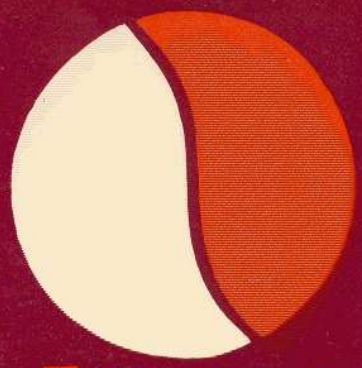


ÁGORA

LA NUEVA FRONTERA DE LA TEOLOGIA EN AMERICA LATINA

ROSINO GIBELLINI

G. Gutiérrez - R. Vidales - J. Comblin
L. G. del Valle - L. Boff - H. Assmann - R. Muñoz
S. Galilea - E. D. Dussel - J. C. Scannone
J. L. Segundo - J. Miguez Bonino - R. A. Alves

La nueva frontera de la teología en América latina

Edición preparada
por Rosino Gibellini

Ediciones Sígueme - Salamanca 1977

A Sergio Méndez Arceo,
obispo de Cuernavaca

Cubierta: Félix López

© Editrice Queriniana, Brescia 1975
© Ediciones Sígueme, 1977
Apdo. 332 - Salamanca (España)
ISBN 84-301-0438-0
Depósito legal: S. 24-1977
Imprime: Gráficas Europa. Sánchez Llevot, 1.
Salamanca, 1977

Supuestos histórico-filosóficos de la teología desde América latina

Enrique D. Dussel

La teología de la liberación ha surgido en América latina desde la praxis revolucionaria de muchos cristianos comprometidos con el pueblo del continente. Las reflexiones que siguen, que parten de dicha praxis, tanto personal como comunitaria, no sólo quieren resumir lo logrado, sino indicar algunas pistas que signifiquen algún paso adelante. Además, el editor ha pedido que en la contribución haya una «parte autobiográfica, que ilustre el surgimiento de problemas en determinados contextos». Por ello se trazarán algunas líneas en relación a experiencias personales, regionales o nacionales, para mejor clarificar la génesis de una teología. Los europeos están tan lejos de la vida cotidiana de la «periferia», que no está de más recordarles la lejanía existencial y la distinta experiencia cristiana latinoamericana (*analógicamente* distinta, como se podrá ver).

Se dividirá la exposición en dos partes. En la primera, de carácter genético y epistemológico, se quiere indicar todo un camino que partiendo de la experiencia personal termina en una discusión sobre la universalidad *unívoca* en contraposición con la mundialidad (o catolicidad) *análoga* de la teología. En la segunda, a partir de un enfoque latinoamericano histórico y con precisas categorías (elaboradas en un nivel filosófico), se propondrá un discurso en cuatro fases: la teológica propiamente dicha la pedagógica, política y erótica teologal. Se intenta así reflexionar nuestra realidad «periférica» a partir de la praxis cristiana latinoamericana.

I. La mundialidad analógica de la teología

En un reciente artículo hemos dado una visión sintética que no repetire-

mos aquí [1]; lo terminábamos indicando el tema que ahora debemos tratar. La teología europea no es universalmente válida en su sentido unívoco o dominador; pero tampoco las teologías son equívocas o válidas para su sola región. Es necesario recuperar el sentido *analógico* de la teología católica (*katà hólon*: «según la totalidad»; pero «totalidad» escatológica, mundial, respetuosa de la exterioridad inalienable de cada persona, cada pueblo, cada región).

1. *Condiciones que posibilitan una cierta teología*

Los caminos que posibilitaron la teología que se ejerce en América latina hoy son muy antiguos y variados. Aquí se mostrará uno, sin pretensión de ser ni el más importante ni el único, por supuesto. El «tema» de la *liberación* tan antiguo como el judeo-cristianismo (véase Ex 3, 8), es igualmente tan viejo como América latina misma. En 1564, en su testamento, escribía el profeta latinoamericano Bartolomé de las Casas (1474-1566):

> Dios tuvo por bien de elegirme por su ministro [...] para procurar y volver aquellas universas gentes de las que llamamos Indias [...] a su primera libertad de que han sido despojadas injustamente, y para *liberarlas* de la violenta muerte que todavía padecen [2].

Pero no sólo el tema es antiguo, más antigua aún es la «praxis» de liberación, aunque siempre frustrada por nuevas dominaciones. Desde aquel fraile franciscano, hermano lego, que llega a América caribe a fines del siglo XV, pasando por los dominicos lascasianos, por tantos obispos y misioneros, por los que fundaron las *reducciones,* por los santos que trabajaron entre indios, negros, criollos, la praxis de liberación siempre se hizo presente. Quizá nunca brilló tanto en la cristiandad colonial (1492-1808) como en el caso del descendiente de los incas, Tupac Amaru (1738-1781). En él la «praxis de liberación» es al mismo tiempo latinoamericana, popular y cristiana, ya que se rebela «por nuestra sagrada religión católica, para suprimir tantas injusticias» [3]; y en el momento de su muerte, después de atroces tormentos y cuando su cuerpo pretendía ser despedazado por cuatro caballos que tiraban cuatro cuerdas atadas a sus miembros, exclamó: «Soy el único conspirador [...] por haber querido *liberar* al pueblo de semejante tiranía» (15 de mayo de 1781). Esa «praxis de liberación» se manifiesta también popular, latinoamericana y cristiana

1 *Dominación-liberación.* Un discurso teológico distinto: Concilium 96 (1974).
2 Cláusula del testamento, BAE t. V, 539 b.
3 Véase J. César Chaves, *Tupac Amaru,* Buenos Aires 1973, 143.

en el cura párroco Hidalgo, que el frente de un ejército de indios proclama la libertad de su pueblo con el grito de «¡La tierra para los que la trabajan!», bajo el estandarte de la Virgen de Guadalupe (1809). «Nuestros caudillos, sacerdotes humildes [...] poseen un sentido más profundo de la realidad y escuchan mejor lo que, a media voz y en cifra, les dice el pueblo», nos explica Octavio Paz [4].

Después de la emancipación (a partir de 1809) se producen muchos movimientos de base popular. Uno realmente significativo por su manifestación liberadora fue en México la *revolución* (1910). «La revolución mexicana es un hecho que irrumpe en nuestra historia como una verdadera *revelación de nuestro ser*» [5]. Es la irrupción del pueblo oprimido que se expresará todavía en el vargismo brasileño, en el peronismo argentino, en el fidelismo cubano, en la revolución peruana del 1968, etc. Claro es que muy distinta fue la praxis de liberación que se dirigía contra España, que la que se dirigirá contra Inglaterra o Estados Unidos, pero es la historia de una liberación que nunca llega a su plenitud.

En una pequeña *aldea,* de no más de tres mil habitantes y distante 150 km. de la ciudad de Mendoza, junto a los Andes argentinos, en medio del desierto estepario (tan del imperio inca o el altiplano peruano, de Avila en Castilla la vieja o de la misma Palestina) viví mis primeros años. Recuerdo el rostro arrugado de las mujeres y hombres del campo, en chozas humildísimas, indias o metizas; una miseria que entristecía mi infancia. Habría que ir en el Mediterráneo hasta alguna aldea árabe para poder comprender lo que digo. *La pobreza fue una experiencia originaria.* Por ello, trasladado a la *gran urbe,* Buenos Aires, añoraba la tierra, los árboles, el caballo y la vid. De vuelta a Mendoza, la *provincia,* la capital de «tierra adentro», viví la dependencia interna en la nación neocolonial. La Acción Católica de tipo italiano es la primera experiencia de praxis cristiana, niño, aspirante, joven fundador del «Movimiento Guías» (porque Mendoza es igualmente montañesa), los movimientos universitarios, la democracia cristiana... Con la licencia en filosofía y una profunda experiencia de graves responsabilidades juveniles, vendrán después diez años en Europa e Israel. Desde España conocí América latina como una totalidad «desde afuera». Después del doctorado en filosofía en Madrid, dentro de la tercera escolástica más tradicional, partí a Israel. Dos años de trabajo manual con Paul Gauthier; como carpintero de la construcción en Nazaret; como pescador en el Lago de Genesaret en el kibbutz Ginnosar. Allí comencé

[4] *El laberinto de la soledad,* 1973, 108.
[5] *Ibid.,* 122.

a escribir *El humanismo semita* [6], en el que intentaba iniciar una historia que culminaría en América latina. De vuelta a Europa (1961) comencé mi teología en Pontigny; concluí en el Instituto Católico de París, en Maguncia (y aquí estudié historia de la iglesia con Lortz), en Münster; continué mi filosofía y realicé un doctorado en historia en la Sorbonne sobre *Los obispos hispanoamericanos defensores del indio* (1504-1620) [7]. Todo ese tiempo fue de estudio, siempre encaminado a descubrir la realidad del pueblo latinoamericano, desde su origen. Así escribí *El humanismo helénico*. De Homero a Plotino [8], *El dualismo en la antropología de la cristianadad* [9], *Historia de la iglesia en América latina* (1492-1973) [10].

De retorno a América latina en 1966 fui invitado por el IPLA a hacerme cargo del curso de historia de la iglesia en América latina. Ello me permitió viajar frecuentemente por todo el continente, hacerme cargo de infinitas experiencias, comenzar a vivir la angustia concreta de millares de cristianos. Mi compromiso en mi provincia, en la «comunidad de base», en la universidad, terminó por producir un grave atentado que destruyó parte de mi casa y de mi biblioteca. Una bomba colocada por la extrema derecha (2 octubre 1973) me situaba definitivamente ante la realidad de un proceso mundial perfectamente orquestado: la contra-revolución. La opción irreversible estaba tomada.

En 1969, en una reunión tenida en Buenos Aires con motivo de un estudio que después editamos sobre el «Catolicismo popular en Argentina», pude comprender el sentido nuevo que la *teoría de la dependencia* socio-económica deparaba para la reflexión cristiana en América latina. Desde ese momento convertí todos mis estudios. Por ello fueron surgiendo al nivel teológico diversos artículos y unas conferencias que hemos titulado *Teología de la liberación e historia* (Caminos I), *Teología de la liberación y ética* (Caminos II), y preparamos *Teología de la liberación y política* [11]. En filosofía, *Método para una filosofía de la liberación* [12] y *Para una ética de la liberación* [13], han ido perfilando las categorías metódicas que permiten interpretar parte de nuestra rica realidad latinoamericana.

[6] Buenos Aires 1969.
[7] Wiesbaden 1970.
[8] Buenos Aires 1974.
[9] Buenos Aires 1974.
[10] Barcelona 1974.
[11] Todos publicados en Buenos Aires 1971-1974.
[12] Salamanca 1974.
[13] T. I-III, Buenos Aires 1973-1975.

De esta manera la historia, como lo que da el soporte real al hecho cristiano en nuestro continente, la filosofía, como lo que esclarece un método, y la praxis de muchos cristianos junto a la simple fe de un creyente permiten ir formulando reflexiones explicativas de lo que acontece, permiten ir creciendo a una teología arcaica, muy junto a lo cotidiano, pero cotidianidad teñida ya de mucha sangre de mártires (de santos como el padre Gallegos en Panamá, como Antonio Pereira Neto en Brasil, como Carlos Múgica en Argentina), muchas prisiones de cristianos testigos, de muchas opciones heroicas a las que, de tanto optar se hacen habituales: nos estamos acostumbrando a vivir junto a la muerte, la tortura posible, la prisión próxima, cada uno, todos los que se juegan con Cristo. Escucha cada uno continuamente retumbar en los oídos: «Ahora subimos a Jerusalén y va a cumplirse todo lo que escribieron los profetas» (Lc 18, 31); «llega la hora en que el que os mate creerá estar sirviendo a Dios» (Jn 16, 2).

2. *De la univocidad a la mundialidad de la teología*

Ultimamente, con ocasión del sínodo de 1974 en Roma, se ha hablado mucho sobre «el pluralismo en la unidad» (palabras del cardenal Cordeiro, el 4 de octubre). Por otra parte se aceptó que hubiera tantas y tan diferentes teologías, como continentes y culturas hay, y se indicó la importancia de la universalidad de la evangelización dirigida a todos los hombres, sin limitaciones geográficas, de raza, de nación, de historia, de civilización. Se trata entonces, de la «catolicidad» del hecho cristiano, de la iglesia, de la teología. Pensamos, de todas maneras, que es posible realizar una reflexión sobre algunos aspectos, a fin de quizá indicar la posibilidad de todo un ámbito que pudiera pensarse se critica. En esta reflexión no se encuentra involucrada sólo América latina, sino igualmente el Africa y principalmente el Asia, y, por ello, no es difícil comprender que la propuesta parte concretamente de las indicaciones del cardenal Cordeiro, arzobispo de Karachi (Pakistán).

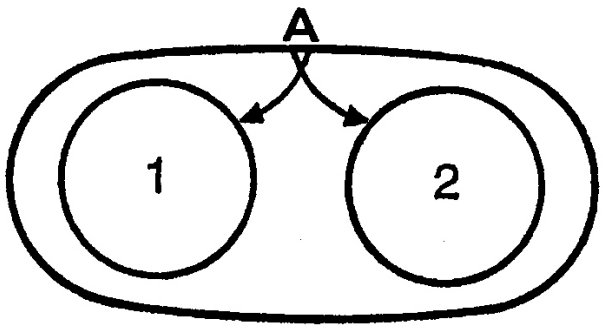
La «unidad», «pluralidad», «universalidad» o «diferencia» (cuando se habla de «*diferentes* teologías») son palabras con significación diversa según sea el discurso lógico dentro del cual se encuentren. Si se encuentran dentro de un discurso *unívoco* de identidad y diferencias (del género y las especies) tienen un significado. Si se encuentra dentro de un discurso *analógico* de participación y distinción (de un analogado con respecto al otro mediando la *similitudo*) todo tiene otro significado. Creo que la cuestión de la analogía (después de los estudios del siglo XVI de Cayetano, de comienzos del siglo XX de San-

tiago Ramírez de Salamanca, de mediados del siglo xx de Cornelio Fabro, y actualmente de Puntel) tiene la mayor importancia.

Sin entrar en mayores tecnicismos, un discurso *unívoco* se puede esquematizar de la siguiente manera:

ESQUEMA 1

SIGNIFICACION UNIVOCA DE LA IDENTIDAD Y DIFERENCIA



Si *A* es el horizonte de lo idéntico a sí (el *ser* de Hegel por ejemplo) o el género (en la lógica aristotélica), lo di-ferido o «arrastrado-a-la-dualidad» es el ente (el *Dasein* para Hegel) o las especies. En este caso el ente o las especies están absolutamente abarcados por el horizonte del ser o del género y nada de ellos es *exterior* a dicho horizonte. En este caso la «pluralidad» es sólo de lo di-ferente, y la «unidad» es de lo idéntico como totalidad. Si así se entendieran los textos antes indicados, se vería entonces un extraño fenómeno: Se exigiría que una *unívoca* experiencia cristiana o teología, de hecho vivida geopolíticamente en una cultura y surgida en ella, fuera repetida o imitada unívocamente por toda otra experiencia cristiana o teología. Lo único que le cabría a todo otro cristiano de otra cultura que la que se impone dominadoramente, es vivir una mera diferenciación específica o individualidad accidentalmente concretada (ya que en la univocidad se puede ser especie de un género, o individuo de una especie). Aunque las diferencias sean específicas la universalidad unívoca comprendería la totalidad de significaciones (como *A* incluye a 1 en el esquema 1). En este caso la «pluralidad en la unidad» no pasa de ser especificaciones o individuaciones. En nuestro caso no pueden ser especificaciones, porque cada especie sería esencialmente diferente a la otra (serían, en el caso del cristianismo, diversas religiones), por lo que sólo le quedaría la concreción de la

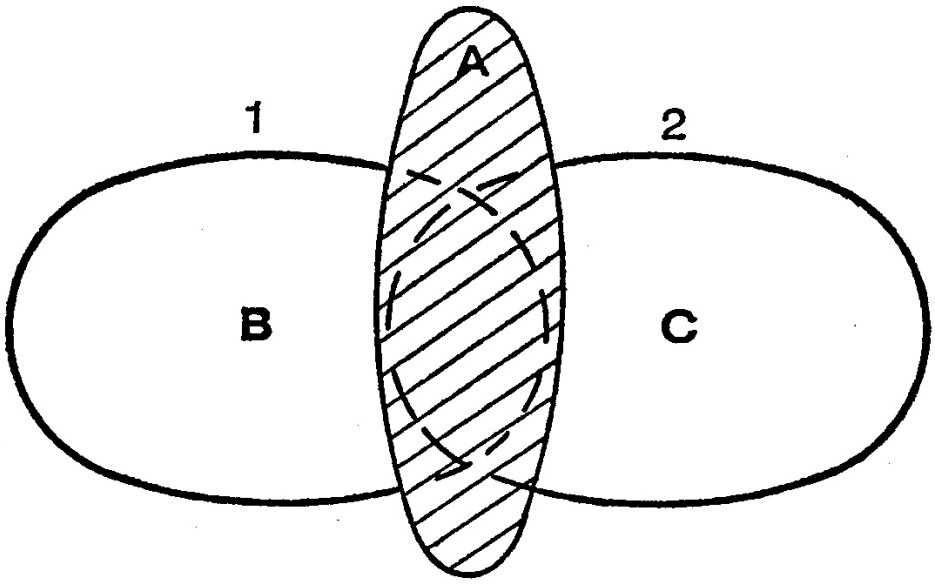
«diferencia» *individual*. Como es sabido la diferencia en este nivel es *accidental*: de lugar, tiempo, relación, etc... Pero no tocaría más profundamente la experiencia cristiana, ya que es una accidentalidad *extrínseca*.

Es sabido que la posición opuesta sería la de la equivocidad, donde 1 y 2 del esquema 1 no tendrían nada en común. En este caso la «pluralidad» sería sin unidad, y las diferencias teológicas más que diferencias serían total ignorancia unas de otras: serían *otras* teologías, diversas equívocamente. Este peligro es el que se quiere evitar. Pero, si no se advierte bien la cuestión, puede evitarse la equivocidad para volcar todo hacia la univocidad, que es igualmente peligrosa, porque una «cristiandad» puede arrogarse la totalidad unívoca de la experiencia cristiana y de la teología.

En nuestra ayuda viene la tan conocida doctrina de la analogía, que sortea el abismo de la univocidad y la equivocidad del cristianismo y la teología.

ESQUEMA 2

SIGNIFICACION ANALOGA DE LA PARTICIPACION Y LA DISTINCION



En la analogía el ámbito 1 y 2 participan de *A* (esquema 2), pero tienen un momento distinto (y no sólo diferente) donde son diversos y no englobados en la univocidad de ninguna especie o género (*B* y *C*). Por otra parte 1 y 2 «*participan*» de *A* pero no idénticamente, porque como su punto de partida hacia aquello de lo que participan (*A*) es distinto (*B* y *C*), la convergencia en

lo semejante (*similitudo*) no es idéntico en el analogado 1 y en el analogado 2. San Basilio (1) creyó en Cristo (*A*), pero su fe no es genéricamente idéntica a la fe que tuvo Bartolomé de las Casas (2) en el mismo Cristo (*A*). Cristo (*A*) es idéntico a sí mismo, pero se participa analógicamente a san Basilio y Bartolomé, y, por ello, Cristo no es vivido de manera genéricamente idéntica sino análogamente por ellos. No es que sean *dos* Cristos (equivocidad), ni que la vivan ambos idénticamente como especie (univocidad), sino que al mismo (Cristo) se lo vive analógicamente (y no di-ferentemente). De la misma manera en la teología.

Cada persona, pueblo o cultura (1 y 2) *participan* en el «hecho» crístico, en la iglesia y piensan su teología analógicamente. La iglesia en *cuanto tal* es idéntica a sí misma, y en su esencia es Cristo resucitado presente en la historia de la salvación, como palabra que critica y redime. La teología no tiene, sin embargo, una identidad genérica consigo misma, porque al ser una reflexión significa ya un *pensar* reduplicativamente desde una persona, una cultura y un tiempo el hecho crístico, eclesial, divino. No se nos entienda equivocadamente. No se niega que haya «una» *historia* con *tradición* donde es portado el «depósito». Se quiere indicar que el depósito no es ni un género ni una especie, sino *alguien* y los modos como se ha participado sea a Israel antes de la encarnación, a la comunidad e iglesia primitiva, a la iglesia de los padres, a las cristiandades bizantinas y latinas, a la cristiandad de las Indias, a las iglesias en la modernidad, y hoy en una mundialidad propia que se debe estudiar. Por ello la fe de san Basilio y Bartolomé aunque no son genéricamente idénticas (porque no sólo eran dos personas distintas, sino en momentos históricos diversos, lo que no los *diferencia individualmente* sino los *dis-tingue metafísicamente* [14]), son histórica y tradicionalmente con unidad de analogía. Por su parte, la teología, que tiene su primer analogado en la visión o el cara-a-cara de los justos en el reino escatológico (donde la fe y la teología serán superadas por la inmediatez), tiene en la historia no sólo una distinción sincrónica o coexistencia geopolítica (la teología ejercida desde culturas diversas en un mismo momento, contemporáneas), sino además tiene una distinción diacrónica o a través de la historia.

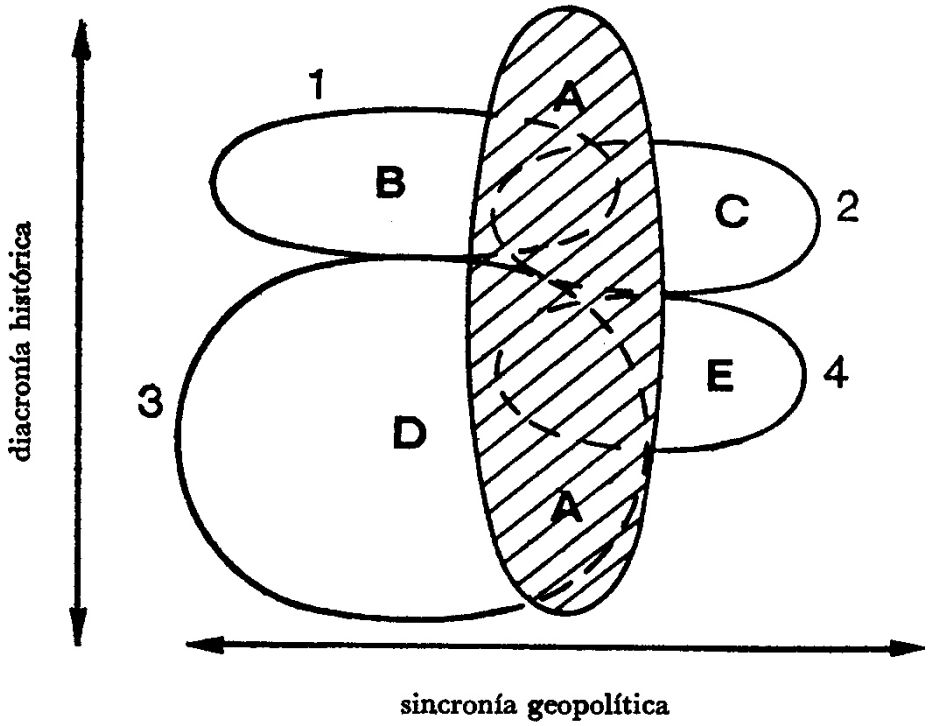
No sólo, entonces, puede haber teología coetáneamente participando de la catolicidad (ya que *katà hólon* indica una «universalidad» analógica y escatológica y no una univocidad dominadora) con distinciones analógicas propias

[14] Para estudiar la diversidad entre «di-ferencia» óntica u ontológica y «dis-tinción» meta-física, véase mi obra *Para una ética de la liberación,* Buenos Aires 1973, I, 97-128, II, 157-174.

de la *novedad* metafísica de cada teólogo (como persona única) o de cada cultura (como cultura única, irrepetible e inimitable), como 1 puede ser coetáneo a 2 del esquema 3 (así como en el siglo IV la cristiandad armenia era contemporánea y participaba analógicamente de la catolicidad eclesial con la cristiandad bizantina), sino que puede haber participación de la catolicidad en distintas épocas históricas, formando sin embargo *una misma* tradición (no con «mismidad» unívoca ni análoga) a través del tiempo, como 1 y 3 ó 2 y 4 del esquema 3 (así como las comunidades palestinenses primitivas y las comunidades de cruzados latinos en Jerusalén en el siglo XII).

ESQUEMA 3

SINCRONIA Y DIACRONIA DE LA ANALOGIA DE LA TEOLOGIA



La participación en «lo mismo» (*A*; Cristo y por él en la trinidad) se produce desde un distinto punto de partida o acceso. No es idéntico ni sólo diferenciado individualmente (ya que cada persona humana no es sólo un individuo diferido de la totalidad específica sino una *exterioridad libre,* única; la «especie» humana es una «especie *histórica*», es decir, *analógica*) un palestinense cristiano del siglo I y un cristiano hispanoamericano que vive en Lima

en tiempo de santo Toribio de Mogrovejo en 1585. *Acceden* a Cristo, a su iglesia desde una experiencia *dis-tinta,* desde el misterio de su libertad única, *otra que toda otra.* Cada hombre, y por ello cada cultura, no es la individuación de una especie (donde la especie es como pre-existente y sólo hay diferencias individuales), sino que hay *especificación del individuo* (desde los primeros hombres se multiplica la humanidad) y, más radicalmente, *procreación de historia nueva,* como bien lo explica Xavier Zubiri o Emmanuel Lévinas o nuestra «filosofía de la liberación» latinoamericana. Desde la nada (*ex nihilo*) de todo sistema posible [15], participa, co-labora en la historia común (con comunidad de *similitudo* pero no de *identitas*) pero asumiendo ese ámbito común de una manera única, propia, nueva, inimitable, histórica.

Si la iglesia es «universal» no lo es unívocamente, sino que su catolicidad es analógica, mucho más rica, mucho más procreadora. Por ello, nos parece que habiendo Hegel malogrado la palabra «universalidad» (en su *Logik* o en su *Rechtsphilosophie,* al igual que en el resto), sería necesario llenar de sentido a la palabra «mundial». Lo que nos interesa es la «mundialidad» o catolicidad analógica (y no la universalidad unívoca) de la teología. Cuando en América latina se habla de «teología latinoamericana» se debe distinguir: si se entiende una *especie* «diferente», niego. Si se entiende un *individuo* «diferente»: niego igualmente. Si se entiende un *grado analógico* «de participación» en la historia de la teología *una*: concedo. Pero en este último caso es posible indicar que hay distinción real entre la teología latino-medieval, moderno-europea o latinoamericana contemporánea (denominada la «teología de la liberación» por el énfasis tan necesario del sentido social, geopolítico y mundial del pecado y la redención).

Teniendo en cuenta lo propuesto podemos ahora afirmar que debe haber tantas y tan dis-tintas teologías que participan en la *unidad* de Cristo, su iglesia en la *historia* «una» (analógica), en la teología, como culturas distintas coexistan o se den diacrónicamente en la historia. Es más, siempre ha sido de esta forma. ¿No es distinta con unidad de participación analógica la teología bizantina de la latino-medieval? Lo que ha acontecido es otra cuestión. De hecho, el mundo del Mediterráneo (bizantino-latino), porque fue durante siglos la única o principalísima experiencia cultural cristiana (las cristiandades), tendió a identificar *su* experiencia particular (no como «parte» de un todo sino como un «grado analógico») con *la* experiencia cristiana *en cuanto tal.* Esta subrep-

[15] El ser en el sentido hegeliano o heideggeriano, tal como lo expresara Schelling en su obra *Philosophie der Offenbarung,* que hemos expuesto en nuestro libro *Método para una filosofía de la liberación,* Salamanca 1974, capítulo 4.

ticia pretensión o manipulación ideológica *consagró la teología de una cultura* (unívoca con respecto a su propio ámbito) como la teología «universal» (negando a los ámbitos «dis-tintos» de los otros grados analógicos toda validez histórica y cristiana). Este abuso teológico viene simplemente a repetir el abuso político (el imperio ocupa las colonias o neocolonias trasatlánticas), económico (se explotan los mercados exteriores) o cultural (se enseña la propia cultura como la cultura humana sin más). No es nada extraño, y América latina viene sufriendo, hace ya 500 años, este mecanismo encubridor. La «particularidad» europea hecha «universalidad» no es más que la elevación a lo abstracto y dominador de un nivel que era concreto y válido en su origen, pero, como se vuelve abstracto para los dominados coloniales (Africa, Asia, América latina), termina por no explicar tampoco el horizonte dentro del cual nació (Europa, Estados Unidos y Rusia). ¡Es tiempo de aclarar las cosas! ¡Es tiempo de hacer la crítica a la *univocidad del ser* en Aristóteles (ya que sólo del ente se dice analógicamente el ser en el *Organon*) y en Hegel! La doctrina de la analogía del *esse* mismo no sólo nos sitúa en la mejor tradición sino que además nos lanza en la punta del proceso revolucionario liberador de la periferia oprimida.

A América latina, *el hijo* del conquistador europeo y de Amerindia, la madre-india, se le ha impedido durante casi cinco siglos explicar su «dis-tinción», el «modo» de su participación analógica en la catolicidad de la iglesia única de Cristo. El discurso unívoco es guerrero, dominador, asesino del hijo: es filicida. El discurso analógico es respetuoso de la dis-tinción de padre y madre, y por ello admite la novedad del hijo, de América latina, de su teología *nueva.* Nada hace peligrar tanto la unidad de la iglesia como la neurótica unicidad unívoca, que no admitiendo la dis-tinción creadora ahoga a los pobres en nombre de la «universalidad» de la «particularidad» absolutizada. Nada fortalece tanto la unidad viviente, orgánica, real, en la obediencia y el amor, como una iglesia respetuosa de la dis-tinción misteriosa y fecunda que participa gozosa, que co-labora (trabaja-con) en la catolicidad mundial hecha por todos, y donde todos han contribuido con *lo suyo* dis-tinto. Porque es lo extremadamente opuesto obligar a alguien que deje lo suyo afuera para que asuma como propio lo extraño (al fin, si puede y tiene poder hará de lo suyo dejado afuera un absoluto contrario), que conducir para que alguien ponga lo suyo dis-tinto en común, porque ya nada habrá quedado fuera y todo renace en *koinonía*: «Compartían todo cuanto tenían» (Hech 2, 44). La «universalidad» unívoca y dominadora es estéril, burocrática, minimiza al otro y lo obliga a repetir, imitar, quedar en situación ingenua. La «mundialidad» o catolicidad analógica y liberadora es fecunda, participativa, dialogante, respeta al otro *como otro,* en lo que es otro, enseña a crear, a invocar, aprendiendo primero a ser criticado y puesto en

cuestión por la exterioridad del hijo: «El Señor Yahvé me ha concedido el poder hablar como su discípulo» (Is 50, 4). ¡Nadie puede ser maestro sin antes no haber sido discípulo de lo dis-tinto que porta aquel que se quiere evangelizar, sea una persona, una clase, un pueblo o una cultura! ¡Querer enseñar antes de aprender lo dis-tinto es idolatría, fetichismo, dominación, pecado, filicidio!

II. Cuatro momentos de un discurso teológico

Los cuatro «momentos» que proponemos en el siguiente discurso teológico no son los únicos y quizá ni siquiera los más importantes. Son sólo «cuatro», podrían haber sido dos o veinte. Para el caso no importa. Sin embargo, queremos trabarlos de manera metódica. El primer tema nos abre a la problemática global lo divino en nuestro tiempo, anterior por su punto de partida a la cuestión del Dios otro y creador. Desde el Dios otro y creador el discurso quiere ser trinitario: primeramente, Dios es Padre y por ello su Verbo y nosotros sus hijos (la *pedagógica* es relación padre-hijo); en segundo lugar, Dios es hermano nuestro (la *política* es la relación hermano-hermano); en tercer lugar Dios es amor como persona: el Espíritu (la *erótica* antropológica es la epifanía varón-mujer de Dios como amor). De todas maneras este discurso no pretende ser exhaustivo sino sólo indicativo, propedéutico, como quien busca un camino desde la experiencia *dis-tinta* latinoamericana, la única que he mamado en el seno de mi madre y en los símbolos de mi cultura aldeana, campestre, urbana y convulsionada por los dolores del parto de la liberación continental.

1. *Descubrimiento de una teología fetichista*

Entendemos en este parágrafo por «teo»-«logía» un pensar acerca de «lo divino» (que incluye *equívocamente* el fetichismo o la idolatría que ontológicamente es panteísta, y la afirmación de un Dios personal y creador). En este sentido debemos avanzar rotundamente que el «ateísmo» es un falso problema: nunca ha habido como postura *final* ni teórica ni práctica un ateísmo. Lo que hay es, simplemente, la negación de lo divino (sea la negación de la divinidad de todo: el creacionismo; sea la negación del creador: el panteísmo), pero ello incluye (y en esto se equivocan los que tanto han estudiado el fenómeno del ateísmo o la «muerte de Dios») *siempre* la afirmación práctica o teórica de lo divino no negado (si niego al Dios creador afirmo teórica y prácticamente el

fetichismo o la idolatría; si niego la idolatría o el panteísmo afirmo al creador: no hay ni una ni tres posibilidades sino sólo dos).

La cuestión más grave de nuestra época no es el ateísmo, no lo hay, sino la idolatría, el fetichismo, tal como lo entendían los profetas y Jesús, que no dejaban de hablar del ateísmo (ya que la cuestión se trata pocas veces y de pasada) por ignorancia sino porque era secundario en el discurso teológico auténtico judeo-cristiano. No hay ateos, hay fetichistas. El culto de latría se ejerce sobre los nuevos dioses: la *dolartría* por ejemplo (culto de latría al dólar estadounidense), en cuyo billete de un dolar se dice *In God we trust,* pero ¿de qué «dios» se trata? ¿no será el mismo dólar? ¿no se prolongan guerras para recuperar inversiones? ¿no se venden armas para producir ganancias? ¿no se explotan hombres para adorar el oro y la plata?

El solo hecho de haber dado tanta importancia al ateísmo y no haberlo dado al fetichismo muestra lo siguiente. Muchos que se creen cristianos aceptan complacidos y cómplices al fetiche (por ejemplo, dinero) como *un valor profano* (no invistiéndolo de su carácter sagrado), por lo que el que dice no adorar al Dios creador y ocupa *todo su tiempo* (como el cristiano en cuestión) en ganar más dinero, aparece a los ojos de ese cristiano como alguien que ha borrado de su vida cotidiana «lo divino». Lo que existencialmente pasa es que esa persona que se dice «atea del Dios cristiano» de hecho adora *prácticamente* al fetiche, y el indicado cristiano también. Por ello el cristiano comprometido con el fetiche no puede hacer una crítica antifetichista sino que se inclina a secularizar teóricamente el fetiche que prácticamente adora el que se dice no cristiano y el que así se nombra. De ambos habría que decir: «Vuestro padre es el diablo y queréis cumplir los *deseos* de vuestro padre» (Jn 8, 44).

La *idolatría* configura la siguiente oposición:

ESQUEMA 4

LA IDOLATRIA O FETICHISMO, «ATEISMO» DEL DIOS CREADOR

1. Momento negativo: negación de la alteridad (ateísmo creacionista).
2. Momento positivo: afirmación de la totalidad o el «sistema» como divina (idolatría).

De éstos dice Pablo que «estaban sin esperanza y eran ateos en este mundo» (Ef 2, 12), pero en medio de multitud de fetiches. El acto fetichista o idolátrico es indicado en aquel «fabrícanos un dios que nos lleve adelante... y fabricó una imagen de becerro de oro batido» (Ex 32, 1-4). El *deseo* de dia-

blo debe ser saciado: «Efraím era un burro orgulloso. Mirad cómo subió a Asiria (el imperio de turno) llevando regalos a sus amantes» (Os 8, 9). «Por eso mi pueblo consulta a los maderos y cree que un palo le dará respuesta, pues está poseído de un espíritu de prostitución y abandonan a su Dios para prostituirse» (Os 4, 12). Hoy Europa y Estados Unidos se prostituyen con el petróleo, el trigo, la carne, el café, el hierro... comprados a precio injusto; se prostituyen con la idolatría de la tecnología, el *confort,* el autoerotismo, etc. No hay ateos hay idólatras. La cuestión es más grave. No hay secularización hay divinización del sistema, es la fetichización del dinero. Ya en el siglo XVI lo decía un obispo latinoamericano: «Hace cuatro años que, para terminar de perderse esta tierra, se descubrió una boca del infierno por la cual entra cada año gran cantidad de gente (indios), que la codicia de los españoles (hoy son europeos, norteamericanos y rusos) sacrifica *a su dios,* y es una mina de plata que se llama Potosí» (carta del 1 de julio de 1550). Estaríamos tentados de escribir: «Vuestro padre el diablo os ha hecho creer en la secularización, para reinar con mayores posibilidades y sin que nadie crea en él. El ha inventado el tema del ateísmo y la muerte de todos los dioses para que su culto pase desapercibido: los templos de Satán hoy son los supermercados, los bancos, las bolsas de comercio, de ventas y compras de acciones, los escritorios de los militares, comerciantes y políticos que dominan con su poder el mundo».

La edad moderna europea, aunque se dice cristiana, niega de hecho la alteridad divina al negar la alteridad antropológica (al dominar al indio, el africano y asiático). La negación del Dios creador *de hecho* (momento negativo) o ateísmo creacionista, es afirmación de la totalidad del sistema como divina: es el fetichismo y la idolatría (momento positivo).

El *creacionismo,* en cambio, configura otra oposición:

ESQUEMA 5

EL CREACIONISMO, «ATEISMO» DEL FETICHE O EL SISTEMA DIVINIZADO

1. Momento negativo: negación de la negación de la alteridad (ateísmo del ídolo).
2. Momento positivo: afirmación de la alteridad (justicia antropológica y culto de latría al Dios creador que es amor).

El profeta, Jesús y el cristiano son «ateo» de los fetiches y por ello iban los mártires a los circos romanos: por ser *ateos* de los dioses. «Riendo les grita Elías a los adoradores de Baal: Gritad más fuerte, ya que si es cierto que Baal es dios, debe estar ocupado, debe andar de viaje, tal vez esté durmiendo y

tendrá que despertarse» (1 Re 18, 27). El profeta ironiza acerca de los «dioses», es «ateo» de ellos. La cuestión, como vemos, no es ser ateo sino: *¿de qué Dios se es ateo?* ¿del Dios creador? entonces se diviniza el sistema; ¿del sistema? entonces se puede adorar al Dios creador.

Lo que debe advertirse es que el ateo del sistema divinizado niega una negación. El sistema para divinizarse debió negar la alteridad: la alteridad del pobre, del otro, del pueblo colonial. Por el fratricidio no tuvo ya más epifanía o puente por el que podía revelarse el Dios creador. La injusticia es el acceso a la negación de la alteridad absoluta. Por ello el fratricidio es como un teocidio, y no en vano Cristo muere como un pobre, como un hermano, como Dios. Negar esa negación del hermano es hacer justicia (al nivel pedagógico, político y erótico). Por la justicia Dios se revela de nuevo: «Misericordia (justicia) quiero y no sacrificios», clamaban los profetas, y siguen clamando los profetas latinoamericanos contra europeos, norteamericanos y rusos. ¡Justicia en el precio del petróleo, la carne, el café... las materias primas! ¡Precios justos a los productos de los pueblos pobres y después liturgias ecuménicas entre cristianos de las «sociedades opulentas» del *centro* y noratlántico! Algunos se escandalizan. Dicen que esto es invertir el evangelio, es dar demasiada importancia a lo político. ¿No será que una falsa espiritualización del cristianismo permite a los cristianos opulentos comer bien del hambre de los pueblos pobres, y cuando alguien les recuerda esa hambre ellos simplemente, entre bocado y bocado, entre copa de vino y cerveza, exclaman: ¡Paciencia! ¡No violencia! ¡El cristianismo nada tiene que ver con la política, ni con la economía, ni con la pedagogía, ni con la erótica!? ¿Con qué entonces puede tener que ver? ¿Acaso el hombre no es *carne* (*basar* en hebreo y *sarx* en griego) y toda la carne debe ser redimida, salvada? Estas falsas espiritualizaciones están llevando a que simplemente los cristianos puedan ser dominadores y vivir con conciencia tranquila su pecado de injusticia. Dios se les oculta aún tras las máscara de una celebración litúrgica: «¡Misericordia quiero y no sacrificios!».

Dios se manifiesta en América latina en el rostro del indio, del mestizo, del zambo, del negro, del campesino explotado, del marginado, del obrero no burocratizado, de los hombres que dan su vida por el pueblo. Quien escucha al Dios creador y redentor en el pobre tiene *el criterio de la auténtica fe*. Todo otro criterio parte de este: «¡Tuve hambre y me disteis de comer...!» (Mt 25, 35). Quien no sirve al pobre es «*ateo*» *del Dios creador y redentor,* porque cree que el pobre debe servirlo y «dios» (el fetiche) está con él. Quien sirve al pobre es «*ateo*» *de sí mismo y del sistema,* porque sabiendo que debe servirlo niega al sistema como dios y afirma el futuro como mejor, como divino: puede creer en el Dios-otro.

El acceso *ético* a Dios (y no físico u ontológico) es el camino judeo-cristiano de llegar al Dios vivo de Israel y el cristianismo. Desde esta actitud se descubre como «ideológica» o fetichista la teología que aparece como «doctrina» del sistema dominador, opresor, la que justifica con bulas la conquista de América, la que como *Manifest Destiny* racionaliza la ocupación de Texas a California, la que como propagación de la «civilización occidental y cristiana» sume a los pueblos en la esclavitud y la tiranía.

2. *La pedagógica teologal o el desmantelamiento de la ideología*

Dios, el creador, es *Padre,* padre del *Hijo.* La relación padre-hijo es relación pedagógica, sea paterna o filial. Dios se revela primeramente en posición pedagógica, revelante de su misterio, conduciéndonos a su exterioridad originaria. Porque Dios es Padre nos comprendemos como *hijos* (siendo el Verbo el Hijo por excelencia en quien hemos sido constituidos en la filiación). Si el pecado teologal propiamente dicho es la idolatría o el fetichismo («el fetichismo del dinero» como dice un autor acerca del capitalismo reinante), el pecado pedagógico teologal es el *filicidio*: la «muerte del hijo». La «muerte del hijo» la cumplen siempre las gerontocracias (gobiernos de los viejos), las burocracias (estructuras habituales administrativas), los sistemas ideológicos (en especial en nuestro tiempo de la comunicación colectiva, las universidades, la «escolaridad» como la llamaría Ivan Illich). El asesinato de la juventud, de lo nuevo, de la cultura popular tiene iguales asesinos: es el padre o el estado o la institución autoritaria, dominadora, castradora.

El cristianismo es la ruptura de la dominación autoritaria paterna y de la opresión del hijo: «Vine a poner al hijo contra su padre, la hija en contra de su madre... No es digno de mí el que ama a su hijo o a su hija más que a mí» (Mt 10, 34-37). El cristianismo es liberación del hijo; la liberación es seguir los *deseos* del Padre de los cielos (amor a la exterioridad, aun a los enemigos), y «así serán *hijos* de su Padre» (Mt 5, 45). Por el contrario, los *deseos* del «padre» del sistema imperial cultural, neocolonial escolar, de los medios de comunicación colectiva, el «padre de la mentira (= ideología)» («Vuestro *padre* es el diablo y queréis cumplir los *deseos* de vuestro padre»; Jn 8, 44), padre violento, estado policíaco-militar, es la muerte del hijo: ¡Por ello Jesús, el *Hijo,* murió en el mecanismo filicida del pecado! La cultura prehispánica de América nos recuerda este mecanismo del pecado como pedagógica dominación del hijo: «Y pasaron cuatro días y el Sol en el cielo estaba quieto. Se juntaron los dioses y formaron concilio: —¿Qué pasa que él no se mueve? El Sol (Huitzilopochtli de los aztecas) era el dios llagado mudado en sol... Va el gavilán y pregunta:

—¡Los dioses quieren saber por qué razón no te mueves! Y el Sol le respondió: —¿Sabes por qué? ¡Quiero sangre humana! ¡Quiero que me den *sus hijos,* quiero que me den *su prole*»! [16]. Esta situación pre-edípica pre-hispánica indica ya la muerte del hijo que se repetirá cuando llegue el europeo en el siglo XVI, ya que nos dice Bartolomé de las Casas en su *Destrucción de las Indias* (1552): «Comúnmente no dejaban en las guerras a vida sino *los niños* y las mujeres». Ya veremos que el conquistador europeo violará la mujer indígena, pero *educará* al hijo del indio, africano y asiático. El europeo conquistador (primero España y Portugal, después Holanda e Inglaterra, pasando por Francia y Alemania o Italia, para culminar en Estados Unidos y Rusia) «viene y extiende su poder sobre los *huérfanos* de madre, sobre los *huérfanos* de padre», nos relata tristemente *El libro de los libros del Chilam Balam,* «11 Ahau». El niño colonial de la periferia, el bárbaro, el no ser, el inculto y analfabeto (para la cultura del «centro» que niega toda otra cultura, que niega la exterioridad dis-tinta del otro-hijo *nuevo*) queda sin padre ni madre, sin estado ni cultura, sin tradiciones: solo, *huérfano.* Rousseau necesitaba un *Emile* huérfano (igual que Pestalozzi y Montessori) para poder introyectar en su *tabula rasa* cuanta ideología europea-burguesa había conocido, todo en nombre de la pretendida «naturaleza» (que no era más que el *pro-yecto* imperial capitalista de la Europa de la revolución liberal inglesa y francesa). Los profetas gritaron: «¡Hagan justicia al huérfano!» (Is 1, 17), en su lugar Hegel exclama: ¡Seamos «los misioneros de la civilización (*die Missionarien der Zivilisation*) en todo el mundo» [17].

El pecado como imperialismo cultural mata las culturas periféricas, como cultura ilustrada de la oligarquía nacional neocolonial reprime la cultura popular, como estado escolarizante y educador oprime a la juventud y la niñez, como padre y ciudadano de la sociedad opulenta aliena al hijo que separa de su madre. ¿No se había advertido que Freud sólo había descrito la situación *del pecado,* que es lo mismo que decir *patológica* de la totalidad pedagógica de nuestra cultura?

Es por ello que la rebelión de la juventud en todo el mundo en 1966 (cincuenta años después que en 1918 los jóvenes universitarios en Argentina, proclamaron: «La juventud ya no pide; exige que se les reconozca el derecho a exteriorizar ese pensamiento propio»: *Manifiesto de Córdoba*) adquiere en la «periferia» características propias. Porque si es verdad que en el «segundo Edipo» la identificación del joven con el padre-estado es imposible (porque están en crisis), en la periferia lo están doblemente: en crisis como sociedad

16 *El quinto sol,* tradición nanua-mexicana.
17 *Philosophie der Geschichte,* Theorie Werkausgabe, XII, 1970, 538.

opulenta *posible* y en crisis por estar imposibilitados a alcanzarla por estar *oprimido* por los imperios de turno. Por ello el hijo, la juventud, el pueblo vive en las grandes *fiestas* de la historia:

> La revolución mexicana es un hecho que irrumpe en nuestra historia (en 1910) como una *verdadera revelación de nuestro ser* (de hijos)... La ausencia de programa previo le otorga originalidad y autenticidad popular... El tradicionalismo popular de Zapata muestra la profunda conciencia de este hombre, aislado en su pueblo y en su raza [18].

La rebelión del hijo contra las gerontocracias (los «viejos», sean estos aun eclesiásticos), contra las burocracias (aunque sean curias), contra el imperialismo de la propaganda que manipula la opinión (que puede aparecer como predicación), contra las burguesías neocoloniales, *es la condición de posibilidad* de poder adorar como libres al «*Padre* de los cielos», porque «ya no los llamaré servidores... sino amigos» (Jn 15, 15). Por ello Jesús asumió la forma de *Hijo* no sólo de Dios sino igualmente del hombre, y vivió en su carne el mecanismo del pecado pedagógico, sin haberlo cometido jamás en su magisterio. Por ello el que odia al Hijo odia al Padre, porque es el «*padre*» *del pecado,* autoritario preceptor de la represión, y no puede sino rechazar al padre de amor: «Me odian a mí y a mi Padre» (Jn 15, 25).

(*Mafalda,* dibujo de «Quino», Mendoza/Argentina).

Jesús, el Hijo, vino para adorar al *Padre* y para liberar a los huérfanos haciéndolos hijos libres. El pecado pedagógico, que tiene por padre a Satán, domina al niño, al joven, al pueblo, a lo nuevo, en nombre de la ideología imperan-

18 O. Paz, *El laberinto de la soledad,* 122 s.

te, la cultura imperial, la cultura oligárquica represora. Al mismo tiempo niega a la madre, a la cultura popular, a los símbolos revolucionarios concientizadores de los pobres. La redención pedagógica del Padre de los cielos, libera a todo hijo, niño, juventud, pueblo en su Hijo, que muriendo (el *filicidio* del pecado) mata al sistema ideológico («Padre perdónales porque *no saben [sic]* lo que hacen»: Lc 23, 33). Es la revolución cultural como liberación pedagógica del hijo, del huérfano, el anti-*Emile*.

3. *La política teologal o la explotación del «extranjero»*

Dios, el Hijo, es por ello *hermano*. La relación hermano-hermano es la política, la fraternidad. El filicidio pedagógico es el origen del fratricidio político. «Caín se arrojó sobre su *hermano* Abel y lo mató» (Gén 4, 8). El «hermano» en la exterioridad es el «extranjero» al que le es debida la sagrada hospitalidad; pero en vez de acogerlo se lo domina, oprime, aliena: «Den sus derechos al oprimido» (Is 1, 17). La «muerte del hermano» la cumplen los señores, los patronos, los estados imperiales, las clases oligárquico-dominadoras dentro de las naciones (sean del «centro» o la «periferia»). El asesinato del otro político, de los *pueblos* geopolíticamente exteriores, política y económicamente neocoloniales, de las clases oprimidas y marginales en las mismas naciones subdesarrolladas son los Abeles de la historia contemporánea.

Los cristianos llegaron a la «periferia» del mundo actual (América latina, Africa y Asia) como conquistadores, guerreros, comerciantes. Un manuscrito quiché de Guatemala cuenta así la llegada del europeo de la cristiandad latina:

> ¡Ay! ¡Muy pesada es la carga de la época en que acontecerá el cristianismo! Esto es lo que vendrá: Poder de esclavizar, hombres esclavos han de hacerse, esclavitud que llegará aun a los jefes de los tronos de los días... Imperio de guerra, época de guerra, gobierno de guerra, comida de guerra, bebida de guerra, caminar de guerra, palabra de guerra. Será el tiempo en que guerreen los viejos y las viejas, en que guerreen los niños y los valientes hombres, en que guerreen los jóvenes... [19].

¡Fácil es hoy al hombre del «centro» (Europa, Estados Unidos y Rusia) hablar de la no-violencia —lo que desarma la lucha de la liberación de los pobres— cuando ellos siempre han violentado (violado) a los pobres de la tierra, pero, cuando ven tambalear su poder se acuerdan, ahora sí y en nombre del evangelio, de la «no-violencia». Hipócrita actitud de los que nunca defendieron

[19] *Chilam Balam* II, 11 Ahau.

al débil de las armas conquistadoras europeas y que ahora impiden la revolución en los pueblos «periféricos». Cristo, ciertamente, no fue ni político ni soldado, su misión era otra, pero no condenó a los zelotes, fue condenado a muerte como ellos y por las mismas causas: «Ahí empezaron a acusarlo diciendo: hemos comprobado que este hombre *rebela a la nación*... Está *sublevando al pueblo*... Les dijo (Pilato): Ustedes me presentaron a este hombre acusándolo de *agitador del pueblo*» (Lc 23, 1.4.14).

El gran profeta latinoamericano Bartolomé de las Casas escribía en 1552 que estaba «convencido ser injusto y tiránico *todo* cuanto acerca de los indios (después los ingleses con los hindúes y chinos y otros pueblos; los franceses en el Africa y aun los alemanes e italianos cuando lo pudieron) en estas Indias se cometía» [20]. De esta manera se criticaba la *totalidad* del «sistema» colonial europeo naciente. Triste ante el destino del opresor europeo clama: «Dios ha de derramar sobre España (Europa y el 'centro') su furor e ira, porque toda ella ha comunicado y participado poco que mucho (desde el rey hasta Roma, Holanda o Inglaterra, ya que el oro se regó por toda Europa) en las sangrientas riquezas robadas y tan usurpadas y mal habidas» [21].

Ya en 1562 puede verse formulada explícitamente, aun terminológicamente, la hoy llamada «teología de la liberación» en su nivel político internacional: «Dios tuvo por bien elegirme por su ministro —nos dice Bartolomé en su *Testamento*—, para procurar y devolver a aquellas universas gentes que llamamos indias, poseedores y propietarios de aquellos reinos y tierras (*sic*)... que de nosotros los españoles (y europeos todos después) han recibido contra toda razón y justicia, y para permitir que vuelvan a su *libertad primera* de que han sido injustamente despojados, y *para liberarlos* (*sic*) de la violenta muerte que todavía padecen». Bartolomé comprende que los indios fueron libres al origen, que fueron alienados, y que como profeta cristiano estaba llamado a comprometerse por su *liberación*.

El pecado de Caín (fratricidio) es el origen del pecado de Adán (idolatría teocida): la muerte del hermano es asesinato del pobre; el pobre es la epifanía del Dios creedor y salvador. Cuando Europa (y después Estados Unidos y Rusia) dominaron a la «periferia» se quedaron solos en la centralidad de su fetichización (eran los «humanos», los «cultos», la «civilización», el «ser», la «autoconciencia» hegeliana de la historia, etc.). Desde su centralidad divinizada oprimieron a todos los otros pueblos: se quedaron narcisistamente *solos*, satisfechos de su grandeza, sabiduría, bondad, belleza... El espejo les devolvía

20 *Historia de las Indias* III, 79.
21 Cláusula del testamento.

su propia imagen sacralizada (las élites coloniales educadas en Europa como diría Sartre en el prólogo de *Los condenados de la tierra* de Fanon). Esta «gorda» Europa (otra «vaca» sagrada, como diría Illich) siente ahora los «límites de su crecimiento» (como nos enseña el MIT), y neuróticamente quiere arreglar su crisis echándole la culpa a todo menos a lo que es el origen: la explotación de los pueblos oprimidos. Le falta a Europa un gran Bartolomé de las Casas que le grite, que la despierte: «¡Es vuestro pecado el origen de vuestra crisis! ¡Al no poder explotar a los otros sin límites y al no poder engordar sin límites llega el momento de pensar si en vez de tanto oprimir y producir comenzáis a pensar en vivir justamente, humildemente, respetando a

Dibujo de un manuscristo azteca donde se representa la conquista europea sobre la «periferia»: el otro, el hermano, el pobre es despedazado con una *violencia* hoy olvidada, ocultada, ideologizada aún por los cristianos.

los pueblos pobres, a las clases pobres, al pobre, a Jesús pobre!». Pero Europa en vez de profetas tiene sociólogos funcionalistas que ven cómo mejorar el funcionamiento operativo; tiene filósofos del lenguaje que desarticulan tanto el habla que ya no se oye a nadie («Ante lo que no se puede hablar es necesario callar» nos dice Wittgenstein), no se oye a los pobres que claman: «¡Dadme de comer: tengo hambre!»; tiene teólogos narcisistas que sólo piensan en la reforma de la iglesia no advirtiendo que la reforma de la iglesia se hace por el servicio a los pobres (*ad extra*). Y lo más triste es que los pobres del mundo ven a los «grandes» de la iglesia con los «grandes» del mundo («el príncipe de este mundo»). Ellos bendicen sus armas, asisten a sus banquetes, no crean conflictos diplomáticos:

Junto a los ríos de Babilonia
estamos sentados y lloramos
acordándonos de Sión.
Mirando los rascacielos de Babilonia
y las luces reflejadas en el río
las luces de los night-club y los bares de Babilonia
y oyendo sus músicas
Y lloramos
... ...
Si yo no prefiriera Jerusalén
a la alegría de ellos
y a todas sus fiestas
Babel armada de bombas ¡Asoladora!
Bienaventurado el que coja a tus niños
—las criaturas de tus laboratorios—
¡y los estrelle contra una roca! [22].

El pecado no es sino la dominación del otro. El pecado político no es sino la dominación y alienación del hermano, del otro como nación colonial, clases oprimidas o marginales, del *pueblo,* del pobre: es fratricidio. La salvación o redención es la liberación de dicha opresión, histórica en los sistemas políticos y sociales concretos, escatológica en Cristo y su reino. Pero jamás se podrá significar misioneramente el reino si no se pone el signo inteligible concreto: el comprometerse por el proceso histórico de la liberación de los pobres del mundo. Se quiere una y otra vez confundir las cosas. Se dice que el evangelio propone una liberación «espiritual» y no «política», como si la liberación del Espíritu santo no fuera justamente la liberación del pecado de la carne: la *carne* es el hombre todo y por ello igualmente político, económico, cultural. Pretender una liberación «espiritual» y al mismo tiempo no «política» es afirmar el *statu quo*: esa liberación puede que sea «espiritual», pero de Lucifer, «espíritu» también, pero «espíritu» del mal: el «Príncipe de este mundo». «Vuestro padre es el diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre».

4. *La erótica teologal o el narcisismo del amor*

¿Cuál es, por el contrario, el deseo del Padre de los cielos? Su deseo (*Wunsch* diría Freud), *ágape* más que *éros* o *filia,* es otro cara-a-cara, persona, de nuestro Dios. El cara-a-cara pedagógico nos lo manifiesta como *Padre;* el

[22] Ernesto Cardenal, *Salmos,* salmo 136.

cara-a-cara político nos lo manifiesta como el *Hijo nuestro hermano;* el cara-a-cara del amor nos lo manifiesta como el *Espíritu santo*: «Dios es amor» (1 Jn 4, 16). Dios trino es el amante de su amada: «Entonces vi a la ciudad santa... embellecida como una novia engalanada en espera de su prometido» (Ap 21, 2). La novia o esposa se ha prostituido frecuentemente (¡cuántos pecados tiene la iglesia!): «Anda y cásate con una de esas mujeres que se entregan a la prostitución sagrada» (Os 1, 2). Dios asume así simbólicamente la relación varón-mujer, una como erótica teologal (en verdad debería denominarse *agápica teologal*): «Que me bese con los besos de su boca» (Cant 1, 2) es el inicio del cara-a-cara erótico, del amor, del amor fecundo, del amor pro-creador, el que quiere gratuitamente conferir el ser a lo nuevo: al hijo, *en* María la madre, *en* la iglesia.

Por el contrario, el pecado erótico de la modernidad (desde el siglo XV al presente), es la *falocracia* que se concreta en *uxoricidio* (la «muerte de la mujer» en el machismo cultural). Contra lo que exige el profeta («defiendan *a la viuda*»: Is 1, 17), las viudas indias (porque sus maridos fueron muertos en la conquista u oprimidos en la «encomienda»), así como las africanas y asiáticas o la de las clases marginales, fueron violadas (otra violencia olvidada cumplida por Europa) por los conquistadores: «La fuerza y violencia nunca jamás oída en las demás naciones y reinos se cumple aquí —escribe el obispo de Guatemala en carta del 10 de marzo de 1603, Juan Ramírez—, ya que son forzadas las mujeres de los indios contra su voluntad, y las casadas contra la voluntad de sus maridos, las doncellitas y muchachas de diez y quince años contra la voluntad de sus padres y madres, por orden de los alcaldes mayores y corregidores, las sacan de sus casas y dejan a sus maridos, padre y madre sin cuidado, privándolos del servicio que podían recibir de ellas, y van forzadas a servir en casas ajenas de algunos *encomenderos* o de otras personas, a veinte, veinticinco y cuarenta kilómetros y más, en estancias u obrajes donde muchas veces se quedan amancebadas con los dueños de las casas o estancias u obrajes, con mestizos o mulatos o negros, gentes desalmadas». La india, la mujer amerindiana, es la madre de América latina, pero madre violada por el macho conquistador europeo. Por ello el hijo, América latina, no quiere frecuentemente reconocer a su madre (que ha sido prostituida), y queda en la situación paradójica de negar a su padre (por dominador: Cortés) y a su madre (por traidora a su pueblo indio: Malinche). La «muerte de la madre» (uxoricidio) es la causa de la «muerte del hijo» (filicidio). El *deseo* como pulsión perversa del varón dominador sobre la mujer hecha objeto sexual es el mismo *deseo* que lo lleva a dominar a su hijo y a su hermano, es el «*deseo* de vuestro padre»: el demonio. Ese *deseo* es anti-agápico (anti-*caritas*) porque, como pensaba

Agustín, la *libido* (o pulsión de totalización) es la «aversión original a Dios» [23]; de otra manera: el amor a sí mismo, amor autoerótico del varón por mediación de la alienación de la mujer, falocracia. Es por ello que el pecado erótico produce la alienación del pobre, en este caso la mujer:

Y la pobre mi mujer,
¡Dios sabe cuánto sufrió!
Me dicen que se voló
con no sé qué gavilán,
sin duda a buscar el pan
que no podía darle yo [24].

La mujer del pobre varón oprimido, como clase, en un país neocolonial oprimido, la india, la criolla, la mujer de pueblo es a quien debe liberarse. María, muchacha pobre y popular de Israel, asumió en su carne la condición de la mujer de clase sencilla, en una nación oprimida por el imperio romano.

La salvación, la redención de lo oprimido en la erótica, lo que permite la explosión del amor, es la liberación de la mujer de la madre. El Espíritu de amor sólo puede inhabitar un hijo de una madre que no haya sido negada por el padre, como en la situación edípica. El padre que respeta la exterioridad y la posibilidad sexual de la madre, no se interpone entre la madre-hijo, cultura popular-pueblo; permite así que la madre libre y realizada sexualmente en el cara-a-cara erótico que de beso se realiza en el ritmo litúrgico del acto sexual mismo: el coito sagrado y servicial en la justicia (ya que es la realización del *deseo* del otro como otro: *caritas*), permite así que la madre libre, como decíamos, libere al hijo alterativamente y lo eduque para la libertad. El amor sólo puede florecer en la libertad, la gratuidad, la justicia, la pobreza ante el *confort* de la sociedad opulenta, la valentía de afrontar la muerte por el más débil. «El Hijo de Dios ha venido precisamente para *deshacer* las obras del diablo» (1 Jn 3, 8), para oponer al *deseo* idolátrico y dominador de Satán el *deseo* de justicia y adoración al Dios-otro, Dios de amor (*caritas*), que porque «nos amó primero» es amor de gratuidad, deseo del cumplimiento del deseo del otro, generosidad, entrega, don, amor: «Así reconocerán al *Espíritu*» (1 Jn 4, 6).

5. *Conclusiones*

El discurso que hemos propuesto, como ejemplo solamente, quiere ser al mismo tiempo trinitario y antropológico, escatológico e histórico, mundial y

[23] *De libero arbitrio* III, 1.
[24] José Hernández, *Martín Fierro*, I, 1051-1056.

concreto, según el Espíritu («espiritual») pero humano («carnal» según las categorías judeo-cristianas). La salvación, la redención, la liberación lo son de todo el hombre. Toda «espiritualización» unilateral es tan idolátrica como la «historificación» unilateral; todo verticalismo exclusivista es tan fetichista como el horizontalismo absolutista. El hombre es «carne» (historia, política, economía, cultura, sexualidad...); no es por *naturaleza* el «Espíritu». El hombre espiritual o la «carne *pneumatikós*», como diría san Pablo, es el hombre participante del reino e inhabitado por el Espíritu. El Espíritu de gracia habita todo el hombre y todo lo del hombre: historia, política, economía, cultura, sexualidad, etc. Decir que hay salvación o liberación «espiritual», y que no debe mezclársela con la «política», «ideologías», etc., es vaciar el cristianismo, el no criticar el pecado *real,* es identificarse con el *statu quo* (es adorar el fetiche). Decir que la sola salvación o liberación es «histórica», y que la utopía del reino de los cielos es evacuar las responsabilidades presentes, insensibilizar al revolucionario y adormecer al pueblo, es caer *igualmente* en la idolatría de algún «sistema» pretendidamente perfecto, sin contradicciones; lo que al fin permite que una clase burocrática diga ser la autoridad en una tal inmediatez política sin opuestos: la opresión total, la tiranía sin límites: el infierno.

Por el contrario, la salvación y la liberación cristiana es testimonial y propedéuticamente histórica y final y plenamente escatológica. A través de la historia, la política, la economía, la sexualidad, etc., el cristiano lucha contra el pecado de este mundo y su príncipe; su lucha es el signo (*semeion* en el evangelio de Juan) del reino escatológico. Porque lucha por el reino de los cielos no puede aceptar como totalmente justo ningún «sistema» terrestre (menos el capitalismo imperial del «centro», pero tampoco la burocracia rusa), es ateo de todo sistema histórico. Pero sólo por la lucha de un sistema *histórico* más justo muestra que el sistema actual es fruto del pecado y muestra al mismo tiempo que cree en un reino futuro más justo. Su lucha pedagógica, política, económica, sexual, etc., es la mediación profético-significativa del reino de los cielos. La evacuación del nivel político de la conducta de la iglesia y el cristiano (que no es un estado ni por su bautismo un político de «profesión», como diría Max Weber), es un pacto con el demonio, *es seguir la política vigente* (el tipo más anticristiano de actitud *política*). Absolutizar un proyecto político es igualmente anticristiano. El cristiano sólo absolutiza el reino de los cielos y desde esta meta escatológica critica *práctica* y teóricamente *todo* sistema histórico. «El que tenga oídos para oír que oiga».