos. La circunstancialidad cristiana de América Latina es un hecho real y presente, y por eso tiene que ser tomado en cuenta. Un análisis más cercano sobre las características histórico-genéticas de esta circunstancialidad —p. ej. el hecho de un cristianismo impuesto colonialmente y transmitido más por vía biológica

que por obra evangelizadora —puede ciertamente arrojar mucha luz sobre el alto porcentaje de conciencia del dominador introyectada, con la ayuda de símbolos cristianos, en la conciencia de los dominados. Al teólogo un tanto enorgullecido por el hecho de que Latinoamérica pesa tanto y cada vez más, por lo menos cuantitativamente, en el seno del cristianismo mundial, no le caería mal reflexionar sobre el carácter realmente histórico y circunstancial de este hecho para no jugar con "teologías de la gracia" o "teologías de la salvación" al margen de hechos históricamente bastante aleatorios. La furibundez de la Europa medieval en sus guerras contra el Islam no permitió que la península ibérica cayera definitivamente en manos de los musulmanes y por eso América Latina no es mahometana. No tiene mucho sentido conjeturar sobre si una colonización de otra procedencia hubiese ahorrado o no unos cuantos millones de indígenas en comparación con la hecatombe que perpetró la evangelización cristiana, como aval ideológico que fue de hecho a las atrocidades de los colonizadores españoles y portugueses. Una sana teología "católica", es decir: *katá hólou*, abarcadora de la totalidad del universo, tendría que readecuar sus enunciados sobre el actuar de Dios en la historia no solo a la realidad y circunstancialidad de la "geografía de las religiones" en el mundo actual, sino, más hacia atrás, sus afirmaciones sobre la gracia y la salvación tendrán que ser re-ecuacionadas algún día a todo lo que hubo a lo largo del millón y medio o más de años de vida del hombre sobre la tierra. Pero todo esto es secundario en la cuestión que nos ocupa aquí. América Latina, sub-continente "hecho cristiano" por circunstancias que ahora no interesan mucho, ofrece un panorama pastoral y político en el cual el hecho de afirmar la fe en el Dios de Jesucristo, por un lado, forma parte de los obstáculos a la lucha, pero, por el otro, forma parte igualmente de las motivaciones y posibilidades de la lucha de liberación. En otras palabras, en esta región del mundo difícil una revolución efectivamente liberadora de las mayorías populares si no estalla, desde adentro de este condicionamiento "cristiano", una dialéctica positiva de aquella fe que, en términos bíblicos, solo es real cuando encuentra su concreción en acciones de amor y auroras de esperanza.

Los hechos de Nicaragua, como todos los hechos significativos que se van sumando a lo largo de América Latina, parecen sugerir que la fe de los oprimidos, amen de opio y protesta, es también detonante y vehículo de acciones constructivas de la fraternidad orgánica exigida por nuevas formas de organización societal. Tales hechos revelan al mismo tiempo que el potencial de "fe teológica" de la religiosidad popular no se activa sino bajo condiciones históricas de lucha por causas muy concretas de liberación, que pueden ciertamente consistir en aspectos de lucha tentativos e incoactivos, ligados

a problemas parciales de la opresión, pero que parecen augurar saltos cualitativos cuando se trata de la inserción de la fe del pueblo en una causa de liberación más amplia, con todas las implicaciones políticas y organizativas de semejantes procesos.

3. A esta altura ya nos podemos atrever a enunciar un supuesto más, cuyo alcance pastoral y político es enorme. Si confiamos, en confrontación objetiva con hechos reales, que los oprimidos que creen en Dios pueden lograr una expropiación significativa de los medios de producción simbólica, que detentan las clases dominantes y las parcelas del clero que a ellas se suman, entonces urge sacar algunas consecuencias teóricas y prácticas de esa confianza-certeza. En el plano teórico, que no nos interesa primordialmente en este momento, surge el desafío de un replanteamiento bastante fundamental de la clásica teoría marxista sobre la religión, puesto que habrá que elaborar teóricamente la densidad “epistemológica” de todas aquellas prácticas infraestructurales en las que el amor y la esperanza se hacen efectivos para los hombres, mediante la activación de hondos resortes religiosos del pueblo creyente. Semejante replanteo teórico debería saber tomar en cuenta la importancia revolucionaria de las dos caras concretas de esa activación de la fe religiosa: la que se refiere a la capacidad de actuar eficazmente aquí y ahora (la concreción que llamamos: amor; en “nicaragüense” de canciones y poemas actualmente en la calle: que “el amanecer dejó de ser una tentación”); y la capacidad de mantener encendidos los anhelos colectivos para lo “todavía no posible” pero que ya se siente como promesa real del mañana (el horizonte abierto que llamamos: esperanza).

Un corolario de lo último, que tiene inmediata resonancia pastoral y política, es el siguiente: “desactivar” al Dios de los pobres, en el sentido de imponer consignas arreligiosas a un pueblo revolucionario pero creyente, podría significar que se está desactivando una parte de la “fuerza histórica de los pobres”. Es cierto que no hay que dejarse llevar por algonosos deseos y humosas figuraciones respecto a potencialidades dialécticas de la fe popular no comprobadas en los hechos. Este asunto, con todo, es de tal importancia práctica que la mera sospecha positiva —y pensamos que hay más que esto en los hechos citados— de que este detonante existe y actúa, obliga a considerarla como punto de posible relevancia no solo táctica, sino estratégica.

Se nos ocurre, en esta búsqueda de expresiones transparentes y claras, la siguiente forma de verbalizar el desafío de fondo que parece plantearse: en medio a la maraña muy compleja de los lenguajes religiosos del pueblo es posible descubrir (en determinadas condiciones históricas) una simbología y un discurso religioso no acciden-

tal, sino intrínsecamente revolucionario; ese contenido intrínsecamente revolucionario deriva del contenido político de las prácticas de lucha por la liberación que se logran concretar mediante este discurso religioso; en confrontación con la “religión del dominador”, el pueblo oprimido realiza, a través de las expresiones de su fe ligadas a acciones históricas, un proceso de expropiación de los medios de producción simbólica que detentan los opresores; este proceso de expropiación implica el develamiento del carácter antagónico que existe entre los distintos usos de los mismos símbolos religiosos en una sociedad de clases antagónicas.

**Parte Primera:**

**EL DIOS DEL RICO Y EL DIOS DEL POBRE**

*(cuadros desde ángulos distintos  
sobre cosas que más que a medias se saben  
pero que a la palabra nos saltan solo a medias)*

cuasi-poemas

Que no se nos diga después  
que no hay minerales  
porque sólo aparecen en ganga impura;  
que la realidad está siempre ahí,  
disponible y transparente  
y que es inútil querer develar cosas ocultas;  
que hacer ciencia es clasificar  
lo que está a la vista de todos  
y que es pérdida de tiempo  
perforar opacidades;  
que nada tiene de verdad  
lo que no puede ser generalizado.  
Porque la praxis erige su consistencia  
en la cuna de lo particular  
y multiplicando diferencias  
va rompiendo la identidad  
del estado de cosas de siempre.

## Cuadro-Pórtico: DE LAS RAICES

### De la preocupación con el ateísmo como cuestión de geografía

Los países ricos del mundo,  
sus iglesias y doctores,  
y por aquí sus aliados  
andan muy atareados  
y no ahorran fervores  
en vender como profundo  
el peligro del ateísmo  
y del craso materialismo  
(por supuesto, del comunismo).

Y mientras ellos disputan  
sobre la fe amenazada  
por excesos de política,  
disparamos nuestra crítica:  
a los pobres, antes que nada,  
les interesa que discutan  
la raíz de la idolatría  
en determinada economía.  
(Será cosa de geografía?)

### De que el dios del rico y el Dios del pobre no son la misma cosa

Los dioses andan peleados  
desde muy antiguas eras.  
Siempre hubo los de unos, ganando,  
y los de otros, perdiendo.  
Así las cosas,  
en medio a politeísmos  
e intentos de monoteísmo,  
el asunto no se arreglaba.  
Porque cuando llegaron a creer  
que había un solo Dios,  
el Dios de todo el mundo,  
resultó que lo quisieron acaparar  
nada menos que los judíos  
(ellos que habían luchado  
en una guerra prolongada  
contra los muchos dioses  
de los muchos opresores,  
cuando esclavos en Egipto,

desatando la bandera  
del único Dios  
que toma partido  
y convoca a la lucha  
al pueblo oprimido).  
Pero sucede que esa historia  
del monoteísmo judío  
no siempre es bien contada,  
pues allí mismo y en la región  
el único Dios,  
el Dios de la liberación de los esclavos,  
volvió a ser bandera  
de opresores contra oprimidos  
(y sólo en ojalases y talvezes y a veces,  
del oprimido contra el opresor).

Ahí dizque Dios razonó:  
—No entendieron aquella vez,  
todavía no entendieron  
el partido que tomé.  
Pues tomaré partido de una vez,  
de una vez para siempre,  
definitivamente.

Y en Jesucristo se encarnó,  
gente como todos,  
hombre de verdad.

*("Cristo ya nació en Palacagüina  
del Chepe Pavón y una tal María  
ella va a planchar muy humildemente  
la ropa que goza la mujer hermosa  
del terrateniente")<sup>1</sup>*

Cuando todo parecía claro,  
aclarado de una vez por todas,  
cuando todo parecía mejorar  
definitivamente,  
llegaron unos teólogos  
protegidos por unos eclesiásticos  
y aliados de unos políticos  
(sin saberlo a veces, pobrecillos)  
e inventaron aquella historia  
de que Dios se había hecho hombre en general,  
hombre abstracto,  
hombre talla-única,  
hombre calzando en todo y  
cualquier

(¡¡¡fjense bien!  
hombre abstracto talla-única  
calzando en todo y cualquier hijueputa de  
opresor!).

**Resulta,** además, que esos magos  
le hicieron, a lo largo del tiempo,  
un montón de operaciones plásticas,  
(Cristos rubios nacidos de Marías rubias  
con Sanjoseses con cara de veterano de  
guerras imperialistas)  
cuando todo pobre sabe que Cristo  
era igualito a un minero boliviano,  
igualito a un negro esclavo,  
igualito a cualquier oprimido.

**De manera** que eso de ser Dios  
no debe ser nada agradable  
porque no hay cómo escapar  
al juego de los falsificadores  
y sus ídolos en préstamo.

**Dios ha** sido jalado de un lado a otro,  
fue el último de los emperadores romanos  
y el primero y último de los reyes  
medievales,  
y, mucho más tarde, cautivo del capitalismo,  
pasó a fungir como el dios del  
"In God we trust".

**Peró los** oprimidos de todos los tiempos,  
cuando se pusieron a luchar,  
descubrieron siempre muchas cosas  
sobre la identidad de los falsificadores  
y las razones de la falsificación.

**A los pobres** de nuestra América  
ya nadie engaña sobre esto:  
El dios del rico  
y el Dios del pobre  
no son la misma cosa.

### De la modernidad de la idolatría

Esas historias que nos contaron de niños  
de que los pueblos "primitivos" eran idólatras,  
de que los dioses de los "paganos" eran ídolos,  
ciertamente no eran historias inocentes  
(a pesar de los inocentes contadores);  
eran historias que por algo se contaban así.

### Y esas historias más recientes

del ídolo-Estado de los que piensan en todos,  
del ídolo-Materia de los que luchan por el pan,  
del ídolo-Cuerpo de quienes saben de ternura  
(con menos inocentes contadores)  
son historias que por algo se cuentan.

### La verdadera idolatría

no es la del no-creyente  
no es la de los ateos  
(que son muchas veces los que  
demolieron ídolos  
y luchan contra los ídolos).

### Ídolos son

los dioses de la opresión,  
Ídolos son  
los fetiches brillantes  
con nombres de dioses  
y amplias sonrisas  
con credos,  
con cultos,  
con rezos,  
con leyes,  
con mucho sagrado y divino poder  
poder de oprimir  
poder de explotar  
poder de matar.

### Y en nombre de

Los dominadores,  
los idólatras

jamás cometerán el error de declararse ateos (de sus ídolos),  
Dios, Patria y Familia/Tradición, Familia y Propiedad/  
La familia que reza unida permanece unida  
(sin trabajo, sin pan, sin techo y salud)  
In God we trust. Amén.

### Del escalafón jerárquico de los ídolos

El sistema opresor  
no admite herejías,  
no tolera apostasías  
de su único dios:  
¡su dios!  
su dios verdadero de la "realidad verdadera",  
su dios-providencia que exige "libertad"  
¡su dios!



Si no,  
¿cómo defender la "igualdad de oportunidades"  
que tantas oportunidades garantiza al rico?  
cómo asegurar que siga  
la "construcción social de las apariencias",  
el fetichismo imprescindible del capital?

Pero este dios único y verdadero  
(cautivo de la verdad de este único sistema),  
es un ídolo de mil facetas,  
multiplicado en cada mercancía  
(nada más religioso que los objetos de  
llamados mercancías),  
presente en cada relación mercantil  
(ninguna religión tiene tantos ritos y gestos  
como "esa religión de la vida cotidiana",  
como Marx designó al capitalismo).

Las muchas facetas/del dios verdadero/del gran capital,  
las muchas funciones/con ida y venida/del dios de sainete  
valen poco/valen mucho  
valen hoy y mañana  
valen siempre, valen todo:  
y el fetichismo del capital,  
el dios onnipresente  
se hace todo en todas las cosas;  
está en todas las partes  
pero, evidentemente, no puede  
estar de la parte de todos.

Menor aquí/mayor allí  
fugaz acá/presente allá  
parte ahora/todo después  
pieza de recambio/conjunto montado.

A veces les entran nervios a los ídolos.  
Cuando su conjugación físico-metafísica  
(cosas concretas/fetiches agregados)  
se ve amenazada  
de ser dilacerada  
el ídolo defiende su integridad  
(la física y la metafísica)

con uñas  
con rifles  
con bombas  
con rezos  
con cultos  
con credos.

Nadie ha visto jamás al ídolo más fiel,  
más exacto, imponente y cruel,  
que en aquellos solemnes momentos  
cuando le toca el enorme papel  
de guardián del todo  
de guardián del todo por el todo  
de guardián del todo de una vez  
de guardián de los límites claros.

En tales momentos solemnes,  
cuando todo está en juego,  
cuando todo se ve amenazado,  
cuando al sistema le amenaza su fin,  
las falanges de idólatras  
desatan su credo  
y exigen que todos  
le rindan tributo  
al "dios verdadero"  
que todo asegura.

Y en nombre de la divina doctrina de la seguridad,  
se asegura a todos  
que el ídolo es Dios,  
que la Bestia es Dios.

### De las preferencias culinarias de los ídolos

Cuando un producto histórico  
nacido de las manos del hombre,  
de su trabajo útil de hombre  
para ser un valor de uso  
adaptado a necesidades,  
cuando esta cosa-valor-de-uso  
da el "salto mortal de la mercancía"  
y empieza la danza  
como valor de cambio  
ustedes no se imaginan cómo los ídolos paladegan

Les nace el agua en la boca,  
se estremecen de rictus de goce  
y ronronean en "lenguas extrañas"  
(pues hay que inspirar  
a la publicidad).

Los ídolos aprecian  
el valor sazonzante  
del salto mortal  
de la cosa a mercancía  
(mortal, porque de allí arranca  
toda la metafísica de la muerte,  
toda la necrofilia  
del sistema capitalista).

Los ídolos exigen extracto espiritual  
de este salto mortal  
en todas sus comidas.

Demás está decir que el culto total  
al fetiche de todo el sistema,  
al divino garante total,  
es liturgia de todas las muertes,  
de todas las inmolaciones,  
con robos, matanzas, rapiñas,  
y venas abiertas de los pueblos.

El canon ritual de este banquete necrofilico  
se rige por un criterio que no admite violaciones  
y que, enunciado como "la ley de la rentabilidad",  
a muy pocos eclesiásticos y a ningún capitalista  
evoca la sangre y los muertos que la Bestia se traga.

## Cuadro Interior I: DE LAS FORMAS

### De la hechura perfecta de los ídolos

Ah,  
la hechura perfecta  
del dios de los ricos!

No es fácil explicar  
con la palabra o con las manos  
cómo de humos, efluvios y luces  
y algodones de espiritualidad  
se pudiese llegar a tanta solidez,  
a tamaña consistencia.

El dios de los ricos no duerme jamás.  
No se distrae nunca de su noble misión.  
Su estado despierto inspira confianza.  
Se le nota al momento  
que es un dios que gobierna,  
un dios providente.

Si a esto agregamos  
sus claras doctrinas,  
sus firmes valores  
y exactas funciones,  
¿a quién se le ocurre dudar  
de que él es coherente,  
de que él lo dice todo,  
de que él es absoluto,  
absolutamente  
opuesto al caos,  
funcional al orden de todas las cosas.

A los dioses confiables  
eterna alabanza!

### Del aspecto maltrecho de Dios

El Dios de los pobres  
parece incapaz de respetar  
una voz de ¡Sentido!  
o un ¡Media vuelta, volver!

Le hicieron muchas estatuas  
pero Él se escapa de todas.  
Le falta la rigidez  
de las cosas perfectas.  
Suelto por este mundo de Dios,  
suelto, enuelto o revuelto  
dizque hace cosas y desaparece  
y que sus formas, sus gestos y acciones  
son tan imprevisibles  
como el movimiento siguiente  
de un cuerpo africano.

(Están investigando su origen tropical).

Jamás se ha podido aclarar  
cómo de sombra, silueta y rayo  
pasa a comandar multitudes.

Con su olor a sudor y tierra,  
animalmente material  
con algunos devezencuandos  
un poco más espirituales,  
los entendidos en esos asuntos  
dicen que es un Dios provisorio,  
dicen que es un Dios tentativo,  
dicen que está inacabado,  
dicen que es un Dios relativo.

Pero los pobres siguen sosteniendo  
que lo encuentran por todas partes,  
que lo encuentran en cada oprimido.

### Del Cuadro Interior II: DE LOS USOS

#### Del valor de cambio de los ídolos

Nadie dude que el dios de los ricos  
es de la más aseada transcendencia.  
Tiene su residencia  
en el reino de los "otros valores"  
totalmente espirituales.

Para llegar a una idea lejana  
de ese reino del aseo absoluto,  
imaginemos el número puro,  
el número limpio,  
el número duro  
del puro "valor"

Este número-puro-valor  
baila a través de satélites  
(alma pura de la mercancía  
sin nada de material)

intocado por manos sucias,  
en las grandes operaciones  
totalmente metafísicas  
de la bolsa de valores.

Es el "divinum commercium"  
que solo puede existir

entre entidades  
totalmente espirituales:

el número puro,  
el número limpio,  
el número duro  
el puro "valor",  
del puro valor de cambio.

¿Y si fuera posible elevar  
a este nivel trascendente  
las relaciones entre los hombre?  
Un sexo totalmente espiritual,  
la familia, el trabajo, la patria  
y, claro, el amor al prójimo  
sin distinción y conflictos,  
todo desensuciado de historia,  
ah, sería la moral perfecta,  
de relaciones perfectas,  
con la gracia perfecta,  
sin mezcla de hormonas.

Esta es la propuesta  
del dios del dominador.

#### Del valor de uso de Dios

El Dios de los pobres anda  
metido en cosas terrenas.  
Un Dios que no está al alcance  
fuera de su uso en la historia.

Está en las manos activas del hombre,  
está en la lucha que apuesta a la vida,  
está en el trabajo y está en la comida  
está en el ahora que exige el mañana,  
está en el abrazo y está en las danzas,  
está en la ternura que amanece esperanzas.

Es el Dios del sabor,  
Es el Dios del amor.

El Dios de este mundo de Cristo Jesús,  
Nada saben de El los sabios  
(de un saber sin sabor)  
pero los pobres se sienten a gusto con El.

Porque no es ninguna mentira  
que este es un Dios que se come.  
(A veces se acusa al Dios de los pobres  
de andar propiciando ideas materialistas).

Al Dios tan ligado a las necesidades  
de la reproducción social de la vida  
se busca en la fe  
que forja el presente  
procreando el futuro.

### **Cuadro interior III: DE LOS GUSTOS**

#### **De los esplendores del cielo de los ricos**

El cielo inventado por los ricos  
es magnífico, olímpico y espléndido.

Las relaciones celestiales  
serán puro intercambio  
de entidades metafísicas.

Del Allí no habrá  
despilfarros en comida.

Del Allí no habrá  
derroche en bebidas.

Allí no habrá abrazos sudorosos  
ni cosas parecidas  
de agradable dialéctica.

(Dizque es por eso que  
los pobres inventan canciones  
que hablan de un último abrazo  
acá abajo,

aunque sea en la tumba.)

Todavía no se estudió a fondo  
por qué lo inventaron así.

Algunos sospechan que fue  
para que todos los que no tienen pan  
(y que por eso tampoco disfrutan el amor,  
pero acumulan pecados)  
entiendan de una vez  
y se den cuenta que existen  
manjares del cielo  
de exquisito sabor  
(y no frieguen con eso de proteínas y vitaminas).

### **De la alegría de la fiesta popular**

Para mostrar a todo el mundo  
cómo se sienten  
a gusto con Dios,  
los pobres utilizan  
la fiesta popular.

(Y para mostrar que su amor  
incluye también a los curas,  
realizan plegarias  
y rezan novenas).

Hay que ver  
muy de cerca  
cómo los fuegos de artificio y los cohetes  
salen chispeantes y explotan  
desde dentro de sus corazones.

También sacan los santos a la calle  
para que tomen un poco de aire  
y abran los ojos  
y vean a la gente,  
y se fuguen de dentro  
de aquellas estatuas,  
y encuentren su puesto  
en la lucha de todos.

(Otros dicen que es  
para que olviden la insipidez  
del cielo burgués...)

### **Cuadro interior IV: DE LAS DEVOCIONES**

#### **De las sublimes plegarias de los ricos**

Nadie diga que los ricos, cuando rezan,  
piden cosas mezquinas  
tan solo para ellos.

Su plegaria es sublime  
y tiene objetivos  
que rompen los moldes  
de todo egoísmo:

ellos oran pensando en todos,  
oran por el orden y la paz.

Cualquier economista  
les puede probar  
que aquello que piden,  
además de realista,  
hace sentido  
en provecho de todos:  
que exista amor en los hogares  
y orden en todo el país,  
que exista cooperación  
en el mundo "interdependiente",  
y, sobre todo, que no falten  
"milagros económicos",  
estabilidades políticas,  
acumulaciones constantes  
(y, que cesen todas las críticas  
ya que es para el bien de todos).

Aún así hay quienes mantienen  
que "el verbo tener  
es la muerte de Dios".<sup>2</sup>

### De las naderías que los pobres le encargan a Dios

Ya que el Dios de los pobres  
anda suelto por el mundo,  
por calles, caminos y veredas,  
no es de extrañar que las gentes  
le pidan pequeños oficios,  
le encarguen trabajos menores,  
(pensando, quizá,  
que al meterlo en todo eso  
le inventan verdades...),  
esas cosas que todos sabemos:  
—que encuentre trabajo el marido,  
—que el pan de los hijos no falte,  
—que todos tengamos salud...  
(rutinarias naderías).

Y puesto que al Dios de los pobres  
la moral, al parecer, no le importa,  
(la moral burguesa)  
también las prostitutas  
e incluso los ladrones  
le hacen a El y a sus santos  
pedidos que mejor ni hablar.

Y cuando mezclan la política  
a sus oraciones y misas  
llevan incluso  
la subversión  
al Ave María.  
("Bendita la mujer que parió un hijo sandinista").<sup>3</sup>

Lo inimaginable  
también sucede:  
se llega a borrar la distinción  
entre blasfemia y oración.  
(Pido venias al noble lector  
para narrarle, con pundonor,  
algo terrible escuchado,  
ipsis verbis, en Panamá:  
"Pues, si no ganamos esta huelga,  
me cago en las santas huevas de Cristo").

Ultimamente han surgido exóticas teorías  
sobre esta intimidad de los pobres con Dios:  
se dice que el pobre,  
al pedir lo concreto,  
desmonta en sí mismo  
la ley del destino.  
(Y en Dios desmontaría  
su santa voluntad...)  
Y así, poco a poco, iría descubriendo:  
que el hombre no tiene destino,  
que tiene tan solo sus manos  
y aquello que haga con ellas  
en la lucha común  
de muchos hermanos.

### Cuadro final: DE LOS HORIZONTES

#### De como los pobres inventan resurrecciones

Los ricos toman la muerte muy en serio,  
tan en serio como conviene tomar  
la muerte ineludible,  
la muerte necesaria.

Porque para los ricos la muerte no es  
la simple muerte normal,  
la muerte natural.

No, señores, no se engañen:  
es la muerte destino,  
(la muerte que es parte  
de la economía de salvación  
—“economía salutis”—  
decretada para siempre  
por el dios-capital),  
la muerte imprescindible  
la muerte necesaria.  
(¿cómo funcionaría el sistema capitalista  
sin los millones de muertos, al año,  
de hambre y desnutrición?)

Los pobres inventaron la resurrección.  
Acostumbrados al hambre y a la muerte,  
inventan que sus muertos  
y en especial  
sus héroes y mártires  
no mueren del todo  
("Carlos Fonseca Amador,

Presentes nosotros con Carlos, presente.)

A Sandino  
(San Dino, el santo más milagroso de América Latina)  
le inventaron, de los treinta a la fecha,  
una constante resuelta insurrecta presencia  
e infinitos milagros  
(Sandino destechando casas,  
...y aparece muerto un terrateniente,  
Sandino que fue visto como sombra en la noche,  
...y muerto aparece aquel coronel).

Y en México  
(donde Zapata sigue cabalgando...)  
quién sabe qué retos ocultos habrá  
detrás de calaveras,  
detrás de esqueletos  
que el arte del pueblo despliega  
en realizaciones de fiestas  
y figuraciones de luchas...

Es algo fantástico,  
es algo increíble  
la experiencia que el pueblo tiene  
de los muertos que no mueren.

(No mueren en este mundo,  
ni en el otro, por supuesto).

("La tumba del guerrillero  
dónde, dónde, dónde está  
el pueblo está preguntando  
algún día lo sabrá (...)  
No quisieron decirnos el sitio  
donde te encontrás  
y por eso tu tumba es todito  
nuestro territorio  
en cada palmo de mi Nicaragua  
ahí, vos estás").<sup>4</sup>

("Juancito Tiradora (...)  
mordió tu sangre dulce  
la bala de un cobarde  
lloraron los pocoyos  
cuando cayó la tarde.  
Ahora que ya nadie  
tu libertad limita  
practicas en las noches  
tu enorme puntería  
vas derribando estrellas  
que caen en el río  
y luego de enjugadas  
las metes al bolsillo").<sup>5</sup>

Como se ve,  
el pueblo tiene,  
muertos indóciles!

#### Addendum para pastores y teólogos

El pueblo creyente que lucha  
nos prueba que no es imposible  
procrear verdades nuevas  
en símbolos añejos.  
Demuestra que es factible  
vivir en la acción  
como algo real  
aquella victoria  
que aun no se da.  
El pueblo enrumba el futuro  
y lo vive como algo seguro.

Al teólogo y al pastor  
 le toca estar allí  
 quedar allí  
 bien junto y bien dentro;  
 captando lo que pasa cuando un hecho revolucionario  
 hace estallar desde dentro los símbolos religiosos.

¿Qué es lo que está pasando,  
 que es lo que puede pasar  
 cuando el pueblo dispara con gran puntería  
 el acontecer de su Dios en la cara del ídolo?

(Costa Rica, diciembre de 1979)

## Parte segunda:

### ALGUNOS POEMAS DE REVOLUCIONARIOS QUE HABLAN DE DIOS

Iniciaremos esta breve selección, retomando un poema-desafío de un compañero brasileño (disculpen que mantengamos su anonimato). Incluimos este poema en la Presentación de uno de nuestros libros.<sup>6</sup> Este poema, o trozos de él, fueron citados en muchas recensiones del libro y aun independientemente de referencia al libro. Ello es prueba de su impacto. Hoy somos de la opinión de que, en el fondo, la postura expresada en el poema refleja un momento típico del itinerario de la pequeña burguesía radicalizada en su difícil acercamiento a la realidad del pueblo. Eso, con todo, no le quita validez y fuerza. Dice así:

#### 1. Sobre el derecho de nombrar a Dios

En el día en que ustedes logren transformar  
 sus muchos substantivos abstractos  
 en pocos substantivos concretos  
 con substancia experimentable,  
 quizá vuelva a tener sentido  
 que nos hablen de Cristo y de Dios.  
 En el día en que se haga verdad,  
 proclamable y sincera:  
 —la Justicia “armó su tienda en nuestro medio”  
 y el Amor “habita con nosotros”—  
 quizás exista base de experiencia  
 para lo que en la Biblia de ustedes  
 se llama “el nombre de Dios”.

A continuación un poema de Ernesto Che Guevara. A nuestro entender, tiene una fuerza enorme y es también literariamente muy bello. Su énfasis en el rechazo del “dios inclemente”, es una exigencia de apostasía radical de los “dioses-opio”. No por eso la postura “atea”, mejor diríamos: anti-idolátrica, debe necesariamente estar en conflicto con el lugar práctico de la fe cristiana, en la perspectiva bíblica. El poema se encuentra, junto a otros pocos conocidos del Che, en un libro dedicado enteramente a poetas revolucionarios que cayeron en la lucha.<sup>7</sup> Su texto es:

#### Vieja María, vas a morir

Vieja María, vas a morir,  
 quiero hablarte en serio:

Tu vida fue un rosario completo de agonías,  
 no hubo hombre amado, ni salud, ni dinero,  
 apenas el hambre para ser compartida;  
 quiero hablar de tu esperanza,  
 de las tres distintas esperanzas  
 que tu hija fabricó sin saber cómo.

Toma esta mano de hombre que parece de niño  
 en las tuyas pulidas por el jabón amarillo.  
 Restriega tus callos duros y los nudillos puros  
 en la suave vergüenza de mis manos de médico.

Escucha, abuela proletaria:  
 cree en el hombre que llega,  
 cree en el futuro que nunca verás.

Ni reces al dios inclemente  
 que toda una vida mintió tu esperanza;  
 ni pidas clemencia a la muerte  
 para ver crecer a tus caricias pardas;  
 los cielos son sordos y en ti manda el oscuro;  
 sobre todo tendrás una roja venganza,  
 lo juro por la exacta dimensión de mis ideales  
 tus nietos todos vivirán la aurora,  
 muere en paz, vieja luchadora.

Vas a morir, vieja María;  
 treinta proyectos de mortaja  
 dirán adiós con la mirada,  
 el día de estos que te vayas.

Vas a morir, vieja María,  
quedarán mudas las paredes de la sala  
cuando la muerte se conjugue con el asma  
y copulen su amor en tu garganta.

Esas tres caricias construidas de bronce  
(la única luz que alivia tu noche),  
esos tres nietos vestidos de hambre,  
añorarán los nudos de los dedos viejos  
donde siempre encontraban alguna sonrisa  
Eso será todo, vieja María.

Tu vida fue un rosario de flacas agonías,  
no hubo hombre amado, salud, alegría,  
apenas el hambre para ser compartida,  
tu vida fue triste, vieja María.

Cuando el anuncio de descanso eterno  
enturbie el dolor de tus pupilas,  
cuando tus manos de perpetua fregona  
absorban la última ingenua caricia,  
piensa en ellos... y lloras,  
pobre vieja María.

¡No, no lo hagas!  
No ores al dios indolente  
que toda una vida mintió tu esperanza  
ni pidas clemencia a la muerte  
tu vida fue horriblemente vestida de hambre,  
acaba vestida de asma.

Pero quiero anunciarte  
en voz baja y viril de las esperanzas,  
la más roja y viril de las venganzas  
quiero jurarlo por la exacta  
dimensión de mis ideales.

Toma esta mano de hombre que parece de niño  
entre las tuyas pulidas por el jabón amarillo,  
restriega los callos duros y los nudillos puros  
en la suave vergüenza de mis manos de médico.

Descansa en paz, vieja María,  
descansa en paz, vieja luchadora  
tus nietos todos vivirán la aurora.  
LO JURO.

*Sigue un poema del poeta-mártir guatemalteco, Otto René Castillo (1936-1967). Después de una participación muy activa en la política estudiantil y en la creatividad artística joven de su país, y después de viajes por muchos países, incluidos los socialistas, se incorporó a las guerrillas de las FAR. En marzo de 1967, herido en combate, es capturado y conducido a la base militar de Zacapa, donde lo torturaron, lo mutilaron y lo quemaron vivo, sin lograr que delatara a sus amigos. Su fecunda obra poética<sup>8</sup> está toda penetrada de esperanzas y certezas, lo que, en la Guatemala de su tiempo y de hoy, es mucho decir. El poema que reproducimos comparte con el poema del Che la radicalidad de la denuncia, aunque no presente, con igual fuerza, la radicalidad de la esperanza.*

### La tumba de Dios

Sucedan cosas  
tan extrañas  
en mi pequeño país,  
que si de verdad  
hubiera cristianos  
creerían  
sin duda,  
en la muerte  
auténtica de dios.

Un hombre  
por ejemplo,  
es empujado  
por lo gigante  
de su hambre  
y roba,  
porque tiene  
que robar.  
Se le condena  
luego  
a veinte años  
de cárcel.

Pensad  
un momento lo que cuesta  
saciar el hambre:  
veinte años  
encerrado  
en 4x4 de metros!

Pero  
los accionistas



principales  
de los bancos  
que perpetran  
negocios  
y cosechan aplausos,  
andan tranquilamente  
por las calles.

Pensad  
otro momento:  
¿De dónde  
sale tanta riqueza?  
¿La han hecho  
ellos

quizá,  
con el sudor  
de su frente  
y los callos  
de sus manos?

Responded vosotros  
la pregunta.

El comerciante  
principal  
de la ciudad,  
que a las ocho  
llega a misa  
y a las once  
busca el bar,  
exhibe,  
después de un devoto:  
¡salud!,  
su boleto para entrar  
al cielo,  
si le toca morir  
en sobresalto.

Señala terco  
la firma del santo papa  
y agrega, reclamante:  
"¡Me costó  
quinientas tusas!"

Yo solo digo:  
ellos tienen  
todavía  
la mitad del mundo  
para viajar y emputecerse.

Pero el hambriento  
principal  
de mi ciudad  
se quedará  
sin cielo,  
si la bomba  
lo sorprende  
en su trabajo.

Algo es cierto de todo.

Jamás pasarán  
por el ojo de la aguja  
los camellos,  
pero los ricos  
han comprado ya,  
sin negarlo,  
el reino de sus cielos.

En verdad, pienso  
si hubiera cristianos,  
en mi pequeño país,  
donde suceden  
cosas tan horrendas,  
creerían  
en la muerte cierta  
de su dios,

sin duda alguna.

¡Falsos cristianos,  
la tumba de cualquier dios,  
está en vosotros!

*El poema que sigue, de una cercanía brutal a la vida real, es del poeta nicaragüense Fernando Gordillo (1940-1967). Dirigente estudiantil desde muy joven, fue, junto con Sergio Ramírez, miembro de la Junta del Gobierno de Reconstrucción Nacional, un líder político y artístico de mucha influencia, en el grupo "Ventana". El poema opta por eliminar el problema de Dios —gesto anti-idolátrico claro—, desplazándolo al "después" de la solución, con las manos de los hombres, de los problemas fundamentales. Esta herencia liberal, inconsciente en muchos revolucionarios de extracción pequeño-burguesa, suscita preguntas muy serias respecto a la comunicación con el pueblo sencillo, que lucha sin tener que pasar por radicalizaciones abstractas.<sup>9</sup>*

## ¿Qué sé yo de Dios?

¿Qué sé yo de Dios?

¿Y al fin y al cabo qué me importa?

Yo veo cómo el poderoso da patadas en el trasero  
a quien le viene en gana, porque sí, porque se  
le ocurrió;

que hay perros que comen mejor que cualquier humano  
y cómo sobre las latas de basura se inclinan  
rostros ansiosos

de quienes esperan encontrar los tesoros de Simbad  
y me vienen a hablar de Dios,  
como si lo tuvieran metido en la bolsa del pantalón.

¡No jodáis!

Habladme de mi amigo Pedro, que por dos pesos  
que cualquiera de ustedes gasta en venir a verme  
para hablarme de Dios, no pudo meter a su hijo  
en el hospital,

al chiquitín que habíamos bautizado como Pijulito,  
y después de llorar toda la noche se quedó  
por fin callado,

callado y muerto.

O la María, la mujer de Crecencio Guido.

¿No lo conocéis?

pues apareció en los periódicos el día que se cayó  
del andamio

y se partió graciosamente la columna y desde entonces  
solo vive echado en la tijera, con una almohada al lado,  
y allí come, cuando come;

y allí le ha hecho dos hijos a María y allí caga  
y permanece todo el día con la cagada  
hasta que regresa la María

y lo limpia; y ya la tijera está podrida de tanta  
cochinada

y Crecencio solo vive pensando que se va a romper  
la tijera

y se irá al suelo y se va a tisquear.

Ah! pero vosotros os llenáis la boca diciendo: Dios,  
Dios, Dios...

Pero no llenáis la panza, la barriga negra y corrugosa  
de la vieja Justina Plazaola, ni a ninguno de sus  
cuatro nietos

que limosnean con ella cerca del Shangai o por allí  
y que hace dos semanas la echaron presa, porque sí,  
porque le da mal aspecto a la ciudad y se atrevió

a dormir

en una acera de vuestra Santa Catedral y sus nietos  
se quedaron solos,  
y Juan Roberto, el mayor de ocho años, le dio con un  
palo a Quico, el de tres, porque "es un cochón  
que no deja de llorar"  
y con todo eso, lo primero que hizo la vieja al salir  
fue ponerle una candela a San Judas Tadeo,  
el abogado de los pobres.

¿Qué me importa Dios? o no sé, a lo mejor me importa  
pero no hablemos babosadas, no me habléis de  
babosadas...

Si supiérais... la Tinita Salazar, cuando recuerda  
que el año antepasado

conseguía por lo menos treinta pesos  
y ahora, ni por diez quieren ir con ella,  
porque le dio pulmonía una noche de parranda  
que se bañó desnuda en el mar, Dios me castigó, dice  
y hay semana en que no consigue ni diez pesos y  
no la quieren en ningún putal y ya no sabe qué hacer,  
pues lleva ocho años en la "vida" de los 27 que tiene.

¿Dónde? ¿Dónde Dios?

En el llanto del hijo de Pedro, del que le decíamos  
Pijulito;

o en el miedo de Crecencio de que se rompa la tijera  
y se tisqueee por estar todo el día en el suelo húmedo;  
o en el hambre de la vieja Justina, que cuando  
en la noche

ve un guardia se orina de miedo y sus nietos le  
hacen burla;

o en la fealdad de puta vieja que sacó la Tina Salazar  
después de la pulmonía, ¿dónde? ¡Dónde!

¡No me habléis babosadas!

Veamos cómo se puede componer todo esto y después,  
después

hablaremos de Dios o lo que sea. Mientras tanto  
¡No jodáis!

*El poema que sigue es del poeta costarricense Jorge Debravo (1938-1967), militante del Partido Comunista, muerto en un accidente. Su poesía, impresionantemente fecunda y abundante, se encontraba recién en una fase de maduración cuando murió. Uno de sus libros lleva el título "Recados a Cristo al comenzar el año". La*

problemática religiosa, y en especial el tema de la esperanza en el sentido cierto de la lucha de los oprimidos, penetran muchos de sus poemas. El poema que se entrega a continuación, es, a nuestro entender, una verdadera joya literaria y un latigazo saludable a los cristianos. Si hay "misas buenas", otras habrá...<sup>10</sup>

### La misa buena

Vamos a celebrar  
la misa del amor esta mañana.  
Haremos una hostia  
con masa de maíz, harina y esperanza:  
En un filo de roca,  
sobre el vientre de un cerro,  
consagraremos la hostia de la vida  
y el vino del derecho.

(Los que no vengan,  
los enemigos,  
rodarán solo  
a malos ríos).

Ninguno de nosotros  
rezará arrodillado:  
rezaremos de pie, listos para la vida,  
con los ojos volando.

(La rodilla se dobla  
cuando las manos  
están apabulladas  
de fracaso).

De noche llegaremos a nuestro altar unidos,  
mezclados en abrazo,  
rezando la oración de la alegría,  
el beso de los labios en los labios.

(Cuando se abraza  
diciendo hermano,  
los que no abracen  
quedarán mancos).

Todos seremos sacerdotes, todos.  
Los altos y los bajos.  
Y todos comeremos la hostia del amor.

como animales cálidos.  
Invitaremos a la misa a todos:  
niños, ancianos, presos,  
pilotos y mecánicos,  
arzobispos y obreros...

(Cuando se reza  
de pie y cantando  
los de rodillas  
son los paganos).

Como el poema de Jorge Debravo, que antecedió, llevaba en su centro el tema de la vida y la esperanza, también el poema que sigue es una "apuesta a la vida". En esta apuesta, el poeta la hace directamente con Cristo. Ambos salen relativamente bien al final, porque queda claro que ambos apostaban a lo mismo. Roberto Obregón, guatemalteco, poeta-mártir-desaparecido (1940-1970), fue de la generación de Otto René Castillo, de quien reproducimos un poema en las páginas anteriores. Luchador comprometido con la causa de los oprimidos, fue capturado en junio de 1970, y nunca más se supo de su paradero.<sup>11</sup>

### Resurrección

Cristo se fue desprendiendo del madero  
Quedóse con los clavos con las espinas  
retoñado ya en las manos y en la frente  
Volvió robustecido de crímenes y leyendas  
Milagros y amenazas de destrucción y advenimiento  
Allí mismo nos sentamos a jugar a los dados  
Yo apuesto a la vida pronuncié serenamente  
Y yo por qué no voy a apostar a la vida respondí  
(sonreí maliciosamente si le llevaba ventaja)  
Yo tiré AFIRMASTE ser el camino la verdad y la vida  
Mas indicaste vía irreal no contando la crueldad  
Mas en el primer encontrón pusiste la otra mejilla  
aunque en ciertas cosas claro poseías la razón  
Y para rematar a tus amigos preferiste la muerte  
Cada quien reconoce su lugar y le señalé la cruz  
Juguemos entonces apostemos con la eterna moneda  
antes de descender y precipitarme en el gólgota  
CARA me apresuré y él no tuvo más que decir CRUZ  
y el hacha de un abismo nos separó a los dos  
El allá en una orilla y yo desde aquí clamoreaba

YO MISMO ESCOGI ESTE MUNDO Y AGUANTARE  
NADIE ME MANDO YO SOLITO COMO  
CUALQUIER CRISTIANO

El viento solamente el viento allá en el fondo  
arrancaba tierra a los pies de la alegoría

Ya no quiero saber nada nada nada me alejaba  
con el dolor y los sueños de barro del hombre  
y la historia toda del que se llame Juan o María

En pasando tres días al disiparse la bruma  
la cruz surgió desnuda así como antes del símbolo  
fresca y olorosa a árbol derramando sombra

Se le subió Adán a la cabeza informó la prensa  
y al teletipo difundieron el rumor entre la  
muchedumbre

En menos de lo que canta un gallo  
en los amplios dominios de Jehová  
en plenas narices le reventó un foco guerrillero  
comandado por el hijo de un carpintero.

*No hay exageración en afirmar que la Misa Campesina Nicaragüense es de lo mejor, más logrado y más concreto —en términos de expresión de las cosas reales que vive el pueblo y comunicación con el pueblo— de todo lo que produjo, en América Latina, la Teología de la Liberación. Aquí, esa teología adquiere las formas más consistentes y concretas. Extractemos, pues, para concluir esta breve selección, un texto de esa misa,<sup>12</sup> el que habla del Dios del pueblo.*

### Canto de entrada

Vos sos el Dios de los pobres  
el Dios humano y sencillo  
el Dios que suda en la calle  
el Dios de rostro curtido  
Por eso es que te hablo yo  
así como habla mi pueblo  
porque sos el Dios obrero  
el Cristo trabajador.

Vos vas de la mano con mi gente  
luchás en el campo y la ciudad  
hacés fila allá en el campamento  
para que te paguen tu jornal  
Vos comés raspando allá en el parque  
con Eusebio, Pancho y Juan José  
y hasta protestás por el cirope  
cuando no le echan mucha miel.

Yo te he visto en una pulpería  
instalado en un caramanchel  
te he visto vendiendo lotería  
sin que te avergüence ese papel  
yo te he visto en las gasolineras  
chequeando las llantas de un camión  
y hasta patroleando carreteras  
con guantes de cuero y overol.

*Recordemos una vez más, al final, la idea de fondo de todo este montaje de textos desde los nuestros al comienzo, hasta la culminación en escritos mejores de otros. Esta idea o sospecha de fondo es la de que no solo es posible, desde la práctica popular, subvertir la simbología religiosa en el sentido más positivo de dinamización de una "Iglesia que nace del pueblo", sino que esto representa, más que una posibilidad, un reto tremendo a pastores y teólogos. Es necesario tomar en serio el "potencial evangelizador de los pobres".*

### Notas:

1. De la canción de Carlos Mejía Godoy, "El Cristo de Palacagüina", del LP "El son nuestro de cada día", CBS.
2. Cf. Moacyr Félix, poeta brasileño, en su poema "Ladainha homem mundo Deus", en: *Id.*, *Invenção de crença e desencença*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1978, p. 66.
3. Inscripción a lo ancho de toda una pared de la iglesia parroquial "Nuestra Señora de Fátima", Colonia Centroamérica, Managua.
4. De la canción de Carlos Mejía Godoy, texto de Ernesto Cardinal, "La tumba del guerrillero", del LP "La nueva milpa", CBS.

5. De la canción "Juancito Tiradora" de *Carlos Mejía Godoy*, del LP "El son nuestro de cada día", CBS.
6. Cf. *Hugo Assmann, Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca, Sígueme, 2a. ed. 1976.
7. Cf. *Poesía Trunca*, selección y prólogo de *Mario Benedetti*, La Habana, 1977, p. 13s.
8. *Otto René Castillo, Informe de una injusticia*. Antología Poética, San José, EDUCA, 1975, p. 222-225.
9. Cf. *Poesía Nicaragüense*, selección y prólogo de *Ernesto Cardenal*, Managua, Ed. El Pez y la Serpiente, 1975, p. 430-432.
10. *Jorge Debravo, Nosotros los hombres*, San José, Editorial Costa Rica, 1974, p. 17s.
11. Cf. *Poesía Trunca*, ed. *Mario Benedetti*, La Habana, 1977, p. 216s.
12. La "Misa Campesina Nicaragüense" nació de un profundo trabajo de investigación. De *Carlos Mejía Godoy y el Taller de Sonido Popular*. Existen diversas grabaciones.

Impreso en los talleres de  
Imprenta y Litografía VARITEC S.A.  
San José, Costa Rica  
en el mes de mayo de 1989