

A campo abierto

Charla sobre presencia o ausencia de Dios en Colombia / Lectura teológica de la situación de guerra en Colombia – Universidad Javeriana, Facultad de Teología, agosto 30 de 2002.

Javier Giraldo Moreno, S. J.

Las opciones religiosas frente a las violencias

Los discursos de los diversos actores del conflicto tienen referencias en que expresan que de alguna manera se siente o se entiende a Dios en el interior del conflicto:

Los Paramilitares:

Algunos de sus líderes han elaborado un discurso teológico que pretende justificar su accionar bélico. No está escrito. Se manifiesta en conversaciones de sus líderes con miembros del clero. Se apoya en numerosas citas del Antiguo Testamento donde aparece Dios como “guerrero” o “Señor de los Ejércitos”, que ordena violentar, matar, reprimir, saquear, conquistar.

Norbert Lohfink, al comienzo de su libro “Violencia y Pacifismo en el Antiguo Testamento” (Desclée de Brouwer, Bilbao, 1990), se refiere a los trabajos de R. Shwager (1978), “un autor que no es especialista en el campo del A.T., que ha leído con toda ingenuidad una traducción y que se ha tomado la molestia de enumerar” las acciones violentas que aparecen en él: 600 pasajes en que pueblos, reyes o individuos arremeten contra la vida de otros; 1000 pasajes en que se activa la “ira de Yahvé” y castiga con muerte, ruina o amenaza; 100 pasajes en que Yahvé manda matar.

Si se aborda la lectura del A.T. de manera estática y no como proceso, y bajo el concepto de revelación “dictado”, los paramilitares tienen abundancia de citas para construir su discurso.

En la historia de la Teología y de las Herejías esta imagen de Dios que se desprende del A.T. no ha dejado de sembrar inquietudes. En el año 140, Marción, un cristiano que vino a Roma de Sínope (en el Ponto), rompió con la Iglesia Católica y creó la doctrina llamada de la “Antítesis” que oponía el Antiguo Testamento (obra del Dios de la Justicia o de la Ley) al Nuevo Testamento (obra del Dios de la Bondad).

Pero si se explora el proyecto político de los paramilitares, en nada se distingue del neoliberalismo; así se comprueba al leer el escrito que apareció en su página de internet titulado “El Tercer Actor”. Y el neoliberalismo ha tenido también sus teólogos, como Novack, quien ha llegado a aplicarle los Cantos del Siervo de Yahvé, de Isaías, a las multinacionales.

El discurso religioso del ejército oficial

No se expresa por sí mismo sino a través del discurso de la jerarquía que atiende la Diócesis Castrense y todas las capellanías militares. Su posición fluctúa entre una cierta inhibición para criticar la violencia oficial y la legitimación de la misma. Se considera esa violencia, o bien como una “violencia marginal” (de casos aislados o atípicos) o bien explicable por los niveles del conflicto, o bien justificable por la ilegitimidad del enemigo bélico o por los bienes que defiende.

En general en este discurso hay un refugio en niveles de abstracción o de generalización que lleva a “condenar toda violencia venga de donde viniere”, la mayoría de las veces presentando a los actores no estatales en simetría perversa y considerando sus prácticas violentas como ajenas al conflicto social (prácticas gratuitas), cuya única motivación y objetivo sería la destrucción de un adversario. En dicho discurso se separa la paz de la justicia, en oposición al discurso de Medellín que ligó la paz a la justicia como su fruto. Dicho discurso entiende la paz como un simple cese de fuegos sin ninguna referencia a la justicia.

El discurso religioso de la insurgencia

Es relativamente reciente. En su primera época, la insurgencia se inspiró más en el ateísmo engelsiano stalinista. La presencia de muchos cristianos y sacerdotes en las filas de las guerrillas ha llevado a asumir en algún grado un discurso religioso que toma muchos elementos del pensamiento de Camilo Torres y de los teólogos de la liberación. En ese discurso se le da un carácter anti evangélico al Statu quo y una legitimidad religiosa a la lucha insurgente. Se mira a la Iglesia que está articulada al Establecimiento como “traidora” del Evangelio y el mundo de desigualdades e injusticias como el polo opuesto al Reino de Dios, por lo cual se considera que el cristiano auténtico debe oponerse y luchar contra ese mundo, no en la teoría sino en la práctica. La fe no se considera como una doctrina sino como un compromiso transformador de la historia. La violencia no se considera como un fin buscado por sí mismo sino como el último recurso para lograr un cambio de estructuras exigido por la eficacia del amor. Se considera que la guerra es justa en la medida en que la injusticia se defiende militarmente y se impone por la fuerza de las armas.

Uno se pregunta si será casual que los diversos actores del conflicto busquen legitimaciones en el ámbito de lo religioso o si hay afinidades más profundas entre la violencia y el mundo de lo sagrado.

Un paleógrafo francés, René Girard, escribió un libro justamente con este título, “La Violence et le sacré” (“La Violencia y Lo Sagrado”, Edit. Grasset, Paris, 1972) y más tarde otro libro: “Des Choses Cachées depuis la Fondation du Monde” (“Sobre las Cosas Ocultas desde la Creación del Mundo”, Edit. Grasset, Paris, 1978). En las dos obras aborda el problema de esa relación profunda entre la violencia y el mundo de lo sagrado o lo religioso. En el primero no se refiere al Cristianismo, aunque el lector puede deducir muchas cosas sobre el mismo entre líneas. El segundo libro, en cambio, presenta una tesis explícita sobre el Cristianismo (en realidad, sería más sobre una lectura del Evangelio, que no ha sido la más favorecida por la Iglesia).

Según Girard, lo que demuestra tanto la etnografía como la psicología profunda, es que el origen de la violencia hay que buscarlo en la **mimesis de apropiación**, o sea en ese instinto de imitación o de copia (que es una de las características del cerebro humano, definido en algún aparte como “máquina copiadora”) que va enfrentando a dos sujetos que quieren apropiarse del mismo objeto. Allí nacen las rivalidades que llevan a los actos violentos, y cada acto violento llama naturalmente a una retaliación o venganza, la cual a su vez llama a otra retaliación y así se forman las cadenas infinitas de retaliaciones en las que toma cuerpo el sentido de la justicia. Las cadenas de retaliaciones amenazan la supervivencia de cualquier comunidad humana y por eso la humanidad, desde tiempos inmemoriales, ha buscado medios de interrumpir esas cadenas.

En los códigos de prohibiciones de las sociedades primitivas se revelan muchos de esos intentos que miran a impedir la configuración de semejanzas (la matanza de gemelos, la prohibición del incesto, etc.) pues las semejanzas favorecen más las rivalidades. Por eso las leyes sociales van favoreciendo y defendiendo las diferencias entre los componentes de la sociedad. Pero otra manera de exorcizar las cadenas de retaliaciones ha sido el rito, y la forma más primitiva de los rituales es la del Sacrificio.

El SACRIFICIO mira a concentrar la violencia en una víctima (víctima expiatoria) con el fin de que la violencia de las cadenas de retaliaciones se DESVÍE y se pare. Pero para poder hacer esto, se necesita crear una zona oscura, una especie de “cámara oscura” que obligue a interpretar la violencia a través del mito o de un lenguaje no racional ni transparente; que OSCUREZCA la comprensión de la violencia y permita la SOLUCIÓN RITUAL. Se presenta la violencia como desgracia que proviene de un pecado contra Dios y de un consecuente castigo de Dios y su solución como un aplacamiento de la ira divina a través de una VÍCTIMA EXPIATORIA. Dicha víctima debe ser muy bien escogida, de modo que por sus características propias pueda expiar el mal comunitario y a la vez detener las cadenas de retaliaciones (animales a la vez queridos y odiados; personas sin descendencia o sin familia; anormales etc.).

La zona oscura que logra crear el mito, permite separar una “violencia legítima” de una “violencia ilegítima” y su éxito consiste precisamente en OCULTAR el carácter de venganza que tiene la “violencia legítima”, como base para darle un carácter “salvífico”.

El esquema sacrificial, que concentra la violencia en una víctima expiatoria para “salvar” al conjunto social, se proyecta más allá de los rituales, y lleva a concentrar la violencia sobre grupos, etnias, ideologías, fuerzas políticas, cuyo exterminio se considera “salvador” para el conjunto social.

El auge de la TRAGEDIA en Grecia constituye una CRISIS SACRIFICIAL, pues en el fondo la Tragedia logra presentar un paralelismo de violencias legítimas, o sea, dos antagonistas que usan violencias legítimas simétricas y, por lo tanto, logran borrar la diferencia entre la “violencia legítima” y la “violencia ilegítima”. Allí no es posible encontrar un “árbitro imparcial” que las dirima. Pero la reciprocidad violenta legítima amenaza el orden cultural, basado en el SISTEMA DE DIFERENCIAS. El equilibrio trágico logra evaporar la diferencia entre lo justo y lo injusto. Por eso, las mismas tragedias comienzan a recurrir al mito y al sacrificio para poder disolver el equilibrio violento trágico. Así, por ejemplo, en el caso de Edipo, la tragedia se disuelve finalmente en el esquema del “chivo expiatorio” (sacrificio): Edipo es el

causante de la peste que golpea a Tebas, pues como víctima del destino, sin saberlo, asesinó a su padre y se casó con su madre; la salvación de Tebas exige eliminar a Edipo.

Otro mecanismo de solución de las cadenas infinitas de retaliaciones es el DERECHO. Éste logra crear una zona oscura (un poco menos oscura que la del mito) donde la entidad abstracta “Estado” se convierte en “ofendida” por el acto de violencia y monopoliza la retaliación ligándola a una serie de normas que fingen la imparcialidad. Por esa vía el aparato judicial se constituye en detentor del monopolio de la “violencia legítima”.

En su segundo libro (Las Cosas Ocultas desde la Creación del Mundo), Girard afirma que existe una lectura sacrificial de Cristo, sobre todo la que hace la Carta a los Hebreos, que se proyecta en menor medida a otros textos pero que se erige como base de toda la teología medieval y escolástica: la muerte sacrificial de Jesús como expiación y fundamento de la salvación. Sin embargo, Girard va demostrando a lo largo de casi la mitad de su libro, que la narrativa de la Pasión que traen los evangelios no presenta la muerte de Jesús como la de un “chivo expiatorio” sino como la PERSECUCIÓN DE UN INOCENTE. Insiste en que en los evangelios se niega la función de Dios que aparece en las religiones primitivas, en las cuales se remite al polo divino lo que los humanos no pueden controlar en sus relaciones. En los evangelios, por el contrario, Dios solo aparece como accesible a través de la propuesta de Jesús, que es la reconciliación entre los humanos SIN TRAMPAS INTERPRETATIVAS (sin mediación sacrificial, sin zonas oscuras mitificantes, sin cámaras oscuras que permitan derivar la culpa hacia víctimas expiatorias) y de modo que la armonía no exija sacrificios sangrientos; que la búsqueda de armonía entre los humanos sepa enfrentar las relaciones violentas en la transparencia.

San Pablo mismo atribuye la eficacia de la cruz a que “borra el acta de acusación que pesaba sobre nosotros”, pues la cultura dominante había desviado hacia un “pecado contra Dios” la falta de transparencia en las relaciones humanas conflictivas.

No hay duda de que somos tributarios de una lectura sacrificial del Cristianismo (esa ha sido la teología de la Pasión, de la Redención, de la Salvación: la de la víctima expiatoria, que “salva” en el mito y en el rito e instaura una violencia sagrada - legítima y una no sagrada, ilegítima) Las consecuencias de toda esta tradición teológica han sido las de OSCURECER el área donde se discierne la legitimidad o ilegitimidad de la violencia, impidiendo que se hagan visibles sus causas y los mecanismos de la desarmonía, de modo que la violencia se pueda sacralizar o estigmatizar en abstracto (como método en sí) o en un lenguaje mítico.

La imagen de Dios que se confecciona a través de toda esa lectura es la imagen del Dios de la Ley, cruel, que “sacrifica cruelmente a su Hijo”. El Pecado se conceptualiza también como una ofensa a Dios, alejándolo de toda interpretación de desarmonía entre los humanos, alienándolo del conflicto social. Así es posible reclamar que el conflicto no lo toque a uno (que los otros se maten sin que yo me vea involucrado) y clamar por una “paz” que se construya al margen o desentendida de la justicia.

Necesidad de una autocritica de la Iglesia Católica en su relación con las violencias

Para que la Iglesia pueda enfrentar con mayor transparencia, coherencia y profundidad el problema de la violencia, debe comenzar por una AUTOCRITICA: preguntarse cómo la violencia se ha articulado a la fe en su propia historia.

Trabajar en defensa y promoción de los derechos humanos lleva necesariamente a esa autocritica; obliga a un abordaje penitencial de ese tipo de compromiso.

En efecto, toda práctica de defensa y promoción de los derechos humanos obliga a situarse en un horizonte de sentido, en una cosmovisión, en un humanismo fundado en todo un conjunto articulado y coherente de valores y principios. Al asumir esto, uno no puede ignorar que el Cristianismo histórico se ha confrontado fuertemente con muchas formulaciones o expresiones de ese humanismo.

Una mirada a las diversas “generaciones” de los derechos humanos permite al mismo tiempo sistematizar un poco esas confrontaciones con el Cristianismo histórico:

- a) En el campo de los derechos fundamentales (vida, integridad y libertad), hay que confrontarse con la negación de los mismos por parte de la Inquisición (pena de muerte y de la forma de muerte más cruel, como era el ser quemado vivo; la tortura y la negación de la libertad de conciencia). Lo mismo hicieron las Cruzadas y las Guerras de Religión.
- b) En el campo de los derechos civiles y políticos, hay que confrontarse con la condena a las primeras formulaciones de derechos (Carta Magna, Carta de Derechos o libertades civiles en Inglaterra) y principalmente con la condena de la Iglesia a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano que hizo la revolución francesa, lo que llevó a condenar reiteradamente las libertades de conciencia, de cultos, de opinión, y en general los modelos democráticos y liberales de Estado y las mismas formas de liberalismo, aún las más moderadas, como lo hizo la encíclica “Libertas” del Papa León XIII (1888).
- c) En el campo de los derechos económicos, sociales y culturales, hay que confrontarse con la oposición de la Iglesia al movimiento obrero y a sus expresiones políticas socialistas o comunistas, diseñando la Iglesia, como alternativa, su propia Doctrina Social, en la cual se le otorgan todas las ventajas estructurales al capitalismo, mientras que el mundo del trabajo es defendido solo desde niveles de exhortación moral.
- d) En el campo de los derechos de los pueblos, hay que confrontarse con el apoyo que la Iglesia dio a la conquista de continentes enteros con lo que ello implicó de arrasamiento de culturas y recursos naturales y negación de los derechos elementales de autodeterminación de los pueblos.

Es cierto que en los finales del siglo XX la Iglesia hizo un esfuerzo de reconciliación con esta cosmovisión y trató de saldar deudas históricas. Juan XXIII en su encíclica “Pacem in terris” incorporó a la Doctrina Social de la Iglesia las declaraciones de los derechos humanos que la ONU había

promulgado hasta entonces (1961). También es cierto que al llegar al Tercer Milenio, el Papa Juan Pablo II hizo un esfuerzo de petición de perdón a la humanidad por los errores más protuberantes del pasado, como la Inquisición, las Cruzadas, las Guerras de Religión, la persecución a los intelectuales etc, aún dentro de una intensa polémica intraeclesial. Pero hay que preguntarse si esta reconciliación permanece en los niveles del discurso o va más allá.

Quizás hay que preguntarse qué tipo de comprensión de la fe estaba subyacente a las posiciones que permitieron negar y confrontarse con el humanismo dentro del cual surgieron las formulaciones de derechos. No hay duda de que esa comprensión de la fe se centraba en la adhesión a un conjunto de verdades y normas que venían de un Dios/Padrón y que debían ser creídas, acatadas y obedecidas sobre la base de la autoridad de Dios. Hay allí un esquema inocultable de dominación, dentro del cual se sacrifica la dinámica del conocimiento y de la libertad humanas.

Para poder llegar al fondo del problema del desencuentro histórico entre el cristianismo y la cosmovisión o humanismo que dio origen a las formulaciones de derechos, hay que poner en crisis la misma comprensión de la fe. Hay que preguntarse si esa manera de comprender la fe, dentro de un horizonte de dominación, es la comprensión auténtica a la luz de las fuentes fundantes del Cristianismo.

Si se explora en las fuentes cristianas y aún en documentos solemnes de la Iglesia, hay unos rasgos de la fe que desbaratan la concepción tradicional aludida. Esos rasgos son:

- la gratuidad (la fe se concibe como el encuentro de dos libertades soberanas: la del que se revela y la del que adhiere al mensaje)
- El no disputarse un mismo campo con la razón científica o instrumental (se considera que el “conocimiento” o “verdad” de la fe es de otra naturaleza completamente diferente del conocimiento en que se apoyan las ciencias.)
- El dar acceso a unos contenidos que no pueden encerrarse en fórmulas; que tienen una dimensión necesaria de misterio (mejor expresados en lenguaje simbólico); que tienen como foco la existencia histórica de un testigo arquetípico; que se relacionan con una utopía y un horizonte de futuro que interpela el presente; que reclaman una “ultimidad” o “definitividad” (“escatología” / radicalismo) en el mundo de los valores; que se confrontan con los valores que han dominado la historia cultural de la humanidad (son contenidos contraculturales / marcados por la Cruz).
- El apoyarse en una credibilidad autovalidante, no por la vía de la autoridad ni de la evidencia racional sino por la vía del testimonio que vale por sí mismo al revelar valores que tocan el fondo de lo humano como humano y tienen la fuerza intrínseca suficiente para seducir al creyente.

La crisis del horizonte de comprensión de la fe, inducida por el acercamiento al humanismo que sirvió de suelo nutriente a las declaraciones de derechos, tiene que llevar también, necesariamente, a revisar las mediaciones filosóficas que la comprensión de la fe (la teología) ha utilizado hasta ahora. Hay tres campos de la filosofía que influyen necesariamente, como “telón de fondo”, en la comprensión de la fe: el del CONOCER HUMANO

(epistemología); el del ACCESO A LO REAL (a la realidad externa, globalizada en la metafísica o en la ontología); el del DEBER SER (o la ética).

Es necesario, en cada uno de estos campos de la filosofía, confrontarse con los nuevos horizontes que la teología más tradicional ha rechazado. En el campo de la epistemología, hay que confrontarse con los avances de la epistemología genética (Piaget), del psicoanálisis (Freud y escuelas derivadas); del materialismo histórico (Marx y corrientes post marxistas); del pragmatismo, etc. En el campo de la metafísica hay que confrontarse con la crítica posterior, tanto al concepto de ciencia como a los conceptos de Dios, de hombre y de mundo que allí se confeccionaron, así como con las intuiciones del postmodernismo que cuestiona las grandes narrativas o los meta-relatos y las verdades adquiridas de una vez por todas. En el campo de la ética hay que introducirse en la crítica de la moral estoica que sirvió de molde a la configuración de la moral cristiana, particularmente en su comprensión del destino/providencia, de la libertad y de la construcción de futuro.

Pero hay una matriz filosófica más básica que ha servido de horizonte a la comprensión tradicional de la fe y es la integración, dentro de un mismo sistema, de la problemática del ser con la del deber ser (“monismo” que trata de someter la ética a la ontología; el deber ser a los postulados del ser). Hay que preguntarse si un sistema dualista (que considera irreductible el ámbito del deber ser al ámbito del ser, y que se insinúa en las filosofías existencialistas, en la filosofía Kantiana y en el marxismo) acaso no hacen más justicia al Evangelio que las filosofías monistas. La teología de Juan Luis Segundo muestra esta ruptura con el monismo como necesaria si se quiere ser leal a los postulados más básicos del Evangelio, según los cuales, el mundo tal como está organizado es lo más opuesto a la voluntad primigenia de Dios y a la conciencia humana más leal a sí misma y no alienada.

Reconfigurar la comprensión de la fe

Pero, ¿en dónde desemboca toda esta autocritica de la comprensión de la fe y de sus mediaciones, así como de las raíces de su confrontación con el humanismo que dio origen a las formulaciones de derechos?

Todo esto debe llevar a reconfigurar la comprensión de la fe.

Lo que tipifica al Cristianismo es su referencia de fe a Jesús, el Cristo. Pero hay dos maneras opuestas de comprender y asumir esa “fe”. Una es la fe-en-Jesús; otra es la identificación con la fe-de-Jesús.

Para poder discernir esta diferencia hay que profundizar, como lo hace Juan Luis Segundo, en lo que es realmente una **fe**, o sea, en la manera como el ser humano va configurando en su vida una **fe**. La fe humana se va formando en la medida en que el ser humano va asumiendo existencialmente opciones en las cuales decide que “vale la pena jugarse la vida”. Y el hacer esas opciones (que en el fondo es la opción por algo que encierre felicidad para uno y para los que uno llega a amar) no puede hacerse sino mirando testigos (personas que hayan hecho esas opciones y le permitan a uno decir: “vale la pena jugarse así la existencia”). En un momento dado, esa **fe humana** puede tomar las características de una **fe religiosa**, pero no será porque haga referencia a un dios, pues hay maneras de acceder a Dios que no tocan el mundo de los valores existenciales o los tocan solo en el plano de los medios.

para adquirir felicidad. Una **fe religiosa** es una fe que, para sustentar y alimentar determinados valores que adquieren una dimensión de absolutez en la vida, asume al mismo tiempo unos “datos trascendentes” que le permiten “apostar” por lo definitivo de la historia, ligando esos “datos trascendentes”¹ (en cuando soportes de valores) a una tradición espiritual que se apoya en cadenas coherentes de testigos y que tiene la capacidad de **renovarse o recrearse** (o buscar nuevas expresiones que revitalicen los mismos valores) ante las crisis culturales con las que se confronta.

Así que, una “fe-en-Jesús”, puede simplemente tomar a Jesús como un poder que sirve para solucionar problemas, o para adquirir felicidad, o para salvarse en el más allá (es decir, tomarlo como un MEDIO); en cambio identificarme en la “fe-de-Jesús” es tomarlo a él como testigo referencial de valores y asumir que por esos valores por los cuales él se jugó su existencia, “vale la pena” jugarse también la propia vida.

Sin embargo, toda fe, en algún momento dado, tiene que plantearse el problema de la **eficacia**. Pues optar por unos valores y no interesarse porque esos valores impregnen y dominen la realidad histórica, equivale a no asumir auténticamente o lealmente esos valores. El desinterés por la eficacia estaría revelando, en realidad, que la fe (o la identificación con esos valores) es ficticia. Por eso la eficacia, o sea, el ámbito de la articulación de fines y medios, llega a tocar la misma fe aunque el mundo de los medios, o de la instrumentalidad, sea irreductible a la fe. Juan Luis Segundo llama “ideología” ese campo en que se articulan medios y fines con miras a la eficacia.

Hay situaciones históricas que desafían de manera radical la fe, pues revelan un dominio tal de la realidad histórica por antivalores (opuestos a los valores que encarnan nuestra fe) que si la fe se entiende como opción por unos valores, el creyente no puede desentenderse de esa realidad opuesta a la fe. En América Latina, cuando nace la Teología de la Liberación, esta conciencia pasa a un primer plano: la realidad de la injusticia, de la guerra, de la muerte, de la opresión y represión, domina de tal manera la realidad, que solo puede haber fe si hay un compromiso con la transformación de esa realidad.

Erich Fromm señaló, en una de sus obras, la necesaria distinción entre “valores conscientes ineffectivos” y “valores inconscientes efectivos”. Entre los primeros pueden señalarse el amor, la compasión, la esperanza ...; entre los segundos, la propiedad, el consumo, el lucro, el éxito, la fama, la posición social, la diversión, etc.²

¹ El concepto de “datos trascendentes”, en Juan Luis Segundo, se refiere a informaciones que el conocimiento verificable de la realidad no nos puede suministrar y que se refieren a las posibilidades totales, globales, o últimas de lo real, sirviendo de fundamento a una “apuesta” sobre las posibilidades de lo humano que sirve de apoyo a los valores. Por ejemplo, cuando una ideología apuesta sobre la base de que es posible una sociedad que produzca bienestar para todos sin necesidad de usar trabajo explotado, está echando mano de un “dato trascendente”; cuando se afirma que el equilibrio permanente entre oferta y demanda lo logra una “mano invisible” que armoniza, se está echando mano de un “dato trascendente”.

² FROMM, Erich, “La Revolución de la Esperanza”, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 2000, pg. 92-93

Si Jesús de Nazaret es el testigo referencial esencial de los valores cristianos, entonces es el eje de discernimiento de valores para los cristianos. Pero para que sea Testigo referencial de valores, es necesario acceder a él a través de un **lenguaje icónico** (de imágenes, de relatos, que tocan el mundo de los sentidos (de los estético), “del corazón”). El lenguaje “digital” (convencional, que se confecciona con dedos y teclas) es útil para vehicular los dinamismos de la razón instrumental que lleva a captar el mundo de lo ya hecho para poderlo manipular (ciencias), pero no es apto para comunicar valores. El lenguaje más propio de los valores es el icónico y, de hecho, los valores solo pueden expresarse en imágenes que de algún modo permitan sentir la felicidad posible (de uno y de los seres que uno llega a amar).

Por eso la vitalidad de la fe se apoya también en la reconstrucción permanente de la historia de Jesús en confrontación con nuestra historia. Nunca será posible mirar su historia sin las preguntas que se arraigan en la nuestra y sin los condicionamientos que aquí toman pie. Esto explica que la Teología de la Liberación haya impulsado multitud de lecturas icónicas de Jesús desde las realidades trágicas de América latina (“Morir por el Pueblo” de Lanson (Argentina dictatorial); “El Evangelio en Solentiname” (Nicaragua bajo Somoza); “Jesucristo Liberador” (Boff y Sobrino, desde el Brasil de la Seguridad Nacional y desde la Centroamérica de los procesos revolucionarios de los 70s y 80s); “Un Tal Jesús” (desde América Latina en procesos de liberación); “Jesús, hombre en conflicto” y “Galilea Año 30” desde el México efervescente de los exilados y de las solidaridades latinoamericanas.

Sentido y Eficacia en la vivencia de la fe

La articulación entre **sentido** y **eficacia**, que hace referencia a dimensiones irreductibles pero mutuamente necesarias de la fe, lleva a confrontarse necesariamente, desde la fe, con el problema de la violencia y de la guerra que vivimos.

Hay maneras de abordar el problema de la violencia y de la guerra que, quizás por el shock emocional que produce esta realidad, tratan de manejarla a toda costa desde altos niveles de abstracción. En esas esferas abstractas es posible simetrizar los actores violentos (seleccionando de cada uno las dimensiones que permitan la simetría) para poder “condenar” “todas” las violencias o los bandos y liberarse así de tener que discernir la justicia dentro del pantano de la guerra, tomando posiciones “neutrales” que le den a uno la sensación de no estar implicado en el conflicto. Esta es, quizás, la posición que predomina entre nosotros y en la opinión pública, donde las miradas predominantes parecen dibujar a unos actores simétricos, entre los que no se cuenta el Estado, que acuden a la violencia como por un hobby deportivo, y que insisten en desligar la problemática de la justicia de la problemática de la paz (al revés de Medellín/68).

Entrar en el mundo de los medios, o de la eficacia, implica entrar en el mundo de lo que está ahí y que tiene sus propias leyes o mecanismos que se nos imponen. Los medios no se eligen, sino que se encuentran y se utilizan (ellos no pertenecen al mundo de los valores sino al mundo de los mecanismos de la realidad que está ahí y que funciona por sus propias dinámicas) Pero discernir los medios, en muchas ocasiones, implica enfrentarse con situaciones en las cuales todas las alternativas son perversas y solo una

estrategia de encubrimientos e hipocresías puede hacer ver la realidad en “blanco y negro”. Ordinariamente los poderes realizan el maquillaje a través de los *mass media* para sacralizar y demonizar de acuerdo a sus intereses egoístas, impidiendo la transparencia de los conflictos (que aparezca con nitidez lo que realmente está en juego).

Justamente ese **conflicto entre la ética y la eficacia**, en el terreno de la guerra, dio origen al Derecho Internacional Humanitario, que es un conjunto de normas que no se introducen en el problema de si la guerra es justa o no es justa, ni tampoco entran a cuestionar los medios propios de la guerra (matar, herir y capturar, aun siendo los tres intrínsecamente perversos), sino que se mueven solo dentro de una estrecha franja en que se ve claro que el desconocimiento de la ética no aparece necesariamente ligado a la eficacia de la guerra (obtener una ventaja militar sobre el adversario) sino que revela un sufrimiento “superfluo” (no necesario para la eficacia) que debe ser proscrito. Hoy día se ve más claro que ese discernimiento de medios a la luz de la eficacia, se hizo, en 1949, sobre el telón de fondo de las guerras regulares entre Estados y no sobre el telón de fondo de las guerras irregulares de “guerrillas”, pensadas para enfrentar a una fuerza enormemente más poderosa que la insurgente, y no con el fin de vencer ejércitos enemigos o conquistar franjas de territorios, sino de desmontar o boicotear un modelo de sociedad.

Los grandes desafíos de la reconfiguración de la fe hoy día

Hay momentos en que la comprensión de la fe como identificación en unos mismos valores con Jesús de Nazaret lleva a tomar más en serio la eficacia de esos valores en el mundo circundante, y por ello mismo empieza a romper moldes institucionales de una fe que había estado más centrada en modelos tradicionales que llevaron a la convivencia pacífica de los creyentes con un mundo y unas instituciones fundadas sobre criterios totalmente opuestos a los del Evangelio, en los cuales se termina por “no caber”. Algo de esto puede explicar la crisis de Justicia y Paz y la aparición del nuevo espacio.

Esta salida a “campo abierto”, donde se asume más en serio la convergencia con otras confesiones cristianas y con el mundo de la no creencia, invita a situarse en los grandes desafíos que enfrenta hoy en día la reflexión de fe (o teología). Uno de los miembros honorarios de la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, Juan José Tamayo, ha sintetizado en su libro “Nuevo Paradigma Teológico” (Trotta, Madrid, 2003) esos grandes desafíos como **horizontes** que marcan una reflexión teológica en clave de liberación, tanto en el Primer Mundo como en el Tercer Mundo, horizontes que recogen las sensibilidades contraculturales que más afectan a la fe. Esos **horizontes** son:

- El **intercultural**, que hace pasar de una estrategia de “inculturación” del Evangelio a asumir la interculturalidad.
- El **interreligioso**, que se sale del monolitismo del principio “fuera de la Iglesia no hay salvación”, hacia un reconocimiento de las tradiciones religiosas no cristianas. El volumen VII (2000) 1, de la revista “*Alternativas Sur*” del Centro Tricontinental de Lovaina (dirigido por F. Houtart, miembro honorario también de la Comisión Intereclesial) recoge aportes de Teología de la Liberación muy profundos desde el Islam, el Budismo y otras tradiciones.

- El hermenéutico, que supera la lectura dogmática de las fuentes cristianas para sumergirse en la práctica de la interpretación.
- El feminista, que revisa el carácter masculino y patriarcal que ha coloreado toda la tradición teológica y las estructuras institucionales de la Iglesia. El aporte de Mariana Sawicki, cuya obra "Seeing The Lord" (Ver al Señor) he puesto a circular en traducción no técnica, constituye una teología feminista en sus raíces mismas.
- El ecológico, que ya no considera a los humanos como desentendidos o independientes de su entorno (materno) de la naturaleza.
- El ético – práxico, tan fundamental en el nacimiento de la Teología de la Liberación y en la comprensión de la fe antes desarrollada, que sitúa el mundo de la fe, no ya en el ámbito del "conocer" sino en un ámbito ético existencial.
- El utópico, que transforma las miradas de fe, antes dirigidas predominantemente hacia el pasado (hacia lo ya acontecido de una vez por todas y hacia una salvación ya realizada) en miradas dirigidas predominantemente hacia el futuro, hacia la búsqueda de otro mundo posible como exigencia radical de la fe.
- El anamnético, muy desarrollado últimamente por Juan Bautista Metz, el creador de la Teología Política en los 70s. Mira la fe como un recuerdo bíblico subversivo que desestabiliza el presente y entiende la historia, no desde el éxito sino desde los costos humanos; no desde las batallas ganadas, sino desde las derrotas; no desde el "progreso" lineal (que en la medida de su avance deja a la orilla de la historia a miles de millones de humanos) sino desde los "precios del progreso", desde los vencidos.
- El simbólico, que constituye la conciencia ya muy consolidada de que el racionalismo deforma la fe y de que el lenguaje más propio de lo religioso es el lenguaje simbólico.
- El económico, que enfrenta y desenmascara las teologías implícitas o explícitas (Novack) del capitalismo y del imperialismo del dinero. Los aportes de Jung Mo Sung son muy iluminadores en este campo ("Teología e Economía", Petrópolis, Vozes, 1995).

Pensadores que iluminan ese núcleo de valores en los cuales anida la fe – Eric Fromm

Esa "salida a campo abierto" que puede estar simbolizando la crisis de Justicia y Paz y la creación del nuevo espacio, impulsa también a echar mano de pensadores abiertos, ecuménicos, humanistas, que iluminen un poco ese núcleo de valores que se ha tratado de defender pagando muchos costos, y que tienen como inspiración fundamental la búsqueda de otros mundos posibles donde los oprimidos puedan sacudir las capas de enajenación a que han sido sometidos.

Uno de esos pensadores es Erich Fromm. Él trató de extraer los aportes más ricos de Freud y de Marx, así como de muchas tradiciones religiosas y humanistas, desarrollando el eje de la desalienación. Algunas de sus ideas clave son éstas:

Descubriendo sus presupuestos, Fromm llama su propia cosmovisión "humanismo radical" y lo define así: "(es) una filosofía global que insiste en la unicidad de la raza humana; en la capacidad del ser humano para desarrollar sus propios poderes y para llegar a la armonía interior y

establecer un mundo pacífico; (...) considera como fin del ser humano la completa independencia, y esto implica penetrar a través de las ficciones e ilusiones hasta llegar a una plena conciencia de la realidad. Implica, además, una actitud escéptica respecto del empleo de la fuerza, precisamente porque a lo largo de la historia de los humanos la fuerza ha sido y sigue siendo (al crear temor) lo que ha predisputado a los humanos para tomar la ficción por la realidad, las ilusiones por la verdad. La fuerza volvió a los humanos incapaces de independencia y, consiguientemente, embotó su razón y sus emociones"³

Para Fromm, una instancia en la que los humanos se suelen volver ajenos a sí mismos (*deshumanizados / alienados*) es la misma construcción de conceptos, y entre éstos está el concepto de Dios. Para que el trabajo de construir conceptos no enajene al ser humano, el concepto no debe separarse nunca de la experiencia a la que se refiere. De lo contrario, se transforma en un artefacto de la mente y crea la ficción de que empleando el concepto se hace referencia al sustrato de experiencia subyacente, y para mantener la ficción, una ideología tiene que usurpar el lugar de la realidad subyacente. Entonces la historia se convierte en historia de ideologías que substituyen a los seres humanos reales.⁴

Fromm está convencido de que el concepto de Dios se formó como expresión históricamente condicionada de una experiencia interior. En una de sus obras afirma: “en todas las religiones teístas, sean politeístas o monoteístas, Dios representa el valor supremo, el bien más deseable. Por lo tanto, el significado específico de Dios depende de cuál sea el bien más deseable para una determinada persona. La comprensión del concepto de Dios debe comenzar, en consecuencia, con un análisis de la estructura caracteriológica de la persona que adora a Dios”⁵. Pero al mismo tiempo las estructuras sociopolíticas participan en la configuración de ese concepto, pues el concepto de Dios también “estuvo condicionado por la presencia de una estructura sociopolítica en la cual los jefes tribales o los reyes detentaban el poder supremo. El valor supremo fue conceptualizado como análogo al poder existente en la sociedad”⁶.

El hecho de que una expresión conceptual de una experiencia humana sea tan propensa a convertirse en ideología, como en este caso el concepto de Dios, Fromm lo atribuye a tres factores: 1) al miedo del ser humano a entregarse plenamente a la experiencia; 2) a las características mismas de la relación entre experiencia y concepto, pues un concepto nunca puede expresar adecuadamente la experiencia sino apuntar hacia ella sin confundirse con ella; ello es así porque nunca la experiencia de una persona es idéntica a la de otra y ni siquiera las experiencias de una misma persona, en diversos momentos de su vida, son idénticas; por eso el concepto o símbolo ayuda a comunicar las experiencias pero tiene el peligro de favorecer el uso alienado de los conceptos (su separación de la experiencia); y 3) a una tendencia muy humana a obtener certeza y para ello a sistematizar y totalizar, lo que se traduce muchas veces en fabricar piezas adicionales

³ FROMM, E., “Y seréis como dioses”, Paidós, Barcelona, 2000, pg. 19

⁴ FROMM, E., o. c. pg. 23

⁵ FROMM, E., “El Arte de Amar”, Paidós, Barcelona, 1959, pg. 67

⁶ FROMM, Erich, “Y seréis como dioses”, o. c., pg. 23

faltantes al conocimiento fragmentario que tenemos de la realidad, con el fin de completarla y darle un sentido como sistema, perdiendo la conciencia de la diferencia entre los fragmentos que da la experiencia y los añadidos que le hacemos nosotros.⁷

Erich Fromm no interpreta el fenómeno religioso como un resultado de necesidades fisiológicas frustradas o sublimadas. Para él la religión constituye uno de los intentos profundos de “*resolver el problema del nacimiento del ser humano*”⁸ En varias de sus obras Fromm analiza ese proceso de convertirse en ***humano***, lo que implica arrancarse dolorosamente de la naturaleza, de sus ritmos y fatalidades, para ir desarrollando los caracteres más típicamente humanos que son la razón y el amor. Las formas religiosas van acompañando ese proceso, tanto en las diversas etapas que recorre la humanidad en la historia (la magia, el animismo, el totemismo, la idolatría, las religiones matriarcales, patriarcales, etc.), como también en las etapas que recorre el individuo en su evolución físico-psíquica⁹

Un momento muy decisivo en la evolución religiosa de la humanidad cree Fromm que se vivió en varias culturas en el período que va desde el siglo XIV antes de Cristo hasta mediados del primer milenio antes de Cristo, en Egipto (religión de Akh-en-Aton), Palestina (religión mosaica), Grecia (llegada de los invasores del norte): “*El ser humano, creado a imagen de Dios, comparte las cualidades de Dios; sale de la naturaleza y se esfuerza en nacer plenamente, en despertar del todo. Este proceso alcanzó una nueva fase en China a mediados del primer milenio, con Confucio y Lao-Tse; en la India con Buda; en Grecia con los filósofos de la ilustración griega y en Palestina con los profetas bíblicos, y más tarde llegó a una nueva cima con el cristianismo y el estoicismo en el Imperio Romano, con Quetzalcóatl en México y, medio milenio después, con Mahoma*”¹⁰ En ese período hubo una toma de conciencia de los humanos de que podían resolver los problemas de su existencia mediante el pleno desarrollo de sus capacidades y encontrar la armonía mediante el progreso hacia el pleno desarrollo del amor y de la razón, en vez del trágico intento de retroceder a la naturaleza y eliminar la razón. Ese sustrato común de experiencia interior, humana, toma nombres y conceptos diversos, según los contextos económicos, sociales y políticos de cada cultura.

Las religiones patriarcales aún caerían bajo el análisis y la crítica de Freud: “*reclamo aún, como una criatura, que haya un padre que me rescate, que me vigile, que me castigue, un padre que me aprecie cuando soy obediente, que se sienta halagado por mis loas y enojado a causa de mi desobediencia. Es notorio que la mayoría de la gente no ha superado, en su evolución personal, esa etapa infantil, y de ahí que su fe en Dios signifique creer en un*

⁷ Cfr. FROMM, o. c. pg. 23 - 25

⁸ FROMM, Erich, “Psicoanálisis de la sociedad contemporánea”, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, pg.32

⁹ Una síntesis de esos recorridos y de esa evolución, tanto en la historia de la humanidad como en las etapas del desarrollo del individuo, las presenta en su obra “El Arte de Amar”, o. c. pg. 67 a 83-, o también en “Psicoanálisis de la sociedad contemporánea”, o. c. pg. 26 a 61

¹⁰ FROMM, E., “Psicoanálisis de la sociedad contemporánea”, o. c. , pg. 49

*padre protector*¹¹. Pero Erich Fromm afirma que la lógica del monoteísmo lleva a la negación de ese concepto de Dios y esto fue lo que Freud no percibió: “*La persona verdaderamente religiosa, que capta la esencia de la idea monoteísta, no reza por nada, no espera nada de Dios; no ama a Dios como un niño a su padre o a su madre; ha adquirido la humildad necesaria para percibir sus limitaciones, hasta el punto de saber que no sabe nada acerca de Dios. Dios se convierte para ella en un símbolo en el que el ser humano, en una etapa más temprana de su evolución, ha expresado la totalidad de lo que se esfuerza por alcanzar, el reino del mundo espiritual, del amor, de la verdad, de la justicia. Tiene fe en los principios que “Dios” representa; piensa la verdad, vive el amor y la justicia, y considera que su vida toda es valiosa solo en la medida en que le da la oportunidad de llegar a un desenvolvimiento cada vez más pleno de sus poderes humanos -como la única realidad que cuenta, el único objeto de “fundamental importancia”- ; y, eventualmente, no habla de Dios -ni siquiera menciona su nombre-. Amar a Dios, si usara esa palabra, significaría entonces anhelar el logro de la plena capacidad de amar, para la realización de lo que “Dios” representa en uno mismo*¹²

Fromm hace lecturas transversales del Antiguo Testamento y analiza cómo evoluciona el concepto de Dios a través de 1200 años. No se da el mismo concepto de Dios en Abraham que en Moisés o en Isaías. Sin embargo, a través de esa evolución, Fromm descubre un elemento común: “*la idea de que ni la naturaleza ni los artefactos constituyen la realidad última, o el valor supremo, sino que solo existe el UNO que representa el fin supremo del hombre: encontrar la unión con el mundo mediante el pleno desarrollo de sus capacidades específicamente humanas de amor y razón*¹³

Pero hay un tema que recorre todo el Antiguo Testamento, que para Fromm es el eje de la experiencia religiosa judía: **la lucha contra la idolatría**. La comprensión de qué es un ídolo es lo que da la comprensión de qué no es Dios. “*Un ídolo representa el objeto de la pasión central del ser humano: el deseo de regresar al suelo-madre, el ansia de posesión, poder, fama, etc. La pasión representada por el ídolo es, al mismo tiempo, el valor supremo dentro del sistema de valores del ser humano (...) Baste decir que la historia de la humanidad hasta el momento presente es primariamente la historia de la adoración de los ídolos, desde los primeros ídolos de arcilla y madera, hasta los modernos ídolos del Estado, el jefe, la producción y el consumo, santificados por la bendición de un Dios idolizado (...) El ser humano transfiere sus propias pasiones y cualidades al ídolo. Cuanto más se empobrece él mismo, tanto mayor y más fuerte se hace el ídolo. El ídolo es la forma alienada de la experiencia de sí mismo que tiene el ser humano. Al adorar al ídolo, el ser humano adora su yo. Pero ese yo es un aspecto parcial, limitado, de lo humano, su inteligencia, su fuerza física, el poder, la fama, y así sucesivamente. Al identificarse con un aspecto parcial de su yo, el ser humano se autolimita a este aspecto; pierde su totalidad como ser humano*

¹¹ FROMM, E., “El Arte de Amar”, o. c. pg. 73

¹² FROMM, E., “El Arte de Amar”, o. c. pg. 74

¹³ FROMM, E., “Y seréis como dioses”, o. c. pg. 26

y cesa de crecer. Depende de un ídolo, ya que solamente en la sumisión al ídolo encuentra la sombra, aunque no la sustancia de su yo”¹⁴

Cuando la experiencia religiosa se centra profundamente en una actitud anti-idolátrica, se convierte en una fuerza de desarrollo de la conciencia humanística autónoma, que no es ya la voz internalizada de una autoridad a la que se desea satisfacer y a la que se teme desagradar sino la voz de la propia personalidad que expresa las exigencias de la vida y del crecimiento en el proceso del “**nacimiento del ser humano**”. Una experiencia religiosa así depurada, ofrece, según Fromm, la posibilidad de unificar a los humanos de todas las religiones y a los que no tienen ninguna, en una **ética humanística anti-idolátrica**.

Fromm es consciente de que los grandes sistemas religiosos se dividen en: teístas (que asumen la idea de Dios) y los no-teístas (que no comprenden una idea de Dios, como el Budismo o el Taoísmo). Y “*En todos los sistemas teístas, aún los místicos y no-teológicos, existe el supuesto de la realidad del reino espiritual, que trasciende al ser humano, que da significado y validez a los poderes espirituales del ser humano y a sus esfuerzos por alcanzar la salvación y el nacimiento interior. En un sistema no-teísta no existe un reino espiritual fuera del ser humano o trascendente a él. El reino del amor, la razón y la justicia existe como una realidad únicamente porque el ser humano ha podido desenvolver esos poderes en sí mismo a través del proceso de su evolución y sólo en esa medida. En tal concepción, la vida no tiene otro sentido que el que los humanos le dan; el ser humano está completamente solo, salvo en la medida en que ayuda a otro*”¹⁵

En su libro “El Dogma de Cristo”¹⁶, Erich Fromm hace una lectura de los primeros estadios de evolución del dogma cristiano a la luz del Psicoanálisis. Partiendo de la base de que los contenidos de conciencia reflejan de alguna manera las condiciones de vida de las masas, condiciones de vida que a su vez determinan procesos inconscientes, Fromm apunta a un momento que se vive entre el segundo y el tercer siglo cristiano, en el cual hay un viraje fundamental en la comprensión de Jesús: pasa de ser un ser humano elevado a la esfera divina (teología adopcionista o de la exaltación) a ser un ser divino que siempre fue Dios y se convierte en humano (teología de la “Kénosis” o abajamiento).

Fromm anota que en la composición social del más primitivo Cristianismo predominaron las masas esclavizadas y oprimidas del Imperio Romano, en las cuales el dogma de Jesús, en cuanto hombre perseguido y aniquilado por el poder y convertido en Dios, canalizaba la hostilidad hacia las autoridades y hacia un Dios aliado con esas autoridades; por eso su divinización privaba de alguna manera a Dios Padre de su postura privilegiada e incentivaba el deseo inconsciente de eliminar al Padre, pues el dogma implica que Dios muere en el Hijo, a la vez que las masas oprimidas creyentes se sentían identificadas en el Cristo sufriente y así expiaban simultáneamente su culpa de desear la muerte del Padre. Pero el dogma se reconfiguró en la medida en que la base social del Cristianismo asimiló a otras capas sociales. Jesús aparece luego como alguien que siempre había sido Dios y que en un

¹⁴ FROMM, E., “Y seréis como dioses”, o. c. pg. 44

¹⁵ FROMM, E., “Y seréis como dioses”, o. c. pg. 74 - 75

¹⁶ FROMM, E., “El Dogma de Cristo”, Paidós, Barcelona, 1982

momento se convirtió en hombre. Así eliminaba los sentimientos de hostilidad hacia el Padre (autoridad - poder) y la misma imagen de Dios como Padre se fue desplazando hacia la de Dios como Hijo, en el cual se daba una simbiosis entre la autoridad divina y las masas sufrientes. Ya no se expresaba deseo alguno de derrocar al Padre sino más bien de gozar de su amor y gracia. Ese cambio en el dogma cristológico arrastró consigo la reconfiguración de muchos otros elementos del dogma: desapareció la Apocalíptica, que había volcado a los primeros cristianos hacia la esperanza de una transformación inminente y radical del mundo, articulada con una "segunda venida" de Cristo, y la salvación entonces se fue transfiriendo al pasado como acontecimiento ya cumplido. Los impulsos agresivos, ligados antes a la reivindicación del perseguido exaltándolo a la esfera divina como un cierto derrocamiento del Padre, se dirigieron entonces hacia el mismo creyente como "pecador", que buscó en adelante identificarse más con el aniquilamiento del Hijo y con la necesidad de purgar la culpa de hostilidad hacia el Padre.

Para Fromm, la experiencia religiosa es una experiencia humana que trasciende la división entre los sistemas teístas y los no teístas e incluso los anti-teístas. Es consciente, sin embargo, de que los lenguajes consagrados, sobre todo en Occidente, relacionan lo religioso o lo espiritual con un concepto de Dios. Por eso, en una de sus obras, adopta el nombre de **EXPERIENCIA X** para referirse a ese sustrato experiencial común, al cual le reconoce estas características: 1) Enfrenta la existencia como problema que exige una respuesta y no encuentra un sentido satisfactorio en lo que el mundo ya hecho le ofrece: trabajo, fama, placer, obediencia a su conciencia. 2) Subordina todas las realizaciones humanas a unos valores que ocupan la más alta jerarquía: razón, amor, compasión. 3) Hace de su estar en el mundo una ocasión de autotransformación constante y profunda, no permitiendo que la vida se tome como medio para lograr fines, (ni siquiera que la persona se use a sí misma para sus propios fines), procurando que todo humano sea siempre un FIN y no un MEDIO. 4) Abandona progresivamente la tendencia a aferrarse al yo, como entidad indestructible y separada, para unificarse con el mundo (naturaleza, otros humanos) en el amor. 5) Busca superar todo egoísmo y aislamiento y trascender toda tendencia narcisista, toda fijación incestuosa, toda avidez y toda tendencia necrófila, creciendo en amor a la vida.

Erich Fromm anota, finalmente, que "sin una comprensión del proceso inconsciente, es difícil apreciar el carácter relativo y frecuentemente accidental de nuestros pensamientos conscientes". Por eso afirma también que "el análisis de la experiencia x pasa del nivel de la teología al de la psicología y especialmente del psicoanálisis. Primeramente porque es necesario diferenciar entre pensamiento consciente y experiencia afectiva, que puede estar o no expresada mediante conceptualizaciones adecuadas. En segundo lugar, porque la teoría psicoanalítica permite una comprensión de las experiencias inconscientes que subyacen a la experiencia x, o, por la otra parte, de las que se oponen a ella o la bloquean".¹⁷

¹⁷ FROMM, E., "Y seréis como dioses", o. c. pg. 59

De la fe a la teología – Marianne Sawicki

Pero esta “salida a campo abierto” fue forzada por el afán de defender unos valores cristianos, de los cuales no se ha querido prescindir sino, por el contrario, depurar de sus deformaciones institucionales. Ello implica asumir con miradas si se quiere más “libres”, pero también más auténticas y radicales, la fe-de-Jesús.

Y creer, hoy en día, asumiendo los valores por los que Jesús se jugó su existencia, implica, ante todo, ser leal con lo que uno mismo es, y con los esfuerzos y logros con los que la historia de los humanos ha ido enriqueciendo esos mismos valores.

Los aportes de muchas ciencias al análisis de textos, tradiciones y hechos del pasado; las nuevas filosofías del hombre, del mundo, de la historia, del conocer; la retrovisión crítica de la misma historia del Cristianismo; los testimonios de los creyentes a través de siglos de historia, y las mismas crisis de la fe, procesadas a través de nuevas profundizaciones, todo ello lleva a volver a mirar a Jesús y a sentir sus interpelaciones desde nuevos contextos, lecturas y horizontes.

Creo que los trabajos de la teóloga norteamericana Marianne Sawicki se acercarían mucho a una teología construida con todos estos insumos, particularmente en su libro *“Seeing The Lord”* (Ver al Señor) que es un intento profundo por construir una teología de la resurrección.

Marianne Sawicki¹⁸ reconoce, ante todo, que los textos de los evangelios canónicos y extra-canónicos, a través de los cuales nos ha llegado la memoria de Jesús y alrededor de los cuales se ha construido la fe de la comunidad cristiana histórica, son **artefactos**, es decir, construcciones o elaboraciones hechas con miras a **inscribir** muchas vidas humanas. Esto no quiere decir que se le niegue a Jesús su realidad histórica en el espacio-tiempo, pero la exégesis científica ha demostrado que intentar buscar entre esos textos y sus referentes extratextuales una correspondencia exacta, es imposible.

Dichos textos, separados por al menos cuatro décadas de los acontecimientos extratextuales a los que se refieren, tenían la finalidad de hacer accesible, pedagógicamente, a Jesús, como Señor Resucitado, al aquí y ahora de los creyentes de otras épocas. Para lograr esto, los autores del Nuevo Testamento fueron profunda y exuberantemente creativos, negociando elementos significantes en la franja de entre-cruce de dos culturas: la semítica y la helénica, para poder transmitir un mensaje de fe, que, apoyándose en la existencia histórica de Jesús y en el impacto que causaron sus palabras y acciones en una generación que las conservó y reelaboró creativamente, apuntara a **des-inscribir y re-inscribir los cuerpos humanos en sus códigos de raza, género y clase que llevaban inscritos**.

En efecto, El TEXTO, para Marianne Sawicki, no es solamente un conjunto ideogramático plasmado en un medio material, como papel o pergamino, o en un medio electrónico o magnético. El Texto es también una costumbre que se inscribe en las prácticas de conducta de los cuerpos (vidas) humanos. **Todo cuerpo** (la materialidad biológica de todo ser humano) **está inscrito**

¹⁸ Sawicki, Marianne, *Seeing The Lord*, Fortress Press, Minneapolis, 1994 ISBN 0-8006-2709-1 (Versiones del inglés: JG)

con textos desde que nace: la cultura de su pueblo; la manera de leer (asimilar) y de escribir (reproducir) las relaciones económicas, de género, de raza, son los textos culturales que cada uno de nosotros lleva inscritos.

El CUERPO, con sus necesidades, es el último reducto de resistencia frente a un texto cultural, como por ejemplo, frente al texto de la esclavitud: ésta fue un texto que se impuso, no por las armas, sino al lograr inculcarle al pueblo tales capacidades de auto-inscribirse como esclavos, hasta que algunos comenzaron a entender ese texto como *no necesario* y como *erróneo*.

Los textos tienen ordinariamente unas estructuras o *planillas de asimilación* que son los géneros interpretativos, entre los cuales se destacan los géneros de *raza*, de *clase* y de identidad sexual (o “género de género”). Las reglas del género “*raza*”, por ejemplo, prescriben que ciertas formas de configuración física tengan mejor atención y que otras sean despreciadas. Las reglas del género “*género*” prescriben cómo la masculinidad y la feminidad influyen en las relaciones de trabajo, familia, censuras, roles económicos, políticos, religiosos, etc.. Las reglas del género “*clase*” prescriben cómo leer las relaciones económicas, la diferente participación en las cosechas, en el poder, etc. La sociedad humana puede mirarse como una *renegociación continua de las exigencias de los cuerpos a través de las mediaciones de los textos*. Pero los textos son, de todas maneras, *artefactos, ficciones*: fijan por un tiempo el ordenamiento estable de elementos, pero también se deterioran, pues los cuerpos tienen resistencias frente a los textos y la fuente última de esas resistencias son sus **necesidades** como cuerpos.

Para M. Sawicki, la irrupción de lo cristiano se constituyó como una *ruptura en el género interpretativo de los textos de raza, género y clase*. La propagación de esa ruptura se fue constituyendo como la accesibilidad sacramental del Señor Resucitado para la Iglesia a través del tiempo.

Desde estos postulados fundamentales, Marianne Sawicki evalúa la elaboración doctrinal de la Iglesia (el conocer de fe) como fundada en cinco tipos de miedos.

La matriz de esa elaboración doctrinal, según Sawicki, ha consistido en abstraer elementos de la Escritura cristiana, refinarlos por medios filosóficos, hasta convertirlos en afirmaciones declarativas, que luego se sistematizan y se afirman como *verdad-en-sí-fundada-en-la-Escritura*. Pero ese fundamento escriturístico se cocina en un **dónde** y un **cuándo** (o un “aquí” y “ahora”) de la acción de Dios. Los espacios y tiempos que no se ubican en ese “aquí y ahora” pueden ser objeto de violencia (esa es la raíz del Holocausto, de las guerras de religión, de la Inquisición, de las cruzadas, de la Conquista, etc.).

En esta visión teológica tradicional, los acontecimientos del **comienzo cristiano**, ubicables en la historia, ya se terminaron; son hechos del pasado y tienen el carácter de referente extratextual de los evangelios. Por lo tanto, la revelación está cerrada y en su lugar hay ahora una autoridad que mediatiza el acceso a la acción salvífica de Dios, la cual se traduce a una información empaquetada de una doctrina, envuelta en un manto apostólico. Los mecanismos de transmisión no afectan para nada el contenido del paquete, el cual transmite algo que tiene la etiqueta de “*en aquel tiempo*” (“*in illo tempore*”), que es absolutamente distinto del **ahora**.

Y ya que la narración evangélica se toma como referida y fijada en un **más allá de los textos**, la atención del creyente se fija en la narratividad

superficial, como objeto de fe, no en la ***textualidad*** misma. En otras palabras, la teología doctrinal le pide a los textos que *transmitan hechos*, o sea, “*que den más de lo que pueden dar*”, sabiendo que **el único hecho que pueden transmitir es el de su propia textualidad**.

Los **cinco miedos** que fundan esta matriz los describe así M. Sawicki:

1. Estabilizar la fe en acontecimientos del pasado revela un miedo a la volatilidad del futuro humano y a su conversión en presente.
2. El congelamiento de la doctrina en contenidos inmutables revela un miedo a que su potencial nutritivo pueda estropearse.
3. El marcar tanto la diferencia entre el entonces (“*en aquel tiempo*”) y el ahora, revela un miedo al Dios Vivo, o sea, un terror a convivir con un Dios que esté vivo.
4. El desconocer el carácter artificial de los textos revela un miedo a la más hermosa creación del Dios Vivo: un creador humano vivo.
5. El afán por suprimir las variantes entre las versiones canónicas y post-canónicas de los evangelios, revela un miedo a la alteridad corporal y cultural del otro.

Marianne Sawicki examina las matrices del conocer de la fe utilizadas por la tradición teológica y las reduce a dos: la matriz de la **referencia** y la matriz de la **simbolización**. La primera le atribuye toda la eficacia salvífica a un poder divino que se proyecta desde un más allá del espacio-tiempo. La segunda se esfuerza por acortar la distancia entre el símbolo y lo simbolizado, o entre el efecto y la causa, pero sigue dependiendo de la premisa según la cual, la cosa representada aquí y ahora existe en forma independiente ***en otra parte***. Ambas matrices se identifican como **incursivas**, pues exigen una esfera especial para Dios más allá del universo y conciben el accionar de Dios como excepciones a las leyes universales, o sea, como una **incursión desde fuera**.

La propuesta de Sawicki es explorar una matriz no incursiva, que ella llama **intertextualidad**. Para desarrollarla, echa mano de la teoría literaria, de la fenomenología y de la teoría de la comunicación.

Según ella, la fe se pone en juego cuando se hacen conexiones entre el Jesús que murió en el Calvario, el Jesús producido en los evangelios, la iglesia, la eucaristía, los pobres etc., y el hacer esas conexiones es una **intertextualidad** que se concreta en re-lecturas, re-escrituras, auto-inscripciones, hetero-inscripciones, etc. No hay que suponer una realidad “x” que pueda ser aislada del juego intertextual, como “esencia” de la realidad crítica.

Esa intertextualidad toma necesariamente la forma de relato/narración, y esto tiene una gran profundidad. En primer lugar, hay que valorar el texto/relato como artefacto, que si bien es producto de la creatividad humana, se retroproyecta para re-crear al cuerpo humano y funciona para re-escribir las realidades corporales de los que lo leen. La **verdad del relato**, por lo tanto, consiste en su **capacidad de hacerse verdadero**.

Y es que **la narración es una dimensión de la acción**. Planear una acción es captar el futuro como relato. Las experiencias y las acciones, antes de que nos reflejemos en ellas, han sido elaboradas como relatos narrativos. El ser humano solo puede actuar cuando capta el acto que va a realizar como acomodado a un relato. Por eso la narración es la estrategia para controlar y producir el sentido de la realidad, pues las narraciones surgen de la

necesidad de actuar o de manejar los asuntos humanos. En otras palabras, los relatos surgen de acciones para hacer posibles otras acciones. La conexión entre texto y realidad se da en el hacer presente el futuro, pues cualquier referente extratextual de lo que ya fue (el pasado) es irrevocablemente inalcanzable, en cambio ese referente como futuro sí es alcanzable.

Marianne Sawicki cree que, si la teología moderna resolvió el problema del lugar para Dios en una *dimensión profunda*, la teología postmoderna debe resolverlo en una *dimensión de intertextualidad*. El Jesús de los evangelios rehusó asumir un sentido trascendental y exigió más bien ser reconocido en los pequeños y los excluidos. Y el reconocimiento consiste en una intuición que identifica a alguien presente pero desconocido, como alguien previamente conocido pero que se creía que estaba ausente.

El libro de Sawicki, que busca ser una teología de la resurrección, desarrolla esa intertextualidad bajo el símil de TRES MESAS que deben interactuar para que se dé una auténtica fe: la primera mesa es el escritorio del investigador y del teólogo que trata de codificar y empaquetar a Jesús en parámetros que le den identidad; la segunda mesa es el altar del culto, donde Jesús está presente y se le puede tocar y sentir a través de múltiples signos sensibles (acceso estético a Jesús); la tercera mesa es la estancia de los sin techo, la mesa de la solidaridad y de la subversión, donde los seres humanos se nivelan desde su fragilidad y su miseria y donde caen pulverizados los textos de raza, de género y de clase que los inscriben y los separan. Si una de las tres mesas deja de interactuar con las otras dos, se hace imposible **ver al Señor**.

Una hermosa expresión de Marianne Sawicki sintetiza esta convicción así:

“Por el libro sabemos que el pan es algo más que pan; por el pan sabemos que el libro no es sobre el pasado; por los pobres sabemos qué hacer con el libro y con el pan”¹⁹

Intentos de abordar al Jesús histórico – John Dominic Crossan

Todos estos aportes que iluminan la “salida a campo abierto” concentran la mirada en la **humanidad** de Jesús. No niegan su carácter divino que nos transmitió con tanto énfasis y en medio de tantas controversias históricas la tradición cristiana, pero tratan de leer su divinidad participando en el proceso de su divinización, como lo sugiere Juan Luis Segundo, que fue lo que apasionó a los primeros cristianos, que vivieron ese proceso y lo elaboraron en una dinámica simultánea de blindarse frente a los señoríos de este mundo, y asumiendo críticamente el concepto de “Dios” desde los horizontes abiertos por tantos pensadores humanistas y críticos de la deshumanización, que nos han Enriquecido tanto espiritualmente.

La etapa que nos precedió (desde mediados del siglo XX) estuvo bastante influida por teólogos que consideraron imposible el acceso al Jesús histórico (Bultmann y sus discípulos) y concentraron sus miradas en el “Cristo de la fe”. En los últimos años se ha ido abriendo paso una corriente de teólogos

¹⁹ Sawicki, Marianne, o.c. pg. 318

que defienden y muestran accesos posibles al Jesús histórico, con métodos convincentes. Uno de ellos es **John Dominic Crossan**²⁰

En uno de sus artículos de miradas globales, Crossan afirma que “La investigación sobre el Jesús histórico es teológicamente necesaria para el Cristianismo, o al menos para el Cristianismo católico en cuanto se distingue del Cristianismo Gnóstico. El Cristianismo Católico (o encarnacionista) cree que el universo material fue creado por un solo Dios y un Dios solamente bueno y por ello es radicalmente bueno, y que Jesús fue completamente, a plenitud y totalmente humano, y que confesar su divinidad de ninguna manera podría reducir su pantanoso origen terreno ...”²¹

Crossan es consciente de que, no solo los datos sobre Jesús, sino toda la visión histórica del siglo I, nos ha llegado filtrada: es lo que escribieron miembros de una élite letrada, blanca, masculina y rica. Por eso intentar acercarse al Jesús histórico es como intentar localizar una partícula submicroscópica y determinar su carga energética; aunque no sea posible verla, con láminas fotográficas se pueden observar las trayectorias dejadas por otras partículas más grandes, movidas por ella; rastreando esas líneas fotográficas se pueden hacer cálculos matemáticos sobre la carga necesaria para mover esas partículas y así localizar y describir la energía que las movió.

Crossan propone como **método** para acercarse al Jesús histórico, combinar 3 niveles: uno macrocósmico, consistente en echar mano de los estudios antropológicos y sociológicos transculturales; uno mesocósmico, que lleva a tener en cuenta los datos de la historia helenística y grecorromana y de la arqueología de Galilea; y otro microcósmico, que asume el análisis de los textos literarios que recogen sentencias y acciones de Jesús. Los 3 niveles deben aportar de manera igualitaria e interactiva para llegar a una síntesis confiable.

La antropología transcultural del primer nivel, busca la validez comprobable de cómo operan habitualmente, a través del tiempo y del espacio, los imperios y las colonias, los aristócratas y los campesinos, la explotación y la colaboración, los géneros y las clases. No produce leyes inmutables sino tendencias con las cuales se pueden confrontar los casos concretos que a su vez permiten revisar las tendencias generales. A la luz de estos aportes, el Imperio Romano del siglo I es caracterizado como un imperio agrario comercializado, en el cual se da una alta productividad y a la vez una fuerte desigualdad social (entre el 1 y 2% de la población acapara entre el 50 y el 60% de la productividad) y los niveles de acumulación se nutren tanto del comercio como de la tierra, en un cierto equilibrio. Mientras en un imperio agrario tradicional, la aristocracia capta la plusvalía del

²⁰ Las principales obras de Crossan son: “The historical Jesus: the life of a mediterranean jewish peasant” (El Jesús histórico, vida de un campesino judío del Mediterráneo) Harper San Francisco, 19991; “The Birth of Christianity” (El Nacimiento del Cristianismo) Harper San Francisco, 1998; “Sayings Parallels” (Dichos paralelos) Fortress Press Philadelphia, 1986; “Jesus, a revolutionary biography” (Jesús, una biografía revolucionaria) Harper San Francisco, 1994; “Who killed Jesus?” (Quién mató a Jesús?) Harper San Francisco, 1996; “The essential Jesus” (El Jesús esencial) Harper San Francisco, 1994; “Who is Jesus” (Quién es Jesús?) Harper Collins, 1996; “In Parables” (En parábolas) Polebridge Press Sonoma, California, 1973; “The Dark Interval” (El Intervalo Oscuro) Eagle Books, 1988, entre otras.

²¹ Crossan, J. D., “Why Christian must search for the historical Jesus?”, Bible Review 12 (2/apr. 1996), pg 35 [“¿Por qué los cristianos deben investigar sobre el Jesús histórico?"].

campesinado, en el imperio agrario comercializado la aristocracia se apodera de la tierra arrebatándosela al campesinado [el primero arruina la productividad de la industria campesina; el segundo destruye la identidad misma y la dignidad del campesinado]. La comercialización imperial empuja a los campesinos a convertirse progresivamente, de pequeños propietarios en aparceros, luego en jornaleros, y luego en mendigos o bandidos; por eso ciertas formas de resistencia, de revueltas y rebeliones populares o revoluciones, están más ligadas a imperios agrarios comercializados que a imperios agrarios tradicionales. La tierra se pierde mediante la combinación de deuda y robo: cuando los deudores llegan a la insolvencia, la expropiación se hace inevitable. Los campesinos desposeídos se convierten fácilmente en artesanos o pescadores o se suman a bandas armadas.

La historia judía del siglo primero en el contexto del internacionalismo helénico y del imperialismo romano, así como la arqueología de Galilea, constituyen el segundo nivel o “mesocósmico” de investigación. Crossan recurre a historiadores judíos y romanos y hace un rastreo de los principales movimientos sociales que rodean el momento histórico de Jesús en un lapso de 100 años. Particularmente entre los años 4 antes de la era actual y 66 de esta era, se revelan muchas manifestaciones de resistencia de las clases bajas de Palestina frente al poder imperial romano. Hubo **protestas** desarmadas que enfrentaron a los Prefectos romanos de Palestina e incluso al Gobernador romano de Siria, protestas que a veces lograron sus objetivos y otras terminaron en grandes masacres; hubo **movimientos liderados por profetas**, que llevaban a sus seguidores al desierto, donde los preparaban para un nuevo “paso del Jordán” y “toma de la tierra prometida”, movimientos que fueron en su mayoría desarmados (no violentos), esperando una intervención divina, pero que terminaron todos masacrados; hubo muchas **bandas armadas**, en la medida en que los pequeños hacendados eran despojados de sus tierras a causa de las deudas y decidían lanzarse al bandidaje en las montañas, en lugar de pedir limosna en las calles; hubo **movimientos liderados por Mesías** que reivindicaban el ideal del Reino de David y declaraban la guerra a los romanos. Lo que animaba todos estos movimientos de revuelta en Palestina era una ideología de la tierra que hacía parte de su tradición sagrada: la tierra debía dejarse descansar y volverse a repartir periódicamente (años sabáticos y jubilares) como mecanismo de justicia que frenara las desigualdades. Los grandes profetas incluso censuraron el culto que convivía con la injusticia.

Pero estas reliquias textuales hay que complementarlas con las reliquias arqueológicas. Se sabe que por los años 20 de la era actual, en la Baja Galilea hubo una intensa actividad de construcción: la ciudad de Séforis fue reconstruida y la de Tiberíades construida. Se sabe, además, que el imperio impulsaba la urbanización, y que había dos aldeas muy cercanas de Séforis en donde se asentó la industria de cerámica por medio milenio, incluyendo el período de Jesús: Hananya y Shihin. Alimentar a una población de 24.000 habitantes urbanos (en Séforis y Tiberíades, cercanas a Nazaret) tenía que reconfigurar las prácticas agrícolas de la zona, aunque esto no sea verificable arqueológicamente. Se puede inferir que se multiplicaron las haciendas de propiedad de élites urbanas y que los campesinos pudieron permanecer en ellas como inquilinos, viviendo de forma miserable, o abandonar el campo para sumarse al bandidaje o abandonar del todo el campo para ubicarse en las ciudades.

El tercer nivel, o “microcósmico”, lo constituye la misma tradición textual sobre Jesús. Crossan no se reduce a los textos canónicos actuales (el Nuevo Testamento oficial) sino que clasifica todos los textos producidos hasta el año 150, incluyendo los apócrifos. Los clasifica en 4 estratos según su antigüedad, y dentro de cada estrato los reclasifica según que su atestiguación independiente sea múltiple, triple, doble o única. Logra configurar 503 unidades o segmentos de dichos de Jesús, algunos de los cuales están envueltos en contextos diversos.

Crossan se interesa especialmente por avanzar hacia los primeros estratos del movimiento de Jesús. Es consciente de que las redacciones que tenemos hoy datan de finales del primer siglo (años 70 a 100), pero se pregunta qué hubo entre los años 20s y los 60s. Su primer estrato cubre los años 30 a 60 y comprende 13 documentos que, fuera de los cartas de Pablo (I Tesalonicenses, Gálatas, I Corintios y Romanos), los demás solo se conservan en fragmentos o han sido reconstruidos a partir de otros documentos en los que habían sido insertados (Colección de Dichos Q; Evangelio de la Cruz; Colección de Milagros y Guión Apocalíptico). En definitiva, los dos documentos que permiten acceder a las palabras más cercanas del Jesús histórico, son el Evangelio de Dichos “Q” y el Evangelio de Tomás (éste último descubierto en versión copta en una biblioteca hallada enterrada en Nag Hammadi, Egipto, en 1945). Ambos documentos son colecciones de dichos. Crossan hace un cruce entre estos dos documentos y logra aislar 37 unidades en las cuales coinciden ambos.

La confrontación entre estos dos documentos permite descubrir que algunos de los dichos fueron redactados (interpretados) desde una visión teológica que enfoca en determinada dirección los dichos redactados. En el Documento Q se detecta una teología apocalíptica y en el Evangelio de Tomás una teología cercana al Gnosticismo. Algunos dichos comunes, sin embargo, no son interpretados en ninguna de esas direcciones.

Crossan profundiza en el análisis de las teologías subyacentes a estos dos documentos y también encuentra en las dos una base común que es la escatología. Ésta se refiere a las “cosas últimas”, pero no “últimas” del mundo físico (como se ha entendido tradicionalmente, en el sentido de una fin del mundo físico) sino del mundo humano (fin de una cultura o de unas estructuras que ya no son aceptables). El sentido profundo de la Escatología lo define Crossan como “un NO explícito al Sí explícito mediante el cual aceptamos rutinariamente la normalidad de la vida o los presupuestos de la cultura dominante (...) es una negación o rechazo básico del mundo, en cuanto se opone a la igualmente básica y corriente aceptación del mismo”. Pero esa escatología, como concepto genérico, puede asumir las modalidades de: **escatología apocalíptica**; **escatología ascética**, o **escatología ética**. Crossan explica así las diferencias: cuando la experiencia actual del mundo hace que uno no la encuentre aceptable, uno puede buscar un mundo ideal o utópico, ya sea en el pasado, ya sea en el futuro, para desde ahí criticar y subvertir el presente. El Documento Q acude al futuro y se imagina el mundo perfecto a través de la escatología apocalíptica, anunciando la ausencia del mal y la injusticia gracias a una intervención de Dios que se va a producir pronto; el Evangelio de Tomás hecha mano de un “comienzo perfecto” y propone una ascesis de “ayuno” del mundo como está hoy, para vivirlo como era en su origen, renunciando a la vida normal en cuestión de alimentos, sexo, discurso, vestido o profesión, etc. Pero el estrato no redactado de la tradición de dichos comunes, que parece ser el

enfoque original que luego se fue coloreando de apocalíptica o de gnosis ascética, según el caso, tiene también un trasfondo escatológico, pero con un enfoque ético. Crossan define esa escatología ética, luego de explorarla con muchos rodeos, así: “consiste en poner fin a su mundo personal individual pero con una lógica que apunta más allá: como resistencia a un mal sistémico en sus formas económica y política”.

El Jesús que se va exhumando a través de todo este aparato analítico es un personaje radicalmente contracultural. Tanto que ha desatado fuertes polémicas entre los estudiosos del Jesús histórico, en las cuales se plantea el problema de si su radicalismo ético estaba pensado solo para un grupo selecto (los carismáticos ambulantes de las primeras décadas) o para las comunidades de sus seguidores. La opinión común es que tal radicalismo es impracticable de manera durable.

La polémica entre los estudiosos lleva a buscar soluciones de compromiso (llamadas por alguno de ellos “funcionalistas” en cuanto se esfuerzan por integrar las disidencias dentro de un sistema global, en lugar de dejar ver y enfatizar el conflicto). Esas soluciones llevan a dividir a los seguidores de Jesús entre los radicales (“itinerantes”, “profetas”, “carismáticos”) y las comunidades locales que no estarían llamadas a un tal radicalismo. Otros solucionan el problema interpretando el radicalismo como exigencia temporal, mientras se cumplía la “misión” de evangelizar. Pero uno de estos estudiosos, W. Stegmann, apuntó a un problema más de fondo, y se preguntó si esos seguidores radicales de Jesús que dejaban casa, familias y posesiones, lo hacían voluntariamente, o era que ya lo habían perdido todo. En otros términos, se pregunta si el despojo era una exigencia o un presupuesto. Si era lo segundo, sería como “hacer de la necesidad social una virtud ética”. Stegmann sostiene que, tanto Jesús, como sus primeros compañeros, venían de entre los hambrientos desposeídos; o sea, su posición crítica no tenía el carácter heroico de las renuncias éticamente motivadas, lo que hace poco atractivos a los maestros, pero acepta que su perfil corresponde más al de los “desarraigados”, o sea, a los que “han caído en” la pobreza más que nacido en ella y que se proponen traspasar las fronteras de la normalidad y buscar vías de cambio de la sociedad en su conjunto.

Para Crossan, lo que Jesús llamó “Reino de Dios” (o dominio o gobierno de Dios) se concreta en un programa en el que inicia a sus seguidores y tiene dos elementos centrales: la comensalidad abierta y la sanación libre, que convergen en un igualitarismo radical, tanto en lo socioeconómico (la comida), como en lo político religioso (la salud). El programa se completa con otros 4 elementos: la itinerancia; el género; el vestido; los “Doce”.

El mundo de las diferencias y jerarquías sociales lo explora la antropología, entre otras maneras, haciendo un mini-mapa de lo que se come, con quién se come, cuándo se come y dónde se come. A esa cartografía discriminatoria Jesús opone la comensalidad abierta. Aunque sus seguidores se parecen mucho a los “cínicos” de la época, sin embargo tenían prohibido llevar mochila para guardar limosnas; el objetivo era compartir recursos: ellos ofrecían sanación y recibían techo y comida compartida. La limosna es el último gran refugio de la conciencia que siente terror de compartir, y aunque podría solucionar el problema del sostenimiento de la misión, no buscaba eso sino construir o reconstruir las comunidades campesinas sobre valores opuestos a los de la cultura mediterránea dominante: códigos de honor y vergüenza; patronato y clientelismo.

La antropología médica transcultural, así como la moderna etnomedicina ayudan a distinguir entre “curar afecciones” y “sanar males”, ya que la **afección** hace referencia a anomalidades en la estructura y funcionamiento de los órganos y del sistema corporal, mientras el **mal** hace referencia a la experiencia psico-social y al sentido con el que es percibida y asumida la afección. Los sistemas modernos de salud se han ido concentrando en el problema de las afecciones y han ido abandonando el de los males. Crossan hecha mano de muchos análisis transculturales para comprender la sanación en su relación con la fe, con las formas de resistencia social y con la concepción del “milagro”. Crossan ve en las sanaciones de Jesús y sus seguidores una coincidencia de ambos niveles, en la cual, la crítica radical y trascendental de la sociedad imperial opresora desata un proceso de sanación ideológica sin el cual no es posible ninguna otra sanación ni curación.

La lógica de la **reciprocidad** entre unos “misioneros” itinerantes que sanan pero necesitan comida y techo porque no tienen nada, y unos casatenientes necesitados de sanación y que comparten comida y techo, no se resuelve con la presunción de que en cada casa habría al menos un enfermo, sino que es justamente esa interacción deliberada la que coloca el “Reino de Dios” en esa línea terrible que separa la pobreza de la indigencia en la Galilea del primer siglo, y no en la frontera general que se da entre ricos y pobres. A un lado de la línea está el terror y desprecio que el casateniente pobre siente frente al indigente itinerante, y al otro lado está la envidia y el odio que el indigente itinerante siente frente al casateniente pobre. Pero la línea es absolutamente clara: si el campesino tiene todavía una pequeña finca familiar, es pobre; si ya la perdió, es indigente. El programa de Jesús pone a estos dos grupos, el uno frente al otro, para involucrarlos en la restauración de la sociedad campesina mediante su unión. La plegaria del “Padre Nuestro” pide “pan para hoy” y “ninguna deuda para mañana” [el que necesita pan es el indigente; el que busca el perdón de la deuda es el pobre]. El “Reino” invoca la justicia radical de Dios, pero apunta a la justicia radical frente al mayor terror sentido por los campesinos de la Galilea del siglo primero, que era el desplazamiento desde el status de casateniente al de itinerante, del de finquero a mendigo, del de pobre a indigente. Según Crossan, Jesús y sus compañeros “sanaban males”, solo curaban afecciones indirectamente como consecuencias de las sanaciones.

La **itinerancia**, como otro de los elementos del programa, no era un mensaje testimonial que invitaba a no tener casa en un mundo adverso o absurdo (como el cínico Diógenes en su barril), sino más bien un repudio simbólico al sistema jerárquico (terrenal y celestial) del mundo cultural romano. Jesús no concibió a Dios como un “Patrón” del cual él era el intermediario y sus seguidores los clientes, por eso les repugnaba establecer una presencia intermediaria localizada. En lugar de esperar clientes que vinieran a buscálos, ellos iban hacia la gente y recomenzaban su proyecto cada mañana. Les repugna constituir a su familia o a su pueblo en intermediaciones. Crossan recurre a varios textos coincidentes de las fuentes más antiguas para afirmar que la presencia de la mujer en el primer movimiento de Jesús fue tan importante como la del hombre, y señala que la prohibición de llevar mochila era una norma simbólica que lo distinguía del movimiento cínico que propugnaba por la autosuficiencia, mientras el de Jesús por la dependencia interactiva. La referencia a “Los Doce”, como grupo de seguidores, solo aparece en Marcos (entre las fuentes más antiguas) como un claro símbolo de una reconstrucción de Israel (de “doce tribus” y “doce

patriarcas"). Todos los textos más antiguos apuntan a que el "Reino" no era un ámbito de dominación o de monopolio sino algo que está permanentemente al alcance de quien lo quiera asumir; Jesús y su movimiento solo "anuncian su presencia", no inician su existencia ni controlan su acceso. El lenguaje de discípulos y maestro no se acomoda bien al programa, ni siquiera el de un discipulado de iguales; Crossan prefiere el de un "compañerismo de motivación y dinamización mutua".

En dos de sus libros ["El Oscuro Intervalo" y "En Parábo^{la}s"] Crossan analiza profundamente el tipo de relato que son las **parábo^{la}s**, y lo confronta con otros tipos de relato: con el mito, cuya finalidad es la de conciliar contradicciones; con el apólogo, cuya finalidad es defender una posición, vinculándola a un sistema defendible; con la acción novelada, que refleja maneras de ser en las cuales se pueden reconocer los lectores, cuyos destinos se complican en relaciones inestables hasta llegar a un desenlace; con la sátira, que ridiculiza objetos externos al mundo ficticio del relato, para deslegitimar lo simbolizado en el relato. Frente a todos estos tipos de relato, la parábola es un relato que subvierte el mundo creado y reconciliado por los mitos; su característica esencial es que le da un vuelco a las expectativas que el mundo cultural en que se vive le trata de imponer al relato: termina afirmando que no son los piadosos y cumplidores de la ley (como eran entonces los fariseos) los que son escuchados por Dios en su oración, sino las personas ruines y pecadoras (como eran juzgados los publicanos). Crossan advierte que las parábolas "son relatos que hacen añicos la estructura más profunda del mundo que hemos aceptado, y por eso mismo, derriban nuestras defensas y nos hacen vulnerables a Dios". En una imagen atrevida, afirma que aceptar el lenguaje parabólico como lenguaje auténticamente religioso es como aceptar habitar sobre una falla geológica que en cualquier momento destruye el piso de nuestras seguridades.

En un momento dado, dice Crossan, las parábolas se convirtieron, en la literatura cristiana, en ejemplos edificantes con moraleja, y para ello tuvieron que ser rediseñadas y limadas en sus aristas más cortantes, pero ello ocurrió, quizás, porque Jesús pasó de ser "parabolero" ("narrador de parábolas") a ser la "parábola suprema". En efecto, su muerte, leída a través de las expectativas creadas por la teología judía, era una maldición divina. Aceptarla como bendición era volver añicos todas las expectativas creadas por la tradición y perder el piso cultural en que se estaba instalado. Por eso la Cruz reemplaza a las parábolas y éstas pudieron convertirse en alegorías.

En un capítulo más reciente escrito para el libro "The Jesús Controversy" (Trinity Press International, Pensylvania, 1999), Crossan se expresa sobre la **resurrección** de Jesús: "El Jesús terreno no fue justamente un pensador con ideas sino un rebelde con una causa. Fue un campesino judío con una actitud que él reivindicó como la actitud del Dios de los Judíos. Pero fue en su vida, según lo dijo, y en vidas como la suya, donde se reveló el Reino de Dios, en el que el Dios judío de la justicia y la rectitud se encarnaba en un mundo de injusticia y de perversión. El Reino no tuvo que ver propiamente con palabras o ideas, aforismos o parábolas, dichos o diálogos, sino con un modo de vida, lo que quiere decir que tenía que ver con un cuerpo de carne y sangre. La justicia se refiere siempre a cuerpos y vidas, no a palabras ni a ideas. La resurrección no significa simplemente que el espíritu o el alma de Jesús se vive en el mundo. Tampoco significa que los compañeros o seguidores de Jesús viven en el mundo. Debe significar, más bien su vida corporal que

permanece como poderosamente eficaz en el mundo. Yo reconozco estas reivindicaciones como historiador y las creo como cristiano. Hay, pues, un único Jesús, el galileo corpóreo que vivió una vida de justicia divina en un mundo injusto, que fue ejecutado oficial y legalmente por los representantes acreditados de ese mundo, y cuya permanente presencia dinamizadora indica, para los creyentes, que Dios no está del lado de la injusticia, incluso y primordialmente, de la injusticia imperial. No hay dos Jesuses, uno pre-pascual y otro post-pascual; uno terreno y otro celestial; uno con cuerpo físico y otro con cuerpo espiritual. Solo hay un Jesús: el Jesús histórico, el que encarnó, para los creyentes, al Dios judío de la justicia en una comunidad de vida tal en el pasado que continúa siendo la misma siempre después. (...) La resurrección corporal significa que la vida y la muerte corpóreas del Jesús histórico siguen siendo experimentadas por los creyentes como algo dinámicamente eficaz y salvíficamente presente en este mundo. Esa vida continúa, como siempre, configurando comunidades de vidas semejantes. (...) Afirmar que "La Palabra se hizo Carne", es como decir que el sentido divino de la vida se encarnó en un cierto modo de vida".²²

Para muchos cristianos en este siglo XXI, luego de haber asimilado muchos aportes científicos y filosóficos que la humanidad ha desarrollado a partir del Renacimiento y de la Edad Moderna, es difícil identificarse con muchas expresiones y pasajes de los libros de la Biblia, especialmente los del Antiguo Testamento que contienen relatos y expresiones de extrema violencia como patrimonio divino, textos que muchos cristianos de hoy quisiéramos ver desaparecer al menos de la liturgia romana. Por ello el profundo aporte de John Dominic Crossan, en su libro "**Cómo leer la Biblia y seguir siendo cristiano**"²³. Él descubre un doble movimiento en los textos bíblicos, similares al doble ritmo cardíaco de los vivientes: un ritmo de expansión y contracción, afirmación y negación, declaración y retracción, lo que significa que el latido de la Biblia cristiana es una secuencia rítmica de aserción y subversión, entre la radicalidad de Dios y la normalidad de la civilización humana, como la sucesión de sistole y diástole en el ritmo cardíaco. En uno predomina la exhalación o ritmo expansivo, expresando lo más creativo, crítico y novedoso de los mensajes divinos que convergen en una justicia distributiva, y en el otro predomina la adaptación a la normalidad de la civilización humana, que tiende más a la justicia retributiva violenta, ritmo rutinario de la cultura humana, centrípeta, egoísta y calculadora. Por supuesto, el meollo de los mensajes divinos se encuentra en el primer ritmo, expansivo y creativo. Pero Crossan anota también que si la norma y criterio de la Biblia cristiana es el Cristo Bíblico, la norma y criterio del Cristo Bíblico es el Jesús histórico, cuyo ícono define finalmente la autenticidad de los mensajes divinos.

En aquellos cristianos que se identifican más con el tipo de violencia bíblica *veterotestamentaria*, se descubre una gran afinidad con un *Sionismo falsamente cristiano*, en el cual anidan las discriminaciones de todo tipo y la violencia genocida e intolerante.

²² CROSSAN, J. D. , "Historical Jesus as Risen Lord" (El Jesús Histórico como Señor Resucitado"), en o.c. , pg. 45 - 47

²³ CROSSAN, John Dominic, "Cómo leer la Biblia y seguir siendo cristiano, ppcedit@ppc-editorial.com, Madrid, 2016.

Mirar hacia atrás y hacia adelante

Toda salida a campo abierto implica pérdida de seguridades; asumir riesgos; rupturas con estructuras, techos y paraguas que, a la vez que protegían, retenían y demandaban dependencias y fidelidades; apartarse de los caminos hechos, de las rutinas e inercias adquiridas, de una cierta aceptación de lo ya construido. Implica también nuevos comienzos y, sobre todo, enfrentarse con grandes desafíos.

En esas coyunturas se impone la necesidad de mirar hacia atrás y hacia delante, y esclarecer de dónde venimos y hacia dónde vamos. Ciertamente venimos de un Cristianismo en el que predominó la lectura sacrificial de Jesús como forma, no de eliminar la violencia, sino de crear una cámara oscura que permitiera sacralizar una violencia y demonizar otra. También venimos de una historia cristiana que se confrontó agudamente con los humanismos que sirvieron de suelo nutriente a las formulaciones de derechos del ser humano, y que a pesar de haber saldado deudas históricas con esos humanismos, puede conservar el germen de su contradicción con ellos al mantener una comprensión de la fe fundamentada en esquemas básicos de dominación. También venimos de tradiciones filosóficas que nos llenaron de prejuicios frente a los procesos de desalienación y de prevenciones frente a los filósofos de la sospecha que más radicalmente se enfrentaron con la alienación en sus mecanismos inconscientes y sociales, prevenciones que llevaban a favorecer de alguna manera la idolatría. También venimos de teologías estructuradas en miedos frente a lo humano y frente al presente y al futuro, que relegaron la acción de Dios al pasado y le construyeron un espacio en el “más allá” de lo histórico. También venimos de lecturas de Jesús desde las “Cristologías de la fe” que desvalorizaron al Jesús histórico y que neutralizaron su No rotundo, escatológico, al Statu Quo, tolerando los textos de raza, género y clase que él quiso subvertir.

Quizás la sola enunciación de los rasgos que configuraron el pasado, muestre lo enorme y lo rico de los desafíos frente a un camino que señala, no hacia dónde vamos, sino hacia dónde podríamos ir.